

A
Comprehensive
Manual of
Abhidhamma

The Abhidhammattha
Sangaha of
Ācariya Anuruddha



General Editor

Bhikkhu Bodhi

Revised and Edited by

Allan R. Bomhard



LỜI NGƯỜI DỊCH

Vi Diệu Pháp Tạng (Abhidhamma Pitaka) là một trong ba Tạng quan trọng của Tam Tạng Kinh điển Phật giáo, chứa đựng một kho tàng kiến thức quý báu để thấu triệt thực tướng của vạn pháp. Vi Diệu Pháp là một hướng dẫn thiết yếu, vừa là một luận giải mang tính trí thức có thể bồi dưỡng tinh thần các tư tưởng gia chân chánh cũng như những người hăng say nghiên cứu học hỏi nhằm tăng trưởng trí tuệ.

Nếu chỉ nhìn thoáng qua trên bề mặt, Vi Diệu Pháp quả thật rất khô khan và phức tạp nhưng chắc chắn nó vô cùng hữu ích để thấu đạt giáo huấn của Đức Phật một cách đầy đủ nhất về bản chất cùng tột ráo của vạn hữu. Nhưng để làm được điều đó, một chiếc chìa khóa để mở cửa vào thực tại là điều cần thiết để những người sơ cơ tìm vào học hỏi bản chất ráo của mọi thứ ở đời bằng thứ ngôn từ trừu tượng hơn, không qua những khái niệm trung gian, vay mượn nào cả. Cuốn cẩm nang “Vi Diệu Pháp Yếu Lược” (*Abhidhammatta Sagaha*) này chính là chiếc chìa khóa ấy. Nó đủ khả năng hướng dẫn người mới học lĩnh hội những điều phức tạp của Vi Diệu Pháp nhưng đồng thời đủ kích thích và soi sáng cho học những học viên lâu năm.

Với kiến thức vô cùng hạn hẹp về Vi Diệu Pháp và vốn liếng tiếng Anh còn nhiều hạn chế, trong thời gian chuyển ngữ cuốn sách này sang tiếng Việt, bản thân chúng tôi ít nhiều gặp những khó khăn nhất định, nhất là tìm kiếm những thuật ngữ mang tính thuần Việt nhưng sát với nguyên tác tiếng Anh để người học sơ cơ có thể hiểu được ngữ nghĩa của chúng, thay vì sử dụng quá nhiều thuật ngữ Hán Việt mà bản thân chúng tôi đôi khi cảm thấy không thoải mái và có phần khó hiểu, trong khi bản thân Vi Diệu Pháp vốn đã thâm thâm sâu sắc và khó hiểu rồi. Những sai sót và thiếu sót là điều không thể tránh khỏi, nên ở nơi đây, chúng tôi thật tâm mong nhận được những đóng góp của quý vị để bản dịch này được hoàn thiện hơn.

Xin gửi lại đây lời tri ân đến một vài người đã giúp đỡ chúng tôi kịp hoàn thành bản dịch này cho lớp học. Nếu có phần phước thiện nào phát sinh từ việc làm này, xin được chia sẻ tới tất cả quý vị. Nguyên cho quý vị luôn tinh tấn trau dồi Pháp học, Pháp hành, được an vui và thật nhiều trí tuệ để sớm thấu triệt thực tại tối hậu, để sớm cắt đứt tất thảy mọi trói buộc của vòng trầm luân.

Mọi ý kiến đóng góp, xin vui lòng gửi về địa chỉ email:

hasutran1310@gmail.com

Với thật nhiều tâm từ,
Hasu Tran (*Vamsañāṇī*)
Quảng Bình, 19/07/2023

Hướng dẫn toàn diện về Abhidhamma: Vi Diệu Pháp Tập Yếu của Ngài Ācariya Anuruddha

TỔNG BIÊN TẬP
Bhikkhu Bodhi

XEM LẠI VÀ HIỆU ĐÍNH BỞI
Allan R. Bomhard



CHARLESTON BUDDHIST FELLOWSHIP

Charleston, SC USA

2020 (2563)

The doctrinal positions expressed in this manual are those of Theravādin Buddhism.

Các lập trường giáo lý được thể hiện trong cuốn cẩm nang này là của Phật giáo Theravādin

The Charleston Buddhist Fellowship edition of this manual was originally published at the beginning of 2007 (2550). A revised and corrected version was prepared between June and August 2011 (2554). Further corrections and revisions were made in 2019 (2562) and at the beginning of 2020 (2563).

Ấn bản Charleston Buddhist Fellowship của cuốn cẩm nang này được xuất bản lần đầu vào đầu năm 2007 (2550). Một phiên bản sửa đổi và bổ sung đã được chuẩn bị từ tháng 6 đến tháng 8 năm 2011 (2554). Các chỉnh sửa và hiệu đính sau đó đã được thực hiện vào năm 2019 (2562) và vào đầu năm 2020 (2563).

The Charleston Buddhist Fellowship edition of this work is intended exclusively for use in private study and is not intended for publication or resale. It is printed for free distribution and may be copied or reprinted for free distribution, in total or in part, without written permission.

Ấn bản Charleston Buddhist Fellowship của tác phẩm này chỉ nhằm mục đích sử dụng trong nghiên cứu cá nhân và không nhằm mục đích xuất bản hoặc bán lại. Nó được ấn tống miễn phí và có thể được sao chép hoặc in lại để phân phối miễn phí toàn bộ hoặc một phần mà không cần sự cho phép bằng văn bản.

Mục Lục

Preface	i
Introduction	1
1. Compendium of Consciousness	19
2. Compendium of Mental Factors	65
3. Compendium of the Miscellaneous	99
4. Compendium of the Cognitive Process	129
5. Compendium of the Process-Freed	161
6. Compendium of Matter	199
7. Compendium of Categories	255
8. Compendium of Conditionality	253
9. Compendium of Meditation Subjects	285
Colophon	325

Preface

Lời nói đầu

The present volume contains the Pāli text, an English translation, and a detailed exposition of Ācariya Anuruddha's *Abhidhammattha Sangaha*, the main primer for the study of Abhidhamma used throughout the Theravādin Buddhist world. This volume began as a revised version of Venerable Mahāthera Nārada's long-standing edition and annotated translation of the *Abhidhammattha Sangaha*.¹ Now, as the time approaches to go to press, it has evolved into what is virtually an entirely new book, published under essentially the same title. That title has been retained partly to preserve its continuity with its predecessor and partly because the name "Manual of Abhidhamma" is simply the most satisfactory English rendering of the Pāli title of the root text, which literally means "a compendium of things contained in the Abhidhamma." The term "comprehensive" has been added to the original title to underscore its more extensive scope.

Tập sách hiện tại bao gồm văn bản Pāli, bản dịch tiếng Anh và phần trình bày chi tiết Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) của Ngài Ācariya Anuruddha, cuốn sách mở đầu chính cho việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp được sử dụng trong truyền thống Phật giáo Theravādin. Tập sách này bắt đầu như một phiên bản sửa đổi của ấn bản lâu đời của Trưởng lão Mahāthera Nārada và bản dịch có chú thích của Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*).¹ Giờ đây, khi sắp đến lúc xuất bản, nó đã phát triển thành một cuốn sách gần như hoàn toàn mới, được xuất bản với tên gần giống như tiêu đề. Tựa đề đó đã được giữ lại một phần để duy trì tính liên tục của nó với tựa đề trước đó và một phần vì cái tên "Manual of Abhidhamma" đơn giản là cách dịch tiếng Anh thỏa đáng nhất cho tựa đề Pāli của văn bản gốc, có nghĩa đen là "một bản tóm tắt những điều có trong Vi Diệu Pháp." Thuật ngữ "toàn diện" đã được thêm vào tiêu đề ban đầu để nhấn mạnh phạm vi mở rộng hơn của nó.

A brief account seemed called for of the evolution through which this book has gone. Although Venerable Nārada's *Manual*, in the four editions through which it has passed, had served admirably well for decades as a beginner's guide to the Abhidhamma, the work obviously required updating both in technical exposition and in arrangement. Thus, when the need for a reprint of the *Manual* approached in late 1988, I contacted Venerable U Rewata Dhamma of the Buddhist Vihāra, Birmingham, England, requesting him to prepare a set of corrections to the explanatory notes in the Fourth Edition. I also suggested that he should add any further information he thought would be useful to the serious student of Abhidhamma. I particularly wanted the assistance of Venerable U Rewata Dhamma in this task because he possesses a rare combination of qualifications: he is a traditionally trained Bhikkhu from Burma (Myanmar), the heartland of Theravādin Abhidhamma studies; he has himself edited the *Abhidhammattha Sangaha* and its classical commentary, the *Vibhāvinī-Ṭīkā*; he has written his own commentary on the work (in Hindi); and he is fluent in English.

Có vẻ như cần phải tường thuật ngắn gọn về quá trình thay đổi mà cuốn sách này đã trải qua. Mặc dù cuốn Cẩm nang của Trưởng lão Nārada đã được thông qua trong bốn lần xuất bản đã phục vụ rất tốt trong nhiều thập kỷ với tư cách là cuốn cẩm nang hướng

¹ *A Manual of Abhidhamma. Abhidhammattha Sangaha: An Outline of Buddhist Philosophy*. Fourth revised edition 1979. Kuala Lumpur, Malaysia: The Buddhist Missionary Society.

Cẩm nang Vi diệu pháp, Abhidhammattha Sangaha: An Outline of Buddhist Philosophy (Đại cương triết học Phật giáo). Tái bản lần thứ tư, 1979. Kuala Lumpur, Malaysia: The Buddhist Missionary Society.

dẫn cho người mới bắt đầu học Vi Diệu Pháp nhưng công việc rõ ràng đòi hỏi phải cập nhật cả về phần trình bày kỹ thuật lẫn cách sắp xếp. Vì vậy, khi nhu cầu tái bản cuốn *Cẩm nang* đến gần vào cuối năm 1988, tôi đã liên lạc với Thượng tọa U Rewata Dhamma của Tu viện Phật giáo ở Birmingham, Anh Quốc, yêu cầu ông chuẩn bị một bộ chỉnh sửa cho các ghi chú giải thích trong Ấn bản thứ tư. Tôi cũng gợi ý rằng ông ấy nên thêm bất kỳ thông tin nào mà ông nghĩ sẽ hữu ích cho người học Vi Diệu Pháp nghiêm túc. Trong nhiệm vụ này, tôi đặc biệt muốn có được sự hỗ trợ của Thượng tọa U Rewata Dhamma vì ông hội tụ những phẩm chất hiếm có như: ông là một Tỳ kheo được đào tạo theo truyền thống từ Miến Điện (Myanmar), trung tâm nghiên cứu Vi Diệu Pháp Theravādin; chính ông đã biên tập *Abhidhammattha Sangaha* và chú giải của nó (*Vibhāvinī-Ṭīkā*); ông đã viết chú giải của riêng mình về tác phẩm (bằng tiếng Hindi) và ông là người thông thạo tiếng Anh.

While Venerable Rewata Dhamma, in England, was compiling his revisions and notes, in Sri Lanka, I set about reviewing Venerable Nārada's English translation of the *Abhidhammattha Sangaha*. A close comparison of the Pāli text, in several editions and with the commentarial gloss, led to a number of changes, both in the translation and Venerable Nārada's Pāli edition of the root text. In revising the translation, my objective was not merely to correct minor errors but also to achieve a high degree of consistency and adequacy in the rendering of Pāli technical terms.

Trong lúc Thượng tọa Rewata Dhamma ở Anh Quốc biên soạn các bản sửa đổi và ghi chú của mình, thì ở Sri Lanka, tôi bắt đầu xem lại bản dịch tiếng Anh của Trưởng lão Nārada về *Abhidhammattha Sangaha*. Việc so sánh chặt chẽ văn bản Pāli trong một số lần xuất bản và với phần chú giải giảng nghĩa đã dẫn đến một số thay đổi cả trong bản dịch lẫn trong ấn bản Pāli gốc của Trưởng lão Nārada. Khi hiệu đính bản dịch, mục tiêu của tôi không chỉ là sửa những lỗi nhỏ mà còn đạt được mức độ nhất quán cao và đầy đủ trong việc chuyển ngữ các thuật ngữ Pāli.

In order to facilitate cross-references to *The Path of Purification*, Bhikkhu Nāṇamoli's masterly translation of the *Visuddhimagga*, I adopted much of the terminology used in the latter work, though, in some instances, I have opted for still different alternatives. Towards the very close of my editorial work on the *Manual*, I came upon the Pāli Text Society's recent edition of the *Abhidhammattha Sangaha* edited by Venerable Hammalawa Saddhātissa. This enabled me to make a few additional corrections to the Pāli text, but, unfortunately, I encountered this edition too late to utilize its scheme for numbering the paragraphs of the *Sangaha*.

Để tạo điều kiện thuận lợi cho việc tham khảo chéo cuốn Thanh Tịnh Đạo bằng tiếng Anh (*The Path of Purification*), là bản dịch *Visuddhimagga* (Thanh Tịnh Đạo) xuất sắc của Tỳ khuru Nāṇamoli, tôi đã sử dụng nhiều thuật ngữ được sử dụng trong tác phẩm sau này, mặc dù trong một số trường hợp, tôi vẫn chọn những từ thay thế khác. Khi gần kết thúc công việc biên tập cuốn *Cẩm nang*, tôi tình cờ thấy ấn bản gần đây của Hội Văn Bản Pāli (Pāli Text Society) về *Abhidhammattha Sangaha* do Hòa thượng Hammalawa Saddhātissa biên tập. Điều này giúp tôi sửa thêm một vài chỗ trong văn bản Pāli, nhưng thật không may, tôi gặp ấn bản này quá trễ nên không thể sử dụng sơ đồ của nó để đánh số các đoạn trong *Sangaha*.

The major challenge in preparing this new edition was the composing of the explanatory guide. At first, when we started work, our intention was to retain as much as we could of Venerable Nārada's original annotations, making alterations in them and introducing new material only when we thought this would be necessary or especially desirable. However, as we proceeded, it soon became clear that far more sweeping changes were required. The wish to provide precise and detailed explanations of all the

essential principles contained in the *Abhidhammattha Sangaha* sent both Venerable Rewata Dhamma and myself for frequent consultations to the *Sangaha*'s two principal commentaries, the *Abhidhammattha Vibhāvinī-Ṭīkā* by Ācariya Sumangalasāmi² and the *Paramatthadīpanī-Ṭīkā* by Ledi Sayādaw.³ It is from these two commentaries that much of the explanatory material in the guide has been extracted.

Thách thức chính trong việc chuẩn bị ấn bản mới này là việc soạn thảo cuốn cẩm nang giải thích. Lúc đầu, khi chúng tôi bắt đầu công việc, ý định của chúng tôi là giữ lại càng nhiều càng tốt các chú thích ban đầu của Trưởng lão Nārada, thực hiện các thay đổi trong đó và giới thiệu tài liệu mới chỉ khi nào chúng tôi nghĩ rằng điều này là cần thiết hoặc mong muốn đặc biệt. Tuy nhiên, khi chúng tôi tiến hành thì sớm nhận ra là cần phải có nhiều thay đổi sâu rộng hơn. Mong muốn cung cấp những lời giải thích chính xác và chi tiết về tất cả các nguyên tắc thiết yếu chứa đựng trong *Abhidhammattha Sangaha* đã khiến cả Thượng tọa Rewata Dhamma và tôi thường xuyên tham khảo hai bộ chú giải chính của *Sangaha* là *Abhidhammattha Vibhāvinī-Ṭīkā* của Ācariya Sumangalasāmi² và *Paramatthadīpanī-Ṭīkā* của Ngài Ledi Sayādaw.³ Chính từ hai tập chú giải này mà phần lớn tài liệu giải thích trong cuốn cẩm nang đã được trích xuất.

These two commentaries, as is well known among Abhidhamma scholars, often take opposite stands in their handling of technical questions, the Ledi Sayādaw commentary launching a sustained critique of the older work. Since our purpose here has been to elucidate the fundamental tenets of the Abhidhamma rather than to enter into the fray of controversy, we have focused on the convergences between the two commentaries or their complementary contributions. Generally, we have avoided the contentions that divide them, though, on occasion, when their differences seemed intrinsically interesting, we have cited their mutually opposed opinions. A great amount of information has also been drawn from the *Visuddhimagga*, which includes a lengthy Abhidhamma-style tract in its chapters on “the soil of understanding.”⁴

Hai bản chú giải này, như đã được biết rõ trong giới học giả Vi Diệu Pháp, thường có quan điểm trái ngược nhau trong việc giải quyết các câu hỏi kỹ thuật, bản chú giải của Ngài Ledi Sayādaw đưa ra một lời phê bình bền vững đối với tác phẩm cũ hơn. Vì mục đích của chúng tôi ở đây là làm sáng tỏ những giáo lý cơ bản của Vi Diệu Pháp hơn là tham gia vào cuộc tranh cãi, nên chúng tôi đã tập trung vào những điểm chung giữa hai bản chú giải hoặc những đóng góp bổ sung của chúng. Nói chung, chúng tôi đã tránh những bất đồng chia rẽ họ, nhưng đôi khi, khi sự khác biệt của họ có vẻ thú vị về mặt bản chất thì chúng tôi có trích dẫn những ý kiến trái ngược nhau đó. Một lượng lớn thông tin cũng đã được trích dẫn từ Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*), bao gồm một tiểu luận dài mang hơi hướng của Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) trong các chương bàn về “nền tảng của sự hiểu biết”.⁴

From the mass of explanatory material thus collected, we have tried to compose a detailed guide to the *Abhidhammattha Sangaha* that will at once be capable of steering the newcomer through the intricacies of the Abhidhamma yet will also prove stimulating and illuminating to the veteran student. The explanatory guide follows strictly the traditional methods of exposition as maintained in the Theravādin monastic community. Thus, it deliberately avoids ventures into personal interpretation as well as sidelong comparisons with modern philosophy and psychology. While such comparative studies have their indubitable value, we felt that they should be excluded from an “inside” presentation of the Abhidhamma teaching as upheld by Theravādin orthodoxy.

Từ vô số tài liệu giải thích đã được thu thập như vậy, chúng tôi đã cố gắng biên

² Sri Lanka, cuối thế kỷ XII.

³ Miến Điện (Myanmar), xuất bản lần đầu năm 1897.

⁴ *Paññābhūmi*, XIV—XVII.

soạn cuốn cẩm nang Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) đầy chi tiết mà ngay lập tức sẽ có khả năng hướng dẫn người mới học thông qua những điều phức tạp của Vi Diệu Pháp nhưng đồng thời đủ kích thích và soi sáng cho học viên lâu năm. Cuốn cẩm nang tuân thủ nghiêm ngặt các phương pháp giải thích truyền thống được duy trì trong cộng đồng tu viện Theravādin. Do đó, nó cố tình tránh mạo hiểm vào việc giải thích mang tính cá nhân cũng như so sánh bên lề với triết học và tâm lý học hiện đại. Bản thân những nghiên cứu so sánh như vậy không thể nghi ngờ gì về mặt giá trị nhưng chúng tôi cảm thấy rằng chúng nên được loại trừ khỏi phần trình bày “bên trong” về giáo lý Vi Diệu Pháp như được duy trì bởi truyền thống Phật giáo nguyên thủy Theravādin.

The entire work has been structured somewhat in the manner of a classical commentary. Each section contains a passage from the Pāli text of the *Abhidhammattha Sangaha*, followed by an exact translation and then by an explanation of the important terms and ideas occurring in the passage cited. Such an approach is necessary because the *Sangaha* was composed as a concise, highly terse synopsis of the Abhidhamma, an instruction manual which assumes that a living teacher would flesh out the outline for the students with instruction. Read by itself, the *Sangaha* hovers at the edge of the arcane.

Toàn bộ tác phẩm đã được cấu trúc phần nào theo cách của một bản chú giải cổ điển. Mỗi phần chứa một đoạn từ bản văn Pāli của Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*), tiếp theo là một bản dịch chính xác và sau đó là phần giải thích các thuật ngữ và ý tưởng quan trọng xuất hiện trong đoạn văn được trích dẫn. Cách tiếp cận như vậy là cần thiết bởi vì *Sangaha* được biên soạn dưới dạng một bản tóm tắt ngắn gọn, cực kỳ súc tích của Vi Diệu Pháp, một cuốn cẩm nang hướng dẫn với giả định là một vị thầy đang sống sẽ bổ sung thêm dần ý cho học trò bằng sự hướng dẫn của mình. Tự đọc, *Sangaha* lơ lửng ở bên rìa của bí ẩn.

The Introduction, which is again the joint composition of Venerable Rewata Dhamma and myself, is intended to introduce the reader not only to the *Abhidhammattha Sangaha* but to the entire Abhidhamma philosophy in its broader perspectives and aims as well to the body of Abhidhamma literature from which the philosophy derives. In the final stage of preparation of this volume, we were fortunate to receive permission from another Burmese Abhidhamma scholar, Venerable U Sīlānanda, to make use of a large number of Abhidhamma tables that he had prepared for his students in the United States. These tables, compressing a vast amount of information into a concise schematic arrangement, will no doubt prove to be highly effective aids in grasping the details of the Abhidhamma. To Venerable Sīlānanda also belongs the credit for the lists of textual sources for the states of consciousness and mental factors, included here as appendices.

Phần Dẫn nhập, một lần nữa là sáng tác chung của Thượng tọa Rewata Dhamma và tôi nhằm mục đích giới thiệu với độc giả không chỉ về Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) mà còn về toàn bộ triết học Vi Diệu Pháp trong những quan điểm và mục tiêu rộng lớn hơn của nó, cũng như hướng đến cơ thể của văn học Vi Diệu Pháp mà từ đó triết học bắt nguồn. Trong giai đoạn cuối cùng của việc chuẩn bị tập sách này, chúng tôi may mắn được một học giả Vi Diệu Pháp khác người Miến Điện, Đại Đức U Sīlānanda, cho phép sử dụng một số lượng lớn các bảng Vi Diệu Pháp mà ông đã chuẩn bị cho các học trò của mình ở Hoa Kỳ. Những bảng này cô đọng một lượng thông tin khổng lồ thành một sơ đồ sắp xếp ngắn gọn, chắc chắn sẽ chứng tỏ là những phương tiện hỗ trợ hiệu quả cao trong việc nắm bắt những chi tiết của Vi Diệu Pháp. Đại Đức Sīlānanda cũng có công trong việc liệt kê các nguồn văn bản về các trạng thái tâm và các tâm sở được đề cập ở đây dưới dạng phụ lục.

To conclude this Preface, there remains only the pleasant task of acknowledging the generous help that others have extended towards the completion of this book.

Để kết thúc Lời nói đầu này, nhiệm vụ còn lại duy nhất là ghi nhận sự giúp đỡ

niệt tâm của những người khác đã dành cho việc hoàn thành cuốn sách này.

Venerable U Rewata Dhamma wishes to express his gratitude to those who helped him with his share of the work: Mirko Fryba, Mar Mar Lwin, Peter Kelly, Jill Robinson, Upāsaka Karuṇā Bodhi, and Dhamma Tilak.

Thượng tọa U Rewata Dhamma muốn bày tỏ lòng biết ơn đến những người đã giúp đỡ ngài trong công việc như: Mirko Fryba, Mar Mar Lwin, Peter Kelly, Jill Robinson, Upāsaka Karuṇā Bodhi và Dhamma Tilak.

I myself wish to thank Venerable U Rewata Dhamma for taking out time from a tight schedule to compile the material that was incorporated into this book; I also express appreciation to the team of helpers who made his work easier. Closer to home, I thank Ayyā Nyanasirī for entering onto disk, with remarkable accuracy, the Pāli text and revised English translation of the *Abhidhammattha Sangaha*; Savithri Chandraratne for typing the handwritten manuscript of the explanatory guide, also with remarkable accuracy; and Ayyā Vimalā for her perceptive comments on a draft version of the guide, which led to significant improvements in the text. Finally, I extend thanks to Venerable U Sīlānanda for kindly permitting the use of his valuable tables for this edition.

Bản thân tôi xin cảm ơn Thượng tọa U Rewata Dhamma, dù bận rộn với nhiều phận sự những đã dành thời gian để biên soạn tài liệu đưa vào cuốn sách này. Tôi cũng trân trọng sự giúp đỡ của nhóm cộng tác đã giúp công việc của ông được dễ dàng hơn. Gần hơn, tôi cảm ơn Ayyā Nyanasirī đã nhập vào đĩa, với độ chính xác đáng kinh ngạc, văn bản Pāli và bản dịch hiệu đính *Abhidhammattha Sangaha* bằng tiếng Anh; cảm ơn Savithri Chandraratne đã đánh máy bản thảo viết tay tập cẩm nang này với độ chính xác đáng kể; và Ayyā Vimalā vì những nhận xét sâu sắc của cô về cuốn cẩm nang đã giúp chúng tôi có những cải tiến đáng kể trong văn bản. Cuối cùng, tôi xin cảm ơn Đại đức U Sīlānanda đã hoan hỷ cho phép sử dụng các bảng giá trị của ông cho lần xuất bản này.

BHIKKHU BODHI
Kandy, Sri Lanka
Tháng 8, 1992



Post Script: The present edition has been revised and edited by Allan R. Bomhard. The changes consist mostly of the correction of spelling and typographical errors in the original, the reworking of some of the explanatory material to improve both consistency and comprehension, and the addition of new footnotes, mostly taken from Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society; fourth revised edition [1980]). Most of the tables included in the original have been excluded from the present edition. This edition is intended exclusively for use in private study and is not intended for publication or resale. The original was published (1993) by the Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka — an American edition has also been published (2000) by BPS Pariyatti Editions, Seattle, WA.

Tái bút: Phiên bản hiện tại đã được Allan R. Bomhard sửa đổi và hiệu đính. Những thay đổi chủ yếu bao gồm sửa lỗi chính tả và lỗi đánh máy trong bản gốc, làm lại một số tài liệu giải thích để cải thiện tính nhất quán và dễ hiểu, đồng thời bổ sung các chú thích mới, hầu hết được lấy từ Nyanatiloka, cuốn *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang thuật ngữ Phật giáo và Học thuyết) (Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo; ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]). Hầu hết

các bảng trong bản gốc đã bị loại khỏi ấn bản hiện tại. Ấn bản này chỉ dành riêng cho việc nghiên cứu cá nhân và không nhằm mục đích xuất bản hoặc bán lại. Bản gốc đã được xuất bản (1993) bởi Hiệp hội Xuất bản Phật giáo (Buddhist Publication Society), Kandy, Sri Lanka - một ấn bản của Mỹ cũng đã được xuất bản (2000) bởi BPS Pariyatti Editions, Seattle, WA.

Introduction

Giới thiệu

Preliminary Remarks

Nhận xét sơ bộ

The nucleus of the present book is a medieval compendium of Buddhist philosophy entitled the *Abhidhammattha Sangaha*. The work is ascribed to Ācariya Anuruddha, a Buddhist savant about whom so little is known that even his country of origin and the exact century in which he lived remain in question. Nevertheless, despite the personal obscurity that surrounds the author, his little manual has become one of the most important and influential textbooks of Theravādin Buddhism. In nine short chapters, occupying about fifty pages in print, the author provides a masterly summary of that abstruse body of Buddhist doctrine called the “Abhidhamma.” Such is his skill in capturing the essentials of that system that his work has become the standard primer for Abhidhamma studies throughout the Theravādin Buddhist countries of South and Southeast Asia. In these countries, particularly in Myanmar (Burma), where the study of Abhidhamma is pursued most assiduously, the *Abhidhammattha Sangaha* is regarded as the indispensable key to unlock this great treasure-store of Buddhist wisdom.

Cốt lõi của cuốn sách hiện tại là một bản tóm tắt triết học Phật giáo thời trung cổ có tên là Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*). Tác phẩm được cho là của Ācariya Anuruddha, một học giả Phật giáo mà người ta biết rất ít về ông đến nỗi ngay cả quốc gia nơi ông sinh ra và thế kỷ chính xác mà ông sống vẫn còn bỏ ngõ. Tuy nhiên, bất chấp sự mù mờ mang tính cá nhân liên quan đến tác giả, cuốn cẩm nang nhỏ của ông đã trở thành một trong những cuốn sách giáo khoa quan trọng và có ảnh hưởng nhất của Phật giáo Theravādin. Trong chín chương ngắn, chiếm khoảng năm mươi trang giấy in, tác giả đã cung cấp một bản tóm tắt tuyệt vời phần giáo lý Phật giáo khó hiểu được gọi là “Abhidhamma”. Kỹ năng của ông trong việc nắm bắt những điều thiết yếu của hệ thống đó đã khiến tác phẩm này trở thành một tài liệu chuẩn mực cho việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp khắp các quốc gia Phật giáo Theravādin ở Nam và Đông Nam Á. Ở những quốc gia này, đặc biệt là ở Myanmar (Miền Điện), nơi mà việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp được theo đuổi một cách chăm chỉ nhất, thì cuốn Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) được xem là chiếc chìa khóa không thể thiếu để mở kho tàng trí tuệ Phật giáo vĩ đại này.

The Abhidhamma

Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*)

At the heart of the Abhidhamma philosophy is the Abhidhamma Piṭaka, one of the divisions of the Pāli Canon, recognized by Theravādin Buddhism as the authoritative record of the Buddha’s teachings.⁵ This canon was compiled at the three great Buddhist councils held in India in the early centuries following the Buddha’s demise: the first, at Rājagaha, was convened three months after the Buddha’s Parinibbāna by five hundred senior monks under the leadership of the Elder Mahākassapa; the second, at Vesālī, 100 years later; and the third, at Pāṭaliputta,⁶ 236 years later. The canon that emerged from these councils, preserved in the Middle Indo-Aryan language now called Pāli,⁷ is known as the “Tipiṭaka,” the three “baskets,” or “collections,” of the teachings. The first

collection, the Vinaya Piṭaka, is the book of discipline, containing the rules of conduct for the Bhikkhus and Bhikkhunis — the monks and nuns — and the regulations governing the Sangha, the monastic order. The Sutta Piṭaka, the second collection, brings together the Buddha's discourses (as well as a small number of utterances made by several of His disciples), spoken by Him on various occasions during His active teaching ministry of forty-five years. And the third collection is the Abhidhamma Piṭaka, the “basket” of the Buddha's “higher” or “special” doctrine.

Tâm điểm của triết học Vi Diệu Pháp là Vi Diệu Pháp Tạng, một trong những Tạng Kinh điển Pāli được Phật giáo Nguyên thủy (Theravādin) công nhận là bản ghi chép xác tín về những lời dạy của Đức Phật.⁵ Tạng này được biên soạn tại ba kỳ kết tập Tam Tạng Phật giáo lớn được tổ chức ở Ấn Độ vào đầu những thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt: lần đầu tiên tại Rājagaha, diễn ra trong ba tháng sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn bởi năm trăm Bậc trưởng lão dưới sự lãnh đạo của Tôn Giả Mahākassapa; lần thứ hai tại Vesālī, 100 năm sau và lần thứ ba tại Pāṭaliputta,⁶ 236 năm sau. Kinh điển xuất hiện từ những lần kết tập này được lưu giữ trong ngôn ngữ Trung Ấn-Aryan mà ngày nay được gọi là Pāli,⁷ được gọi là “Tipiṭaka,” ba “giỏ” hay ba “bộ sưu tập” giáo lý. Bộ sưu tập đầu tiên, Vinaya Piṭaka, là Tạng Luật bao gồm các quy tắc ứng xử dành cho Tỳ kheo (Bhikkhu) và Tỳ kheo ni (Bhikkhuni) - tăng và ni - cùng các quy định quản lý Tăng đoàn và trật tự tu viện. Kinh Tạng, bộ sưu tập thứ hai, là tập hợp các bài giảng của Đức Phật (cũng như một số lượng nhỏ những lời khai thị của một số vị đệ tử của Ngài), được Ngài thuyết giảng trong nhiều dịp khác nhau trong suốt bốn mươi lăm năm hoằng pháp độ sinh. Và bộ sưu tập thứ ba là Tạng Vi Diệu Pháp, “cái giỏ” giáo lý “cao hơn” hay “đặc biệt” của Đức Phật.

The third great division of the Pāli Canon, the Abhidhamma Piṭaka, bears a distinctly different character from the other two divisions. Whereas the Suttas and Vinaya serve an obvious practical purpose, namely, to proclaim a clear-cut message of deliverance and to lay down a method of personal training, the Abhidhamma Piṭaka presents the appearance of an abstract and highly technical systemization of the doctrine. The collection consists of seven books: the *Dhammasaṅgaṇī*, the *Vibhanga*, the *Dhātukathā*, the *Puggalapaññatti*, the *Kathāvattu*, the *Yamaka*, and the *Paṭṭhāna*. Unlike the Suttas,⁸ these are not records of discourses and discussions occurring in real-life settings; they are, rather, full-blown treatises in which the principles of the doctrine have been methodically organized, minutely defined, and meticulously tabulated and classified. Though they were no doubt composed and transmitted orally and only written down later, along with the rest of the canon, in the first century B.C.E., they exhibit the qualities of structured thought and rigorous consistency more typical of written documents.

Tạng lớn thứ ba của Kinh điển Pāli, Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka), mang một đặc điểm khác hẳn với hai bộ còn lại. Trong khi Kinh và Luật phục vụ một

⁵ According to the Theravādin school, the Pāli Canon contains the genuine utterances of the Buddha (and several of His disciples). The Theravādins maintain that their school alone is orthodox and that all other schools are degenerations and corruptions of the original teaching.

Theo trường phái Theravādin, Kinh điển Pāli chứa đựng những lời nói đích thực của Đức Phật (và một số đệ tử của Ngài). Những người theo truyền thống Theravādin cho rằng chỉ có trường phái của họ là chính thống và tất cả những trường phái khác đều là sự thoái hóa và băng hoại của giáo lý nguyên thủy.

⁶ Modern Patna.

⁷ “Pāli” literally means “line, row,” hence, “text.”

“Pāli” có nghĩa đen là “dòng, hàng” do đó, là “văn bản”.

mục đích thực tiễn rõ ràng, cụ thể là tuyên bố một thông điệp giải thoát rõ ràng và đưa ra một phương pháp rèn luyện cá nhân, thì Tạng Vi Diệu Pháp trình bày sự xuất hiện của một hệ thống giáo lý trừu tượng và mang tính kỹ thuật cao. Tạng này bao gồm bảy bộ sách: Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*), Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*), Bộ Song Đối (*Yamaka*) và Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*). Không giống như Tạng Kinh,⁸ đây không phải là bản ghi lại những bài kinh và thảo luận xảy ra trong bối cảnh đời thực; đúng hơn, chúng là những chuyên luận toàn diện trong đó các nguyên tắc của học thuyết đã được tổ chức một cách có phương pháp, được định nghĩa chi tiết, được lập bảng và phân loại tỉ mỉ. Mặc dù chắc chắn chúng được biên soạn, khẩu truyền và chỉ được viết ra sau này, nhưng cùng với phần còn lại của kinh điển, vào thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, chúng thể hiện phẩm chất của sự tư duy có cấu trúc và tính nhất quán chặt chẽ, điển hình hơn của các tài liệu viết.

In the Theravādin tradition, the Abhidhamma Piṭaka is held in the highest esteem, revered as the crown jewel of the Buddhist scriptures. As examples of this high regard, in Śri Lanka (Ceylon), King Kassapa V⁹ had the whole Abhidhamma Piṭaka inscribed on gold plates, and the first book set in gems, while another king, Vijayabāyu,¹⁰ used to study the Dhammasaṅgaṇī each morning before taking up his royal duties and composed a translation of it into Sinhalese. On a cursory reading, however, this veneration given to the Abhidhamma seems difficult to understand. The texts appear to be merely a scholastic exercise in manipulating sets of doctrinal terms, ponderous, and tediously repetitive.

Trong truyền thống Theravādin, Tạng Vi Diệu Pháp được coi trọng nhất, được tôn kính như viên ngọc quý của kinh điển Phật giáo. Ví dụ về sự tôn trọng này, ở Śri Lanka (Ceylon), Vua Kassapa V⁹ đã cho khắc toàn bộ Tạng Vi Diệu Pháp trên các đĩa vàng, và bộ sách đầu tiên được khảm đá quý, trong khi một vị vua khác, Vijayabāyu¹⁰ thường nghiên cứu Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) vào mỗi buổi sáng trước khi dành thời gian cho việc triều chính và soạn một bản dịch sang tiếng Sinhalese. Tuy nhiên, khi đọc lướt qua, sự tôn kính dành cho Vi Diệu Pháp này có vẻ khó hiểu. Các văn bản dường như chỉ là một bài tập mang tính học thuật trong việc vận dụng các bộ thuật ngữ giáo lý, đáng suy ngẫm và lặp đi lặp lại một cách tẻ nhạt.

The reason the Abhidhamma Piṭaka is so deeply revered only becomes clear as a result of thorough study and profound reflection, undertaken in the conviction that these ancient books have something significant to communicate. When one approaches the Abhidhamma treatises in such a spirit and gains some insight into their wide implications and organic unity, one will find that they are attempting nothing less than to articulate a comprehensive vision of the totality of experienced reality, a vision marked by extensiveness of range, systematic completeness, and analytical precision. From the standpoint of Theravādin orthodoxy, the system that they expound is not a figment of speculative thought, not a mosaic put together out of metaphysical hypotheses, but a disclosure of the true nature of experience as apprehended by a mind that has penetrated the totality of things both in depth and in the finest detail. Because it bears this character, the Theravādin tradition regards the Abhidhamma as the most perfect expression possible of the Buddha's unimpeded omniscient knowledge (*sabbaññutā-ñāṇa*). It is His statement of the way things appear to the mind of a Fully Enlightened One, ordered in accordance with the two poles of His teaching: suffering (*dukkha*) and the cessation of suffering (*nirodha*), the first and third Noble Truths respectively.

⁸ Tiếng Sanskrit là *sūtra*, nghĩa là “bài kinh, lời dạy.”

⁹ Thế kỷ X (sau CN).

¹⁰ Thế kỷ XI (sau CN).

Lý do Tạng Vi Diệu Pháp được tôn kính sâu sắc như vậy chỉ trở nên rõ ràng nhờ kết quả của việc nghiên cứu kỹ lưỡng và suy ngẫm sâu sắc, được thực hiện với niềm tin chắc rằng những cuốn sách cổ này chứa đựng điều gì đó quan trọng để truyền tải. Khi một người tiếp cận các bộ luận Abhidhamma với tinh thần như vậy và có được những hiểu biết sâu sắc về ý nghĩa thâm thâm vi diệu và sự thống nhất tự nhiên của chúng, thì người ta sẽ thấy rằng chúng đang cố gắng không gì khác hơn là trình bày một tầm nhìn toàn diện về tổng thể của thực tại được trải nghiệm, một tầm nhìn được đánh dấu bằng sự bao quát của phạm vi, tính đầy đủ của hệ thống và sự phân tích chính xác cao. Theo quan điểm của truyền thống Phật giáo Theravādin, hệ thống mà họ trình bày không phải là một sản phẩm của tư duy suy đoán, không phải là một bức tranh khảm được ghép lại với nhau từ các giả thuyết siêu hình, mà là sự tiết lộ về bản chất thực sự của trải nghiệm như được lĩnh hội bởi một tâm trí đã thâm nhập vào toàn bộ sự vật cả về chiều sâu lẫn chi tiết tốt nhất. Bởi vì nó mang đặc tính này nên truyền thống Theravādin xem Vi Diệu Pháp là sự diễn đạt hoàn hảo nhất có thể về toàn giác trí (*sabbaññutā-ñāṇa*) của Đức Phật. Đó là lời tuyên bố của Ngài về cách mọi thứ xuất hiện trong tâm của một Đấng Toàn Giác được sắp xếp phù hợp với hai cực trong giáo lý của Ngài: khổ (*dukkha*) và sự chấm dứt khổ (*nirodha*), lần lượt là Thánh Đế thứ nhất và thứ ba.

The system that the Abhidhamma Piṭaka articulates is simultaneously a philosophy, a psychology, and an ethics, all integrated into the framework of a program for liberation. The Abhidhamma may be described as a philosophy because it possesses an ontology, a perspective on the nature of experienced reality. This perspective has been designated the “Dhamma Theory” (*Dhammavāda*). Briefly stated, the Dhamma Theory describes a multiplicity of elementary constituents called “*dhammas*.” The *dhammas* are not static contents of the mind and certainly not substantial elements, but fundamental constituents of cognition that collectively arise and present themselves in consciousness for a short while before falling away to be followed by other collections of constituents. The occurrence of a *dhamma* requires multiple causes and conditions. The *dhammas* are called “ultimates” inasmuch as no further analysis is possible. The *dhammas* fall into two broad categories: (1) the unconditioned *dhamma*, which is exclusively *Nibbāna*, and (2) the conditioned *dhammas*, which are the momentary mental and physical phenomena that constitute the process of experience. The familiar world of substantial objects and enduring persons is, according to the Dhamma Theory, a conceptual construct fashioned by the mind out of the raw data provided by the *dhammas*. The entities of our everyday frame of reference possess merely a consensual reality (*sammuti-dhamma*), derivative upon the foundational stratum of the *dhammas*.

Hệ thống mà Tạng Vi Diệu Pháp trình bày rõ ràng đồng thời là một triết học, tâm lý học và đạo đức, tất cả được tích hợp vào khuôn khổ của một chương trình giải thoát. Vi Diệu Pháp có thể được mô tả như triết học bởi vì nó sở hữu một bản thể học, một quan điểm về bản chất của thực tại được trải nghiệm. Quan điểm này đã được chỉ định là “Lý Thuyết Pháp” (*Dhammavāda*). Nói một cách ngắn gọn, Lý Thuyết Pháp mô tả nhiều thành phần cơ bản được gọi là “*dhamma*”. Các pháp không phải là nội dung cố định của tâm và chắc chắn không phải là những yếu tố quan trọng mà là những thành phần cơ bản của nhận thức cùng nhau phát sinh và hiện diện trong tâm thức trong một thời gian ngắn trước khi diệt đi để những tập hợp các thành phần khác tiếp nối theo sau. Sự xuất hiện của một pháp đòi hỏi nhiều nhân duyên. Các pháp (*dhamma*) được gọi là “tối hậu” vì không thể phân tích thêm nữa. Các pháp được chia thành hai loại lớn: (1) pháp vô vi, chỉ riêng cho Niết Bàn và (2) pháp hữu vi, là những hiện tượng vật chất và tinh thần nhất thời tạo thành tiến trình kinh nghiệm. Theo Lý Thuyết Pháp, thế giới quen thuộc của những đối tượng quan trọng và những con người kiên trì là một cấu trúc khái niệm do tâm tạo ra từ dữ liệu thô do các pháp (*dhamma*) cung cấp. Các thực thể trong hệ quy chiếu hàng

ngày của chúng ta chỉ là pháp tục đế (*sammuti-dhamma*) bắt nguồn từ tầng nền tảng của các pháp.

Such a conception of the nature of experienced reality seems to be already implicit in the Sutta Piṭaka, particularly in the Buddha's disquisitions on the aggregates (*khandha*), the sense bases (*āyatana*), the elements (*dhātu*), dependent arising (*paṭicca samuppāda*), etc., but it remains there tacitly in the background as the underpinning to the more pragmatically formulated teachings of the Suttas. Even in the Abhidhamma Piṭaka itself, the Dhamma Theory is not yet expressed as an explicit philosophical tenet; this comes later, in the Commentaries. Nevertheless, though as yet implicit, the theory still comes into focus in its role as the regulating principle behind the Abhidhamma's more evident task, the project of systemization.

Một quan niệm về bản chất của thực tại được kinh nghiệm như vậy dường như đã ẩn tàng trong Kinh Tạng, đặc biệt là trong những lời dạy của Đức Phật về uẩn (*khandha*), xứ (*āyatana*), giới (*dhātu*), duyên khởi (*paṭicca samuppāda*), v.v., nhưng nó vẫn ở đó một cách ngầm ẩn trong bối cảnh làm nền tảng cho những lời dạy được trình bày một cách thực tế hơn của Kinh điển. Ngay cả trong Vi Diệu Pháp Tạng, Lý Thuyết Pháp vẫn chưa được diễn đạt như một nguyên lý triết học rõ ràng; điều này xuất hiện sau trong các Chú giải. Tuy nhiên, mặc dù chưa rõ ràng nhưng lý thuyết vẫn được chú trọng với vai trò là nguyên tắc điều chỉnh đằng sau nhiệm vụ rõ ràng hơn của Vi Diệu Pháp, đó là dự án hệ thống hóa (Vi Diệu Pháp).

This project starts from the premise that, to attain the wisdom that knows things "as they really are," a sharp wedge must be driven between those types of entities that possess descriptive authenticity, that is, the *dhammas*, and those types of entities that exist only as conceptual constructs but are mistakenly grasped at as ultimately real. Proceeding from this distinction, the Abhidhamma posits a fixed number of *dhammas* as the building blocks of experienced reality, most of which are drawn from the Suttas. It then sets out to define all the doctrinal terms used in the Suttas in ways that reveal their identity with the descriptive objectives recognized by the system. On the basis of these definitions, it exhaustively classifies the *dhammas* into a net of pre-determined categories and modes of relatedness that highlight their place within the system's structure. And since the system is held to be a true reflection of experienced reality, this means that the classification pinpoints the place of each *Dhamma* within the overall structure of such experience.

Dự án này bắt đầu từ tiền đề rằng để đạt được trí tuệ thấu suốt vạn hữu "như chúng thực sự là", một cái nêm sắc bén phải được điều khiển giữa những loại thực thể có tính xác thực mô tả, đó là các pháp (*dhammas*), và những loại thực thể chỉ tồn tại dưới dạng các cấu trúc khái niệm nhưng bị nắm bắt một cách sai lầm như là thực tại tối hậu. Xuất phát từ sự khác biệt này, Vi Diệu Pháp thừa nhận nhiều pháp cố định như những khối xây dựng của thực tại được kinh nghiệm, hầu hết chúng được rút ra từ Kinh điển. Sau đó, nó bắt đầu định nghĩa tất cả các thuật ngữ giáo lý được sử dụng trong Kinh điển theo cách tiết lộ danh tính của chúng với các mục tiêu mô tả được hệ thống công nhận. Trên cơ sở của những định nghĩa này, nó phân loại một cách thấu đáo các pháp (*dhammas*) thành một mạng lưới các phạm trù và phương thức liên quan được xác định trước làm nổi bật vị trí của chúng trong cấu trúc của hệ thống. Và vì hệ thống được tổ chức như một sự phản ánh trung thực của thực tế được trải nghiệm, điều này có nghĩa là sự phân loại xác định chính xác vị trí của mỗi Pháp (*Dhamma*) bên trong cấu trúc tổng thể của trải nghiệm đó.

The Abhidhamma's attempt to comprehend the nature of experienced reality, contrary to that of classical science in the West, does not proceed from the standpoint of a neutral observer looking outwards towards the external world. The primary concern of

the Abhidhamma is to understand the nature of experience, and thus the reality on which it focuses is conscious reality, the world as given in experience, comprising both knowledge and the known in the widest sense. For this reason, the philosophical enterprise of the Abhidhamma shades off into phenomenological psychology. To facilitate the understanding of experienced reality, the Abhidhamma embarks upon an elaborate analysis of the mind as it presents itself to introspective meditation. It classifies consciousness into a variety of types, specifies the factors and functions of each type, correlates them with their objects and physiological bases, and shows how the different types of consciousness link up with each other and with material phenomena to constitute the ongoing process of experience.

Nỗ lực của Vi Diệu Pháp nhằm thấu hiểu bản chất của thực tại được kinh nghiệm vốn trái ngược với nỗ lực của khoa học cổ điển phương Tây, không xuất phát từ quan điểm của một người quan sát trung lập hướng ra thế giới bên ngoài. Mỗi quan tâm chính của Vi Diệu Pháp là hiểu bản chất của kinh nghiệm, và do đó, thực tại mà nó tập trung vào là thực tại có ý thức, thế giới như được đưa ra trong trải nghiệm, bao gồm cả kiến thức và cái đã biết theo nghĩa rộng nhất. Vì lý do này, nỗ lực triết học của Vi Diệu Pháp biến thành tâm lý học hiện tượng. Để tạo điều kiện thuận lợi cho việc hiểu thực tại được trải nghiệm, Vi Diệu Pháp bắt tay vào phân tích tâm một cách tỉ mỉ vì nó thể hiện bản thân nó trong việc thiền quan sát bản chất bên trong. Nó phân loại tâm thành nhiều loại, chỉ rõ các yếu tố và chức năng của từng loại, tương quan chúng với các đối tượng và các vật thể lý của chúng và chỉ ra cách các loại tâm khác nhau liên kết với nhau và với các hiện tượng vật chất để tạo thành tiến trình kinh nghiệm liên tục.

This analysis of mind is not motivated by theoretical curiosity but by the overriding practical aim of the Buddha's teaching, the attainment of deliverance from suffering. Since the Buddha traces suffering (*dukkha*) to our tainted attitudes — a mental orientation rooted in greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*) —, the Abhidhamma's phenomenological psychology also takes on the character of a psychological ethics, understanding the term "ethics" not in the narrow sense of a code of morality but as a complete guide to noble living and mental purification. Accordingly, we find that the Abhidhamma distinguishes states of mind principally on the basis of ethical criteria: the wholesome and unwholesome, the beautiful factors and the defilements. Its schematization of consciousness follows a hierarchical plan that corresponds to the successive stages of purity to which the Buddhist disciple attains by practice of the Buddha's path. This plan traces the refinement of the mind through the progression of meditative absorptions, the fine-material sphere and the immaterial sphere *jhānas*, then through the stages of insight and the wisdom of the supramundane paths and fruits. Finally, it shows the whole gamut of ethical training to culminate in the perfection of purity attained with the mind's irreversible emancipation from all defilements.

Sự phân tích tâm này không được thúc đẩy bởi sự tò mò lý thuyết mà bởi mục đích thực tiễn quan trọng nhất của lời dạy của Đức Phật, đó là đạt được sự giải thoát khỏi mọi khổ đau. Bởi vì Đức Phật vạch rõ đau khổ (*dukkha*) cho những thái độ ô nhiễm của chúng ta - một khuynh hướng tinh thần bắt nguồn từ tham (*lobha*), sân (*dosa*), và si mê (*moha*) - tâm lý học hiện tượng học của Vi Diệu Pháp cũng mang đặc tính của nền đạo đức tâm lý, hiểu thuật ngữ "đạo đức" không phải theo nghĩa hẹp là quy tắc đạo đức mà là một hướng dẫn đầy đủ về lối sống cao thượng và sự thanh lọc tâm. Theo đó, chúng ta thấy rằng Vi Diệu Pháp phân biệt các trạng thái tâm chủ yếu dựa trên cơ sở các tiêu chí đạo đức: thiện và bất thiện, các tâm sở đẹp (tinh hảo) và phiền não. Sơ đồ hóa về tâm của Vi Diệu Pháp tuân theo một kế hoạch có thứ bậc tương ứng với các giai đoạn thanh tịnh liên tiếp mà người Phật tử đạt được bằng cách thực hành con đường của Đức Phật. Kế hoạch này vạch ra sự thanh lọc tâm thông qua tiến trình phát triển của các tầng thiền định

(*jhana*), các tầng thiền sắc giới và vô sắc giới, sau đó thông qua các giai đoạn minh sát và tuệ giác của các đạo và quả siêu thế. Cuối cùng, nó chỉ ra toàn bộ phạm vi rèn luyện đạo đức để đạt đến sự thanh tịnh hoàn hảo đạt được với sự giải thoát tâm khỏi mọi ô nhiễm mà không thể đảo ngược được.

All three dimensions of the Abhidhamma — the philosophical, the psychological, and the ethical — derive their final justification from the cornerstone of the Buddha's teaching, the program of liberation announced in the Four Noble Truths. The survey of *dhammas* stems from the Buddha's injunction that the Noble Truth of suffering, identified with the world of conditioned phenomena as a whole, must be fully understood (*pariññeyya*). The prominence of mental defilements and requisites of enlightenment in its schemes and categories, indicative of its psychological and ethical concerns, connects the Abhidhamma to the second and fourth Noble Truths, the origin of suffering and the way leading to its end. And the entire taxonomy of *dhammas* elaborated by the system reaches its consummation in “the unconditioned element” (*asamkhatā dhātu*), which is *Nibbāna*, the third Noble Truth, that of the cessation of suffering.

Tất cả ba khía cạnh của Vi Diệu Pháp - triết học, tâm lý và đạo đức - đều bắt nguồn từ sự biện minh cuối cùng của chúng từ nền tảng giáo lý của Đức Phật, chương trình giải thoát được tuyên bố trong Tứ Thánh Đế. Việc khảo sát các pháp bắt nguồn từ lời dạy của Đức Phật rằng Khổ đế, được đồng nhất với thế giới các pháp hữu vi như một tổng thể, phải được hiểu một cách trọn vẹn (*pariññeyya*). Sự nổi bật của những phiền não tinh thần và những điều kiện cần thiết cho sự giác ngộ trong các kế hoạch và phân loại, biểu thị mối quan tâm về tâm lý và đạo đức của nó, kết nối Vi Diệu Pháp với Thánh Đế thứ hai và thứ tư, nguồn gốc của đau khổ và con đường dẫn đến sự chấm dứt khổ. Và toàn bộ sự phân loại các pháp do hệ thống xây dựng đạt đến sự hoàn thiện trong “giới vô vi” (*asamkhatā dhātu*), đó là Niết Bàn, tức Thánh Đế thứ ba, đó là sự chấm dứt đau khổ.

The Twofold Method

Hai phương pháp

The great Buddhist commentator, Ācariya Buddhaghosa, explains the word “Abhidhamma” as meaning “that which exceeds and is distinguished from the Dhamma” (*dhammātireka-dhammavisesa*), the prefix *abhi* having the sense of preponderance and distinction, and *dhamma* here signifying the teaching of the Sutta Piṭaka.¹¹ When the Abhidhamma is said to surpass the teaching of the Suttas, this is not intended to suggest that the Suttanta teaching is defective in any degree or that the Abhidhamma proclaims some new revelation or esoteric doctrine unknown to the Suttas. Both the Suttas and the Abhidhamma are grounded upon the Buddha's unique doctrine of the Four Noble Truths, and all the principles essential to the attainment of enlightenment are already expounded in the Sutta Piṭaka. The difference between the two in no way concerns fundamentals but is, rather, partly a matter of scope and partly a matter of method.

Nhà chú giải Phật giáo vĩ đại, Ācariya Buddhaghosa, giải thích từ “Abhidhamma” có nghĩa là “cái vượt trội và khác biệt với Giáo pháp” (*dhammātireka-dhammavisesa*), tiền tố ‘*abhi*’ có ý nghĩa vượt trội và phân biệt, và ‘*dhamma*’ ở đây có nghĩa là giáo lý của Tạng Kinh (Sutta Pitaka).¹¹ Khi Vi Diệu Pháp được cho là vượt qua giáo lý của Kinh, điều này không có ý ám chỉ rằng việc giảng dạy Kinh điển có khiếm khuyết ở bất kỳ mức độ nào hoặc Vi Diệu Pháp công bố những tiết lộ mới hoặc giáo lý bí truyền nào đó mà Kinh điển không đề cập đến. Cả Tạng Kinh và Tạng Vi Diệu Pháp đều dựa trên giáo lý độc đáo của Đức Phật về Tứ Thánh Đế và tất cả những nguyên tắc cần thiết để đạt được

¹¹ *Aṭṭhasālinī* (chú giải Bộ Pháp Tụ - *Dhammasaṅgāṇī*) 2; *The Expositor* (bản dịch của *Aṭṭhasālinī*), trang 3.

giác ngộ đều đã được trình bày trong Kinh Tạng. Sự khác biệt giữa hai Tạng này không hề liên quan đến các nguyên tắc cơ bản mà đúng hơn, một phần là vấn đề về phạm vi và một phần là vấn đề về phương pháp.

As to scope, the Abhidhamma offers a thoroughness and completeness of treatment that cannot be found in the Sutta Piṭaka. Ācariya Buddhaghosa explains that, in the Suttas, such doctrinal categories as the five aggregates, the twelve sense bases, the eighteen elements, and so forth, are classified only partly, while, in the Abhidhamma Piṭaka, they are classified fully according to different schemes of classification, some common to the Suttas, others unique to the Abhidhamma.¹² Thus, the Abhidhamma has a scope and an intricacy of detail that set it apart from the Sutta Piṭaka.

Về phạm vi, Vi Diệu Pháp đưa ra cách xử lý cặn kẽ và đầy đủ mà không thể tìm thấy trong Kinh Tạng. Ngài Ācariya Buddhaghosa giải thích rằng trong Kinh, những phạm trù học thuyết như ngũ uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, v.v., chỉ được phân loại một phần, trong khi trong Vi Diệu Pháp Tạng, chúng được phân loại đầy đủ theo các sơ đồ phân loại khác nhau, một số chung cho Kinh điển, một số khác chỉ riêng cho Vi Diệu Pháp.¹² Như vậy, Vi Diệu Pháp có một phạm vi và mức độ chi tiết phức tạp làm cho nó khác biệt với Kinh Tạng.

The other major area of difference concerns method. The discourses contained in the Sutta Piṭaka were expounded by the Buddha under different circumstances to listeners with very different capacities for comprehension. They are primarily pedagogical in intent, set forth in the way that will be most effective in guiding the listener in the practice of the teaching and in arriving at a penetration of its truth. To achieve this end, the Buddha freely employs the didactic means required to make the doctrine intelligible to His listeners. He uses simile and metaphor; He exhorts, advises, and inspires; He sizes up the inclinations and aptitudes of His audience and adjusts the presentation of the teaching so that it will elicit a positive response. For this reason, the Suttanta method of teaching is described as *pariyāya-dhammadesanā*, the “figurative” or “embellished exposition of the Dhamma.”

Lĩnh vực chính khác của sự khác biệt liên quan đến phương pháp. Những bài kinh trong Tạng Kinh được Đức Phật thuyết giảng trong những hoàn cảnh khác nhau cho những thính giả có khả năng lĩnh hội rất khác nhau. Chúng chủ yếu nhằm mục đích giáo huấn, được trình bày theo cách hiệu quả nhất trong việc hướng dẫn người nghe thực hành lời dạy và đạt đến sự thể nhập chân lý của nó. Để đạt được mục đích này, Đức Phật linh hoạt sử dụng các phương tiện giáo huấn cần thiết để làm cho giáo lý trở nên dễ hiểu đối với thính chúng của Ngài. Ngài sử dụng phép so sánh và ẩn dụ; Ngài khuyến khích, khuyên nhủ và truyền cảm hứng; Ngài đánh giá khuynh hướng và căn tánh của hội chúng thính pháp và điều chỉnh cách trình bày giáo lý sao cho nó gợi ra phản ứng tích cực. Vì lý do này, phương pháp giảng dạy của Kinh Tạng được mô tả là thuyết pháp theo tuần tự thứ lớp (*pariyāya-dhammadesanā*), nghĩa đen là “sự trình bày tượng trưng” hay “sự trình bày Giáo pháp tô điểm”.

In contrast to the Suttas, the Abhidhamma Piṭaka is intended to divulge as starkly and directly as possible the totalistic system that underlies the Suttanta expositions and upon which the individual discourses draw. The Abhidhamma takes no account of the personal inclinations and cognitive capacities of the listeners; it makes no concessions to particular pragmatic requirements. It reveals the architectonics of experienced reality in the abstract, formalistic manner utterly devoid of literary embellishments and pedagogical expedients. Thus, the Abhidhamma method is described as *nippariyāya-dhammadesanā*, the “literal” or “unembellished exposition of the Dhamma.”

¹² *Aṭṭhasālinī* (chú giải Bộ Pháp Tụ - *Dhammasaṅgāṇī*) 2- 3; *The Expositor*, trang. 3 - 4.

Trái ngược với Kinh, Tạng Vi Diệu Pháp có ý định tiết lộ một cách rõ ràng và trực tiếp nhất có thể về hệ thống tổng thể làm nền tảng cho việc giải thích Kinh điển mà qua đó những bài kinh riêng lẻ dựa vào. Vi Diệu Pháp không tính đến khuynh hướng cá nhân và khả năng nhận thức của người nghe; nó không nhượng bộ trước những yêu cầu thực dụng cụ thể. Nó tiết lộ phép kiến trúc của thực tại được trải nghiệm theo cách tóm lược, hình thức hoàn toàn không có sự tô điểm văn học và phương tiện giáo huấn nào cả. Như vậy, phương pháp Vi Diệu Pháp được mô tả là *nippariyāya-dhammadesanā*, sự trình bày Giáo pháp “theo nghĩa đen” hay “không có khuôn mẫu”.

This difference in technique between the two methods also influences their respective terminologies. In the Suttas, the Buddha regularly makes use of conventional language (*voḥāra-vacana*) and accepts conventional truth (*voḥāra-sacca*), truth expressed in terms of entities that do not possess cognitive ultimacy but can still be legitimately referred to them. Thus, in the Suttas, the Buddha speaks of “I” and “you,” of “man” and “woman,” of living beings, persons, and even self as though they were concrete realities. The Abhidhamma method of exposition, however, rigorously restricts itself to terms that are valid from the standpoint of ultimate truth (*paramattha-sacca*): *dhammas*, their characteristics, their functions, and their relations. Thus, in the Abhidhamma, all such conceptual entities provisionally accepted in the Suttas for purposes of meaningful communication are resolved into their cognitive ultimates, into bare mental and material phenomena that are impermanent, conditioned, and dependently arisen, empty of any abiding self or substance.

Sự khác biệt về kỹ thuật giữa hai phương pháp này cũng ảnh hưởng đến các thuật ngữ tương ứng của chúng. Trong Kinh điển, Đức Phật thường sử dụng ngôn ngữ tục đế/quy ước (*voḥāra-vacana*) và chấp nhận sự thật quy ước (*voḥāra-sacca*), sự thật được diễn đạt dưới dạng các thực thể không sở hữu nhận thức tối hậu nhưng vẫn có thể được xem một cách hợp pháp cho chúng. Vì vậy, trong Kinh điển, Đức Phật nói về “tôi” và “bạn”, về “người” và “phụ nữ,” của chúng sinh, con người, và thậm chí cả bản thân như thể chúng là những thực tại cụ thể. Tuy nhiên, phương pháp giải thích của Vi Diệu Pháp tự giới hạn một cách khắt khe vào những thuật ngữ có giá trị từ quan điểm của pháp chân đế hay chân lý tối hậu (*paramattha-sacca*): các pháp, đặc tính, chức năng và mối quan hệ của chúng. Như vậy, trong Vi Diệu Pháp, tất cả các thực thể khái niệm như vậy tạm thời được chấp nhận trong Kinh nhằm mục đích truyền đạt ý nghĩa được phân giải thành các nhận thức tối hậu của chúng thành các hiện tượng vật chất và tinh thần đơn thuần mang đặc tính vô thường, có điều kiện và phát sinh phụ thuộc, không có bất kỳ bản ngã hay thực thể thường tồn nào.

But a qualification is necessary. When a distinction is drawn between the two methods, this should be understood to be based on what is most characteristic of each Piṭaka and should not be interpreted as an absolute dichotomy. To some degree, the two methods overlap and interpenetrate. Thus, in the Sutta Piṭaka, we find discourses that employ the strictly philosophical terminology of aggregates, sense bases, elements, etc. and that come within the bounds of the Abhidhamma method. Again, within the Abhidhamma Piṭaka, we find sections, even a whole book (the *Puggalapaññatti*), that depart from the rigorous manner of expression and employ conventional terminology (*voḥāra-vacana*), thus coming within the range of the Suttanta method.

Nhưng một sự nhận định là cần thiết. Khi có sự phân biệt giữa hai phương pháp, điều này nên được hiểu là dựa trên tính chất đặc thù nhất của mỗi Tạng và không nên được hiểu là một sự phân chia tuyệt đối. Ở một mức độ nào đó, hai phương pháp chồng chéo và thâm nhập lẫn nhau. Vì vậy, trong Tạng Kinh (Sutta Piṭaka), chúng ta tìm thấy những bài kinh sử dụng thuật ngữ triết học nghiêm ngặt về uẩn, xứ, giới, v.v. và nằm

trong giới hạn của phương pháp Vi Diệu Pháp. Một lần nữa, trong Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka), chúng ta tìm thấy các phần, thậm chí cả bộ sách *Puggalapaññatti* (Bộ Nhân Chế Định) không mang hơi hướng diễn đạt nghiêm ngặt và sử dụng thuật ngữ quy ước (*vohāra-vacana*), do đó nằm trong phạm vi của phương pháp của Tạng Kinh.

Distinctive Features of the Abhidhamma

Đặc điểm nổi bật của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)

Apart from its strict adherence to the philosophical method of exposition, the Abhidhamma makes a number of other noteworthy contributions integral to its task of systematization. One is the employment, in the main books of the Abhidhamma Piṭaka, of a *mātikā* — a matrix, or scheme of categorization — as the blueprint for the entire edifice. This matrix, which comes at the very beginning of the *Dhammasaṅgaṇī* as a preface to the Abhidhamma Piṭaka proper, consists of 122 modes of classification special to the Abhidhamma method. Of these, twenty-two are triads (*tika*), sets of three items into which the fundamental *dhammas* are to be distributed; the remaining hundred are dyads (*duka*), sets of two terms used as a basis for classification.¹³ The matrix serves as a kind of grid for sorting out the complex manifold of experience in accordance with principles determined by the purposes of the Dhamma. For example, the triads include such sets as states that are wholesome, unwholesome, indeterminate; states associated with pleasant feeling, painful feeling, neutral feeling; states that are *kamma* results (*vipāka*), productive of *kamma* results, neither; and so forth. By means of its selection of categories, the matrix embraces the totality of phenomena, illuminating it from a variety of angles, philosophical, psychological, and ethical in nature.

Ngoài việc tuân thủ nghiêm ngặt phương pháp giải thích triết học, Vi Diệu Pháp còn có nhiều đóng góp đáng chú ý khác không thể thiếu đối với nhiệm vụ hệ thống hóa của nó. Một là việc sử dụng, trong những cuốn sách chính của Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka), một *mātikā* - ma trận, hoặc sơ đồ phân loại - như là bản thiết kế cho toàn bộ công trình. Ma trận này xuất hiện ngay ở phần đầu của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) như là lời nói đầu của Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) bao gồm 122 cách phân loại đặc biệt đối với phương pháp Vi Diệu Pháp. Trong số này, hai mươi hai là mẫu đề tam (*tika*), những bộ ba đề mục mà các pháp cơ bản được phân bổ vào; một trăm còn lại là mẫu đề nhị (*duka*), tập hợp hai thuật ngữ được sử dụng làm cơ sở để phân loại.¹³ Ma trận đóng vai trò như một loại lưới để phân loại những kinh nghiệm đa dạng phức tạp theo các nguyên tắc được xác định bởi mục đích của Giáo pháp. Ví dụ, mẫu đề tam bao gồm các tập hợp như trạng thái thiện, bất thiện và vô ký; những trạng thái tương ứng với thọ hỷ, thọ khổ, thọ xả; những trạng thái là quả của nghiệp (*vipāka*), tạo ra quả của nghiệp, vô ký và vân vân. Bằng cách lựa chọn các danh mục, ma trận bao trùm toàn bộ các hiện tượng, soi sáng nó từ nhiều góc độ khác nhau về bản chất triết học, tâm lý và đạo đức.

A second distinguishing feature of the Abhidhamma is the dissection of the

¹³ The *Dhammasaṅgaṇī* also includes a Suttanta matrix consisting of forty-two dyads taken from the Suttas. However, this is ancillary to the Abhidhamma proper and serves more as an appendix for providing succinct definitions of key Suttanta terms. Moreover, the definitions themselves are not framed in terms of Abhidhamma categories, and the Suttanta matrix is not employed in any subsequent books of the Abhidhamma Piṭaka.

Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) cũng bao gồm một ma trận Kinh điển bao gồm bốn mươi hai mẫu đề nhị (bộ đôi) được lấy từ Kinh điển. Tuy nhiên, đây là phân phụ trợ cho Vi Diệu Pháp mà thôi và nó phục vụ nhiều hơn với tư cách là một phân phụ lục để cung cấp các định nghĩa ngắn gọn về các thuật ngữ chính của Kinh Tạng. Hơn nữa, bản thân các định nghĩa không được đóng khung theo các phạm trù của Vi Diệu Pháp, và ma trận Kinh điển không được sử dụng trong bất kỳ bộ sách tiếp theo nào của Tạng Vi Diệu Pháp.

apparently continuous stream of consciousness into a succession of discrete evanescent cognitive events called “*cittas*,” each a complex unity involving consciousness itself, as the basic awareness of an object, and a constellation of “mental factors” (*cetasika*), which exercise more specialized tasks in the act of cognition. Such a view of consciousness, at least in outline, can readily be derived from the Sutta Piṭaka’s analysis of experience into the five aggregates, among which the four mental aggregates are always inseparably conjoined, but the conception there remains merely suggestive. In the Abhidhamma Piṭaka, the suggestion is not simply picked up but is expanded into an extraordinarily detailed and coherent picture of the functioning of consciousness both in its microscopic immediacy and in its extended continuity from life to life.

Đặc điểm nổi bật thứ hai của Vi Diệu Pháp là sự phân tách dòng tâm thức liên tục một cách rõ ràng thành một chuỗi các sự kiện nhận thức rời rạc phù du gọi là “*citta*” (tâm), mỗi tâm là một thể thống nhất phức tạp bao gồm chính tâm ấy như sự nhận thức cơ bản về một đối tượng, và một chòm sao của “các tâm sở” (*cetasika*) thực hiện các nhiệm vụ chuyên biệt hơn trong hành động nhận thức. Quan điểm về tâm như vậy, ít nhất mang tính đại cương, có thể dễ dàng bắt nguồn từ Tạng Kinh trong việc phân tích trải nghiệm thành năm uẩn, trong đó bốn uẩn luôn gắn liền với nhau không thể tách rời, nhưng quan niệm đó vẫn chỉ mang tính chất gợi ý. Trong Tạng Vi Diệu Pháp, gợi ý này không chỉ được tiếp thu mà còn được mở rộng thành một bức tranh cực kỳ chi tiết và mạch lạc về sự vận hành của tâm cả trong phạm vi tức thời vi mô lẫn trong tính liên tục mở rộng của nó từ đời này sang kiếp khác.

A third contribution arises from the urge to establish order among the welter of technical terms making up the currency of Buddhist discourse. In defining each of the *dhammas*, the Abhidhamma texts collate long lists of synonyms drawn mostly from the Suttas. This method of definition shows how a single *dhamma* may enter under different names into different sets of categories. For example, among the defilements (*kilesa*), the mental factor (*cetasika*) of greed (*lobha*) may be found as “the taint of desire for gratification of the senses,” “the taint of (attachment to) existence,” “the bodily knot of covetousness,” “clinging to sensory pleasures,” “the hindrance of sensory desire,” etc.; among the requisites of enlightenment, the mental factor of wisdom (*paññā*) may be found as “the faculty and power of wisdom,” “the enlightenment factor of investigation of states,” “the path factor of right view,” etc. In establishing these correspondences, the Abhidhamma helps to show the interconnections between doctrinal terms that might not be apparent from the Suttas themselves. In the process, it also provides a precision-tool for interpreting the Buddha’s discourses.

Đóng góp thứ ba phát sinh từ sự thôi thúc thiết lập một trật tự giữa mớ hỗn độn của các thuật ngữ mang tính kỹ thuật tạo nên sự phổ biến của kinh điển Phật giáo. Khi định nghĩa mỗi pháp, Vi Diệu Pháp đối chiếu các danh sách dài các từ đồng nghĩa được rút ra hầu hết từ những bài kinh. Phương pháp định nghĩa này cho thấy làm thế nào một pháp đơn lẻ có thể xuất hiện dưới những tên khác nhau ở những nhóm phạm trù khác nhau. Chẳng hạn, trong số các phiền não (*kilesa*), tâm sở (*cetasika*) của tham (*lobha*) có thể được tìm thấy như là “dấu vết của sự ham muốn thỏa mãn các dục lạc giác quan”, “dấu vết của (sự dính mắc) vào sự hiện hữu”, “nút thắt của tham ái về thân”, “sự dính mắc vào dục lạc giác quan”, “chướng ngại của dục vọng giác quan”, v.v.; trong số các điều kiện cần thiết dẫn đến giác ngộ, tâm sở trí tuệ (*paññā*) có thể được tìm thấy như là “khả năng và sức mạnh của trí tuệ”, “yếu tố giác ngộ về sự thâm sát các trạng thái”, “tâm sở đạo của chánh kiến”, v.v. Khi thiết lập những sự tương ứng này, Vi Diệu Pháp giúp chỉ ra những mối liên hệ mật thiết giữa các thuật ngữ giáo lý mà có thể không được rõ ràng trong những bài kinh. Trong quá trình này, nó cũng cung cấp một công cụ chính xác để giải thích những bài kinh mà Đức Phật đã dạy.

The Abhidhamma conception of consciousness further results in a new primary scheme for classifying the fundamental constituents of experienced reality, a scheme which eventually, in the later Abhidhamma literature, takes precedence over the schemes inherited from the Suttas, such as the aggregates, sense bases, and elements. In the Abhidhamma Piṭaka, the latter categories still loom large, but the view of mind as consisting of momentary occurrences of consciousness and its concomitants leads to a fourfold method of classification more congenial to the system. This is the division of actuality into four ultimate (*paramattha*) categories: (1) consciousness (*citta*), (2) mental factors (*cetasika*), (3) matter, or material phenomena (*rūpa*), and (4) *Nibbāna*, the first three comprising conditioned (*samkhata*) elements, and the last the unconditioned (*asamkhata*) element.

Quan niệm về tâm trong Vi Diệu Pháp còn dẫn đến một sơ đồ mới để phân loại các thành phần cơ bản của thực tại được kinh nghiệm, một sơ đồ mà cuối cùng, trong văn học Vi Diệu Pháp sau này, được ưu tiên hơn các sơ đồ kế thừa từ những bài kinh, chẳng hạn như các uẩn, các xứ, và các giới. Trong Tạng Vi Diệu Pháp, những phạm trù về sau vẫn còn mờ nhạt, nhưng quan điểm về tâm bao gồm những sự xuất hiện nhất thời của tâm và những tâm sở dẫn đến bốn phương pháp phân loại phù hợp hơn với hệ thống. Đây là sự phân chia thực tại thành bốn pháp chân đế (*paramattha*): (1) tâm (*citta*), (2) tâm sở (*cetasika*), (3) sắc pháp hay hiện tượng vật chất (*rūpa*) và (4) Niết Bàn (*Nibbāna*), ba phạm trù đầu tiên là các pháp hữu vi (*samkhata*) và phạm trù cuối cùng là pháp vô vi (*asamkhata*).

The last novel feature of the Abhidhamma method to be noted here — contributed by the final book of the Abhidhamma Piṭaka, the *Paṭṭhāna* — is a set of twenty-four conditional relations laid down for the purpose of showing how the ultimate categories are welded into orderly processes. This scheme of conditions supplies the necessary complement to the analytical approach that dominates the earlier books of the Abhidhamma. The method of analysis proceeds by dissecting apparent wholes into their component parts, thereby exposing their voidness (*suññatā*) of any indivisible core that might qualify as self or substance. The synthetic method plots the conditional relations of the bare phenomena obtained by analysis to show that they are not isolated self-contained units but nodes in a vast multi-layered web of interrelated, interdependent events. Taken in conjunction, the analytical method of the earlier treatises of the Abhidhamma Piṭaka and the synthetic method of the *Paṭṭhāna* establish the essential unity of the twin philosophical principles of Buddhism, non-self, or egolessness (*anattā*), and dependent arising (*paṭicca samuppāda*), or conditionality. Thus, the foundation of the Abhidhamma methodology remains in perfect harmony with the insights that lie at the heart of the entire Dhamma.

Đặc điểm khác lạ cuối cùng của phương pháp Vi Diệu Pháp được lưu ý ở đây - được đóng góp bởi bộ sách cuối cùng của Tạng Vi Diệu Pháp, Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) - là một tập hợp gồm 24 duyên hệ được liệt kê nhằm mục đích chỉ ra cách thức những phạm trù tối hậu được liên kết thành các quy trình có trật tự. Sơ đồ các nhân duyên này cung cấp sự bổ sung cần thiết cho phương pháp tiếp cận phân tích chi phối những bộ sách trước đó của Vi Diệu Pháp. Phương pháp phân tích tiên hành bằng cách mổ xẻ các tổng thể bề ngoài thành các bộ phận cấu thành của chúng, do đó phơi bày tánh không (*suññatā*) của bất kỳ cốt lõi không thể phân chia nào có thể đủ điều kiện được xem là bản ngã hoặc thực chất. Phương pháp tổng hợp vẽ sơ đồ các mối duyên hệ của các hiện tượng đơn thuần thu được bằng cách phân tích để chỉ ra rằng chúng không phải là các đơn vị độc lập biệt lập mà là các nút trong một mạng lưới rộng lớn nhiều lớp gồm nhiều sự kiện phụ thuộc lẫn nhau và có tương quan chặt chẽ với nhau. Khi kết hợp với nhau, phương

pháp phân tích của các Bộ trước đó của Vi Diệu Pháp Tạng và phương pháp tổng hợp của Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) đã thiết lập sự thống nhất thiết yếu của hai nguyên tắc triết học song sinh của Phật giáo, đó là vô ngã (*anattā*) và duyên khởi (*paṭicca samuppāda*), hoặc điều kiện. Như vậy, nền tảng của phương pháp luận Vi Diệu Pháp vẫn hoàn toàn hài hòa với những hiểu biết sâu sắc nằm ở trung tâm của toàn bộ Giáo Pháp.

The Origins of the Abhidhamma

Nguồn gốc của Tạng Vi Diệu Pháp

Although modern critical scholarship has attempted to explain the formation of the Abhidhamma by a gradual evolutionary process,¹⁴ Theravādin orthodoxy assigns its genesis to the Buddha Himself. According to the Great Commentary (*Mahā-aṭṭhakathā*), quoted by Ācariya Buddhaghosa, “What is known as Abhidhamma is not the province nor the sphere of a disciple: it is the province, the sphere of the Buddhas.”¹⁵ The commentarial tradition holds, moreover, that it was not merely the spirit of the Abhidhamma, but the letter as well, that was already realized and expounded by the Buddha during His lifetime.

Mặc dù các học giả phê bình hiện đại đã cố gắng giải thích sự hình thành của Vi Diệu Pháp bằng một quá trình tiến hóa dần dần,¹⁴ nhưng truyền thống Phật giáo Theravādin cho rằng nguồn gốc của nó là do chính Đức Phật. Theo Đại Chú Giải (*Mahā-aṭṭhakathā*) được trích dẫn bởi Ngài Ācariya Buddhaghosa, “Cái được gọi là Vi Diệu Pháp không phải là phạm vi hoạt động của cõi hay của một đệ tử: nó là lãnh thổ, là cõi giới của chư Phật.”¹⁵ Hơn nữa, truyền thống chú giải cho rằng không chỉ tinh thần của Vi Diệu Pháp, mà cả chữ nghĩa nữa, đã được Đức Phật chứng ngộ và giải thích trong suốt cuộc đời của Ngài.

The *Aṭṭhasālinī* (also spelled *Atthasālinī*) relates that in the fourth week after the Enlightenment, while the Blessed One was still dwelling in the vicinity of the Bodhi Tree, He sat in a jeweled house (*ratanaghara*) in the northwest direction. This jeweled house was not literally a house made of precious stones but was the place where He contemplated six of the seven books of the Abhidhamma Piṭaka.¹⁶ He contemplated their contents in turn, beginning with the *Dhammasaṅgaṇī*, but, while investigating the first five of these books, His body did not emit rays. However, upon coming to the *Paṭṭhāna*, when “He began to contemplate the twenty-four universal conditional relations of root, object, and so on, His omniscience certainly found its opportunity therein. For, as the great fish Timiratipingala finds room only in the great ocean, 84,000 yojanas in depth, so His omniscience truly finds room only in the Great Book. Rays of six colors — indigo, golden, red, white, tawny, and dazzling — issued from the Teacher’s body, as He was contemplating the subtle and abstruse Dhamma by His omniscience, which had found such an opportunity.”¹⁷

Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*, cũng được viết là *Atthasālinī*) kể rằng vào tuần

¹⁴ See, for example, the following works: A. K. Warder, *Indian Buddhism*, 2nd revised edition (Delhi: Motilal Banarsidass [1980]), pp. 218—224; Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma* (Delhi: Motilal Banarsidass [1983]), pp. 18—67; and the article “Abhidhamma Literature” by Kogen Mizuno in *Encyclopaedia of Buddhism*, Fasc. 1 (Government of Ceylon [1961]).

Ví dụ, hãy xem các tác phẩm sau: A. K. Warder, *Indian Buddhism (Phật giáo Ấn Độ)*, Ấn bản hiệu đính lần 2 (Delhi: Motilal Banarsidass [1980]), trang 218 - 224; Fumimaro Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma (Triết học và sự phát triển của nó trong Kinh điển và Vi Diệu Pháp)* (Delhi: Motilal Banarsidass [1983]), trang 18 - 67; và tiêu luận “Abhidhamma Literature” (“Văn học Vi diệu pháp”) của Kogen Mizuno trong *Encyclopaedia of Buddhism (Bách Khoa Thư Phật Giáo)*, Fasc. 1 (Chính phủ Tích Lan [1961])

¹⁵ Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī* 410); *The Expositor*, trang 519.

thứ tư sau khi Giác ngộ, trong khi Đức Thế Tôn vẫn ngự ở gần cội Bồ-đề, Ngài ngồi trong một ngôi nhà bằng ngọc (*ratanaghara*) ở hướng Tây Bắc. Ngôi nhà bằng ngọc này không hẳn là một ngôi nhà làm bằng đá quý mà là nơi Ngài đã suy ngẫm sáu trong bảy bộ sách của Vi Diệu Pháp Tạng.¹⁶ Ngài lần lượt suy ngẫm về nội dung của chúng, bắt đầu với Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) nhưng trong lúc nghiên cứu năm bộ đầu tiên trong số những bộ này, cơ thể của Ngài không phát ra hào quang. Tuy nhiên, đến Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), khi “Ngài bắt đầu quán chiếu hai mươi bốn duyên hệ của nhân, đối tượng, v.v., trí tuệ toàn tri của Ngài chắc chắn đã tìm thấy cơ hội của nó ở đó. Bởi vì, giống như loài cá lớn *Timiratipingala* chỉ tìm thấy chỗ trong đại dương bao la, sâu 84.000 do tuần, nên toàn giác trí của Ngài thực sự chỉ tìm thấy chỗ của nó trong Quyển Sách Vị Đại ấy. Những tia sáng sáu màu - chàm, vàng đồng, đỏ, trắng, nâu vàng và sáng chói — phát ra từ kim thân của Đức Phật khi Ngài quán sát Giáo pháp vi tế và thâm sâu bằng toàn giác trí của mình, đã tìm thấy cơ hội như vậy.”¹⁷

Theravādin orthodoxy thus maintains that the Abhidhamma Piṭaka is the authentic Word of the Buddha, in this respect differing from an early rival school, the Sarvāstivādins. The Sarvāstivādins also had an Abhidhamma Piṭaka consisting of seven books, considerably different in detail from the Theravādin treatises. According to the Sarvāstivādins, the books of the Abhidhamma Piṭaka were composed by Buddhist disciples, several being ascribed to authors who appeared generations after the Parinibbāna of the Buddha. The Theravādin school, however, holds that the Blessed One Himself expounded the books of the Abhidhamma, except, of course, for the *Kathāvatthu* (see footnote 16).

Do đó, truyền thống Phật giáo Theravādin chủ trương rằng Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) là Lời dạy đích thực của Đức Phật, về mặt này khác với một trường phái đối thủ ban đầu là Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivādins*). Phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng có một Tạng Vi Diệu Pháp gồm bảy cuốn, khác biệt đáng kể về chi tiết so với các luận thuyết của Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*). Theo Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivādins*), những cuốn sách thuộc Vi Diệu Pháp Tạng được biên soạn bởi các đệ tử Phật giáo, một số được cho là của các tác giả thuộc nhiều nhiều thế hệ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Tuy nhiên, trường phái Nguyên Thủy Theravādin cho rằng chính Đức Thế Tôn đã giải thích các bộ sách Vi Diệu Pháp, tất nhiên là ngoại trừ Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) (xem chú thích 16).

The Pāli Commentaries, apparently drawing upon an old oral tradition, maintain that the Buddha expounded the Abhidhamma, not in the human world to His human disciples, but to the assembly of devas, or “celestial beings,” in the Tāvātimsa heaven. According to this tradition, just prior to His seventh annual rains retreat, the Blessed One ascended to the Tāvātimsa heaven and there, seated on the Paṇḍukambala stone at the foot of the Pāricchattaka tree, for the three months of the rains, taught the Abhidhamma to the devas who had assembled from the ten thousand world systems. He made the chief recipient of these teachings His mother, Mahāmāyā-devī, who had been reborn as a male deva.

¹⁶ Namely, the *Dhammasaṅgāṇī*, the *Vibhanga*, the *Dhātukathā*, the *Puggalapaññati*, the *Yamaka*, and the *Paṭṭhāna*, but not the detailed refutation of deviant views found in the *Kathāvatthu*, which is attributed to the Elder Moggaliputta Tissa, who presided over the Third Council, which was convened in Patna by the Emperor Asoka in the middle of the third century B.C.E.

Cụ thể là Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*), Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññati*), Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), Bộ Song Đối (*Yamaka*) và Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) nhưng không phải là sự bác bỏ chi tiết các tà kiến được tìm thấy trong Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), được cho là của Trưởng lão Moggaliputta Tissa, người chủ trì Hội đồng kết tập Tam tạng Kinh điển lần thứ ba được diễn ra tại Patna bởi Hoàng đế Asoka vào giữa thế kỷ thứ ba trước Tây lịch.

¹⁷ Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 13; *The Expositor*, trang 16 - 17.

Các Chú giải Pāli dường như dựa trên một truyền thống khẩu truyền cổ xưa, khẳng định rằng Đức Phật đã giải thích Vi Diệu Pháp không phải ở thế giới nhân loại cho các đệ tử loài người của Ngài mà là cho chư thiên, hay “các chúng sinh cõi trời,” ở cung trời Đạo Lợi (*Tāvātimsa*). Theo truyền thống này, ngay trước mùa an cư thứ bảy của Ngài, Đức Thế Tôn đã lên cung trời Đạo Lợi (*Tāvātimsa*) và ở đó, ngồi trên phiến đá Paṇḍukambala dưới gốc cây Pāricchattaka trong ba tháng mùa mưa và dạy Vi Diệu Pháp cho chúng thiên từ mười ngàn thế giới hội họp về. Ngài chọn người thọ nhận chính những giáo lý này là mẹ của Ngài, Mahāmāyā-devī, lúc bấy giờ đã tái sinh làm một vị thiên nam.

The reason the Buddha taught the Abhidhamma in the deva world rather than in the human realm, it is said, is because, in order to give a complete picture of the Abhidhamma, it has to be expounded from the beginning to the end to the same audience in a single session. Since the full exposition of the Abhidhamma requires three months, only devas and Brahmās could receive it in unbroken continuity, for they alone are capable of remaining in one posture for such a length of time. This account is obviously contrived. It is contradicted by the account of the Buddha delivering a daily synopsis of the teaching to Sāriputta and then of Sāriputta passing on the teaching to his own pupils.

Người ta cho rằng lý do Đức Phật giảng Vi Diệu Pháp ở cõi trời chứ không phải ở cõi người là bởi vì để đưa ra một bức tranh hoàn chỉnh về Vi Diệu Pháp, nó phải được giải thích từ đầu đến cuối cho cùng một đối tượng thính chúng trong một thời pháp duy nhất. Vì việc giải thích đầy đủ Vi Diệu Pháp cần ba tháng, chỉ có chư thiên và chư Phạm thiên mới có thể tiếp nhận nó một cách liên tục không gián đoạn, vì chỉ có họ mới có khả năng duy trì một tư thế trong một khoảng thời gian dài như vậy. Điều này rõ ràng là giả tạo. Nó mâu thuẫn với lời tường thuật về việc mỗi ngày Đức Phật thuyết giảng giáo lý tóm tắt cho Ngài Sāriputta và sau đó Ngài Sāriputta truyền lại giáo lý cho các học trò của mình.

However, each day, to sustain His body, the Buddha would return to the human world to go on almsround in the northern region of Uttarakuru. After collecting almsfood, He went to the shore of the Anotatta Lake to partake of His meal. The Elder Sāriputta, the General of the Dhamma, would meet the Buddha there and receive a synopsis of the teaching given that day in the deva world: “Then to him, the Teacher gave the method, saying: ‘Sāriputta, so much doctrine has been shown.’ Thus, the giving of the method was to the Chief Disciple, who was endowed with analytical knowledge, as though the Buddha stood on the edge of the shore and pointed out the ocean with His open hand. To the Elder also, the doctrine taught by the Blessed One in hundreds and thousands of ways became very clear.”¹⁸

Tuy nhiên, mỗi ngày, để duy trì thân xác của Ngài, Đức Phật sẽ trở lại cõi nhân loại để đi khất thực ở vùng phía bắc Uttarakuru. Sau khi khất thực xong, Ngài đi đến bờ hồ Anotatta để thọ thực. Trưởng lão Sāriputta, vị Tổng Pháp Sư, sẽ gặp Đức Phật ở đó và nhận một bản tóm tắt về giáo lý được thuyết giảng cho ngày hôm đó ở cõi trời: “Sau đó, với vị ấy, bậc Đạo sư đã đưa ra phương pháp, nói rằng: ‘Sāriputta, có rất nhiều giáo lý đã đã được chỉ ra.’ Vì vậy, việc trao phương pháp là cho vị Đại đệ tử, người sở hữu tư tuệ phân tích, như thể Đức Phật đứng trên bờ biển và chỉ ra đại dương với bàn tay rộng mở của Ngài. Đối với Trưởng lão cũng vậy, giáo lý được Thế Tôn thuyết giảng bằng trăm ngàn cách trở nên rất rõ ràng.”¹⁸

Having learned the Dhamma taught him by the Blessed One, Sāriputta, in turn, taught it to his own congregation of 500 pupils, and thus the textual recension of the Abhidhamma Piṭaka was established. To Venerable Sāriputta is ascribed the textual order

¹⁸ Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*)16; *The Expositor*, p. 20.

of the Abhidhamma treatises as well as the numerical series in the *Paṭṭhāna*. Perhaps we should see in these declarations of the *Aṭṭhasālinī* an implicit acknowledgement that, while the philosophical vision of the Abhidhamma and its basic architecture originate from the Buddha, the actual working out of the details, and perhaps even the prototypes of the texts themselves, are to be ascribed to the illustrious Chief Disciple and his entourage of students. In other early Buddhist schools, too, the Abhidhamma is closely connected with Venerable Sāriputta, who, in some traditions, is regarded as the literal author of the Abhidhamma treatises.¹⁹

Sau khi học được Giáo pháp do Đức Thế Tôn giảng dạy, Ngài Sāriputta, ngược lại, đã dạy nó cho hội chúng 500 đệ tử của mình, và do đó việc biên tập lại văn bản của Vi Diệu Pháp Tạng đã được thiết lập. Tôn giả Sāriputta chỉ định thứ tự nguyên văn của bộ Luận Vi Diệu Pháp cũng như dãy số trong Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*). Có lẽ chúng ta nên thấy trong những lời tuyên bố này của Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) một sự thừa nhận ngầm rằng, trong khi tầm nhìn triết học của Vi Diệu Pháp và cấu trúc cơ bản của nó bắt nguồn từ Đức Phật, thì việc thực hiện các chi tiết thực sự và có lẽ ngay cả những nguyên mẫu của chính các bản văn được gán cho vị Thượng Thủ Thịnh Văn và những đệ tử của ngài. Trong các trường phái Phật giáo sơ khai khác cũng vậy, Vi Diệu Pháp có mối liên hệ mật thiết với Đại Đức Sāriputta, người mà trong một số truyền thống được coi là tác giả theo nghĩa đen của bộ luận Vi Diệu Pháp.¹⁹

The Seven Books of the Abhidhamma Piṭaka **Bảy Bộ Sách của Tạng Vi Diệu Pháp**

A brief outline of the contents of the seven canonical books of the Abhidhamma Piṭaka will provide some insight into the plethora of textual material that has been condensed and summarized in the *Abhidhammattha Sangaha*.

Một phác thảo ngắn gọn về nội dung của bảy bộ sách kinh điển của Tạng Vi Diệu Pháp sẽ cung cấp một số hiểu biết sâu sắc về vô số tài liệu văn bản đã được cô đọng và tóm tắt trong Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*).

1. The first book, the *Dhammasaṅgāṇī*, is the fountainhead of the entire system. The title may be translated as “Enumeration of Phenomena,” and the work does, in fact, undertake to compile an exhaustive catalog of the ultimate constituents of experience. Opening with the *mātikā*, the schedule of categories that serves as the framework for the whole Abhidhamma, the text proper is divided into chapters. The first, “States of Consciousness,” takes up about half of the book and unfolds as an analysis of the first triad of the *mātikā*, that of the wholesome, the unwholesome, and the indeterminate. To supply that analysis, the text enumerates 121 types of consciousness classified by way of their ethical quality.²⁰ Each type of consciousness is, in turn, dissected into its concomitant mental factors, which are individually defined in full. The second chapter, “On Matter,” continues the inquiry into the ethically indeterminate by enumerating and classifying the different types of material phenomena. The third

¹⁹ For example, the first book of the Sārvastivādin Abhidharma, the *Saṅgītiparyāya*, is ascribed to Sāriputta by Chinese sources (but not by Sanskrit and Tibetan sources), while the second book, the *Dharmaskandha*, is ascribed to him by Sanskrit and Tibetan sources (but not by Chinese sources). The Chinese canon also contains a work entitled *Sāriputra Abhidharma Śāstra*, the origin of which is unknown.

Ví dụ, theo nguồn tiếng Trung, cuốn sách Vi Diệu Pháp đầu tiên của Phái Nhất Thiết Hữu Bộ (Sārvastivādin Abhidharma), *Saṅgītiparyāya*, được gán cho Ngài Sāriputta (chứ không phải theo nguồn tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng), trong khi cuốn thứ hai, *Dharmaskandha*, được gán cho ngài (Sāriputta) theo nguồn tiếng Phạn và tiếng Tây Tạng (nhưng không phải nguồn tiếng Trung). Kinh điển Trung Quốc cũng có một tác phẩm mang tên *Sāriputra Abhidharma Śāstra* nhưng không rõ nguồn gốc.

chapter, called “The Summary,” offers concise explanations of all the terms in the Abhidhamma matrix and the Suttanta matrix as well. Finally, a concluding “Synopsis” provides a more condensed explanation of the Abhidhamma matrix but omits the Suttanta matrix.

1. Bộ sách đầu tiên, Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) là nguồn gốc của toàn bộ hệ thống. Tiêu đề có thể được dịch là “Sự liệt kê các hiện tượng” và trên thực tế, công việc đảm nhận việc biên soạn một danh mục đầy đủ các thành phần tối hậu của kinh nghiệm. Mở đầu bằng *mātikā*, lịch trình các phạm trù đóng vai trò là khuôn khổ cho toàn bộ Vi Diệu Pháp, văn bản thích hợp được chia thành các chương. Phần đầu tiên, “Các trạng thái tâm” chiếm khoảng một nửa cuốn sách và mở ra một sự phân tích về bộ ba đầu tiên của *mātikā*, đó là thiện, bất thiện và duy tác. Để cung cấp cho sự phân tích đó, bản văn liệt kê 121 tâm được phân loại theo phẩm chất đạo đức của chúng.²⁰ Đến lượt mình, mỗi tâm lại được mở xẻ thành các tâm sở đi kèm với nó, được định nghĩa đầy đủ cho từng tâm. Chương thứ hai, “Về sắc pháp” tiếp tục tìm hiểu về cái không xác định về mặt đạo đức bằng cách liệt kê và phân loại các loại hiện tượng vật chất khác nhau. Chương thứ ba, được gọi là “Tóm tắt,” đưa ra những giải thích ngắn gọn về tất cả các thuật ngữ trong ma trận Vi Diệu Pháp và cả ma trận Kinh điển. Cuối cùng, phần kết luận “Tóm tắt” cung cấp một giải thích cô đọng hơn về ma trận Vi Diệu Pháp nhưng bỏ qua ma trận Kinh điển.

2. The *Vibhanga*, the “Book of Analysis,” consists of eighteen chapters, each a self-contained dissertation, dealing, in turn, with the following: aggregates, sense bases, elements, truths, faculties, dependent arising, foundations of mindfulness, supreme efforts, means to accomplishment, factors of enlightenment, the eightfold path, *jhānas*, illimitables, training rules, analytical knowledges, kinds of knowledge, minor points (a numerical inventory of defilements), and “the heart of the doctrine” (*dhammahadaya*), a psycho-cosmic topology of the Buddhist universe. Most of the chapters in the *Vibhanga*, though not all, involve three subsections: an analysis according to the methodology of the Suttas; an analysis according to the methodology of the Abhidhamma proper; and an interrogation section, which applies the categories of the matrix to the subject under investigation.

2. Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), “Cuốn sách về Phân tích” bao gồm mười tám chương, mỗi chương là một luận án khép kín, lần lượt bàn về những điều sau đây: uẩn, xứ, giới, đế, quyền, duyên khởi, Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ như ý túc, Thất giác chi, Bát chánh đạo, thiền (*jhana*), vô lượng phần, giới luật, tứ tuệ phân tích, các loại tuệ giác, điểm nhỏ (bảng liệt kê số lượng phiền não) và “cốt tủy của giáo lý” (*dhammahadaya*), một cấu trúc liên kết tâm lý vũ trụ của vũ trụ quan Phật giáo. Hầu hết các chương trong Bộ Phân Tích (*Vibhanga*), mặc dù không phải tất cả, bao gồm ba tiểu mục: phân tích theo phương pháp luận của Kinh; phân tích theo phương pháp của Vi Diệu Pháp riêng biệt; và một phần thẩm vấn, áp dụng các danh mục ma trận cho đối tượng đang được suy xét.

3. The *Dhātukathā*, the “Discourse on Elements,” is written entirely in catechism form. It discusses all phenomena with reference to the three schemata of aggregates, sense bases, and elements, seeking to determine whether, and to what extent, they are included or not included in them and whether they are associated with them or dissociated from them.

²⁰ These are reduced to the familiar eighty-nine *cittas* by grouping together the five *cittas* into which each path and fruition consciousness is divided by association with each of the five *jhānas*.

Chúng được rút gọn thành tám mươi chín tâm (*citta*) quen thuộc bằng cách nhóm năm tâm lại với nhau, trong đó mỗi tâm đạo và tâm quả được phân chia bằng sự liên kết với từng tầng thiền trong số năm tầng thiền.

3. Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*), “Bài giảng về các yếu tố” được viết hoàn toàn dưới hình thức giáo lý. Nó thảo luận tất cả các hiện tượng có liên quan đến ba sơ đồ uẩn, xứ và giới, tìm cách xác định xem, và ở mức độ nào, chúng được bao gồm hay không được bao gồm trong chúng và liệu chúng có liên kết hay tách rời khỏi chúng.
4. The *Puggalapaññatti*, “Concepts of Individuals,” is the one book of the Abhidhamma Piṭaka that is more akin to the method of the Suttas than to the Abhidhamma proper. The work begins with a general enumeration of types of concepts, and this suggests that the *Puggalapaññatti* was originally intended as a supplement to the other books in order to take account of the conceptual realities excluded by a strict application of the Abhidhamma method. The bulk of the work provides formal definitions of different types of individuals. It has ten chapters: the first deals with single types of individuals; the second with pairs; the third with groups of three; etc.
4. Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), “Những khái niệm về cá nhân” là cuốn sách duy nhất của Vi Diệu Pháp Tạng tương tự với phương pháp của Kinh điển hơn là Vi Diệu Pháp riêng biệt. Tác phẩm bắt đầu với sự liệt kê chung các loại khái niệm và điều này cho thấy rằng Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) ban đầu được dự định là phần bổ sung cho các cuốn sách khác nhằm tính đến những thực tại bị loại trừ bởi một ứng dụng nghiêm ngặt của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tác phẩm phân lớn cung cấp các định nghĩa chính thức về những loại cá nhân khác nhau. Nó có mười chương: chương đầu tiên đề cập đến những kiểu cá nhân riêng lẻ; chương thứ hai với từng cặp đôi; chương thứ ba với bộ ba, vân vân.
5. The *Kathāvatthu*, “Points of Controversy,” is a polemical treatise ascribed to the Elder Moggaliputta Tissa. He is said to have compiled it during the time of Emperor Asoka, 218 years after the Buddha’s Parinibbāna, in order to refute the heterodox opinions of the non-Theravādin schools. The Commentaries defend its inclusion in the Canon by holding that the Buddha Himself, foreseeing the errors that would arise, laid down the outline of rebuttal, which Venerable Moggaliputta Tissa merely filled in according to the Master’s intention.
5. Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*), “Những điểm gây tranh cãi” là một chuyên luận mang tính tranh cãi được cho là của Trưởng lão Moggaliputta Tissa. Người ta cho rằng ông đã biên soạn nó vào thời Hoàng đế Asoka, 218 năm sau khi Đức Phật nhập diệt nhằm bác bỏ những quan điểm dị đoan của các trường phái khác không phải nhánh Nguyên thủy Theravādin. Các bản Chú giải bảo vệ việc đưa nó vào Kinh điển bằng cách cho rằng chính Đức Phật đã thấy trước những sai lầm sẽ phát sinh nên đã đưa ra phác thảo để bác bỏ, mà Tôn giả Moggaliputta Tissa chỉ điền vào theo ý định của Bạc Đạo Sư.
6. The *Yamaka*, the “Book of Pairs,” has the purpose of resolving ambiguities and defining the precise usage of technical terms. It is so called owing to its method of treatment, which throughout employs the dual grouping of a question and its converse formulation. For instance, the first pair of questions in the first chapter runs thus: “Are all wholesome phenomena wholesome roots? And are all wholesome roots wholesome phenomena?” The book contains ten chapters: roots, aggregates, sense bases, elements, truths, formations, latent dispositions, consciousness, phenomena, and faculties.
6. Bộ Song Đối (*Yamaka*), “Sách về các cặp”, có mục đích giải quyết những điểm mơ hồ và xác định cách sử dụng chính xác những thuật ngữ kỹ thuật. Nó được gọi như vậy là do phương pháp xử lý của nó, sử dụng cách nhóm từng cặp của một câu hỏi và công thức ngược lại của nó xuyên suốt bộ sách. Chẳng hạn, cặp câu hỏi đầu tiên trong chương đầu tiên như sau: “Có phải tất cả các pháp thiện đều là thiện căn không? Và có phải tất cả các thiện căn đều là pháp thiện không?” Cuốn sách gồm có mười

chương: căn, uẩn, xứ, giới, đế, hành, tùy miên, tâm, pháp, và quyền.

7. The *Paṭṭhāna*, the “Book of Conditional Relations,” is probably the most important work in the Abhidhamma Piṭaka and thus is traditionally designated the “Great Treatise” (*Mahāpakaraṇa*). Gigantic in extent as well as in substance, the book comprises five volumes totaling 2,500 pages in the Burmese-script Sixth Council edition. The purpose of the *Paṭṭhāna* is to apply its scheme of twenty-four conditional relations to all the phenomena incorporated in the Abhidhamma matrix. The main body of the work has four great divisions: (1) origination according to the positive method; (2) origination according to the negative method; (3) origination according to the positive-negative method; and (4) origination according to the negative-positive method. Each of these, in turn, has six subdivisions: origination of triads, of dyads, of dyads and triads combined, of triads and dyads combined, of triads and triads combined, and of dyads and dyads combined. Within this pattern of twenty-four sections, the twenty-four modes of conditionality are applied in due order to all phenomena of existence in all their conceivable permutations. Despite its dry and tabular format, even from a “profane” humanistic viewpoint, the *Paṭṭhāna* can easily qualify as one of the truly monumental products of the human mind, astounding in its breadth of vision, its rigorous consistency, and its painstaking attention to detail. To Theravādin orthodoxy, the *Paṭṭhāna* is the most eloquent testimony to the Buddha’s omniscience.

7. Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), “Cuốn sách về các mối quan hệ có điều kiện/ duyên hệ” có lẽ là tác phẩm quan trọng nhất trong Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) và do đó theo truyền thống được gọi là “Đại Luận” (*Mahāpakaraṇa*). Mênh mông về phạm vi cũng như về nội dung, bộ sách bao gồm năm tập tổng cộng 2.500 trang trong ấn bản của Hội đồng Kiết Tập Tam Tạng Kinh Điển lần thứ sáu bằng chữ viết Miến Điện. Mục đích của Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) là áp dụng sơ đồ gồm 24 duyên hệ cho tất cả các hiện tượng được kết hợp trong ma trận Vi Diệu Pháp. Nội dung chính của tác phẩm có bốn phần lớn: (1) duyên khởi theo phương pháp tích cực; (2) duyên khởi theo phương thức phủ định; (3) duyên khởi theo phương pháp tích cực - tiêu cực; và (4) duyên khởi theo phương pháp tiêu cực - tích cực. Lần lượt, mỗi trong số này có sáu phần nhỏ: duyên khởi của mẫu đề tam (bộ ba), mẫu đề nhị (bộ đôi), mẫu đề nhị và mẫu đề tam kết hợp, mẫu đề tam và mẫu đề nhị kết hợp, mẫu đề tam và mẫu đề tam kết hợp, và mẫu đề nhị và mẫu đề nhị kết hợp. Trong mô hình gồm 24 phần này, 24 phương thức điều kiện được áp dụng theo thứ tự phù hợp cho tất cả các hiện tượng tồn tại trong tất cả các hoán vị có thể hình dung được của chúng. Mặc dù được trình bày ở dạng bảng và khô khan, thậm chí từ quan điểm nhân văn mang tính “báng bổ”, Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) có thể dễ dàng được coi là một trong những sản phẩm thực sự đồ sộ của trí óc con người, gây kinh ngạc về tầm nhìn rộng lớn, tính nhất quán chặt chẽ và sự chú ý tỉ mỉ đến từng chi tiết của nó. Đối với Truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy Theravādin, Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*) là minh chứng hùng hồn nhất cho sự toàn tri của Đức Phật.

The Commentaries

Chú giải

The books of the Abhidhamma Piṭaka have inspired a voluminous mass of commentarial literature composed to fill out, by way of explanation and exemplification, the scaffoldings erected by the canonical texts. The most important works of this class are the authorized commentaries of Ācariya Buddhaghosa. These are three in number: the *Aṭṭhasālinī*, “The Expositor,” the commentary to the *Dhammasaṅgaṇī*; the *Sammoha-*

vinodanī, “The Dispeller of Delusion,” the commentary to the *Vibhanga*; and the *Pañcappakaraṇa Aṭṭhakathā*, the combined commentary to the other five treatises. To this same stratum of literature also belongs the *Visuddhimagga*, “The Path of Purification,” also composed by Buddhaghosa. Although this last work is primarily an encyclopedic guide to meditation, its chapters on “the soil of understanding” (XIV—XVII) lay out the theory to be mastered prior to developing insight and thus constitute, in effect, a compact dissertation on Abhidhamma. Each of the commentaries, in turn, has its subcommentary (*mūlaṭīkā*), by an elder of Śri Lanka named Ācariya Ānanda, and these, in turn, each have a sub-subcommentary (*anuṭīkā*) by Ānanda’s pupil Dhammapāla (who is to be distinguished from the great Ācariya Dhammapāla, author of the *ṭīkā*s to Buddhaghosa’s works).

Những bộ sách của Tạng Vi Diệu Pháp đã truyền cảm hứng cho một khối lượng lớn tài liệu chú giải được biên soạn để hoàn thiện chúng hơn nữa bằng nhiều cách giải thích và minh họa, trong đó các bản văn kinh điển được xem là khung sườn. Những tác phẩm quan trọng nhất của thể tài này là các bản chú giải đáng tin cậy của Ngài Ācariya Buddhaghosa. Có ba cuốn: *Aṭṭhasālinī*, tiếng Anh là “The Expositor” (“Người Trình Bày”), là chú giải của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgani*); *Sammohavinodanī*, tiếng Anh của nó có tựa là “The Dispeller of Delusion” (“Người xua tan ảo tưởng”) là chú giải của Bộ Phân Tích (*Vibhanga*); và *Pañcappakaraṇa Aṭṭhakathā*, là chú giải kết hợp cho năm bộ luận khác. Cũng thuộc thể loại văn học này, cuốn *Visuddhimagga*, “Thanh tịnh đạo” cũng do Ngài Buddhaghosa sáng tác. Mặc dù tác phẩm cuối cùng này chủ yếu là một hướng dẫn bách khoa về thực hành thiền nhưng các chương của nó về “nền tảng của sự hiểu biết” (XIV–XVII) đưa ra lý thuyết cần nắm vững trước khi phát triển tuệ giác và do đó, trên thực tế, cấu thành một luận văn cô đọng về Vi Diệu Pháp. Đến lượt mình, mỗi chú giải đều có phần sơ giải (*mūlaṭīkā*) bởi một trưởng lão người Sri Lanka tên là Ācariya Ānanda, và những sơ giải này, đến lượt mình, mỗi phần đều có một phần phụ sơ giải (*anuṭīkā*) của học trò của Ngài Ānanda là Dhammapāla (người này cần được phân biệt với Ngài Ācariya Dhammapāla vĩ đại, tác giả của nhiều chú giải (*ṭīkā*) cho đến các tác phẩm của Buddhaghosa).

Though the authorship of the Commentaries is ascribed to Ācariya Buddhaghosa, it is not to be supposed that they are in any way original compositions, or even original attempts to interpret traditional material. They are, rather, carefully edited versions of the vast body of accumulated exegetical material that Buddhaghosa found at the Mahāvihāra in Anurādhapura. This material must have preceded the great commentaries by centuries, representing the collective efforts of generations of erudite Buddhist teachers to elucidate the meaning of the canonical Abhidhamma. While it is tempting to try to discern evidence of historical development in the Commentaries over and beyond the ideas embedded in the Abhidhamma Piṭaka, it is risky to push this line too far, for a great deal of canonical Abhidhamma seems to require the Commentaries to contribute the unifying context in which the individual elements hang together as parts of a systematic whole and without which they lose important dimensions of meaning. It is thus not unreasonable to assume that a substantial portion of the commentarial apparatus originated in close proximity to the canonical Abhidhamma and was transmitted concurrently with the latter, though, lacking the stamp of finality, it was open to modification and amplification in a way that the canonical texts were not.

Mặc dù quyền tác giả của các bản Chú giải được gán cho Ngài Ācariya Buddhaghosa nhưng không thể cho rằng chúng là những sáng tác bản gốc, hoặc thậm chí là những nỗ lực nguyên bản để giải thích tài liệu truyền thống. Thay vào đó, chúng là những phiên bản được biên tập cẩn thận của khối tài liệu chú giải đồ sộ được tích lũy mà ngài Buddhaghosa đã tìm thấy tại Mahāvihāra ở Anurādhapura. Tài liệu này hẳn đã có

trước những bản chú giải vĩ đại hàng thế kỷ, đại diện cho những nỗ lực tập thể của nhiều thế hệ những vị thầy uyên bác của Phật giáo nhằm làm sáng tỏ ý nghĩa của Tạng Vi Diệu Pháp. Mặc dù cố gắng phân biệt bằng chứng về sự phát triển lịch sử trong các bộ Chú giải vượt ngoài những ý tưởng được đưa vào trong Tạng Vi Diệu Pháp là điều rất hấp dẫn, nhưng sẽ rất rủi ro nếu điều này đi quá xa, vì rất nhiều Vi Diệu Pháp luận dường như yêu cầu các bản Chú giải đóng góp bối cảnh thống nhất trong đó các yếu tố riêng lẻ liên kết với nhau như các bộ phận của một tổng thể có hệ thống và nếu không có bối cảnh đó thì chúng sẽ mất đi nhiều lớp ý nghĩa quan trọng. Do đó, không phải là vô lý khi cho rằng một phần đáng kể hệ thống chú giải bắt nguồn gần với Vi Diệu Pháp kinh điển và được truyền thừa đồng thời với Vi Diệu Pháp, tuy nhiên, do thiếu dấu ấn cuối cùng nên nó có thể bị sửa đổi và khuếch đại theo cách mà Tạng Kinh không có.

Bearing this in mind, we might briefly note a few of the Abhidhammic conceptions that are characteristic of the Commentaries but either unknown or recessive in the Abhidhamma Piṭaka itself. One is the detailed account of the cognitive process (*cittavīthi*). While this conception seems to be tacitly recognized in the canonical books, it now comes to be drawn out for use as an explanatory tool in its own right. The functions of the *cittas*, the different types of consciousness, are specified, and, in time, the *cittas* themselves come to be designated by way of their functions. The term *khaṇa*, “moment,” replaces the canonical *samaya*, “occasion,” as the basic unit for delimiting the occurrence of events, and the duration of a material phenomenon is determined to be seventeen moments of mental phenomena. The division of a moment into three sub-moments — arising (*uppāda*), presence (*thiti*), and dissolution (*bhanga*) — also seems to be new to the Commentaries.²¹ The organization of material phenomena into groups (*kalāpa*), though implied by the distinction between the primary elements of matter and derived matter, is first spelled out in the Commentaries, as is the specification of the heart-base (*hadayavatthu*) as the material basis for the mind element and the mind-consciousness element.

Ghi nhớ điều này, chúng ta có thể lưu ý ngắn gọn một vài quan niệm về Vi Diệu Pháp vốn là đặc trưng của các bộ Chú Giải nhưng hoặc là không được biết đến hoặc được ẩn giấu trong chính Tạng Vi Diệu Pháp. Một là tường thuật chi tiết về lộ trình tâm (*cittavīthi*). Mặc dù quan niệm này dường như được ngầm thừa nhận trong các sách kinh điển, nhưng giờ đây nó được rút ra để sử dụng như một công cụ giải thích theo đúng nghĩa của nó. Chức năng của các tâm, các loại tâm khác nhau, được xác định rõ, và theo thời gian, bản thân các tâm cũng được xác định theo chức năng của chúng. Thuật ngữ *khaṇa*, “sát-na,” thay thế từ “*samaya*” kinh điển, “dịp” là đơn vị cơ bản để phân định sự xuất hiện của các sự kiện, và khoảng thời gian của một hiện tượng vật chất được xác định bằng mười bảy sát-na tâm. Việc phân chia một sát-na thành ba sát-na phụ - sinh (*uppāda*), trụ (*thiti*) và diệt (*bhanga*) - dường như cũng là điều mới mẻ đối với các bản Chú giải.²¹ Việc tổ chức các hiện tượng vật chất thành các nhóm (*kalāpa*), mặc dù được ngụ ý bởi sự phân biệt giữa các yếu tố vật chất chính (tứ đại) và vật chất dẫn xuất (sắc y đại sinh) lần đầu tiên được nêu ra trong các Chú giải, cũng như sự mô tả chi tiết sắc ý vật (*hadayavatthu*) là cơ sở vật chất cho ý giới và ý thức.

The Commentaries introduce many (though not all) of the categories for

²¹ The *Yamaka*, in its chapter “Citta-yamaka,” uses the term *khaṇa* to refer to the subdivisions of a moment and also introduces the *uppāda-khaṇa* and *bhanga-khaṇa*, the sub-moments of arising and dissolution. However, the threefold scheme of sub-moments seems to appear first in the Commentaries.

Bộ Song Đối (*Yamaka*), trong chương “Citta-yamaka” (Tâm song) sử dụng thuật ngữ *khaṇa* để chỉ những phần nhỏ của một sát-na và cũng giới thiệu *uppāda-khaṇa* và *bhanga-khaṇa*, những sát-na phụ của sự sinh và diệt. Tuy nhiên, sơ đồ ba sát-na phụ dường như xuất hiện đầu tiên trong các bản Chú giải.

classifying *kamma*, and work out the detailed correlations between *kamma* and its results. They also delimit the total number of mental factors (*cetasika*). The phrase in the *Dhammasaṅgaṇī*, “or whatever other (unmentioned) conditionally arisen immaterial phenomena there are on that occasion,” apparently envisages an open-ended universe of mental factors, which the Commentaries delimit by specifying “the or-whatever states” (*yevāpanakā dhammā*). Again, the Commentaries consummate the Dhamma Theory by supplying the formal definition of *dhammas* as “things which bear their own intrinsic nature” (*attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*). The task of defining specific *dhammas* is finally rounded off by the extensive employment of the fourfold defining device of characteristic, function, manifestation, and proximate cause, a device derived from a pair of old exegetical texts, the *Peṭakopadesa* and the *Nettipakaraṇa*.

Các bản Chú giải giới thiệu nhiều (mặc dù không phải tất cả) phạm trù để phân loại nghiệp (*kamma*) và vạch ra những mối tương quan chi tiết giữa nghiệp (*kamma*) và quả của nghiệp. Chúng cũng phân định tổng số tâm sở (*cetasika*). Trong Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*), cụm từ “hoặc bất kỳ hiện tượng phi vật chất sinh khởi có điều kiện nào khác (không được đề cập) có trong sát-na đó” rõ ràng dự tính một vũ trụ không giới hạn của các tâm sở, trong khi các bản Chú giải phân định bằng cách xác định rõ “các trạng thái hoặc bất kỳ trạng thái nào” (*yevāpanakā dhammā*). Một lần nữa, các bản Chú giải hoàn thiện Lý Thuyết Pháp bằng cách cung cấp định nghĩa chính thức về các pháp là “những sự vật mang bản chất nội tại của chính chúng” (*attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*). Nhiệm vụ xác định các pháp cụ thể cuối cùng được hoàn thiện bằng cách sử dụng rộng rãi bốn phương tiện xác định gồm đặc tính, chức năng, biểu hiện và nguyên nhân gần, một phương pháp bắt nguồn từ một cặp văn bản chú giải cổ xưa là *Peṭakopadesa* và *Nettipakaraṇa*.

The Abhidhammattha Sangaha **Vi Diệu Pháp Tập Yếu**

As the Abhidhamma system, already massive in its canonical version, grew in volume and complexity, it must have become increasingly unwieldy for purposes of study and comprehension. Thus, at a certain stage in the development of Theravādin Buddhist thought, the need must have become felt for concise summaries of the Abhidhamma as a whole in order to provide the novice student of the subject with a clear picture of its main outlines — faithfully and thoroughly, yet without an unmanageable mass of detail.

Khi hệ thống Vi Diệu Pháp vốn đã đồ sộ trong phiên bản kinh điển, ngày càng tăng về số lượng và độ phức tạp nên nó phải ngày càng trở nên khó sử dụng cho mục đích nghiên cứu và lĩnh hội. Như vậy, ở một giai đoạn nhất định trong sự phát triển của tư tưởng Phật giáo Theravādin, các bản tóm tắt ngắn gọn về Vi Diệu Pháp cần phải được cảm nhận như một tổng thể để cung cấp cho người học sơ cơ một bức tranh rõ ràng về những nét chính của nó một cách trung thực và chính xác, kỹ lưỡng nhưng không có quá nhiều chi tiết khó hiểu.

To meet this need, there began to appear, perhaps as early as the fifth century C.E. and continuing well through the twelfth century C.E., short manuals or compendia of the Abhidhamma. In Myanmar, these are called *let-than* or “little-finger manuals,” of which there are nine:

Để đáp ứng nhu cầu này, có lẽ ngay từ thế kỷ thứ năm sau Tây lịch và tiếp tục tốt đẹp cho đến thế kỷ mười hai sau Tây lịch đã bắt đầu xuất hiện những cuốn cẩm nang ngắn hoặc trích yếu về Vi Diệu Pháp. Ở Myanmar, những thứ này được gọi là *let-than* hay “sổ tay ngón út”, trong đó có chín cuốn:

1. *Abhidhammattha Sangaha* của ngài Ācariya Anuruddha;
2. *Nāmarūpa-pariccheda* của cùng tác giả;
3. *Paramattha-vinicchaya* cũng của cùng tác giả (?);
4. *Abhidhammāvātāra* của ngài Ācariya Buddhadatta (một vị chú giải sư đương thời nhưng cao niên hơn so với ngài Ācariya Buddhaghosa);
5. *Rūpārūpa-vibhāga* của cùng tác giả;
6. *Sacca-sankhepa* của ngài Bhadanta Dhammapāla (có thể ở Sri Lanka; khác với chú giải sư vĩ đại);
7. *Moha-vicchedanī* của Bhadanta Kassapa (Nam Ấn hoặc Sri Lanka);
8. *Khema-pakarāṇa* của Bhadanta Khema (Sri Lanka);
9. *Nāmacāra-dīpaka* của Bhadanta Saddhamma Jotipāla (Miến Điện).

Among these, the work that has dominated Abhidhamma studies from about the twelfth century to the present day is the first mentioned, the *Abhidhammattha Sangaha*, “The Compendium of Things contained in the Abhidhamma.” Its popularity may be accounted for by its remarkable balance between conciseness and comprehensiveness. Within its short scope, all the essentials of the Abhidhamma are briefly and carefully summarized. Although the book’s manner of treatment is extremely terse, even to the point of obscurity when read alone, when studied under a qualified teacher or with the aid of an explanatory guide, it leads the student confidently through the winding maze of the system to a clear perception of its entire structure. For this reason, throughout the Theravādin Buddhist world, the *Abhidhammattha Sangaha* is always used as the first textbook in Abhidhamma studies. In Buddhist monasteries, especially in Myanmar, novices and young Bhikkhus are required to learn the *Sangaha* by heart before they are permitted to study the books of the Abhidhamma Piṭaka and its Commentaries.

Trong số này, tác phẩm thống trị các nghiên cứu về Vi Diệu Pháp từ khoảng thế kỷ mười hai cho đến ngày nay là tác phẩm được đề cập đầu tiên, *Abhidhammattha Sangaha* “Bản Toát Yếu chứa đựng trong Vi Diệu Pháp” (hay Vi Diệu Pháp Tập Yếu). Sự phổ biến của nó có thể được giải thích bởi sự cân bằng đáng chú ý giữa tính ngắn gọn và tính toàn diện. Trong phạm vi ngắn gọn của nó, tất cả những điều cốt lõi của Vi Diệu Pháp đều được tóm tắt một cách ngắn gọn và cẩn thận. Mặc dù cách xử lý của cuốn sách cực kỳ ngắn gọn, thậm chí đến mức khó hiểu khi đọc một mình, nhưng khi được nghiên cứu dưới sự hướng dẫn của một vị thầy uyên bác hoặc với sự trợ giúp của một cảm nang giải thích thì nó dẫn dắt học sinh tự tin xuyên qua ma trận mê cung để đến một sự nhận thức rõ ràng về toàn bộ cấu trúc của nó. Vì lý do này, khắp thế giới Phật giáo Theravādin, *Abhidhammattha Sangaha* luôn được sử dụng làm sách giáo khoa đầu tiên trong việc nghiên cứu Vi Diệu Pháp. Trong các tu viện Phật giáo, đặc biệt là ở Myanmar, các sa di và tỳ kheo trẻ được yêu cầu học thuộc lòng *Sangaha* trước khi họ được phép nghiên cứu các bộ sách của Tạng Vi Diệu Pháp và Chú giải của nó.

Detailed information about the author of the manual, Ācariya Anuruddha, is virtually non-existent. He is regarded as the author of two other manuals, cited above, and it is believed in Buddhist countries that he wrote altogether nine compendia, of which only three have survived. The *Paramattha-vinicchaya* is written in an elegant style of Pāli and attains a high standard of literary excellence. According to the colophon, its author was born in Kāñcipura (Conjeevaram/ Conjeevaram) in South India (modern Tamil Nadu). Ācariya Buddhadatta and Ācariya Buddhaghosa are also said to have resided in the same area, and the subcommentator Ācariya Dhammapāla was probably a native of the region as well. There is evidence that, for several centuries, Kāñcipura had been an important center of Theravādin Buddhism from which learned Bhikkhus went to Śri Lanka for

further study.

Thông tin chi tiết về tác giả Ācariya Anuruddha của cuốn cẩm nang này hầu như không tồn tại. Ông được coi là tác giả của hai cuốn cẩm nang khác được trích dẫn ở trên, và người ta tin rằng ở các quốc gia Phật giáo, ông đã viết tổng cộng chín tập Cẩm Nang, trong đó chỉ có ba bản còn tồn tại. *Paramattha-vinicchaya* được viết theo văn phong Pāli tao nhã và xuất sắc theo văn phong của văn học. Theo lời kết của quyển sách, tác giả của nó sinh ra ở Kāñcīpura (Conjevaram hoặc Conjeevaram) ở Nam Ấn (hiện nay là tiểu bang Tamil Nadu). Ngài Ācariya Buddhadatta và Ngài Ācariya Buddhaghosa cũng được cho là đã cư trú trong cùng một khu vực, và nhà sư giải Ācariya Dhammapāla có lẽ cũng là người bản xứ trong vùng này. Có bằng chứng cho thấy rằng trong nhiều thế kỷ, Kāñcīpura đã là một trung tâm quan trọng của Phật giáo Theravādin, từ đó các tỷ kheo uyên bác đã đến Sri Lanka để nghiên cứu thêm.

It is not known exactly when Ācariya Anuruddha lived and wrote his manuals. An old monastic tradition regards him as having been a fellow student of Ācariya Buddhadatta under the same teacher, which would place him in the fifth century C.E. According to this tradition, the two elders wrote their respective books, the *Abhidhammattha Sangaha* and the *Abhidhammāvatāra*, as gifts of gratitude to their teacher, who remarked: “Buddhadatta has filled a room with all kinds of treasure and locked the door, while Anuruddha has also filled a room with treasure but left the door open.”²² Modern scholars, however, do not endorse this tradition, maintaining, on the basis of the style and content of Anuruddha’s work that he could not have lived earlier than the eighth century C.E., more probably between the tenth and early twelfth centuries C.E.²³

Không biết chính xác Ngài Ācariya Anuruddha sống và viết những tập cẩm nang của mình vào thời gian nào. Một truyền thống tu viện cũ coi ông là đồng môn của Ngài Ācariya Buddhadatta dưới cùng một vị thầy, điều này có nghĩa là ông sống vào thế kỷ thứ năm sau Tây lịch. Theo truyền thống này, hai vị trưởng lão đã viết những cuốn sách tương ứng của họ, *Abhidhammattha Sangaha* và *Abhidhammāvatāra* như những món quà để bày tỏ lòng tri ơn đối với người thầy của mình, người đã nhận xét rằng: “Buddhadatta đã chất đầy một căn phòng với đủ loại châu báu và khóa cửa lại, trong khi Anuruddha cũng chất đầy châu báu nhưng để cửa mở.”²² Tuy nhiên, các học giả hiện đại thì không tán thành truyền thống này và dựa trên cơ sở phong cách viết và nội dung tác phẩm của Ngài Anuruddha thì ông không thể sống sớm hơn thế kỷ thứ tám sau Tây lịch, có lẽ nhiều hơn là giữa thế kỷ thứ mười và đầu thế kỷ thứ mười hai sau Tây lịch.²³

In the colophon to the *Abhidhammattha Sangaha*, Ācariya Anuruddha states that

²² Venerable Devananda Adhikarana Nayaka Thero, in the Preface to *Paramattha-vinicchaya and Paramattha-vibhāvīnī-vyākhyā* (Ceylon: Vidyā Sāgara Press [1926]), p. iii.

Trưởng lão Devananda Adhikarana Nayaka Thero, trong Lời tựa cho cuốn *Paramattha-vinicchaya và Paramattha-vibhāvīnī-vyākhyā* (Ceylon: Vidyā Sāgara Press [1926]), tr. iii.

²³ G. P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon* (Colombo: M. D. Gunasena [reprinted 1959]), pp. 168—170. Malalasekera points out that James Gray in his edition of the *Buddhaghosuppatti*, gives a chronological list of saintly and learned men of Southern India, taken from the Talaing records, and there we find Anuruddha mentioned after authors who are supposed to have lived later than the seventh or eighth century. Since Bhadanta Sāriputta Mahāsāmi compiled a Sinhalese paraphrase of the *Abhidhammattha Sangaha* during the reign of Parākrama-Bāhu the Great (1164—1197 C.E.), this places Anuruddha earlier than the middle of the twelfth century C.E.

G. P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon* (Colombo: M. D. Gunasena [tái bản 1959]), trang 168—170. Malalasekera chỉ ra rằng trong ấn bản *Buddhaghosuppatti* của James Gray đã đưa ra một danh sách theo thứ tự thời gian về những bậc thánh và những vị uyên bác ở miền Nam Ấn Độ lấy từ các ghi chép của Talaing, và ở đó chúng ta thấy Ngài Anuruddha được nhắc đến sau các tác giả được cho là sống muộn hơn thế kỷ thứ bảy hoặc thế kỷ thứ tám. Kể từ khi Ngài Bhadanta Sāriputta Mahāsāmi biên soạn một bản chú giải *Abhidhammattha Sangaha* bằng tiếng Sinhalese dưới triều đại của Đại đế Parākrama-Bāhu (1164—1197), điều này ngụ ý rằng Anuruddha sống sớm hơn giữa thế kỷ 12 sau Tây lịch.

he wrote the manual at the Mūlasoma Monastery, which all exegetical traditions place in Śrī Lanka. There are several ways to reconcile this fact with the concluding stanzas of the *Paramattha-ṽinicchaya*, which state that he was born in Kāñcipura. One hypothesis is that he was a native of Śrī Lanka who spent time in Kāñcipura (which, however, passes over his statement that he was *born* in Kāñcipura). Still a third hypothesis, proposed by Venerable A. P. Buddhadatta Mahāthera, asserts that there were two different monks named Anuruddha, one in Śrī Lanka, who was the author of the *Abhidhammattha Sangaha*, another in Kāñcipura, who wrote the *Paramattha-ṽinicchaya*.²⁴

Trong lời kết của cuốn *Abhidhammattha Sangaha*, Ngài Ācariya Anuruddha nói rằng ông đã viết cuốn cẩm nang tại Tu viện Mūlasoma, nơi mà tất cả các truyền thống chú giải đều ở Sri Lanka. Có vài cách để dung hòa sự thật này với những câu kệ kết thúc của *Paramattha-ṽinicchaya*, trong đó nói rằng ông sinh ra ở Kāñcipura. Một giả thuyết cho rằng ông là người gốc Sri Lanka và từng sống ở Kāñcipura (tuy nhiên, điều này bỏ qua tuyên bố của ông rằng ông sinh ra ở Kāñcipura). Vẫn còn một giả thuyết thứ ba, do Thượng tọa A. P. Buddhadatta Mahāthera đề xuất, khẳng định rằng có hai nhà sư khác nhau tên là Anuruddha, một ở Sri Lanka, là tác giả của *Abhidhammattha Sangaha*, một ở Kāñcipura, người đã viết *Paramattha-ṽinicchaya*.²⁴

Commentaries on the Sangaha Chú Giải của Sangaha

Owing to its extreme conciseness, the *Abhidhammattha Sangaha* cannot be easily understood without explanation. Therefore, to elucidate its terse and pithy synopsis of the Abhidhamma philosophy, a great number of *ṽikā*s, or commentaries, have been written on it. In fact, this work has probably stimulated more commentaries than any other Pāḷi text, written not only in the Pāḷi language but also in Burmese, Sinhalese, Thai, etc. Since the fifteenth century C.E., Myanmar has been the international center of Abhidhamma studies, and, therefore, we find many commentaries written on it by Burmese scholars both in Pāḷi and in Burmese. Commentaries on the *Sangaha* in Pāḷi alone number nineteen, of which the following are the most important.

Vì sự ngắn gọn tột độ của nó nên không thể dễ dàng hiểu được *Abhidhammattha Sangaha* (Vi Diệu Pháp Tập Yếu) nếu không có sự giải thích. Do đó, để làm sáng tỏ phần tóm tắt ngắn gọn và súc tích của triết học Vi Diệu Pháp, một số lượng lớn chú giải (*ṽikā*), hoặc bình luận về nó đã được viết ra. Trên thực tế, tác phẩm này có lẽ đã kích thích nhiều chú giải hơn bất kỳ văn bản Pāḷi nào khác, không chỉ được viết bằng ngôn ngữ Pāḷi mà còn bằng tiếng Miến Điện, Sinhalese, tiếng Thái, v.v. và do đó, chúng ta tìm thấy nhiều bản chú giải của nó do các học giả Miến Điện viết bằng cả tiếng Pāḷi và tiếng Miến Điện. Chỉ riêng chú giải về *Sangaha* bằng tiếng Pāḷi thôi đã có mười chín bản, trong đó những bản sau đây là quan trọng nhất.

1. *Abhidhammatthasangaha-ṽikā*, also known as the *Porāṇa-ṽikā*, “the Old Commentary.” This is a very small *ṽikā* written in Śrī Lanka in the twelfth century C.E. by an elder named Ācariya Navavimalabuddhi.
 1. *Abhidhammatthasangaha-ṽikā*, còn được gọi là *Porāṇa-ṽikā*, “Chú Giải Cổ (xưa).” Đây là một chú giải (*ṽikā*) rất nhỏ được viết ở Sri Lanka vào thế kỷ thứ mười hai sau Tây lịch bởi một trưởng lão tên là Ācariya Navavimalabuddhi.

²⁴ See the article “Anuruddha (5)” in *Encyclopaedia of Buddhism*, Fasc. 4 (Government of Ceylon, 1965). Venerable Buddhadatta’s view is also accepted by Warder, *Indian Buddhism*, pp. 533—534.

Xem tiểu luận “Anuruddha (5)” trong *Encyclopaedia of Buddhism (Bách Khoa Toàn Thư Phật Giáo)*, Fasc. 4 (Chính phủ Tích Lan, 1965). Quan điểm của Ngài Buddhadatta cũng được chấp nhận bởi Warder, *Indian Buddhism (Phật Giáo Ấn Độ)*, trang 533-534.

2. *Abhidhammatthavibhāvinī-Ṭīkā*, or, in brief, the *Vibhāvinī*, written by Ācariya Sumangalasāmi, pupil of the eminent Śri Lankan elder Sāriputta Mahāsāmi, also in the twelfth century. This *ṭīkā* quickly superseded the Old Commentary and is generally considered the most profound and reliable commentarial work on the *Abhidhammattha Sangaha*. In Myanmar, this work is known as *ṭīkā-gyaw*, “the Famous Commentary.” The author is greatly respected for his erudition and mastery of the Abhidhamma. He relies heavily on older authorities such as the *Abhidhamma-Anuṭīkā* and the *Visuddhimagga-Mahāṭīkā* (also known as the *Paramatthamañjūsā*). Although Ledi Sayādaw (see below) criticized the *Vibhāvinī* extensively in his own commentary on the *Sangaha*, its popularity has not diminished but indeed has increased, and several Burmese scholars have risen to defend it against Ledi Sayādaw’s criticisms.

2. *Abhidhammatthavibhāvinī-Ṭīkā*, hay ngắn gọn là *Vibhāvinī*, được viết bởi Ngài Ācariya Sumangalasāmi, học trò của trưởng lão lỗi lạc Sāriputta Mahāsāmi người Sri Lanka, cũng vào thế kỷ mười hai. Bản chú giải (*ṭīkā*) này nhanh chóng thay thế Chú Giải Cổ và thường được coi là tác phẩm chú giải sâu sắc và đáng tin cậy nhất về Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*). Ở Myanmar, tác phẩm này được gọi là *ṭīkā-gyaw*, “Chú Giải Nổi Tiếng”. Tác giả rất được kính trọng vì sự uyên bác và thông thạo Vi Diệu Pháp. Ông chủ yếu dựa vào các tác phẩm cũ hơn như *Abhidhamma-Anuṭīkā* và *Visuddhimagga-Mahāṭīkā* (còn được gọi là *Paramatthamañjūsā*). Mặc dù Ngài Ledi Sayādaw (xem bên dưới) đã chỉ trích *Vibhāvinī* rất nhiều trong bài bình luận về *Sangaha* của ông, nhưng sự phổ biến của nó không hề giảm đi mà thực sự còn tăng lên, và một số học giả Miến Điện đã đứng lên bảo vệ nó trước những lời chỉ trích của Ngài Ledi Sayādaw.

3. *Sankhepa-vaṇṇanā*, written in the sixteenth century C.E. by Bhadanta Saddhamma Jotipāla, also known as Chapada Mahāthera, a Burmese monk who visited Śri Lanka during the reign of Parākramabāhu VI of Kotte (fifteenth century C.E.).²⁵

3. *Sankhepa-vaṇṇanā*, được viết vào thế kỷ 16 sau Tây lịch bởi Bhadanta Saddhamma Jotipāla, còn được gọi là Chapada Mahāthera, một nhà sư người Miến Điện đã đến thăm Sri Lanka dưới triều đại Parākramabāhu VI của Kotte (thế kỷ 15 sau Tây lịch).²⁵

4. *Paramatthadīpanī-Ṭīkā*, “The Elucidation of the Ultimate Meaning,” by Ledi Sayādaw. Ledi Sayādaw of Myanmar (1846—1923) was one of the greatest scholar-monks and meditation masters of the Theravādin tradition in recent times. He was the author of over seventy manuals on different aspects of Theravādin Buddhism, including philosophy, ethics, meditation practice, and Pāli grammar. His *ṭīkā* created a sensation in the field of Abhidhamma studies because he pointed out 325 places in the esteemed *Vibhāvinī-Ṭīkā* where he alleged that errors and misinterpretations had occurred, though his criticisms also set off a reaction in defense of the older work.

4. *Paramatthadīpanī-Ṭīkā*, “Sự sáng tỏ về ý nghĩa tối hậu” (tựa tiếng Anh là “The Elucidation of the Ultimate Meaning”) bởi Ngài Ledi Sayādaw. Ngài Ledi Sayādaw của Myanmar (1846-1923) là một trong những tu sĩ học giả và thiền sư vĩ đại nhất

²⁵ This author is commonly confused with another Burmese monk called Chapada, who came to Śri Lanka during the twelfth century C.E. and studied under Bhadanta Sāriputta. The case for two Chapadas is cogently argued by Venerable A. P. Buddhadatta, *Corrections to Geiger’s Mahāvamsa, Etc.* (Ambalangoda: Ananda Book Co. [1957]), pp. 198—209.

Tác giả này thường bị nhầm lẫn với một nhà sư Miến Điện khác tên là Chapada, người đã đến Sri Lanka vào thế kỷ thứ mười hai sau Tây lịch và theo học dưới sự hướng dẫn của Ngài Bhadanta Sāriputta. Trường hợp hai vị Chapada được Đại đức A. P. Buddhadatta lập luận chặt chẽ trong *Corrections to Geiger’s Mahāvamsa, Etc.* (Ambalangoda: Ananda Book Co. [1957]), trang 198–209.

của truyền thống Theravādin trong thời gian gần đây. Ông là tác giả của hơn 70 đầu sách cẩm nang về nhiều khía cạnh khác nhau của Phật giáo Theravādin, bao gồm triết học, đạo đức, hành thiền và văn phạm Pāli. Bản chú giải (*ṭīkā*) của ông đã gây chấn động trong lĩnh vực nghiên cứu Vi Diệu Pháp vì ông đã chỉ ra 325 chỗ trong bộ *Vibhāvinī-Ṭīkā* quý giá mà ông cho rằng đã xảy ra sai sót và diễn giải sai, mặc dù những lời chỉ trích của ông cũng gây ra phản ứng để bảo vệ tác phẩm cũ hơn.

5. *Ankura-Ṭīkā*, by Vimala Sayādaw. This *ṭīkā* was written fifteen years after the publication of the *Paramatthadīpanī* and supports the commonly accepted opinions of the *Vibhāvinī* against Ledi Sayādaw's criticisms.

5. *Ankura-Ṭīkā* của Vimala Sayādaw. Bản chú giải (*ṭīkā*) này được viết mười lăm năm sau khi xuất bản cuốn *Paramatthadīpanī* và ủng hộ những quan điểm được chấp nhận rộng rãi của cuốn *Vibhāvinī* chống lại những lời chỉ trích của Ngài Ledi Sayādaw.

6. *Navanīta-Ṭīkā*, by the Indian scholar Dhammānanda Kosambi, published originally in *devanāgarī* script in 1923. The title of this work means literally “The Butter Commentary” and is so called probably because it explains the *Sangaha* in a smooth and simple manner, avoiding philosophical controversy.

6. *Navanīta-Ṭīkā* của một học giả người Ấn Độ tên là Dhammānanda Kosambi, nó được xuất bản lần đầu bằng ký tự *devanāgarī* vào năm 1923. Tựa đề của tác phẩm này có nghĩa đen là “The Butter Commentary” (“Chú Giải Bơ”) và được gọi như vậy có lẽ vì nó giải thích *Sangaha* một cách trôi chảy và đơn giản, tránh những tranh cãi mang tính triết học.

Outline of the Sangaha

Sơ lược về Sangaha

The *Abhidhammattha Sangaha* contains nine chapters. It opens by enumerating the four ultimate categories — (1) consciousness (*citta*); (2) mental factors (*cetasika*); (3) matter (*rūpa*); and (4) *Nibbāna*. The detailed analysis of these is the project set for the first six chapters. Chapter 1 is the Compendium of Consciousness, which defines and classifies the 89 and 121 *cittas*, or types of consciousness. In scope, this first chapter covers the same territory as the States of Consciousness chapter of the *Dhammasaṅgaṇī*, but it differs in approach. The canonical work begins with an analysis of the first triad in the *mātikā* and, therefore, initially classifies consciousness on the basis of the three ethical qualities of wholesome, unwholesome, and indeterminate; then, within those categories, it subdivides consciousness on the basis of plane into the categories of sense sphere, fine-material sphere, immaterial sphere, and supramundane. The *Sangaha*, on the other hand, not being bound to the *mātikā*, first divides consciousness on the basis of plane and then subdivides it on the basis of ethical quality.

Abhidhammattha Sangaha bao gồm chín chương, bắt đầu bằng cách liệt kê bốn phạm trù tối hậu (bốn pháp chân đế), đó là: (1) tâm (*citta*); (2) tâm sở (*cetasika*); (3) sắc pháp (*rūpa*) và (4) Niết Bàn (*Nibbāna*). Phân tích chi tiết về những điều này là dự án được đặt ra cho sáu chương đầu tiên. Chương 1 là Bản Tóm Tắt Các Tâm, trong đó định nghĩa và phân loại 89 và 121 tâm, hay các loại thức. Về phạm vi, chương đầu tiên này đề cập cùng phạm trù với chương Tâm sanh (*Cittupādakaṇḍam*) của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) nhưng khác nhau về cách tiếp cận. Tác phẩm kinh điển bắt đầu bằng việc phân tích mẫu đề tam đầu tiên trong những mẫu đề chính yếu (*mātikā*) và do đó, bước đầu phân loại tâm trên cơ sở ba phẩm chất đạo đức là thiện, bất thiện và duy tác; sau đó, trong các phạm trù đó, nó chia nhỏ tâm trên cơ sở cõi (giới) thành các phạm trù dục giới, sắc giới, vô sắc giới và siêu thế. Mặt khác, *Sangaha* không bị ràng buộc vào những mẫu đề chính yếu (*mātikā*), trước tiên phân chia tâm trên cơ sở cõi (giới) và sau đó

chia nhỏ nó trên cơ sở phẩm chất đạo đức.

The second chapter, the Compendium of Mental Factors, first enumerates the 52 *cetasikas*, or concomitants of consciousness, divided into four classes: (1) universals, (2) occasionals, (3) unwholesome factors, and (4) beautiful factors. Thereafter, the factors are investigated by two complementary methods: first, the method of association (*sampayoganaya*), which takes the mental factors as the unit of inquiry and elicits the types of consciousness with which they are individually associated, and second, the method of inclusion or combination (*sangahanaya*), which takes the types of consciousness as the unit of inquiry and elicits the mental factors that enter into the constitution of each. This chapter again draws principally upon the first chapter of the *Dhammasaṅgāṇī*.

Chương thứ hai, Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở, trước tiên liệt kê 52 sở hữu tâm (*cetasika*), hay các tâm sở đồng hành, được chia thành bốn loại: (1) phổ quát, (2) biệt cảnh, (3) bất thiện và (4) tịnh hảo. Sau đó, các yếu tố được khảo sát bằng hai phương pháp bổ sung: thứ nhất là phương pháp kết hợp (*sampayoganaya*), lấy các tâm sở làm đơn vị điều tra và gọi ra các loại tâm mà chúng được kết hợp riêng lẻ, và thứ hai là phương pháp bao hàm hay tổng hợp (*sangahanaya*), lấy các loại tâm làm đơn vị điều tra và gọi ra các tâm sở hợp thành sự cấu tạo của mỗi loại. Chương này một lần nữa chủ yếu dựa vào chương đầu tiên của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*).

The third chapter, entitled Compendium of the Miscellaneous, classifies the types of consciousness along with their factors with respect to six categories: (1) root (*hetu*), (2) feeling (*vedanā*), (3) function (*kiicca*), (4) door (*dvāra*), (5) object (*ārammaṇa*), and (6) base (*vatthu*).

Chương thứ ba, có tên là Bản Tóm Tắt Linh Tinh, phân loại tâm và tâm sở của chúng theo sáu loại: (1) nhân (*hetu*), (2) thọ (*vedanā*), (3) chức năng (*kiicca*), (4) cửa/ căn (*dvāra*), (5) đối tượng (*ārammaṇa*), và (6) vật (*vatthu*).

The first three chapters are concerned principally with the structure of consciousness, both internally and in relation to external variables. In contrast, the next two chapters deal with the dynamics of consciousness, that is, with its modes of occurrence. According to the Abhidhamma, consciousness occurs in two distinct but intertwining modes — as active process and as passive flow. Chapter 4 explores the nature of the “cognitive process,” Chapter 5 the passive “process-freed” flow, which it prefaces with a survey of the traditional Buddhist cosmology. The exposition here is largely based upon the Abhidhamma Commentaries. Chapter 6, Compendium of Matter, turns from the mental realm to the material world. Based primarily on the second chapter of the *Dhammasaṅgāṇī*, it enumerates the types of material phenomena, classifies them in various ways, and explains their modes of origination. It also introduces the commentarial notion of material groups (*rūpakalāpas*), which it treats in detail, and describes the occurrence of material processes in the different realms of existence.

Ba chương đầu chủ yếu liên quan đến cấu trúc của tâm, cả bên trong và liên quan đến các biến số bên ngoài. Ngược lại, hai chương tiếp theo đề cập đến cơ năng tức là các phương thức xảy ra của tâm. Theo Vi Diệu Pháp, tâm xảy ra trong hai phương thức riêng biệt nhưng đan xen lẫn nhau - là tiến trình chủ động và là dòng chảy thụ động. Chương 4 khám phá bản chất của “lộ trình tâm”, Chương 5 là dòng chảy thụ động “nằm ngoài lộ trình”, mở đầu bằng một khảo sát về vũ trụ quan Phật giáo truyền thống. Phần trình bày ở đây phần lớn dựa trên các Chú Giải Vi Diệu Pháp. Chương 6, Bản Tóm Tắt Sắc Pháp, chuyển từ danh pháp sang sắc pháp. Chủ yếu dựa trên chương thứ hai của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*), nó liệt kê các loại hiện tượng vật chất, phân loại chúng theo nhiều cách khác nhau và giải thích các phương thức hình thành của chúng. Đồng thời giới thiệu tóm lược về các nhóm cấu tạo sắc (sắc khối) (*rūpakalāpa*) mà nó đề cập chi tiết và mô tả

sự sinh khởi của các lộ trình sắc trong các cõi giới khác nhau.

This chapter concludes with a short section on the fourth element, *Nibbāna*, the only unconditioned (*asamkhata*) element in the system.

Chương này kết thúc với một phần ngắn về yếu tố thứ tư, Niết Bàn (*Nibbāna*), pháp vô vi (*asamkhata*) duy nhất trong hệ thống.

With the sixth chapter, Ācariya Anuruddha has completed his analytical exposition of the four ultimate categories, but there remain several important subjects that must be explained to give a complete picture of the Abhidhamma. These are taken up in the last three chapters. Chapter 7, the Compendium of Categories, arranges the ultimate categories into a variety of classificatory schemes that fall under four broad headings: (1) a compendium of defilements; (2) a compendium of mixed categories, which include items of different ethical qualities; (3) a compendium of requisites of enlightenment; and (4) a compendium of the whole, an inclusive survey of the Abhidhamma epistemology. This chapter leans heavily upon the *Vibhanga*, and, to some extent, upon the *Dhamma-sangaṇī*.

Với chương thứ sáu, Ngài Ācariya Anuruddha đã hoàn thành phần trình bày phân tích của mình về bốn phạm trù tối hậu, nhưng vẫn còn một số chủ đề quan trọng cần được giải thích để đưa ra một bức tranh hoàn chỉnh về Vi Diệu Pháp. Chúng được đề cập trong ba chương cuối cùng. Chương 7, Bản Tóm Tắt Các Phạm Trù, sắp xếp các phạm trù cơ bản thành nhiều hệ thống phân loại khác nhau theo bốn tiêu đề lớn: (1) bản tóm tắt các loại phiền não; (2) bản tóm tắt các danh mục hỗn hợp, bao gồm các mục có phẩm chất đạo đức khác nhau; (3) bản tóm tắt các điều kiện cần thiết của sự giác ngộ và (4) bản tóm tắt tổng quát, một cuộc khảo sát toàn diện về nhận thức luận Vi Diệu Pháp. Chương này chủ yếu dựa vào Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) và trong chừng mực nào đó cũng dựa vào Bộ Pháp Tụ (*Dhammasangaṇī*).

Chapter 8, the Compendium of Conditionality, is introduced to include the Abhidhamma teaching on the interrelatedness of physical and mental phenomena, thereby complementing the analytical treatment of the ultimate categories with a synthetical treatment, laying bare their functional correlations. The exposition summarily presents two alternative approaches to conditionality found in the Pāli Canon. One is the method of Dependent Arising (*paṭicca-samuppāda*), prominent in the Suttas and analyzed from both Suttanta and Abhidhamma angles in the *Vibhanga* (VI). This method examines conditionality in terms of the cause-and-result pattern that maintains bondage in *saṃsāra*, the cycle of birth and death. The other is the method of the *Paṭṭhāna*, with its twenty-four conditional relations. This chapter concludes with a brief account of concepts (*paññatti*), thereby drawing in the *Puggalapaññatti*, at least by implication.

Chương 8, Bản Tóm Tắt Duyên Hệ, được giới thiệu để bao hàm giáo lý Vi Diệu Pháp về tính tương quan của các hiện tượng vật chất và tinh thần, do đó bổ sung cho cách xử lý phân tích các phạm trù tối hậu bằng cách xử lý tổng hợp, vạch trần các mối tương quan thuận chức năng của chúng. Phần giải thích trình bày tóm tắt hai cách tiếp cận luân phiên nhau đối với tính nhân duyên được tìm thấy trong Kinh điển Pāli. Một là phương pháp Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*), nổi bật trong Kinh và được phân tích từ cả hai góc độ Kinh (Suttanta) và Luận (Abhidhamma) trong Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) (VI). Phương pháp này xem xét tính nhân duyên theo khuôn mẫu nhân-quả vốn duy trì sự ràng buộc trong dòng sinh tử luân hồi (*saṃsāra*). Hai là phương pháp Duyên Hệ (*Paṭṭhāna*) với 24 mối quan hệ có điều kiện. Chương này kết thúc bằng một giải thích ngắn gọn về các khái niệm quy ước (*paññatti*) bằng cách trích xuất từ Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*), ít nhất là theo hàm ý.

The ninth and final chapter of the *Sangaha* is concerned not with theory but with

practice. This is the Compendium of Meditation Subjects (*kammaṭṭhāna*). This chapter functions as a kind of summary of the *Visuddhimagga*. It concisely surveys all the methods of meditation exhaustively explained in the latter work, and it sets forth condensed accounts of the stages of progress in both systems of meditation, concentration, and insight. Like the masterwork it summarizes, it concludes with an account of the four types of enlightened individuals and the attainments of fruition and cessation. This arrangement of the *Abhidhammattha Sangaha* perhaps serves to underscore the ultimate soteriological intent of the Abhidhamma. All the theoretical analysis of mind and matter finally converges upon the practice of meditation, and the practice culminates in the attainment of the supreme goal of Buddhism, the liberation of the mind from attachment.

Chương thứ chín và cũng là chương cuối cùng của *Sangaha* không liên quan đến lý thuyết mà liên quan đến thực hành. Đây là Bản Tóm Tắt Các Đề Mục Hành Thiền (*kammaṭṭhāna*). Chương này có chức năng như một dạng tóm tắt của Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*). Nó khảo sát một cách ngắn gọn tất cả các phương pháp hành thiền được giải thích thấu đáo trong tác phẩm sau này và đưa ra những tường thuật cô đọng về các giai đoạn tiến bộ trong cả hai hệ thống thiền định và thiền tuệ. Giống như kiệt tác mà nó tóm tắt, nó kết thúc bằng sự tường thuật về bốn hạng người giác ngộ và sự thành tựu quả và sự chấm dứt phiền não. Sự sắp xếp này của *Abhidhammattha Sangaha* có lẽ dùng để nhấn mạnh mục đích giải thoát tối hậu của Vi Diệu Pháp (Abhidhamma). Tất cả những phân tích lý thuyết về danh pháp và sắc pháp cuối cùng đều quy tụ về việc hành thiền và sự thực hành đạt đến tột đỉnh qua việc chứng đạt mục tiêu tối thượng của Phật giáo, tức là giải thoát tâm khỏi mọi sự dính mắc.

“Monks, the aim of the religious life is not to gain material profit, nor to win veneration, nor to reach the highest morality, nor to be capable of the highest mental concentration. Monks, the ultimate end of the religious life is the unshakable liberation of the mind. This is the essence. This is the goal.”

“Này các Tỷ-kheo, mục đích của đời sống phạm hạnh không phải là để đạt được lợi ích vật chất, cũng không phải để giành được sự tôn kính, cũng không phải để đạt đến giới hạnh cao nhất, cũng không phải để có khả năng định tâm cao nhất. Này các Tỷ-kheo, cứu cánh tối hậu của đời sống phạm hạnh là tâm giải thoát bất động. Đây là bản chất. Đây là mục tiêu.”

1

Compendium of Consciousness

Bảng Tóm Tắt Các Tâm (*Cittasangahavibhāga*)

Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

Kính đánh lễ Đức Thế Tôn, Đức A-la-hán, Đức Chánh Đẳng Chánh Giác

§1. Words of Praise

§1. Kệ tán dương (*thutivacana*)

*Sammāsambuddham atulaṃ
Sasaddhammagañuttamaṃ
Abhivādiya bhāsissam
Abhidhammatthasangahaṃ.*

Having respectfully saluted the Fully Enlightened One, the Peerless One, along with the Sublime Teaching and the Noble Order, I will recite the Manual of Abhidhamma — a compendium of the things contained in the Abhidhamma.

Sau khi cung kính đánh lễ Đấng Toàn Giác, Đấng Vô Song, cùng với Giáo lý Cao thượng và Tăng đoàn Cao quý, tôi sẽ tụng tụng cảm nang Vi Diệu Pháp Tập Yếu - một bản tóm tắt những điều có trong Vi Diệu Pháp.

Guide to §1

Hướng dẫn §1

Having respectfully saluted (*abhivādiya*): It is established practice in the Pāli Buddhist tradition for expositors of the Dhamma to begin their expositions with a verse of homage to the Triple Gem — the Buddha, the Dhamma, and the Sangha — the ultimate Refuge for all who seek the undistorted comprehension of reality. Thus, following this custom, with deep devotion, the author, Ācariya Anuruddha, opens his treatise with a verse of praise in which he expresses his veneration for the Triple Gem. A thought of veneration directed towards a worthy object is a wholesome *kamma* that generates merit (*puñña*) in the mental continuum of the person who gives rise to such a thought. When this veneration is directed towards the most worthy objects of homage — the Triple Gem — the merit generated is vast and powerful. Such merit, accumulated in

the mind, has the capacity to ward off obstructions to the fulfillment of one's virtuous undertakings and to support their successful completion. Moreover, for a follower of the Buddha, the writing of a book on the Dhamma is a valuable opportunity to develop the perfection of wisdom (*paññāpāramī*). Therefore, when beginning his work, the author expresses, with blissful words of praise, his joy at gaining such an opportunity.

Sau khi cung kính dâng lễ (*abhivādiya*): Theo truyền thống Phật giáo Pāli, những người giải thích Pháp trước khi bắt đầu bài giải thích của họ bằng một bài kệ kính lễ Tam Bảo - Phật, Pháp và Tăng - Nơi nương tựa tối thượng cho tất cả những người tầm cầu tri giác không bị bóp méo về thực tại, đây được xem là một thông lệ. Vì vậy, theo thông lệ này, với lòng tín tâm sâu sắc, tác giả là Ngài Ācariya Anuruddha đã mở đầu bộ luận của mình bằng một bài kệ tán dương, trong đó ông bày tỏ lòng tôn kính đối với Tam Bảo. Một ý nghĩ tôn kính hướng đến một đối tượng xứng đáng là một thiện nghiệp tạo ra công đức (*puñña*) trong dòng tâm thức của người phát sinh một ý nghĩ như vậy. Khi sự tôn kính này hướng đến những đối tượng tôn kính xứng đáng nhất - Tam Bảo - thì công đức được tạo ra là vô lượng và mạnh mẽ. Công đức như vậy được tích lũy trong tâm có năng lực xua đuổi những chướng ngại để thành tựu đời sống phạm hạnh và hỗ trợ cho người đó hoàn thành viên mãn những ước nguyện. Hơn nữa, đối với một đệ tử của Đức Phật, việc viết một cuốn sách về Giáo Pháp là một cơ hội quý giá để phát triển trí tuệ Ba-la-mật (*paññāpāramī*). Do vậy, khi bắt đầu công việc của mình, tác giả đã bày tỏ niềm vui sướng khi có được cơ hội như vậy bằng những lời ngợi ca đầy hoan hỷ.

The Fully Enlightened One (*sammāsambuddha*): The Buddha is called the “Fully Enlightened One” because He is the one who has fully understood by Himself the ultimate nature of all phenomena both in their particular and universal characteristics. The term implies the direct knowledge of all realities gained without help from a teacher. The Buddha is also called the “Peerless One” (*atula*) because His qualities and attributes cannot be matched by any other being. Though all Arahants possess the distinguished qualities of morality (*sīla*), concentration (*samādhi*), and wisdom (*paññā*) sufficient to result in liberation (*vimokkha*), none possess the innumerable and immeasurable virtues with which a supreme Buddha is fully endowed — the ten Tathāgata's powers of knowledge (*Majjhima Nikāya* 12), the four grounds of self-confidence (*Majjhima Nikāya* 12), the attainment of great compassion (*Paṭisambhidāmagga* I, 126), and the unobstructed knowledge of omniscience (*Paṭisambhidāmagga* I, 131). Hence, the Buddha is without peer among all sentient beings. As it is said: “There is one person, Bhikkhus, who is unique, without a peer, without counterpart, incomparable, unequalled, matchless, unrivalled, the best of humans — the Tathāgata, the Arahant, the Fully Enlightened One” (*Anguttara Nikāya* 1:13/i, 22).

Đức Chánh Đẳng Chánh Giác (*sammāsambuddha*): Đức Phật được gọi là “Đẳng Toàn Giác” bởi vì Ngài là bậc đã tự mình hoàn toàn thấu hiểu bản chất tối hậu của mọi hiện tượng cả về đặc tính riêng và đặc tính chung của chúng. Thuật ngữ này ám chỉ trí tuệ trực tiếp về mọi thực tại đạt được mà không cần sự giúp đỡ của một vị thầy. Đức Phật còn được gọi là “Đẳng Vô Song” (*atula*) bởi vì những ân đức và phẩm hạnh của Ngài không một chúng sinh nào so bì được. Mặc dù tất cả chư vị A-la-hán đều sở hữu những phẩm chất nổi bật về giới (*sīla*), định (*samādhi*) và tuệ (*paññā*) đủ để dẫn đến giải thoát (*vimokkha*), nhưng không ai sở hữu vô số và vô lượng đức hạnh mà một Đức Chánh Đẳng Chánh Giác sở hữu vẹn toàn như thập Trí lực của Như Lai (*Trung Bộ Kinh* 12), bốn pháp vô sở úy (*Trung Bộ Kinh - Majjhima Nikāya* 12), thành tựu đại bi (*Phân Tích Đạo - Paṭisambhidāmagga* I, 126), và nhất thiết trí vô ngại (*Phân Tích Đạo -*

Paṭisambhidāmagga I, 131). Do đó, Đức Phật không có đồng đẳng giữa tất cả chúng sinh. Như có nói: “Một người, này các Tỳ-kheo, khi xuất hiện ở đời, là xuất hiện một người không hai, không có đồng bạn, không có so sánh, không có tương tự, không có đối phần, không có người ngang hàng, không có đặt ngang hàng, bậc tối thượng giữa các loài hai chân.” (*Tăng Chi Bộ Kinh 1:13/i, 22*).

The Sublime Teaching (*saddhamma*): The Teaching, or Dhamma, signifies the three aspects of study (*pariyatti*), practice (*paṭipatti*), and realization (*paṭivedha*). “Study” is the study of the Tipiṭaka, the scriptures that record the teachings of the Buddha, comprising the three collections of the Vinaya, the Suttas, and the Abhidhamma. “Practice” is the threefold training in virtue (*sīla*), concentration (*samādhi*), and wisdom (*paññā*). “Realization” is the penetration of the supramundane paths and attainment of the noble fruits. Each of these is the foundation for the next, since study provides the guidelines to practice, and practice brings the breakthrough to realization. The Teaching is called “sublime” in the sense of “true” and “good,” because, when it is applied in accordance with the Buddha’s instructions, it definitely leads to the attainment of *Nibbāna*, the supreme truth and highest good.

Giáo Pháp Cao Thượng (*saddhamma*): Giáo Pháp, hay Dhamma, biểu thị ba khía cạnh của pháp học (*pariyatti*), pháp hành (*paṭipatti*) và pháp thành (*paṭivedha*). “Pháp học” là nghiên cứu Tam Tạng Kinh Điển, là những bộ kinh ghi lại những lời dạy của Đức Phật, bao gồm ba bộ là Tạng Luật, Tạng Kinh và Tạng Vi Diệu Pháp. “Pháp hành” là sự rèn luyện Tam Học - giới (*sīla*), định (*samādhi*) và tuệ (*paññā*). “Pháp thành” là sự thâm nhập các con đường siêu thế và chứng đắc các thánh quả. Mỗi cái trong số này là nền tảng cho cái tiếp theo, vì pháp học cung cấp những hướng dẫn để thực hành và thực hành mang lại bước đột phá cho sự chứng ngộ. Giáo lý được gọi là “cao cả” theo nghĩa “chân thật” và “tốt đẹp”, bởi vì khi được áp dụng theo chỉ dẫn của Đức Phật, nó chắc chắn dẫn đến chứng đạt Niết Bàn, chân lý tối thượng và tốt đẹp nhất.

And the Noble Order (*gaṇuttama*): The word *gaṇa*, meaning “company” or “group,” is used here as a synonym for *Sangha*, the Community, or Order. There are two kinds of Sangha: the conventional Sangha (*sammutisangha*), the Order of Bhikkhus and Bhikkhunīs, fully ordained monks and nuns; and the Sangha of Noble Ones (*ariyasangha*), referred to in the verse of homage to “the Noble Ones.” The Noble Order is the noble or holy community of the accomplished followers of the Buddha — that is, the four pairs of persons who have arrived at the planes of the noble ones, distinguished as eightfold according to whether they have reached the paths (*magga*) or the fruits (*phala*) of Stream-Entry (*Sotāpatti*), Once-Returning (*Sakadāgāmi*), Non-Returning (*Anāgāmi*), and Arahantship (*Arahatta*).

Và Tăng đoàn (*gaṇuttama*): Từ *gaṇa*, có nghĩa là “đoàn thể” hoặc “nhóm”, được sử dụng ở đây như là từ đồng nghĩa của Tăng đoàn (*Sangha*). Có hai loại Tăng đoàn: Phạm tăng (*sammutisangha*) tức Tăng đoàn Tỳ kheo và Tỳ kheo ni, chư vị tu sĩ và tu nữ đã thọ giới cụ túc; và Thánh Tăng hay Tăng đoàn của các bậc Thánh nhân (*ariyasangha*), được nhắc đến trong bài kệ kính lễ “Các Bậc Thánh”. Tăng đoàn cao quý là cộng đồng cao quý hoặc thánh thiện của những đệ tử đã thành tựu pháp của Đức Phật - nghĩa là bốn cặp người đã đạt đến cảnh giới cao quý của Thánh nhân, được phân biệt thành tám chúng tùy theo việc họ đã chứng đạo (*magga*) hoặc quả (*phala*) Nhập Lưu (*Sotāpatti*), Nhất Lai (*Sakadāgāmi*), Bất Lai (*Anāgāmi*), và A-la-hán (*Arahatta*).

I will recite the Manual of Abhidhamma (*abhidhammatthasangaha*): The title of the work, *Abhidhammattha Sangaha*, literally means “a compendium of the things contained in the Abhidhamma,” that is, the Buddha’s “higher,” or “distinguished” (*abhi*),

teaching (*dhamma*), handed down in the Abhidhamma Piṭaka. The author's statement "I will recite" (*bhāsisam*) reminds us that the text is meant to be recited and learned by heart so that it will always be available to us as an instrument for analyzing reality.

Tôi sẽ tụng đọc Vi Diệu Pháp Tập Yếu (*abhidhammatthasangaha*): tựa đề *Abhidhammattha Sangaha* của tác phẩm có nghĩa đen là "bản tóm tắt những điều chứa đựng trong Vi Diệu Pháp" nghĩa là những lời giảng dạy giáo pháp (*dhamma*) "uyên thâm hơn" hay "phân biệt" (*abhi*) của Đức Phật được lưu truyền trong tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka). Tuyên bố của tác giả "Tôi sẽ tụng đọc" (*bhāsisam*) nhắc nhở chúng ta rằng bản văn được dùng để tụng đọc và học thuộc lòng để nó luôn có sẵn trong tâm chúng ta như một công cụ để phân tích thực tại.

§2. The Fourfold Division of Ultimate Reality - §2. Bốn Pháp Chân Đế (*Catudhā Paramattha*)

*Tattha vutt'ābhidhammatthā
Catudhā paramatthato
Cittam cetasikaṃ rūpaṃ
Nibbānam iti sabbathā.*

The things contained in the Abhidhamma, elucidated therein, are altogether fourfold from the standpoint of ultimate reality: (1) consciousness (citta), (2) mental factors (cetasika), (3) matter (rūpa), and (4) Nibbāna.

Từ góc nhìn Chân Đế, những điều chứa đựng trong Vi Diệu Pháp được làm sáng tỏ qua bốn khía cạnh: (1) tâm (citta), (2) tâm sở (cetasika), (3) sắc pháp (rūpa) và (4) Niết Bàn.

Guide to §2 Hướng dẫn §2

From the standpoint of ultimate reality (*paramatthato*): According to the Abhidhamma philosophy, there are two kinds of realities — (1) the conventional (*sammuti*) and (2) the ultimate (*paramattha*). Conventional realities are the referents of ordinary conceptual thoughts (*paññatti*) and conventional modes of expression (*voḥāra-desanā*). They include such entities as living beings, persons, men, women, animals, and the apparently stable persisting objects that constitute our unanalyzed picture of the world. The Abhidhamma philosophy maintains that these notions do not possess ultimate validity, for the objects that they signify do not exist in their own right as irreducible realities. Their mode of being is conceptual, not actual. They are products of mental construction (*parikappanā*), not realities existing by virtue of their own nature.

Từ góc nhìn Chân Đế (*paramatthato*): Theo triết học Vi Diệu Pháp, có hai loại thực tại - (1) Tục đế/ quy ước (*sammuti*) và (2) Chân đế/ tối hậu (*paramattha*). Thực tại quy ước là sự đối chiếu của những tư tưởng khái niệm thông thường (*paññatti*) và những phương thức diễn đạt quy ước (*voḥāra-desanā*). Chúng bao gồm những thực thể như sinh vật sống, con người, đàn ông, đàn bà, động vật và những vật thể bền bỉ có vẻ ổn định cấu thành nên bức tranh thế giới chưa được phân tích của chúng ta. Triết học Vi Diệu Pháp khẳng định rằng những khái niệm này không có giá trị tối hậu vì những đối tượng mà chúng biểu thị không tồn tại theo đúng nghĩa của chúng là những thực tại không thể rút gọn. Phương thức tồn tại của chúng là khái niệm, không thực tế. Chúng là sản phẩm của sự kiến tạo tinh thần (*parikappanā*) chứ không phải là những thực tại hiện hữu nhờ bản chất tự nhiên của chúng.

Ultimate realities, in contrast, are things that exist by reason of their own intrinsic nature (*sabhāva*). These are the *dhammas*: the final, irreducible components of existence, the ultimate entities that result from a correctly performed analysis of existence. Such existents admit of no further reduction but are themselves the final terms of analysis, the true constituents of the complex manifold of experience. Hence, the word *paramattha* is applied to them, which is derived from *parama* = “ultimate, highest, final” and *attha* = “reality, thing.”

Ngược lại, thực tại tối hậu (pháp chân đế) là những sự vật tồn tại do bản chất nội tại của chính chúng (*sabhāva*). Đây là các pháp: những thành phần cuối cùng, không thể rút gọn của sự tồn tại, những thực thể tối hậu là kết quả của việc phân tích sự tồn tại được thực hiện một cách chính xác. Những sự tồn tại như vậy thừa nhận tính chất không thể rút gọn thêm nữa, chính bản thân chúng là những điều khoản phân tích cuối cùng, những thành phần thực sự của những kinh nghiệm đa dạng khác nhau. Do đó, từ *paramattha* được áp dụng cho chúng, bắt nguồn từ *parama* = “tối thượng, cao nhất, cuối cùng” và *attha* = “thực tại, sự vật”.

The ultimate realities are characterized not only from the ontological viewpoint as the ultimate existents but also from the epistemological viewpoint as the ultimate objects of right knowledge. As one extracts oil from sesame seed, so one can extract the ultimate realities from the conventional realities. For example, “being,” and “man,” and “woman” are concepts suggesting that the things they signify possess irreducible ultimate unity. However, when we wisely investigate these things with the analytical tools of the Abhidhamma, we find that they do not possess the ultimacy implied by the concepts, but only a conventional reality as an assemblage of impermanent factors, of mental and physical processes. Thus, by examining the conventional realities with wisdom, we eventually arrive at the objective actualities that lie behind our conceptual constructs. It is these objective actualities — the *dhammas*, which maintain their intrinsic nature independently of the mind’s constructive functions — that form the ultimate realities of the Abhidhamma.

Những thực tại tối hậu (các pháp chân đế) có tính đặc trưng không chỉ từ quan điểm bản thể luận như sự tồn tại tối hậu mà còn từ quan điểm nhận thức luận như những đối tượng tối hậu của tri kiến đúng đắn. Như người ta chiết xuất dầu từ hạt mè, cũng vậy người ta có thể rút ra những thực tại tối hậu từ những thực tại quy ước. Ví dụ: “hiện hữu”, “đàn ông” và “đàn bà” là những khái niệm gợi ý rằng những sự vật mà chúng biểu thị sở hữu sự thống nhất tối thượng không thể quy giản. Tuy nhiên, khi chúng ta khảo sát những điều này một cách khôn ngoan bằng các công cụ phân tích của Vi Diệu Pháp, chúng ta thấy rằng chúng không có tính tối hậu được ngụ ý bởi các khái niệm, mà chỉ là một thực tại quy ước như một tập hợp của các yếu tố vô thường, của các lộ trình tâm và lộ trình sắc. Do đó, bằng cách khảo sát các thực tại quy ước bằng trí tuệ, cuối cùng chúng ta sẽ thấu đạt những thực tại khách quan nằm đằng sau các cấu trúc khái niệm của mình. Chính những thực tại khách quan này - các pháp duy trì bản chất nội tại của chúng một cách độc lập với những chức năng kiến tạo của tâm - tạo thành những thực tại tối hậu (Chân đế) của Vi Diệu Pháp.

Although ultimate realities exist as the concrete essences of things, they are so subtle and profound that an ordinary person who lacks training cannot perceive them. Such a person cannot see the ultimate realities because his mind is obscured by concepts, which shape reality into conventionally defined appearances. Only by means of wise or thorough attention to things (*yoniso manasikāra*) can one see beyond the concepts and take the ultimate realities as one’s object of knowledge. Thus, *paramattha* is described as that which belongs to the domain of ultimate and supreme knowledge.²⁶

Mặc dù những thực tại tối hậu tồn tại như bản chất cụ thể của sự vật, nhưng chúng vi tế và sâu sắc đến mức một người bình thường nếu thiếu sự rèn luyện sẽ không thể nhận thức được. Một người như vậy không thể thấy được các thực tại tối hậu bởi vì tâm của người đó bị che mờ bởi các khái niệm vốn định hình thực tại thành những hình tướng được xác định theo quy ước. Chỉ nhờ vào lối hành động khôn ngoan hoặc sự hướng tâm sáng suốt vào các sự vật (*yoniso manasikāra*), người ta mới có thể có được cái thấy vượt

khỏi các khái niệm và sử dụng thực tại tối hậu làm đối tượng cho sự hiểu biết của mình. Như vậy, *paramattha* được mô tả là cái thuộc về lĩnh vực tri thức tối hậu và tối thượng.²⁶

Altogether fourfold: In the Suttas, the Buddha usually analyzes a being, or individual, into five types of ultimate realities, the five aggregates (*pañcakkhandhā*): matter/ corporeality (*rūpa*), feeling (*vedanā*), perception (*saññā*), (predisposing) mental formations (*saṃkhāra*), and consciousness (*viññāṇa*). In the Abhidhamma teaching, the ultimates are grouped into the four categories enumerated in the text. The first three — consciousness (*citta*), mental factors (*cetasika*), and matter (*rūpa*) — comprise all conditioned realities. The five aggregates of the Suttanta teaching fit within these three categories. The aggregate of consciousness (*viññāṇakkhandha*) is here comprised by consciousness (*citta*), the word *citta* generally being employed to refer to different classes of consciousness distinguished by their concomitants. The middle three aggregates are, in the Abhidhamma, all included within the category of mental factors (*cetasika*), the mental states that arise along with consciousness performing diverse functions. The Abhidhamma philosophy enumerates fifty-two mental factors: the aggregates of feeling (*vedanākkhandha*) and perception (*saññākkhandha*) are each counted as one factor each, while the aggregate of mental formations (*saṃkhārakkhandha*) of the Suttas is finely subdivided into fifty mental factors. The aggregate of matter (*rūpakkhandha*) is, of course, identical with the Abhidhamma category of matter, which will later be divided into twenty-eight types of material phenomena.

Tổng cộng có bốn: Trong những bài Kinh, Đức Phật thường phân tích một chúng sinh hoặc một cá nhân thành năm sự thật tối hậu, tức năm uẩn (*pañcakkhandhā*): sắc pháp (*rūpa*), thọ (*vedanā*), tưởng (*saññā*), (khuyh hướng) hành (*saṃkhāra*) và thức (*viññāṇa*). Trong giáo lý Vi Diệu Pháp, những điều tối thượng được nhóm thành bốn loại được liệt kê trong bản văn. Ba yếu tố đầu tiên - tâm (*citta*), tâm sở (*cetasika*) và sắc pháp (*rūpa*) - bao gồm tất cả các thực tại có điều kiện (tức các pháp hữu vi). Năm uẩn trong Tạng Kinh phù hợp với ba phạm trù này. Thức uẩn (*viññāṇakkhandha*) ở đây được đề cập là tâm (*citta*), từ *citta* thường được sử dụng để chỉ các loại tâm khác nhau được phân biệt bởi các tâm sở đi kèm với chúng. Trong Vi Diệu Pháp, ba uẩn ở giữa được bao gồm trong phạm trù tâm sở (*cetasika*), những trạng thái tinh thần sinh khởi cùng với tâm thực hiện các chức năng khác nhau. Triết học Vi Diệu Pháp liệt kê năm mươi hai tâm sở: thọ uẩn (*vedanākkhandha*) và tưởng (*saññākkhandha*) mỗi thứ được kể là một loại tâm sở, trong khi hành uẩn (*saṃkhārakkhandha*) trong những bài Kinh được chia nhỏ thành năm mươi tâm sở. Tất nhiên, sắc uẩn (*rūpakkhandha*) đồng nhất với phạm trù sắc pháp trong Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) mà sau này sẽ được chia thành 28 loại hiện tượng vật chất.

To these three types of reality, which are conditioned (*saṃkhata*), is added a fourth reality, which is unconditioned (*asaṃkhata*). That reality, which is not included in the five aggregates, is *Nibbāna*, the state of final deliverance (*vimutti*) from the suffering inherent in conditioned existence (*saṃsāra*). Thus, in the Abhidhamma philosophy, there are altogether these four ultimate realities:

1. Consciousness (*citta*);
2. Mental factors (*cetasika*);
3. Matter (*rūpa*); and
4. *Nibbāna*.

²⁶ *Paramassa uttamassa ñāṇassa attho gocaro. Vibhāvinī-Tīkā.*

Ba loại thực tại hữu vi (*saṃkhata*) này được thêm vào một thực tại thứ tư là vô vi (*asaṃkhata*). Thực tại đó không bao gồm trong năm uẩn, là Niết Bàn (*Nibbāna*), trạng thái giải thoát cuối cùng (*vimutti*) khỏi khổ đau cố hữu trong vòng trầm luân sinh tử (*samsāra*). Như vậy, trong triết học Vi Diệu Pháp, có tất cả bốn pháp chân đế (bốn thực tại tối hậu) này:

1. Tâm (*citta*);
2. Tâm sở (*cetasika*);
3. Sắc pháp (*rūpa*); và
4. Niết Bàn (*Nibbāna*)

§3. Four Classes of Consciousness

§3. Bốn loại tâm (*Catubbidha Citta*)

Tattha cittaṃ tāva catubbidhaṃ hoti: (1) kāmāvacaraṃ; (2) rūpāvacaraṃ; (3) arūpāvacaraṃ; (4) lokuttaraṃ cā ti.

Of them, consciousness (citta), firstly, is fourfold: (1) sense-sphere consciousness (kāmāvacara); (2) fine-material-sphere consciousness (rūpāvacara); (3) immaterial-sphere consciousness (arūpāvacara); and (4) supramundane consciousness (lokuttara).

Trong số đó, tâm (citta), trước tiên có bốn loại: (1) tâm dục giới (kāmāvacara); (2) tâm sắc giới (rūpāvacara); (3) tâm vô sắc giới (arūpāvacara) và (4) tâm siêu thế (lokuttara).

Guide to §3

Hướng dẫn §3

Consciousness: The first chapter of the *Abhidhammattha Sangaha* is devoted to an examination of *citta*, “consciousness,” or “mind,” the first of the four ultimate realities. Consciousness is taken up for study first because the focus of the Buddhist analysis of reality is experience, and consciousness is the principal element in experience, that which constitutes the knowing, or awareness, of an object.

Tâm: Chương đầu tiên của *Vi Diệu Pháp Tập Yếu* được dành cho việc khảo sát *citta*, “thức” hay “tâm”, thực tại đầu tiên trong bốn thực tại tối hậu. Tâm được đưa vào nghiên cứu trước tiên bởi vì trọng tâm của phân tích Phật giáo về thực tại là kinh nghiệm, và tâm là yếu tố chính trong kinh nghiệm, cái tạo nên sự hiểu biết hay nhận thức về một đối tượng.

The Pāli word *citta* is derived from the verbal root *citi-* “to cognize, to know.” The commentators define *citta* in three ways: as agent, as instrument, and as activity. As the agent, *citta* is that which cognizes an object (*ārammaṇaṃ cintetī ti cittaṃ*). As the instrument, *citta* is that by means of which the accompanying mental factors cognize the object (*etena cintetī ti cittaṃ*). As an activity, *citta* is itself nothing other than the process of cognizing the object (*cintanamattaṃ cittaṃ*).

Từ Pāli *citta* bắt nguồn từ ngữ căn *citi* - “nhận thức, biết.” Các nhà chú giải định nghĩa tâm theo ba cách: là tác nhân, công cụ và hoạt động. Là tác nhân, tâm là cái nhận biết một đối tượng (*ārammaṇaṃ cintetī ti cittaṃ*). Là công cụ, tâm là phương tiện mà các tâm sở đi kèm nhận thức đối tượng (*etena cintetī ti cittaṃ*). Là một hoạt động, bản thân tâm không là gì khác hơn là quá trình nhận biết đối tượng (*cintanamattaṃ cittaṃ*).

The third definition, in terms of sheer activity, is regarded as the most adequate of the three: that is, *citta* is fundamentally an activity, or process, of cognizing or knowing

an object. It is not an agent or instrument possessing actual being in itself apart from the activity of cognizing. The definitions in terms of agent and instrument are proposed to refute the wrong view of those who hold that a permanent self or ego is the agent and instrument of cognition. The Buddhist thinkers point out, by means of these definitions, that it is not a self that performs the act of cognition, but *citta*, or consciousness. This *citta* is nothing other than the act of cognizing, and that act is necessarily impermanent, marked by rise and fall.

Định nghĩa thứ ba, xét về hoạt động đơn thuần, được coi là đầy đủ nhất trong ba định nghĩa: nghĩa là tâm (*citta*) về cơ bản là một hoạt động, hay quá trình, nhận thức hay biết một đối tượng. Nó không phải là một tác nhân hay công cụ sở hữu thực thể tự nó ngoài hoạt động nhận thức. Các định nghĩa về tác nhân và công cụ được đề xuất để bác bỏ quan điểm sai lầm của những người cho rằng bản ngã thường hằng là tác nhân và công cụ của nhận thức. Bằng các định nghĩa này, các nhà tư tưởng Phật giáo chỉ ra rằng không phải một cái tôi thực hiện hành vi nhận thức, mà là *citta*, tâm hay ý thức. Tâm này không gì khác hơn là hành động nhận thức, và hành động đó tất yếu là vô thường, được đánh dấu bằng sự sinh và diệt.

To elucidate the nature of any ultimate reality, the Pāli commentators propose four defining devices by means of which it can be delimited. These four devices are: (1) its characteristic (*lakkhaṇa*), that is, the salient quality of the phenomenon; (2) its function (*rasa*), that is, its performance of a concrete task (*kiicca*) or achievement of a goal (*sampatti*); (3) its manifestation (*paccupaṭṭhāna*), that is, the way it presents itself within experience; and (4) its proximate cause (*padaṭṭhāna*), that is, the principal condition upon which it depends.

Để làm sáng tỏ bản chất của bất kỳ thực tại tối hậu (pháp chân đế) nào, các nhà chú giải Pāli đề xuất bốn phương tiện xác định mà nhờ đó nó có thể được phân định. Bốn phương tiện này là: (1) đặc tính (*lakkhaṇa*), nghĩa là tính chất nổi bật của hiện tượng; (2) chức năng (*rasa*), nghĩa là việc nó thực hiện một nhiệm vụ cụ thể (*kiicca*) hoặc đạt được một mục tiêu (*sampatti*); (3) biểu hiện (*paccupaṭṭhāna*), tức là cách thức nó thể hiện trong kinh nghiệm và (4) nguyên nhân gần (*padaṭṭhāna*), tức là điều kiện chính mà nó phụ thuộc vào.

In the case of *citta*, its characteristic is the knowing of an object (*viñāna*). Its function is to be a “forerunner” (*pubbangama*) of the mental factors in that it presides over them and is always accompanied by them. Its manifestation — the way it appears to the meditator’s experience — is a continuity of process (*sandhāna*). Its proximate cause is mind-and-matter (*nāmarūpa*), because consciousness (*citta*) cannot arise alone, in the complete absence of mental factors (*cetasika*) and material phenomena (*rūpa*).

Trong trường hợp của tâm (*citta*), đặc tính của nó là biết đối tượng (*viñāna*). Chức năng của nó là làm “người dẫn đầu” (*pubbangama*) của các tâm sở trong đó tâm chủ trì và luôn luôn đi kèm với tâm sở. Biểu hiện của nó - cách nó xuất hiện đối với trải nghiệm của hành giả - là một quá trình liên tục (*sandhāna*). Nguyên nhân gần của nó là tâm-và-vật (hay danh-và-sắc) (*nāmarūpa*), bởi vì tâm (*citta*) không thể sinh khởi một mình trong trường hợp hoàn toàn không có các tâm sở (*cetasika*) và sắc pháp (*rūpa*).

While *citta* has a single characteristic that remains the same in all its diverse manifestations, the Abhidhamma distinguishes *citta* into a variety of types. These types, also called “*cittas*,” are reckoned as 89 or, by a finer method of differentiation, as 121. What we ordinarily think of as consciousness is really a series of *cittas*, momentary acts of consciousness, occurring in such rapid succession that we cannot detect the discrete occasions, which are of diverse types. The Abhidhamma not only distinguishes the types

of consciousness, but more importantly, it also exhibits them as ordered into a *cosmos*, a unified and closely interwoven whole.

Trong khi tâm (*citta*) có một đặc tính duy nhất không thay đổi trong tất cả những biểu hiện đa dạng của nó, thì Vi Diệu Pháp phân biệt tâm thành nhiều loại khác nhau. Những loại này cũng được gọi là “*citta*,” được tính là 89 hoặc theo một phương pháp phân biệt chi tiết hơn là 121 tâm. Cái mà chúng ta thường nghĩ là tâm thực sự là một chuỗi các tâm (*citta*) hay những hành động nhất thời của tâm xảy ra liên tiếp và nhanh chóng đến mức chúng ta không thể phát hiện ra được nhiều trạng thái rời rạc khác nhau của chúng. Vi Diệu Pháp không chỉ phân biệt các loại tâm, mà quan trọng hơn, nó còn trình bày theo trình tự thành một *vũ trụ*, một tổng thể thống nhất và đan xen chặt chẽ nhau.

To do so, it employs several overlapping principles of classification. The first of these, introduced in the present section of the *Abhidhammattha Sangaha*, is the plane (*bhūmi*) of consciousness. There are four planes of consciousness. Three are mundane: the sense-sphere, the fine-material sphere, and the immaterial sphere; the fourth plane is the supramundane. The word *avacara*, “sphere,” which qualifies the first three planes, means “that which moves about in, or frequents, a particular locality.” The locality frequented is the plane of existence (also *bhūmi*) designated by the name of the sphere, that is, the sensory, the fine-material, and the immaterial planes of existence. However, though the three spheres of consciousness have a particularly close connection with the corresponding planes of existence, they are not identical. The spheres of consciousness are categories for classifying types of *cittas*; the planes of existence are realms, or worlds, into which beings are reborn and in which they pass their lives.

Để làm điều đó, một số nguyên tắc phân loại chồng chéo được sử dụng. Điều đầu tiên trong số này được giới thiệu trong phần hiện tại của Vi Diệu Pháp Yếu Lược (*Abhidhammattha Sangaha*) là cõi (*bhūmi*) của tâm thức. Có bốn cõi của tâm. Có ba cõi: Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới và cõi thứ tư là siêu thế. Từ *avacara*, “cõi giới,” đã định danh cho ba cõi đầu tiên, có nghĩa là “cái di chuyển bên trong hay lui tới một địa điểm cụ thể.” Nơi thường lui tới là cõi hiện hữu (cũng là *bhūmi*) được chỉ định bằng tên của cõi đó, nghĩa là cõi giác quan (cõi Dục), cõi vật chất vi tế (cõi Sắc) và cõi phi vật chất (cõi Vô sắc). Tuy nhiên, mặc dù Tam giới (Dục, Sắc và Vô sắc) có mối liên hệ đặc biệt chặt chẽ với những cõi hiện hữu tương ứng nhưng chúng không đồng nhất. Các cõi của tâm thức là những phạm trù để phân chia các loại tâm; còn các cõi hiện hữu là những cõi giới hoặc thế giới, nơi mà chúng sinh được tái sinh vào và trải qua kiếp sống của mình ở đó.

A definite relation nevertheless exists between the spheres of consciousness and the planes of existence: a particular sphere of consciousness comprises those types of consciousness that are typical of the corresponding plane of existence and that *frequent* that plane by tending to arise most often there. Consciousness of a particular sphere is not tied to the corresponding plane but may arise in other planes of existence as well; for instance, fine-material and immaterial sphere *cittas* can arise in the sensory plane, and sense-sphere *cittas* can arise in the fine-material and immaterial planes. But still, a connection is found in that a sphere of consciousness is *typical* for the plane that shares its name. Moreover, the karmically active *cittas* of any particular sphere, the *cittas* that generate *kamma*, tend to produce rebirth into the corresponding plane of existence, and, if they succeed in gaining the opportunity to generate rebirth, they will do so only in that plane, not in any other plane. Hence, the tie between the spheres of consciousness and the corresponding planes of existence is extremely close.

Tuy nhiên, vẫn tồn tại một mối quan hệ nhất định giữa các cõi tâm và cõi hiện hữu: một cõi tâm cụ thể bao gồm các loại tâm tiêu biểu cho cõi hiện hữu tương ứng và thường xuất hiện trên cõi hiện hữu đó bằng cách có xu hướng phát sinh *thường xuyên* nhất ở đó. Tâm của một cõi giới cụ thể không bị ràng buộc với cõi tương ứng nhưng cũng có thể phát sinh trong các cõi hiện hữu khác; chẳng hạn, các tâm sắc giới và vô sắc giới có thể sinh khởi trong cõi dục giới, và các tâm dục giới có thể sinh khởi trong các cõi sắc giới và vô sắc giới. Tuy nhiên, người ta tìm thấy một mối liên hệ ở chỗ cõi tâm *điển hình* cho cõi giới có cùng tên với nó. Hơn nữa, các tâm tạo nghiệp của bất kỳ cõi nào, những tâm tạo nghiệp có xu hướng tạo ra sự tái sinh vào cõi hiện hữu tương ứng, và nếu chúng thành công trong việc giành được cơ hội để tạo ra sự tái sinh, chúng sẽ chỉ làm như vậy trong cõi cụ thể đó mà không ở một cõi nào khác. Do đó, mối liên hệ giữa các cõi tâm và các cõi hiện hữu tương ứng là vô cùng chặt chẽ.

Sense-sphere consciousness (*kāmāvacaracitta*): The word *kāma* means both subjective sensuality, that is, craving for sense pleasures, and objective sensuality, that is, the five external sense-objects — visible forms, sounds, smells, tastes, and tangible objects. The *kāmabhūmi* is the sensory plane of existence, which comprises eleven realms — the four woeful states, the human realm, and the six sensory heavens (celestial realms). Sense-sphere consciousness includes all those *cittas* that have their proper domain in the sensory plane of existence, though they may arise in other planes as well.

Tâm Dục giới (*kāmāvacaracitta*): Từ *kāma* có nghĩa là nhục dục chủ quan, tức là thèm muốn các dục lạc, và đối tượng dục lạc khách quan, tức là năm đối tượng giác quan bên ngoài - sắc, thanh, hương, vị và xúc. *Kāmabhūmi* là cõi hiện hữu của các chúng sinh Dục giới, bao gồm mười một cõi - bốn cõi khổ, cõi người và sáu cõi trời Dục giới (cõi trời). Tâm dục giới bao gồm tất cả những tâm có lĩnh vực thích hợp trong cõi dục, mặc dù chúng cũng có thể sinh khởi trong những cõi khác.

Fine-material-sphere consciousness (*rūpāvacaracitta*): The fine-material sphere is the plane of consciousness corresponding to the fine-material plane of existence (*rūpabhūmi*), or the plane of consciousness pertaining to the states of meditative absorption called the “*rūpajjhānas*.” Any consciousness that mostly moves about in this realm is understood as belonging to the fine-material sphere. The *rūpajjhānas* are so called because they are usually attained in meditation by concentrating on a material object (*rūpa*), which may be a device such as the earth-*kasīna*, etc. (see Chapter 9, §6) or the parts of one’s own body, etc. Such an object becomes the basis on which the *jhānas* are developed. The exalted states of consciousness attained on the basis of such objects are called “*rūpāvacaracitta*,” “consciousness of the fine-material sphere.”

Tâm sắc giới (*rūpāvacaracitta*): Sắc giới là cõi tâm tương ứng với cõi hiện hữu sắc giới (*rūpabhūmi*), hay cõi tâm liên quan đến các trạng thái thiền định được gọi là “*rūpajjhāna*”. Bất kỳ tâm nào chủ yếu di chuyển trong cõi này được hiểu là thuộc về cõi sắc giới. Các cõi tâm thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) được gọi như vậy vì chúng thường đạt được trong thiền bằng cách tập trung vào một đối tượng vật chất (*rūpa*), có thể là một dụng cụ như *kasīna* đất, v.v. (xem Chương 9, §6) hoặc các thân phần trên cơ thể mình v.v... Các tầng thiền được phát triển dựa trên nền tảng của những đề mục cụ thể như vậy. Các trạng thái cao siêu của tâm thức đạt được trên cơ sở của các đối tượng như vậy được gọi là “*rūpāvacaracitta*”, “tâm của cõi sắc giới.”

Immaterial-sphere consciousness (*arūpāvacaracitta*): The immaterial sphere is the plane of consciousness corresponding to the immaterial plane of existence (*arūpabhūmi*), or the plane of consciousness pertaining to the immaterial absorptions — the *arūpajjhānas*. Any consciousness that mostly moves about in this realm is understood

as belonging to the immaterial sphere. When one meditates to attain the formless meditative states beyond the *rūpajjhānas*, one must discard all objects connected with material form and focus upon some non-material object, such as the infinity of space, etc. The exalted states of consciousness attained on the basis of such objects are called “*arūpāvacaracitta*,” “consciousness of the immaterial sphere.”

Tâm vô sắc giới (*arūpāvacaracitta*): Cõi vô sắc giới là cõi tâm thức tương ứng với cõi hiện hữu vô sắc giới (*arūpabhūmi*), hay cõi ý thức liên quan đến các tầng thiền phi vật chất - *arūpajjhāna*. Bất kỳ tâm nào chủ yếu di chuyển trong cõi này được hiểu là thuộc về cõi vô sắc giới. Khi một người hành thiền chứng đắc các trạng thái thiền nằm ngoài những tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*), họ phải loại bỏ tất cả các đối tượng liên quan đến vật chất và tập trung vào một số đối tượng phi vật chất, chẳng hạn như sự vô tận của hư không, v.v. Các trạng thái tâm thức cao siêu đạt được trên cơ sở của những đối tượng như vậy được gọi là “*arūpāvacaracitta*” hay “tâm vô sắc giới.”

Supramundane consciousness (*lokuttaracitta*): The word *lokuttara*, “supramundane,” is derived from *loka* = “world” and *uttara* = “beyond, transcending.” The concept of “world” is threefold: the world of living beings (*sattaloka*), the physical universe (*okāsaloka*), and the world of formations (*saṃkhāraloka*), that is, the totality of conditional phenomena, physical and mental. The notion of world relevant here is the world of formations, that is, all mundane phenomena included within the five aggregates of clinging. That which transcends the world of conditioned things is the unconditioned element, *Nibbāna*, and the types of consciousness that directly accomplish the realization of *Nibbāna* are called “*lokuttaracitta*,” “supramundane consciousness.” The other three types are called, in distinction, “*lokiyacitta*,” “mundane consciousness.”

Tâm siêu thế (*lokuttaracitta*): Từ *lokuttara*, “siêu thế”, bắt nguồn từ chữ *loka* = “thế giới” và *uttara* = “vượt lên, siêu việt.” Khái niệm “*thế giới*” có ba phần: thế giới của chúng sinh (*sattaloka*), thế giới vật chất (*okāsaloka*) và thế giới của các hành (*saṃkhāraloka*), tức là tổng thể của các hiện tượng có điều kiện, cả về vật chất lẫn tinh thần. Khái niệm thế giới liên quan ở đây là thế giới của các hành, nghĩa là tất cả các hiện tượng thế tục bao gồm trong ngũ thủ uẩn (năm tập hợp dính mắc). Cái vượt lên trên thế giới của những sự vật có điều kiện là yếu tố vô vi, tức Niết Bàn (*Nibbāna*) và những loại tâm trực tiếp hoàn thành việc chứng ngộ Niết Bàn được gọi là “*lokuttaracitta*”, “tâm siêu thế”. Ba loại còn lại được gọi riêng biệt là “*lokiyacitta*”, “tâm hiệp thế”.



We thus see that consciousness can be classified by way of plane into four broad divisions: sense-sphere consciousness, fine-material-sphere consciousness, immaterial-sphere consciousness, and supramundane consciousness. Consciousness can also be classified on the basis of other principles besides plane. One principle of classification that plays an important role in Abhidhamma philosophy is “kind,” or “nature” (*jāti*).

Như vậy, chúng ta thấy rằng tâm có thể được phân loại theo cõi thành bốn phần lớn: tâm dục giới, tâm sắc giới, tâm vô sắc giới và tâm siêu thế. Ngoài việc phân theo cõi thì tâm cũng có thể được phân loại trên cơ sở các nguyên tắc khác. Một nguyên tắc phân loại đóng vai trò quan trọng trong triết học Vi Diệu Pháp là “loại” hay “bản chất” (*jāti*).

With respect to its nature, consciousness divides into four classes: unwholesome, wholesome, resultant, and functional. Unwholesome consciousness (*akusalacitta*) is consciousness that is accompanied by one or another of the three unwholesome roots — greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*). Such consciousness is called

“unwholesome” because it is mentally unhealthy, morally blameworthy, and productive of painful results. Wholesome consciousness (*kusalacitta*) is consciousness that is accompanied by wholesome roots — non-greed (*alobha*), or generosity (*dāna*), non-hatred (*adosa*), or loving-kindness (*mettā*), and non-delusion (*amoha*), or wisdom (*paññā*). Such consciousness is mentally healthy, morally blameless, and productive of pleasant results.

Về bản chất của nó, tâm chia thành bốn loại: tâm bất thiện, tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Tâm bất thiện (*akusalacitta*) là tâm đi kèm với một trong ba nhân bất thiện - tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*). Tâm như vậy được gọi là “bất thiện” bởi vì nó không lành mạnh về mặt tinh thần, đáng chê trách về mặt đạo đức và tạo ra quả khổ. Tâm thiện (*kusalacitta*) là tâm đi kèm với gốc thiện - vô tham (*alobha*) hay bố thí (*dāna*), vô sân (*adosa*) hay tâm từ (*mettā*) và vô si (*amoha*) hay trí tuệ (*paññā*). Tâm như vậy là lành mạnh về mặt tinh thần, không bị chê trách về mặt đạo đức và tạo ra những kết quả tốt đẹp.

Both wholesome and unwholesome consciousnesses constitute *kamma*, volitional action. Those *cittas*, or states of consciousness, that arise through the ripening of *kamma* are called “resultants” (*vipāka*). These constitute a third class of *citta* distinct from the former two, a class that comprises both the results of wholesome *kamma* and the results of unwholesome *kamma*. It should be understood that both *kamma* and its results are purely mental. *Kamma* is volitional activity associated with wholesome or unwholesome *cittas*; its results are other *cittas* that experience the maturation of *kamma*.

Cả hai tâm thiện và bất thiện đều tạo thành nghiệp (*kamma*), tức hành động có chủ ý. Những tâm (*cittas*) hay những trạng thái tâm sinh khởi do nghiệp chín muồi được gọi là “quả” (*vipāka*). Những tâm này tạo thành loại tâm thứ ba khác biệt với hai loại trước, loại tâm này bao gồm cả kết quả của nghiệp thiện và nghiệp bất thiện. Nên hiểu rằng cả nghiệp và quả của nó đều thuần túy là tinh thần. Nghiệp là hoạt động cố ý kết hợp với tâm thiện hoặc bất thiện; kết quả của nó là các tâm khác kinh nghiệm sự chín muồi của nghiệp.

The fourth class of consciousness, according to the division by way of nature, is called in Pāli “*kiriya*” or “*kriyā*,” rendered here in English as “functional.” This type of consciousness is neither *kamma* nor *kamma* resultant. It involves activity, yet this activity is not karmically determinate and thus is not capable of producing karmic results. Resultant consciousness and functional consciousness are neither wholesome nor unwholesome. Instead, they are classified as indeterminate (*abyākata*), that is, consciousness that cannot be determined in terms of the dichotomy of wholesome and unwholesome.

Loại tâm thứ tư, theo sự phân chia theo bản chất được gọi trong tiếng Pāli là “*kiriya*” hay “*kriyā*,” được dịch ra trong tiếng Anh là “functional” và Việt dịch là tâm “duy tác”. Loại tâm này không phải là nghiệp cũng không phải là quả của nghiệp. Nó liên quan đến hoạt động, tuy nhiên hoạt động này không phải do nghiệp quyết định và do đó không có khả năng tạo ra quả. Tâm quả và tâm duy tác không thiện cũng không bất thiện. Thay vào đó, chúng được phân loại là không xác định/ vô ký (*abyākata*), nghĩa là tâm không thể xác định được theo sự phân đôi của thiện và bất thiện.

Sense-Sphere Consciousness (*kāmāvacaracittāni*) — 54

Tâm dục giới (*kāmāvacaracittāni*) — 54

Unwholesome Consciousness (*akusalacittāni*) — 12

Tâm bất thiện (*akusalacittāni*) — 12

§4. Consciousness Rooted in Greed (*lobhamūlacittāni*) — 8

Tattha katamaṃ kāmāvacaram?

1. *Somanassasahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asaṃkhārikam ekam.*
2. *Somanassasahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ sasamkhārikam ekam.*
3. *Somanassasahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ asaṃkhārikam ekam.*
4. *Somanassasahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ sasamkhārikam ekam.*
5. *Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asaṃkhārikam ekam.*
6. *Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ sasamkhārikam ekam.*
7. *Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ asaṃkhārikam ekam.*
8. *Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ sasamkhārikam ekan ti.*

Imānī aṭṭha pi lobhasahagatacittāni nāma.

Amongst them, what pertains to the sense sphere?

1. *One consciousness, accompanied by joy, associated with wrong view, unprompted.*
2. *One consciousness, accompanied by joy, associated with wrong view, prompted.*
3. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from wrong view, unprompted.*
4. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from wrong view, prompted.*
5. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with wrong view, unprompted.*
6. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with wrong view, prompted.*
7. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from wrong view, unprompted.*
8. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from wrong view, prompted.*

These eight types of consciousness are accompanied by greed

§4. Tâm gốc tham (*lobhamūlacittāni*) — 8

Trong số đó, tâm nào liên quan đến cõi Dục giới?

1. *Tâm tham thọ hỷ hợp tà vô trợ (*Somanassasahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asaṃkhārikam*)*
2. *Tâm tham thọ hỷ hợp tà hữu trợ (*Somanassasahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ sasamkhārikam*)*
3. *Tâm tham thọ hỷ ly tà vô trợ (*Somanassasahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ asaṃkhārikam*)*
4. *Tâm tham thọ hỷ ly tà hữu trợ (*Somanassasahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ sasamkhārikam*)*
5. *Tâm tham thọ xả hợp tà vô trợ (*Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asaṃkhārikam*)*
6. *Tâm tham thọ xả hợp tà hữu trợ (*Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ sasamkhārikam*)*
7. *Tâm tham thọ xả ly tà vô trợ (*Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ asaṃkhārikam*)*
8. *Tâm tham thọ xả ly tà hữu trợ (*Upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ sasamkhārikam*)*

Guide to §4

Hướng dẫn §4

Unwholesome Consciousness: In analyzing unwholesome consciousness, the Abhidhamma first classifies it by way of its most prominent root (*mūla, hetu*), whether greed (*lobha*), hatred (*dosa*), or delusion (*moha*). Greed and hatred, according to the Abhidhamma, are mutually exclusive: they cannot coexist within the same *citta*. Thus, those states of consciousness in which greed is the principal root are termed “*cittas* rooted in greed,” of which eight are enumerated. Those states of consciousness in which hatred is the principal root are termed “*cittas* rooted in hatred,” of which two are enumerated. The third unwholesome root, delusion, is present in every state of unwholesome consciousness. Thus, in those *cittas* rooted in greed and in those rooted in hatred, delusion is also found as an underlying root. Nevertheless, there are types of consciousness in which delusion arises without the accompaniment of greed or hatred. These *cittas* — two in number — are called “consciousness involving sheer delusion,” or “*cittas* rooted in delusion.”

Tâm bất thiện: Khi phân tích tâm bất thiện, Vi Diệu Pháp trước tiên phân loại nó theo gốc rễ nổi bật nhất của nó (*mūla, hetu*) là tham (*lobha*), sân (*dosa*), hay si (*moha*). Theo Vi Diệu Pháp, tham và sân mang tính loại trừ lẫn nhau, nghĩa rằng chúng không thể cùng tồn tại trong cùng một tâm. Như vậy, những trạng thái tâm mà trong đó tham là gốc chính yếu được gọi là “tâm gốc tham”, trong đó có tám tâm được liệt kê. Những trạng thái tâm mà sân hận là gốc rễ chính được gọi là “tâm gốc sân” trong đó có hai trạng thái được liệt kê. Gốc bất thiện thứ ba là si, hiện diện trong mọi trạng thái tâm bất thiện. Như vậy, trong những tâm gốc tham và trong những tâm gốc sân, si cũng được tìm thấy như một gốc rễ tiềm ẩn. Tuy nhiên, có những loại tâm trong đó si khởi lên mà không kèm theo tham hay sân. Những tâm này - số lượng là hai - được gọi là “tâm liên quan đến si mê tuyệt đối” hay “tâm gốc si.”

Consciousness rooted in greed (*lobhamūlacittāni*): The Abhidhamma begins its analysis of the three classes of unwholesome consciousness by distinguishing *cittas* rooted in greed (*lobha*), since greed is always mentioned first among the unwholesome roots. The Pāli word *lobha* includes all varieties of greed, ranging from intense passion, or cupidity, to subtle liking and attachment. Consciousness rooted in greed is divided into eight types on the basis of three principles of dichotomization. One is the concomitant feeling (*vedanā*), whether a feeling of joy or equanimity; the second is the presence or absence of wrong view; the third is the consideration whether the *citta* is prompted or unprompted. From the permutations of these three distinctions, eight types of consciousness are obtained.

Tâm gốc tham (*lobhamūlacittāni*): Vi Diệu Pháp bắt đầu phân tích ba loại tâm bất thiện bằng cách phân biệt các tâm gốc tham (*lobha*), vì tham luôn được nhắc đến đầu tiên trong số các gốc bất thiện. Từ *lobha* trong tiếng Pāli bao gồm tất cả các loại tham khác nhau, từ đam mê mãnh liệt, hay tính tham lam, cho đến sự thích thú và dính mắc vi tế. Tâm gốc tham được chia thành tám loại trên cơ sở ba nguyên tắc phân đôi. Một là thọ đi kèm (*vedanā*), dù là hỷ hay xả; thứ hai là có hay không có tà kiến; thứ ba là xem xét liệu tâm được thúc đẩy hay không được thúc đẩy. Từ sự hoán vị của ba sự phân biệt này, có được tám loại tâm.

Accompanied by joy (*somanassasahagata*): The word *somanassa*, “joy,” is derived from *su-* = “pleasant” + *manas-* = “mind;” thus, it means, literally, a pleasant mental state. *Somanassa* is a type of feeling, specifically, pleasant mental feeling. All

consciousness is accompanied by some feeling, which may be physical or mental, pleasant, painful, or neutral. *Somanassa* is a feeling that is mental rather than physical (bodily), and pleasant rather than painful or neutral. This feeling “accompanies” (*sahagata*) this type of consciousness in that it is inextricably blended with it, just as when the waters of two rivers meet, they blend together and cannot be distinguished.

Đi kèm thọ hỷ (*somanassasahagata*): Từ *somanassa*, “thọ hỷ”, bắt nguồn từ *su-* = “dễ chịu” + *manas-* = “tâm” nên theo nghĩa đen, nó có nghĩa là một trạng thái tâm dễ chịu. *Somanassa* là một loại cảm thọ, cụ thể là cảm thọ dễ chịu. Tất cả tâm đều đi kèm với một số cảm thọ, cảm thọ này có thể thuộc về thể chất hoặc tinh thần, dễ chịu, khó chịu hoặc trung tính. *Somanassa* là một cảm giác thuộc về tinh thần hơn là thể chất (cơ thể), và dễ chịu hơn là khó chịu hoặc trung tính. Cảm thọ này “đi kèm” (*sahagata*) loại tâm này ở chỗ nó hòa quyện chặt chẽ với tâm, giống như khi nước của hai con sông gặp nhau, chúng hòa vào nhau và không thể phân biệt được.

The Abhidhamma describes four *cittas* rooted in greed (*lobha*) and accompanied by a joyful mental feeling (*somanassa*). The other four *cittas* in this class are accompanied by equanimity (*upekkhāsahagata*). The word *upekkhā* is often used in the Pāli texts to signify the lofty spiritual quality of equanimity, or impartiality, the state of mind that cannot be swayed by biases and preferences. Here, however, the word is used simply to mean neutral feeling, a mental feeling that leans neither towards gladness nor sadness. In contrast to pleasant and painful feelings, which experience an object in diametrically opposed ways, *upekkhā* experiences the object in a neutral manner. Thus, *upekkhā*, or “equanimous feeling”, is also called “*adukkhamasukhā vedanā*,” “neither-painful-nor-pleasant feeling.”

Vi Diệu Pháp mô tả bốn tâm bắt nguồn từ gốc tham (*lobha*) và đi kèm với thọ hỷ (*somanassa*). Bốn tâm khác trong sự phân chia này đi kèm với thọ xả (*upekkhāsahagata*). Từ *upekkhā* thường được sử dụng trong các bản văn Pāli để biểu thị phẩm chất tinh thần cao thượng của sự bình đẳng hay tính không thiên vị, trạng thái tâm không thể bị ảnh hưởng bởi sự thiên lệch và sở thích. Tuy nhiên, ở đây, từ này được dùng đơn giản để chỉ cảm giác trung tính, một cảm giác tinh thần không nghiêng về phía vui hay buồn. Ngược lại với những cảm giác dễ chịu và khó chịu, trải nghiệm một đối tượng theo những cách hoàn toàn trái ngược nhau thì *upekkhā* trải nghiệm đối tượng một cách trung lập. Do đó, *upekkhā*, hay “cảm giác trung dung” còn được gọi là “*adukkhamasukhā vedanā*”, “cảm giác không khó chịu cũng không dễ chịu.”

Associated with wrong view (*diṭṭhigatasampayutta*): Having divided the greed-rooted consciousness into two classes on the basis of feeling — as accompanied by joy or by equanimity —, the same consciousness is divided again on the basis of its relationship to wrong view. The word *diṭṭhi* means “view,” and, unless it is specified by the prefix *sammā* “right,” it generally refers to wrong view (*micchā diṭṭhi*).²⁷ Wrong view accompanies the consciousness rooted in greed as a conviction, belief, opinion, or rationalization. The view may either reinforce the attachment from which the consciousness springs by providing it with a rational justification, or the view itself may be an object of attachment in its own right. Wrong view is associated with four types of consciousness in all — two accompanied by joy and two accompanied by equanimity. The other four are *dissociated from wrong view* (*diṭṭhigatavippayutta*), in that greed operates in them without any accompanying justification provided by a view.

Liên kết với tà kiến (*diṭṭhigatasampayutta*): khi đã chia tâm tham thành hai loại dựa trên cơ sở của cảm thọ - hỷ hoặc xả, cùng một tâm lại được chia trên cơ sở mối quan hệ của nó với tà kiến. Từ *diṭṭhi* có nghĩa là “quan điểm”, nếu nó không được xác định

bằng tiền tố *sammā* “chánh” thì nó thường nhắc đến là tà kiến (*micchā diṭṭhi*)²⁷. Quan điểm đi kèm với tâm gốc tham như một xác tín, niềm tin, quan điểm, hay sự hợp lý hóa. Quan điểm có thể củng cố sự gắn bó mà từ đó ý thức nảy sinh bằng cách cung cấp cho nó một sự biện minh hợp lý, hoặc bản thân tà kiến có thể là một đối tượng của sự gắn bó theo đúng nghĩa của nó. Tà kiến có liên quan đến tất cả bốn loại tâm - hai tâm đi kèm với thọ hỷ và hai tâm đi kèm với thọ xả. Bốn tâm còn lại không liên kết với tà kiến (*diṭṭhigatavippayutta*), trong đó tham hoạt động trong bốn tâm đó mà không có bất kỳ sự biện minh đi kèm nào được cung cấp bởi tà kiến.

Unprompted (*asaṃkhārika*): The third differentiating principle of consciousness rooted in greed (*lobha*) is the presence or absence of prompting. The multisignificant word *saṃkhāra* is used here in a sense specific to the Abhidhamma to mean “prompting,” “instigation,” “inducement” (*payoga*), or “the application of an expedient” (*upāya*).²⁸ The prompting may be imposed by others, or it may originate within oneself; the means employed may be bodily, verbal, or purely mental. The instigation is bodily when someone induces us by bodily means to give rise to particular types of consciousness, which may issue in corresponding actions. It is verbal when the means employed is another’s command or power of persuasion. And it is mental when, either by reflection or the determination of the will, we make a deliberate endeavor, despite inner resistance, to generate certain types of consciousness. Prompting can be associated with either unwholesome or wholesome states of consciousness, as will be shown below. That consciousness which arises spontaneously, without prompting or inducement by expedient means, is called “unprompted” (*asaṃkhārika*). That consciousness which arises with prompting or inducement by expedient means is called “prompted” (*saṃkhārika*). In the greed-rooted class of consciousness, four types are unprompted, or spontaneous, and four types are prompted, or induced.

Không cần thúc giục/ Vô trợ (*asaṃkhārika*): Nguyên tắc phân biệt thứ ba của tâm gốc tham (*lobha*) là sự hiện diện hay vắng mặt của sự thúc giục. Bản thân từ *saṃkhāra* có nhiều nghĩa, nhưng nghĩa cụ thể của Vi Diệu Pháp được sử dụng ở đây có nghĩa là “thúc giục”, “xúi giục”, “thúc đẩy” (*payoga*), hoặc “việc áp dụng một phương tiện” (*upāya*).²⁸ Sự thúc đẩy có thể được áp đặt bởi những người khác hoặc nó có thể bắt

²⁷ According to the *Vibhāvinī-Ṭīkā*, *diṭṭhigata* denotes just wrong view, the suffix *gata* having no particular meaning here.

Theo *Vibhāvinī-Ṭīkā* (Chú Giải Vi Diệu Pháp Tập Yếu), *diṭṭhigata* chỉ tà kiến, hậu tố *gata* không có ý nghĩa đặc biệt ở đây.

²⁸ In the Suttas, the term *saṃkhāra* (*sankhāra*, *saṅkhāra*) has, according to context, different shades of meaning, which should be carefully distinguished. (1) In its most frequent usages, the general term “formation” may be applied, with the qualifications required by the context. This term may refer either to the act of “forming” or to the passive state of “having been formed” or to both. (A) As the second link of the formula of Dependent Arising (*paṭiccasamuppāda*), *saṃkhāra* has the active aspect, “forming,” and signifies *kamma*, that is, the wholesome or unwholesome volitional activity (*cetanā*) of body (*kāya-saṃkhāra*), speech (*vacīsaṃkhāra*), or mind (*cittasaṃkhāra* or *manosaṃkhāra*). (B) The aforementioned three terms, *kāyasaṃkhāra*, *vacīsaṃkhāra*, and *cittasaṃkhāra*, are sometimes used in quite a different sense, namely, (i) as bodily function, that is, in-and-out-breathing, (ii) as verbal function, that is, thought- conception and discursive thinking, and (iii) as mental function, that is, feeling and perception. (C) *Saṃkhāra* also denotes the fourth aggregate and includes all mental formations, whether they belong to “karmically forming” consciousness or not. (D) *Saṃkhāra* occurs further in the sense of anything formed or conditioned and includes all things whatever in the world — all phenomena of existence. (2) *Saṃkhāra* sometimes also means “volitional effort.” Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 190—192.

Trong những bài kinh, thuật ngữ *saṃkhāra* (*sankhāra*, *saṅkhāra*) tùy theo ngữ cảnh có những sắc thái ý nghĩa khác nhau cần được phân biệt một cách cẩn thận. (1) Trong cách sử dụng thường xuyên nhất, thuật ngữ chung “sự tạo tác” có thể được áp dụng với các phẩm chất theo yêu cầu của ngữ cảnh. Thuật ngữ này có thể đề cập đến hành động “tạo tác” hoặc trạng thái thụ động “đã được tạo tác” hoặc cả hai. (A) Là mắt xích thứ hai trong công thức Duyên khởi

nguồn từ chính bản thân người đó; các phương tiện được sử dụng có thể là cơ thể, lời nói hoặc hoàn toàn là tinh thần. Sự xúi giục là thân thể khi ai đó xúi giục chúng ta bằng các phương tiện thân thể để làm phát sinh các loại tâm thức cụ thể có thể dẫn đến các hành động tương ứng. Đó là lời nói khi phương tiện được sử dụng là mệnh lệnh hoặc sức mạnh thuyết phục của người khác. Và đó là tinh thần khi, bằng suy tư hoặc quyết định của ý chí, chúng ta thực hiện một nỗ lực có chủ ý bất chấp sự phản kháng bên trong để tạo ra một số loại tâm. Sự nhắc nhở có thể liên quan đến trạng thái tâm bất thiện hoặc thiện như sẽ được trình bày dưới đây. Tâm ấy phát sinh một cách tự nhiên, không do phương tiện thúc giục hay xúi giục, được gọi là “vô trợ” (*asamkhārika*). Tâm đó sinh khởi do sự thúc giục hoặc xúi giục bằng các phương tiện thích hợp được gọi là “hữu trợ” (*saṃkhārika*). Trong các tâm gốc tham, có bốn tâm vô trợ và bốn tâm hữu trợ.

§5. Consciousness rooted in hatred (*dosamūlacittāni*) — 2

§5. Tâm gốc sân (*dosamūlacittāni*) — 2

9. *Domanassasahagatam paṭighasampayuttam asamkhārikam ekam.*

10. *Domanassasahagatam paṭighasampayuttam sasamkhārikam ekan ti.*

Imāni dve pi paṭighasampayuttacittāni nāma.

9. *One consciousness, accompanied by displeasure, associated with aversion, unprompted.*

10. *One consciousness, accompanied by displeasure, associated with aversion, prompted.*

These two types of consciousness are associated with aversion.

9. *Tâm sân thọ ưu hợp phần (phần nộ) vô trợ (Domanassasahagatam paṭighasampayuttam asamkhārika)*

10. *Tâm sân thọ ưu hợp phần (phần nộ) hữu trợ (Domanassasahagatam paṭighasampayuttam sasamkhārika)*

Hai loại tâm này có liên hệ với sân hận.

Guide to §5

Hướng dẫn §5

Consciousness rooted in hatred (*dosamūlacittāni*): The second class of unwholesome consciousness analyzed by the Abhidhamma is that rooted in hatred (*dosa*), the second of the three unwholesome roots. This consciousness is of two kinds, distinguished simply as unprompted and prompted. In contrast to consciousness rooted

(*paṭiccasamuppāda*), *saṃkhāra* có khía cạnh tích cực, “tạo tác” và biểu thị nghiệp, tức là hoạt động cố ý (*cetanā*) thiện hoặc bất thiện của thân (*kāya-saṃkhāra*), khẩu (*vacīsaṃkhāra*), hay ý (*cittasaṃkhāra* hay *manosaṃkhāra*). (B) Ba thuật ngữ nói trên, *kāyasaṃkhāra*, *vacīsaṃkhāra* và *cittasaṃkhāra*, đôi khi được sử dụng theo nghĩa hoàn toàn khác đó là, (i) như chức năng của thân, nghĩa là hơi thở vào và hơi thở ra, (ii) như chức năng của lời nói nghĩa là quan niệm-tư duy và tư duy diễn ngôn và (iii) với tư cách là chức năng tinh thần, tức là cảm giác và nhận thức. (C) *Saṃkhāra* cũng biểu thị uẩn thứ tư (Hành uẩn) và bao gồm tất cả những tạo tác tinh thần cho dù chúng có thuộc về tâm “do nghiệp tạo” hay không. (D) *Saṃkhāra* mang nghĩa rộng hơn là bất cứ thứ gì được hình thành hoặc có điều kiện và bao gồm tất cả mọi thứ trên thế gian - tất cả các hiện tượng tồn tại. (2) *Saṃkhāra* đôi khi cũng có nghĩa là “nỗ lực cố ý.” Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 190—192.

in greed, which can arise with alternative types of feeling — either joy or equanimity — consciousness rooted in hatred arises with only one kind of feeling, that of displeasure. Again, unlike consciousness rooted in greed, consciousness rooted in hatred does not arise in association with wrong view (*diṭṭhi*). Although the wrong view can motivate acts of hatred, according to the Abhidhamma, the wrong view does not arise spontaneously with hate, in the same *citta*, but at an earlier time in a different type of *citta*.

Tâm gốc sân (*dosamūlacittāni*): Loại tâm bất thiện thứ hai được Vi Diệu Pháp phân tích là tâm sân (*dosa*), loại tâm thứ hai trong ba bất thiện căn. Tâm này có hai loại được phân biệt đơn giản là vô trợ và hữu trợ. Ngược lại với tâm gốc tham có thể phát sinh với các loại cảm thọ khác nhau như hỷ hoặc xả thì tâm gốc sân chỉ phát sinh với một loại cảm thọ duy nhất đó là thọ ưu. Lại nữa, không giống như tâm tham, tâm sân không sinh khởi cùng với tà kiến (*diṭṭhi*). Mặc dù tà kiến có thể thúc đẩy các hành động sân hận nhưng theo Vi Diệu Pháp, tà kiến không sinh khởi một cách tự nhiên cùng với sân hận trong cùng một tâm mà vào một thời điểm sớm hơn trong một loại tâm khác.

Accompanied by displeasure (*domanassasahagata*): The feeling that accompanies states of consciousness rooted in hatred is displeasure. The Pāli word *domanassa*, derived from *du-* = “bad” and *manas-* = “mind,” signifies unpleasant mental feeling. This feeling accompanies only consciousness rooted in hatred, and such consciousness is necessarily accompanied by this feeling. Thus, displeasure, or unpleasant mental feeling, is always unwholesome; in this respect, it differs from unpleasant physical (bodily) feeling, which is karmically indeterminate, and from joy and equanimity, which may be wholesome, unwholesome, or indeterminate.

Đi kèm với thọ ưu (*domanassasahagata*): Cảm thọ đi kèm với tâm gốc sân là sự không hài lòng. Từ Pāli *domanassa* bắt nguồn từ *du-* = “xấu” và *manas-* = “tâm,” có nghĩa là cảm giác khó chịu về tâm. Cảm giác này chỉ đi kèm với tâm gốc sân và tâm như vậy nhất thiết phải đi kèm với cảm thọ này. Do đó, không hài lòng hay cảm giác khó chịu trong tâm luôn luôn là bất thiện; về mặt này, nó khác với cảm thọ khó chịu về thể chất (cơ thể), không xác định được về mặt nghiệp quả, với hỷ và xả có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Associated with aversion (*paṭighasampayutta*): Whereas consciousness rooted in greed is explicitly said to be accompanied by greed (*lobha*), consciousness rooted in hatred (*dosa*) is expounded under the synonymous term aversion (*paṭigha*). *Paṭigha* includes all degrees of aversion, from violent rage to subtle irritation. The word means literally “striking against,” which indicates a mental attitude of resistance, rejection, or destruction.

Liên kết với sân hận (*paṭighasampayutta*): Trong khi tâm gốc tham được nói rõ ràng là đi kèm với tham (*lobha*) thì tâm gốc sân (*dosa*) được giải thích dưới thuật ngữ đồng nghĩa là sân hận (*paṭigha*). *Paṭigha* bao gồm tất cả các mức độ sân hận, từ cơn phẫn nộ dữ dội đến sự khó chịu vi tế. Từ này có nghĩa đen là “tấn công chống lại”, cho thấy thái độ tinh thần phản kháng, bác bỏ hoặc hủy diệt.

Though displeasure and aversion always accompany each other, their qualities should be distinguished. Displeasure (*domanassa*) is the experience of unpleasant feeling, while aversion (*paṭigha*) is the mental attitude of ill will or irritation. In terms of the five aggregates, displeasure is included in the aggregate of feeling (*vedanākkhandha*), while aversion is included in the aggregate of mental formations (*samkhāraakkhandha*).

Mặc dù sự không hài lòng và sân hận luôn đi kèm với nhau nhưng phẩm chất của chúng nên được phân biệt. Không hài lòng (*domanassa*) là kinh nghiệm của cảm giác khó chịu, trong khi sân hận (*paṭigha*) là thái độ tinh thần của ác ý hoặc cấu kinh. Xét về năm

uẩn thì sự không hài lòng được bao gồm trong thọ uẩn (*vedanākkhandha*), trong khi sân hận được bao gồm trong hành uẩn (*samkhāraakkhandha*).

§6. Consciousness Rooted in Delusion (*mohamūlacittāni*) — 2

§6. Tâm gốc si (*mohamūlacittāni*) — 2

11. *Upekkhāsaḥagataṃ vicikicchāsaṃpayuttam ekaṃ.*

12. *Upekkhāsaḥagataṃ uddhaccasaṃpayuttam ekaṃ ti.*

Imāni dve momūhacittāni nāma.

Icc'evaṃ sabbathā pi dvādasākusalacittāni samattāni.

11. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with doubt.*

12. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with restlessness.*

These two types of consciousness involve sheer delusion.

Thus end, in all, the twelve types of unwholesome consciousness.

11. *Tâm si thọ xả hợp hoài nghi (Upekkhāsaḥagataṃ vicikicchāsaṃpayutta)*

12. *Tâm si thọ xả hợp phóng dật (Upekkhāsaḥagataṃ uddhaccasaṃpayutta)*

Hai loại tâm này liên quan đến si mê tuyệt đối.

Như vậy là chấm dứt tất cả mười hai tâm bất thiện.

Guide to §6

Hướng dẫn §6

Consciousness rooted in delusion (*mohamūlacittāni*): This last class of unwholesome consciousness comprises those *cittas* in which the other two unwholesome roots — greed (*lobha*) and hatred (*dosa*) — are absent. Usually, delusion (*moha*) leads to the arising of greed or hatred as well. But, though delusion is always present as a root in *cittas* accompanied by greed and hate, its function there is subordinate. In these last two types of unwholesome consciousness, however, delusion alone is present as an unwholesome root, and thus they are classified as consciousness rooted in delusion. Because the function of delusion is especially evident in these two types of consciousness, they are also described as consciousness *involving sheer delusion* (*momūhacitta*), the Pāli word *momūha* being an intensification of *moha*, “delusion.” There are two types of consciousness in which delusion is especially prominent: one associated with doubt, the other with restlessness.

Tâm gốc si (*mohamūlacittāni*): Loại tâm bất thiện cuối cùng này bao gồm những tâm mà trong đó hai tâm gốc bất thiện khác - tham (*lobha*) và sân (*dosa*) không có. Thông thường, si mê (*moha*) cũng dẫn đến sự phát sinh của tham và sân. Nhưng dù si luôn hiện diện như một gốc rễ trong các tâm tham và sân thì chức năng của nó ở đó mang tính phụ thuộc. Tuy nhiên, trong hai loại tâm bất thiện cuối cùng này thì chỉ có si là hiện diện như một gốc bất thiện, và do đó chúng được phân loại là tâm gốc si. Vì chức năng của si mê đặc biệt rõ ràng trong hai loại tâm này, nên chúng cũng được mô tả là tâm hoàn toàn chỉ có si mê (*momūhacitta*), từ Pāli *momūha* là một sự tăng cường của *moha*, “si mê”. Có hai loại tâm trong đó si mê đặc biệt nổi bật: một loại liên quan đến hoài nghi, loại kia liên quan đến phóng dật.

Accompanied by equanimity (*upekkhāsahagata*): Even if a desirable object is present when a delusion-rooted consciousness arises, it is not experienced as desirable and thus pleasant mental feeling (*somanassa*) does not arise. Similarly, an undesirable object is not experienced as such, and thus unpleasant mental feeling (*domanassa*) does not arise. Moreover, when the mind is obsessed by doubt (*vicikicchā*) or restlessness (*uddhacca*), it is not capable of forming a determinate positive or negative evaluation of the object, and thus cannot be associated with either pleasant or painful feeling. For these reasons, the feeling that accompanies these two *cittas* is neutral, the feeling of equanimity (*upekkhā*).

Đi kèm với thọ xả (*upekkhāsahagata*): Ngay cả khi một đối tượng ưa thích có mặt khi tâm gốc si phát sinh thì nó không được kinh nghiệm như một đối tượng ưa thích và do đó, thọ hỷ (*somanassa*) không sinh khởi. Tương tự như vậy, một đối tượng không ưa thích không được kinh nghiệm như vậy, và do đó, thọ khổ (*domanassa*) không sinh khởi. Hơn nữa, khi tâm bị ám ảnh bởi hoài nghi (*vicikicchā*) hoặc phóng dật (*uddhacca*), nó không có khả năng hình thành một đánh giá xác định tích cực hay tiêu cực về đối tượng, và do đó không thể kết hợp với thọ lạc hay thọ khổ. Vì những lý do này, cảm thọ đi kèm với hai tâm này là quân bình, tức thọ xả (*upekkhā*).

Associated with doubt (*vicikicchāsampayutta*): The commentators give two etymological explanations of the word *vicikicchā*: (1) vexation due to perplexed thinking; and (2) being devoid of the remedy consisting in knowledge.²⁹ Both these explanations indicate that *vicikicchā*, usually translated as “doubt,” more precisely means “perplexity,” “skepticism,” or “indecisiveness” due to the prevalence of delusion. The *citta* associated with this “doubt” is the first type of consciousness rooted in delusion.

Kết hợp với hoài nghi (*vicikicchāsampayutta*): Các nhà chú giải đưa ra hai cách giải thích từ nguyên của từ *vicikicchā*: (1) phiền muộn do suy nghĩ bối rối; và (2) không có phương pháp khắc phục mang tính trí tuệ trong đó.²⁹ Cả hai cách giải thích này đều chỉ ra rằng *vicikicchā* thường được dịch là “nghi ngờ”, chính xác hơn có nghĩa là “sự bối rối”, “sự hoài nghi” hoặc “sự thiếu quyết đoán” do si mê lẫn át. Tâm kết hợp với “nghi ngờ” này là tâm gốc si thứ nhất.

Associated with restlessness (*uddhaccasampayutta*): Restlessness (*uddhacca*) is disquietude, mental distraction, or agitation, and the *citta* infected by this restlessness is the second type of consciousness rooted in delusion. According to the Abhidhamma, the mental factor of restlessness is found in all twelve unwholesome *cittas* (see Chapter 2, §13), but, in the other eleven *cittas*, its force (*satti*) is relatively weak, and its function is secondary. However, in this last type of *citta*, restlessness becomes the chief factor; thus, this last type alone is described as *consciousness associated with restlessness*.

Kết hợp với phóng dật (*uddhaccasampayutta*): Phóng dật (*uddhacca*) là trạng thái bất an, tâm phân tán hay kích động, và tâm bị nhiễm bởi trạng thái phóng dật này là tâm gốc si thứ hai. Theo Vi Diệu Pháp, tâm sở phóng dật được tìm thấy trong tất cả mười hai tâm bất thiện (xem Chương 2, §13), nhưng trong mười một tâm khác, lực (*satti*) của nó tương đối yếu và chức năng của nó là phụ. Tuy nhiên, trong loại tâm cuối cùng này thì phóng dật trở thành yếu tố chính nên riêng loại cuối cùng này được mô tả là *tâm kết hợp với phóng dật*.

It should be noted that no qualification in terms of prompted or unprompted is attached to the description of these two *cittas* rooted in delusion. The commentators offer different explanations for this omission. The *Vibhāvinī-Ṭīkā* and the *Mahā-Ṭīkā* to the

²⁹ (1) *vici-* (*vicinanto*) = “inquiring” + *kicch-* “to be vexed;” (2) *vi-* = “devoid of” + *cikicchā* = “remedy.

(1) *vici-* (*vicinanto*) = “thăm vấn” + *kicch-* “bị phiền muộn;” (2) *vi-* = “không có” + *cikicchā* = “biện pháp khắc phục”.

Visuddhimagga maintain that the distinction in terms of prompting is omitted because neither alternative is applicable. They state that, since these two *cittas* lack natural acuteness, they cannot be described as unprompted; and, since there is no occasion when one deliberately tries to arouse them, they cannot be described as prompted. Ledi Sayādaw, however, rejects this position, holding these *cittas* to be exclusively unprompted. He contends: “Since these two *cittas* occur in beings naturally, by their own intrinsic nature, they need not be aroused by any inducement or expedient means. They always occur without trouble or difficulty. Therefore, they are exclusively unprompted, and this should be seen as the reason the distinction by way of prompting is not mentioned here.”

Cần lưu ý rằng không có tiêu chuẩn nào về tính chất thúc đẩy (hữu trợ) hay không thúc đẩy (vô trợ) được gắn với sự mô tả của hai tâm gốc si này. Các nhà chú giải đưa ra những lời giải thích khác nhau cho sự thiếu sót này. *Vibhāvinī-Ṭīkā* và *Mahā-Ṭīkā* của Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) khẳng định rằng sự khác biệt về tính thúc đẩy bị bỏ qua vì không có lựa chọn thay thế nào được áp dụng. Họ tuyên bố rằng vì hai tâm này thiếu tính nhạy bén tự nhiên nên chúng không thể được mô tả là vô trợ; và vì không có trường hợp nào người ta cố tình khơi dậy chúng nên chúng không thể được mô tả là hữu trợ. Tuy nhiên, Ngài Ledi Sayādaw bác bỏ quan điểm này, Ngài cho rằng những tâm này hoàn toàn không có sự thúc đẩy. Ông lập luận rằng: “Vì hai tâm này xảy ra trong chúng sinh một cách tự nhiên theo bản chất cố hữu nên chúng không cần phải được đánh thức bởi bất kỳ sự xúi giục hay phương tiện nào. Chúng luôn xảy ra mà không gặp rắc rối hay khó khăn gì. Do đó, chúng hoàn toàn vô trợ nên được xem là lý do mà sự phân biệt bằng cách trợ dẫn không được đề cập ở đây.”

§7. Summary of Unwholesome Consciousness

§7. Tóm tắt những tâm bất thiện

*Aṭṭhadhā lobhamūlāni
 Dosamūlāni ca dvidhā
 Mohamūlāni ca dve’ti
 Dvādas ’ākusalā
 siyumu.*

Eight are rooted in greed, two in hatred, and two in delusion. Thus, there are twelve types of unwholesome consciousness.

Tám tâm gốc tham (lobhamūlā), hai tâm gốc sân (dosamūlā), hai tâm gốc si (mohamūlā). Như vậy, có mười hai tâm bất thiện.

Guide to §7

Hướng dẫn §7

The eight types of consciousness rooted in greed may be illustrated by the following cases:

1. With joy, holding the view that there is no evil in stealing, a boy spontaneously steals an apple from a fruit stall.
2. With joy, holding the same view, he steals an apple through the prompting of a friend.
- 3—4. The same view as 1 and 2 except that the boy does not hold any wrong view. 5—8. These four are parallel to 1—4 except that the stealing is done with neutral

feeling.

The two types rooted in hatred may be illustrated thus:

9. With hatred, one man murders another in a spontaneous fit of rage.
10. With hatred, one man murders another after premeditation.

The two types rooted in delusion may be illustrated as follows:

11. A person, due to delusion, doubts the enlightenment of the Buddha or the efficacy of the Dhamma as a way to deliverance.
12. A person is so distracted in mind that he cannot focus his mind on any object.

Tám tâm gốc tham có thể được minh họa bằng các trường hợp sau đây:

1. Với niềm vui sướng, giữ quan điểm rằng ăn trộm không có gì xấu xa, một cậu bé đã tự nhiên lấy trộm một quả táo từ quầy hàng trái cây.
2. Với niềm vui sướng, cùng quan điểm, cậu bé ăn cắp một quả táo do sự gợi ý của một người bạn.
- 3-4. Quan điểm giống như 1 và 2 ngoại trừ việc cậu bé không có bất kỳ quan điểm sai lầm (tà kiến) nào.
- 5-8. Bốn cái này song song với trường hợp 1-4 ngoại trừ việc ăn trộm được thực hiện với cảm giác trung tính.

Hai tâm gốc sân có thể được minh họa như sau:

9. Với lòng thù hận, một người giết người khác trong cơn thịnh nộ tự phát.
10. Với lòng thù hận, một người giết người khác sau khi đã tính toán trước.

Hai tâm gốc si có thể được minh họa như sau:

11. Một người, do si mê, nghi ngờ sự giác ngộ của Đức Phật hay nghi ngờ công năng của Giáo Pháp là một đạo lộ giải thoát.
12. Một người tâm trí bị phân tán đến mức không thể tập trung vào bất kỳ đối tượng nào.

Rootless Consciousness (*ahetukacittāni*) — 18

Tâm vô nhân (*ahetukacittāni*) — 18

§8. Unwholesome Resultant Consciousness (*akusalavipākacittāni*) — 7

§8. Tâm quả bất thiện (*akusalavipākacittāni*) — 7

1. *Upekkhāsahagatam cakkhaviññāṇam; tathā*
2. *Sotaviññāṇam;*
3. *Ghānaviññāṇam;*
4. *Jivhāviññāṇam;*
5. *Dukkhasahagatam kāyaviññāṇam;*
6. *Upekkhāsahagatam sampatīcchanacittam;*
7. *Upekkhāsahagatam santīraṇacittañ cā ti.*

Imāni satta pi akusalavipākacittāni nāma.

1. *Eye-consciousness accompanied by equanimity; as are*

2. *Ear-consciousness;*
3. *Nose-consciousness;*
4. *Tongue-consciousness;*
5. *Body-consciousness accompanied by pain;*
6. *Receiving consciousness accompanied by equanimity;*
7. *Investigating consciousness accompanied by equanimity.*

These seven are the unwholesome resultant types of consciousness.

1. Nhãn thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ cakkhaviññāṇaṃ*)
2. Nhĩ thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ sotaviññāṇaṃ*)
3. Tỷ thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ ghānaviññāṇaṃ*)
4. Thiệt thức quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ jivhāviññāṇaṃ*)
5. Thân thức quả bất thiện thọ khổ (*Dukkhasahagataṃ kāyāviññāṇaṃ*)
6. Tâm tiếp thu quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ sampaṭicchana-citta*)
7. Tâm suy xét quả bất thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ santīraṇa-citta*)

Bảy điều này là những loại tâm quả bất thiện.

Guide to §8

Hướng dẫn §8

Rootless consciousness (*ahetukacittāni*): The word *ahetuka* means “without roots” and qualifies those types of consciousness that are devoid of the mental factors called *hetu*, “roots.” These types, eighteen in number, do not contain any of the three unwholesome roots — greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*) — nor do they contain the three bright roots — non-greed (*alobha*), non-hatred (*adosa*), and non-delusion (*amoha*) —, which may be either wholesome or indeterminate. Since a root is a factor that helps to establish stability in a *citta*, those *cittas* that lack roots are weaker than those that possess them. The eighteen *cittas* in this class fall into three groups: unwholesome-resultants, wholesome-resultants, and functional consciousness.

Tâm vô nhân (*ahetukacittāni*): Từ *ahetuka* có nghĩa là “không có nhân” và định tính những loại tâm không có tâm sở gọi là *hetu* (“nhân”). Có mười tám tâm vô nhân, không chứa bất kỳ một trong ba gốc bất thiện - tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*) - cũng không chứa ba gốc thiện - vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*) và vô si (*amoha*), có thể là thiện hoặc vô ký. Vì gốc là yếu tố giúp thiết lập sự ổn định trong tâm nên những tâm thiếu gốc sẽ yếu hơn những tâm có gốc. Mười tám tâm trong loại này chia thành ba nhóm: tâm quả bất thiện, tâm quả thiện và tâm duy tác.

Unwholesome-resultant consciousness (*akusalavipākacittāni*): The first category of rootless consciousness (*ahetukacittāni*) comprises the seven types of consciousness that result from unwholesome *kamma*. These types of consciousness are not themselves unwholesome but karmically indeterminate (*abyākata*). The word “unwholesome” (*akusala*) here means that they are resultants (*vipāka*) produced by unwholesome *kamma*; the word qualifies, not these states of consciousness themselves, but the *kamma* from which they are born.

Tâm quả bất thiện (*akusalavipākacittāni*): Loại tâm vô nhân (*ahetukacittāni*) đầu tiên bao gồm bảy tâm là quả của nghiệp bất thiện. Bản thân những tâm này không phải bất thiện mà là bất định nghiệp (*abyākata*). Từ “bất thiện” (*akusala*) ở đây có nghĩa là quả (*vipāka*) do nghiệp bất thiện tạo ra; từ này chỉ mang tính định danh, không phải

bản thân những trạng thái tâm này, mà là nghiệp mà từ đó chúng được sinh ra.

Eye-consciousness (*cakkhaviññāṇa*): The first five types of resultant consciousness in both classes — the unwholesome-resultants and the wholesome-resultants — are those that are based on the sense-responsive matter³⁰ (*pasāda-rūpa*) of the eye, ear, nose, tongue, and body. These ten *cittas* are collectively designated “the two sets of fivefold sense consciousness” (*dvi-pañcaviññāṇa*).

Nhãn thức (*cakkhaviññāṇa*): Năm loại tâm quả đầu tiên trong cả hai loại - quả bất thiện và quả thiện là những loại dựa trên sắc-thanh-triệt hay sắc thần kinh³⁰ (*pasāda-rūpa*) của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Mười tâm này được gọi chung là “ngũ song thức” (*dvi-pañcaviññāṇa*).

Eye-consciousness arises based upon eye-sensitivity (*cakkhu-pasāda*). Its function is simply to see, to cognize directly and immediately, the visible object. The other types of sense consciousness also arise based upon their respective sensitivity, and their function is simply to cognize their respective objects — to hear sounds, to smell smells, to taste tastes, and to feel tangibles. In the case of unwholesome resultants, the object is unpleasant or undesirable (*aniṭṭha*). However, the impact of the object on the first four sense faculties is weak, and, thus, the associated feeling is neutral, that is, equanimity. But, in the case of the unwholesome-resultant body consciousness, the object’s impact on the body faculty is strong, and, thus, the accompanying feeling is bodily pain (*dukkha*).

Nhãn thức sinh khởi dựa trên nhãn-thanh-triệt (tức phần nhạy cảm của mắt) (*cakkhu-pasāda*). Chức năng của nó chỉ đơn giản là thấy, nhận biết đối tượng thị giác một cách trực tiếp và tức thời. Các loại ý thức giác quan khác cũng phát sinh dựa trên sự nhạy cảm tương ứng của chúng, và chức năng của chúng chỉ đơn giản là nhận thức các đối tượng tương ứng của chúng - nghe âm thanh, ngửi mùi, nếm vị và cảm nhận sự xúc chạm. Trong trường hợp của những quả bất thiện thì đối tượng là khó chịu hay không đáng ưa thích (*aniṭṭha*). Tuy nhiên, tác động của đối tượng lên bốn giác quan đầu tiên là yếu nên cảm thọ liên quan là trung tính, tức là thọ xả. Nhưng trong trường hợp của thân thức quả bất thiện, tác động của đối tượng lên thân rất mạnh mẽ nên cảm thọ đi kèm là thọ khổ (*dukkha*).

Receiving consciousness (*sampaṭicchana-citta*): When a sense object impinges on a sense faculty at one of the five sense doors, for example, a visible form on the eye, first there arises a *citta* advertent (*āvajjana*) to the object. Immediately after this, eye-consciousness arises seeing that form. This act of seeing lasts only for a single mind-moment. Immediately thereafter, a *citta* arises that apprehends, or receives, the object that had been seen by eye-consciousness. This is the receiving consciousness, which results from the same type of *kamma* that produced the eye-consciousness.

Tâm tiếp thân (*sampaṭicchana-citta*): Khi một đối tượng giác quan tác động lên một trong năm cửa giác quan, ví dụ, một hình thể thấy được trên mắt, trước tiên sẽ phát sinh một tâm hướng môn (*āvajjana*) đến đối tượng. Ngay sau đó, nhãn thức sinh khởi khi thấy sắc tướng đó. Hành động thấy này chỉ tồn tại trong một sát-na tâm duy nhất. Ngay sau đó, một tâm sinh khởi nắm bắt hay tiếp nhận đối tượng đã được thấy bởi nhãn thức. Đây là tâm tiếp thân, là kết quả của cùng một loại nghiệp đã tạo ra nhãn thức.

Investigating consciousness (*santīraṇa-citta*): This is another rootless resultant consciousness, which arises immediately after the receiving consciousness. Its function is to investigate, or examine, the object that had just been cognized by the sense consciousness and apprehended by the receiving consciousness. The receiving

³⁰ That is, matter that responds to sense stimuli — the five physical sense organs.

Đó là vật chất phản ứng với các kích thích giác quan - năm cơ quan giác quan vật lý.

consciousness (*sampaṭicchana*) and the investigating consciousness (*santīraṇa*) arise only in the five sense doors, and both are results of past *kamma*.

Tâm suy xét (*santīraṇa*): Đây là một tâm quả vô nhân khác sinh khởi ngay sau tâm tiếp thâu. Chức năng của nó là điều tra, hay xem xét đối tượng vừa được nhận thức bởi thức giác quan và được nhận thức bởi tâm tiếp thâu. Tâm tiếp thâu (*sampaṭicchana*) và tâm suy xét (*santīraṇa*) chỉ sinh khởi trong năm cửa giác quan và cả hai đều là kết quả của nghiệp quá khứ.

§9. Wholesome-Resultant Rootless Consciousness (*kusalavipāka-ahetukacittāni*) — 8

§9. Tâm quả thiện vô nhân (*kusalavipāka-ahetukacittāni*) — 8

8. *Upekkhāsahagataṃ cakkhaviññāṇaṃ; tathā*
9. *Sotaviññāṇaṃ;*
10. *Ghānaviññāṇaṃ;*
11. *Jivhāviññāṇaṃ;*
12. *Sukhasahagataṃ kāyaviññāṇaṃ;*
13. *Upekkhāsahagataṃ sampaṭicchana*
14. *Somanassasahagataṃ santīraṇa*
15. *Upekkhāsahagataṃ santīraṇa cā ti.*

Imāni aṭṭha pi kusalavipākāhetukacittāni nāma.

8. *Eye-consciousness accompanied by equanimity; as are*
9. *Ear-consciousness;*
10. *Nose-consciousness;*
11. *Tongue-consciousness;*
12. *Body-consciousness accompanied by pleasure;*
13. *Receiving consciousness accompanied by equanimity;*
14. *Investigating consciousness accompanied by joy;*
15. *Investigating consciousness accompanied by equanimity.*

These eight are the wholesome-resultant types of rootless consciousness.

8. *Nhãn thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ cakkhaviññāṇaṃ*)*
9. *Nhĩ thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ sotaviññāṇaṃ*)*
10. *Tỷ thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ ghānaviññāṇaṃ*)*
11. *Thiệt thức quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ jivhāviññāṇaṃ*)*
12. *Thân thức quả thiện thọ lạc (*Sukhasahagataṃ kāyaviññāṇaṃ*)*
13. *Tâm tiếp thâu quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ sampaṭicchana*)*
14. *Tâm suy xét quả thiện thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ santīraṇa*)*
15. *Tâm suy xét quả thiện thọ hỷ (*Somanassasahagataṃ santīraṇa*)*

Tám điều này là những tâm quả thiện vô nhân.

Guide to §9

Hướng dẫn §9

Wholesome-resultant rootless consciousness (*kusalavipāka-ahetukacittāni*):

The eight types of consciousness in this category are results of wholesome *kamma*. In the designation of the previous class, the word *ahetuka*, “rootless,” was not included because all unwholesome-resultants are rootless; there are no unwholesome-resultants that are accompanied by roots. However, as will be seen later, wholesome-resultants can be accompanied by roots, namely, by beautiful roots that are karmically indeterminate (*abyākata*). To distinguish the wholesome-resultants that are rootless from those with roots, the word *ahetuka* is included in their class designation.

Tâm quả thiện vô nhân (*kusalavipāka-ahetukacittāni*): Tám tâm trong loại này là kết quả của thiện nghiệp. Trong tên gọi của nhóm trước, từ *ahetuka*, “vô nhân” không được bao gồm bởi vì tất cả các quả bất thiện đều vô nhân; không có bất thiện quả nào đi kèm với nhân cả. Tuy nhiên, như sẽ thấy ở phần sau, quả thiện có thể đi kèm với nhân, cụ thể là những gốc thiện bất định nghiệp (*abyākata*). Để phân biệt các quả thiện vô nhân với những quả thiện hữu nhân, từ vô nhân được bao gồm trong tên gọi của chúng.

Seven of these types of consciousness correspond to the unwholesome-resultants. But, whereas the unwholesome-resultants arise in regard to an undesirable object, the wholesome-resultants arise in regard to an object that is desirable (*iṭṭha*) or extremely desirable (*ati-iṭṭha*). The first four sense consciousnesses here, like their counterparts, are associated with equanimity, that is, neutral feeling; but since the impact of the object on the body is strong, the feeling associated with wholesome-resultant body-consciousness is that of bodily pleasure (*sukha*).

Bảy trong số các loại tâm này tương ứng với các quả bất thiện. Nhưng trong khi các quả bất thiện phát sinh liên quan đến một đối tượng không đáng ưa thích, thì các quả thiện lại phát sinh liên quan đến một đối tượng khả ái (*iṭṭha*) hoặc cực kỳ khả ái (*ati-iṭṭha*). Bốn tâm đầu tiên ở đây và các tâm tương ứng của chúng liên kết với thọ xả, nghĩa là cảm thọ quân bình; nhưng vì tác động của đối tượng lên cơ thể là mạnh mẽ nên cảm thọ liên quan đến thân thức quả thiện là thọ lạc (*sukha*).

The rootless wholesome-resultants include one type of consciousness without a counterpart among the unwholesome-resultants. This is the investigating consciousness accompanied by joy (*somanassa*). Whereas the investigating consciousness resulting from unwholesome *kamma* is always accompanied by neutral feeling, that resulting from wholesome *kamma* is twofold: one accompanied by neutral feeling arisen in regard to a moderately desirable object, and one accompanied by joy, which arises when the object is especially desirable. Thus, there are eight types of consciousness in this class, in contrast to the seven types found in the former class.

Các quả thiện vô nhân bao gồm một loại tâm không có tâm tương ứng giữa các quả bất thiện. Đây là tâm suy xét thọ hỷ (*somanassa*). Trong khi tâm suy xét phát sinh từ nghiệp bất thiện luôn luôn đi kèm với thọ xả, thì kết quả từ nghiệp thiện có hai phần: một kèm theo thọ xả phát sinh đối với một đối tượng mong muốn vừa phải, và một kèm theo thọ hỷ phát sinh khi đối tượng đặc biệt khả ái. Như vậy, có tám tâm quả thiện vô nhân, trái ngược với bảy tâm quả bất thiện được đề cập trước đó.

§10. Rootless Functional Consciousness (*ahetukakiriya-cittāni*) — 3

§10. Tâm duy tác vô nhân (*ahetukakiriya-cittāni*) — 3

16. *Upekkhāsahagatam pañcadvārāvajjanacittam; tathā*

17. *Manodvārāvajjanacittam;*

18. *Somanassasahagatam hasituppādacittañ cā ti.*

*Imāni tīṇi pi ahetukakiriyacittāni nāma.
Icc'evaṃ sabbathā pi aṭṭhāras'āhetukacittāni samattāni.*

16. Five-sense-door advertent consciousness accompanied by equanimity; as is
17. Mind-door advertent consciousness;
18. Smile-producing consciousness accompanied by joy.

*These three are the rootless functional types of consciousness.
Thus end, in all, the eighteen types of rootless consciousness.*

1. Tâm khai ngũ môn thọ xả (*Upekkhāsahagataṃ pañcadvārāvajjanacitta*)
2. Tâm khai ý môn thọ xả (*Manodvārāvajjanacitta*)
3. Tâm ứng cúng sinh tiểu thọ hỷ (*Somanassasahagataṃ hasituppādacitta*)

Ba loại này là những tâm duy tác vô nhân. Như vậy là chấm dứt tất cả mười tám tâm vô nhân.

Guide to §10

Hướng dẫn §10

Rootless functional consciousness (*ahetukakiriyacittāni*): The remaining three types of consciousness among the *ahetuka* are not karmic results. They belong to the category called “*kiriya*,” rendered here as “functional” to indicate that they perform tasks that do not have any karmic potency. Such types of consciousness are neither the cause of *kamma* nor the result of *kamma*. Within this category, three types of consciousness are rootless (*ahetuka*), the rest (described later) are with roots (*sahetuka*).

Tâm duy tác vô nhân (*ahetukakiriyacittāni*): Ba loại tâm còn lại trong số vô nhân (*ahetuka*) không phải là nghiệp quả. Chúng thuộc loại được gọi là “*kiriya*” ở đây được diễn tả là “mang chức năng” để chỉ ra rằng chúng thực hiện những nhiệm vụ không có bất kỳ nghiệp lực nào. Những loại tâm như vậy không phải là nhân của nghiệp cũng không phải là quả của nghiệp. Trong phạm trù này, ba loại tâm là vô nhân (*ahetuka*), phần còn lại (được mô tả sau) là những tâm hữu nhân (*sahetuka*).

Five-sense-door advertent consciousness (*pañcadvārāvajjanacitta*): When an external sense object impinges on one of the five physical sense organs, before the appropriate sense consciousness can arise — for example, eye-consciousness seeing a form —, another consciousness must have arisen first. This consciousness is the five-sense-door advertent consciousness (*pañcadvārāvajjanacitta*), which has the function of advertent (*āvajjana*)³¹ to whatever object is presenting itself at one of the five sense doors (*dvāra*). This consciousness does not see, hear, smell, taste, or touch the object. It simply turns to the object, thereby enabling the sense consciousness to arise in immediate succession.³²

Tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjanacitta*): Khi một đối tượng giác quan bên ngoài tác động lên một trong năm giác quan vật lý, trước khi thức giác quan thích hợp có thể phát sinh - ví dụ, nhãn thức nhìn thấy cảnh sắc thì một tâm khác đã phải phát sinh trước tiên. Tâm này là tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjanacitta*) có chức năng

hướng tâm (*āvajjana*)³¹ đến bất cứ đối tượng nào xuất hiện ở một trong năm cửa giác quan (*dvāra*). Tâm này không thấy, nghe, ngửi, nếm hay xúc chạm đối tượng. Nó chỉ đơn giản hướng về đối tượng, do đó cho phép các thức giác quan sinh khởi liên tiếp ngay lập tức.³²

³¹ This is the turning of the mind towards an object. *Āvajjana* forms the first stage in the process of consciousness. When an object of the five physical senses is involved, it is called “five-sense-door adverting consciousness” (*pañcadvārāvajjanacitta*); in the case of a mental object, “mind-door adverting consciousness” (*manodvārāvajjanacitta*). Cf, Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 30—31.

Đây là sự hướng tâm về một đối tượng. *Āvajjana* hình thành giai đoạn đầu tiên trong lộ trình tâm. Khi có liên quan đến một đối tượng của năm giác quan, nó được gọi là “tâm hướng ngũ môn” (*pañcadvārāvajjanacitta*); trong trường hợp đối tượng là tinh thần thì gọi là “tâm hướng ý môn” (*manodvārāvajjanacitta*). Cf, Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 30—31.

³² A single unit of sense perception (for example, visual consciousness), being conditioned through a sense organ and its corresponding object, forms in reality an extremely complex process, in which all the single phases of consciousness follow one another in rapid succession, performing their respective functions, for example:

Một đơn vị duy nhất của sự nhận thức nơi các giác quan (ví dụ, nhãn thức) được làm duyên thông qua một cơ quan cảm giác và đối tượng tương ứng của nó, trong thực tế nó hình thành một quá trình cực kỳ phức tạp trong đó tất cả các giai đoạn đơn lẻ của tâm nối tiếp nhau nhanh chóng để thực hiện chức năng tương ứng của chúng, ví dụ:

“As soon as a visible object has entered the range of vision, it acts on the sensitive eye-organ (*cakkhu-pasāda*), and, conditioned thereby, an excitation of the subconscious stream (*bhavanga-sota*) takes place.

“As soon, however, as subconsciousness is broken off, the functional mind element, grasping the object and breaking through the subconscious stream, performs the function of ‘adverting’ (*āvajjana*) the mind towards the object.

“Immediately thereupon, there arises at the eye-door, and based upon the sensitive eye-organ, the eye-consciousness, while performing the function of ‘seeing’ (*dassana*)...”

“Immediately thereafter, there arises the mind-element, performing the function of ‘receiving’ (*sampañcchana*) the object of that consciousness...”

“Immediately thereafter, there arises...the mind-consciousness element, while ‘investigating’ (*santīraṇa*) the object received by the mind-element...”

“Immediately thereafter, there arises the functional, rootless mind-consciousness-element, accompanied by indifference, while performing the function of ‘determining’ (*votthapana*) the object...”

“Ngay khi một đối tượng cảnh sắc lọt vào phạm vi thị giác, nó tác động lên nhãn thanh triệt (*cakkhu-pasāda*) và nhờ đó kích thích dòng tiềm thức/ hộ kiếp (*bhavanga-sota*) diễn ra.

“Tuy nhiên, ngay sau khi tiềm thức bị phá vỡ, yếu tố tâm duy tác nắm bắt đối tượng và phá vỡ dòng tiềm thức thực hiện chức năng ‘hướng’ (*āvajjana*) tâm đến đối tượng.

“Ngay sau đó, có khởi sinh ở nhãn môn và dựa vào nhãn thanh triệt, nhãn thức, trong khi thực hiện chức năng ‘thấy’ (*dassana*)

“Ngay sau đó, ý giới phát sinh, thực hiện chức năng ‘tiếp nhận’ (*sampañcchana*) đối tượng của thức đó...”

“Ngay sau đó, có sự khởi sinh... ý thức, trong khi ‘suy xét’ (*santīraṇa*) đối tượng mà ý giới tiếp nhận...”

“Ngay sau đó, ý thức duy tác vô nhân, đi kèm với thọ xả, trong khi thực hiện chức năng ‘xác định’ (*votthapana*) đối tượng...”

“Now, if the object is large, then immediately afterwards there flash forth six or seven ‘impulsive moments’ (*javana-citta*), constituted by one of the eight wholesome (*kusala*) or twelve unwholesome (*akusala*) or nine functional (*kiriya* or *kriyā*) classes of consciousness.

“Bây giờ, nếu đối tượng lớn thì ngay sau đó sẽ lóe lên sáu hoặc bảy ‘sát na đồng lực’ (*javana-citta*) được cấu thành bởi một trong tám tâm thiện (*kusala*) hoặc mười hai tâm bất thiện (*akusala*) hoặc chín tâm quả (*kiriya* hoặc *kriyā*).

“Now, if, at the end of the impulsive moments, the object at the five-sense doors is very large and at the mind-door clear, then there arises, once or twice, one of the eight root-accompanied *kamma*-resultant classes of consciousness of the sense-sphere, or one of the three rootless *kamma*-resultant mind-consciousness-elements... Because this consciousness, after the vanishing of the impulsive moments, possesses the faculty continuing with the object of the subconsciousness, taking the object of the subconsciousness as its own object, thereby, it is called ‘registering’ (*tadārammaṇa*, literally, ‘that object’ or ‘having that as object’).” (*Visuddhimagga* XIV, 115ff.)

“Bây giờ, nếu vào cuối các sát-na đồng lực, đối tượng ở ngũ môn rất lớn và ở ý môn rõ ràng thì có một hay hai lần phát sinh một trong tám tâm quả thiện hữu nhân dục giới, hay một trong ba tâm quả vô nhân... Bởi vì sau khi các sát-na đồng lực biến mất, tâm này sở hữu khả năng tiếp tục với đối tượng của tiềm thức, tiếp nhận đối tượng và coi tiềm thức là đối tượng của chính nó, do đó, nó được gọi là tâm na cảnh (*tadārammaṇa*, nghĩa đen là ‘đối tượng đó’

Mind-door adverting consciousness (*manodvārāvajjanacitta*): This type of consciousness can arise either in a cognitive process occurring at the five sense doors or in a process occurring at the mind door. In each case, it performs a different function. When it occurs in a five-door process, it is called *votthapanacitta*, “determining consciousness.” Its function then is to determine, or define, the object that has been cognized by sense consciousness. In the five-door process, determining consciousness follows the investigating consciousness. After the investigating consciousness has examined the object, the determining consciousness discriminates it.

Tâm hướng ý môn (*manodvārāvajjanacitta*): Loại tâm này có thể sinh khởi hoặc trong một lộ trình tâm xảy ra ở ngũ môn hoặc trong một lộ trình xảy ra ở ý môn. Trong mỗi trường hợp như vậy, nó thực hiện một chức năng khác nhau. Khi nó xảy ra trong một lộ trình ngũ môn, nó được gọi là *votthapanacitta*, “tâm xác định.” Khi đó, chức năng của nó là xác định hay định nghĩa đối tượng đã được nhận thức bởi thức giác quan. Trong lộ trình ngũ môn, tâm xác định theo sau tâm suy xét. Sau khi tâm suy xét đã xem xét đối tượng, tâm xác định sẽ phân biệt đối tượng đó.

In a mind-door process — a cognitive process that occurs through the internal ideation faculty — this same type of consciousness performs another function. Its function then is to advert to the object appearing at the mind door. In such a role, this *citta* is known as “the mind-door adverting consciousness.”

Trong một lộ ý môn - một lộ trình tâm xảy ra qua năng lực tư tưởng bên trong - cũng loại tâm này thực hiện một chức năng khác. Khi đó chức năng của nó là hướng đến đối tượng xuất hiện ở ý môn. Với vai trò như vậy, tâm này được gọi là “tâm hướng ý môn.”

Smile-producing consciousness (*hasituppādacitta*): This is a *citta* peculiar to Arahants, including Buddhas and Pacceka Buddhas, who are also types of Arahants. Its function is to cause Arahants to smile about sense-sphere phenomena. According to the Abhidhamma, Arahants may smile with one of five *cittas* — the four beautiful sense-sphere functional *cittas* (see below, §15) and the rootless smile-producing consciousness mentioned here.

Tâm ứng cúng sinh tiểu/ tâm tạo nụ cười (*hasituppādacitta*): Đây là tâm đặc thù của các vị A-la-hán, chư Phật và chư Phật Độc giác cũng là A-la-hán. Nhiệm vụ của tâm này là làm cho các vị A-la-hán mỉm cười về các hiện tượng trong cõi dục giới. Theo Vi Diệu Pháp, các vị A-la-hán có thể mỉm cười với một trong năm tâm - bốn tâm dục giới tịch hảo (xem §15 bên dưới) và tâm ứng cúng sinh tiểu vô nhân được đề cập ở

hoặc ‘có đối tượng đó’.” (*Visuddhimagga* XIV, 115ff.)

If, however, the sense-object is weak, then it reaches merely the stage of “impulsion” (*javana*), or of “determining” (*votthapana*); if very weak, only an excitation of the subconsciousness takes place.

Tuy nhiên, nếu đối tượng giác quan yếu thì nó chỉ đạt đến giai đoạn “đồng lực” (*javana*), hoặc “xác định” (*votthapana*); nếu rất yếu, chỉ có sự kích thích dòng tiềm thức (hệ kiếp) diễn ra mà thôi.

The process of the inner, or mind, consciousness, that is, without participation of the five physical senses, is as follows: in the case that the mind-object entering the mind-door is distinct, then it passes through the stages of “adverting at the mind-door” (*manodvārāvajjana*), “the impulsive stage,” and “the registering stage,” before finally sinking into the subconscious stream. Cf, Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 227—228.

Lộ trình tâm mà không có sự tham gia của năm giác quan vật lý như sau: trong trường hợp đối tượng tâm đi vào ý môn là rõ ràng, thì nó trải qua các giai đoạn “hướng ý môn” (*manodvārāvajjana*), “giai đoạn đồng lực” và “giai đoạn tiếp thu” trước khi cuối cùng chìm vào dòng tiềm thức. Cf, Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 227—228.

đây.

§11. Summary of Rootless Consciousness

*Satt'ākusalapākāni puññapākāni aṭṭhadhā
Kriyācittāni tīṇi ti aṭṭhārasa ahetukā.*

Seven are unwholesome-resultants. Wholesome-resultants are eightfold. Three are functionals. Thus, the rootless are eighteen.

Bảy tâm quả bất thiện. Tám tâm quả thiện. Ba tâm duy tác. Như vậy, có mười tám tâm vô nhân.

§12. Beautiful Consciousness

§12. Tâm tịnh hảo/ Tâm đẹp (*sobhanacittāni*)

*Pāpāhetukamuttāni sobhanāni ti vuccare
Ekūnasatṭhi cittāni ath'ekānavuṭṭi pi vā.*

Excluding those that are evil and the rootless, the rest are called “beautiful.” They number either fifty-nine or ninety-one.

Loại trừ những tâm bất thiện và tâm vô nhân, những tâm còn lại được gọi là “tốt đẹp/ tịnh hảo”. Chúng được liệt kê là năm mươi chín hoặc chín mươi một tâm.

Guide to §12

Hướng dẫn §12

Beautiful consciousness (*sobhanacittāni*): Beautiful consciousness includes all *cittas* “excluding those that are evil,” that is, the twelve types of unwholesome consciousness, and “the rootless,” the eighteen types that are utterly devoid of roots. This type of consciousness is called “beautiful” because it is accompanied by beautiful mental factors (*cetasikas* — see Chapter 2, §§5—8).

Tâm tịnh hảo/ tâm đẹp (*sobhanacittāni*): Tâm tịnh hảo bao gồm tất cả các tâm “loại trừ những tâm xấu” tức là mười hai tâm bất thiện và mười tám tâm “vô nhân”. Loại tâm này được gọi là “đẹp” bởi vì nó đi kèm với các sở hữu tâm đẹp (*cetasikas* - xem Chương 2, §§5—8).

It should be understood that the beautiful (*sobhana*) has a wider range than the wholesome (*kusala*). The beautiful includes all wholesome *cittas*, but it also includes resultant and functional *cittas* that possess beautiful mental factors. These latter *cittas* are not wholesome but karmically indeterminate (*abyākata*). The beautiful comprises the twenty-four sense-sphere *cittas* (to be defined just below) as well as all fine-material-sphere *cittas*, immaterial-sphere *cittas*, and supramundane *cittas*. Those *cittas* other than the beautiful are called *asobhana*, “non-beautiful.”

Nên hiểu rằng tâm tịnh hảo (*sobhana*) có phạm vi rộng hơn tâm thiện (*kusala*). Tâm tịnh hảo bao gồm tất cả tâm thiện nhưng nó cũng bao gồm các tâm quả và tâm duy tác sở hữu những tâm sở tịnh hảo. Những tâm sau này không phải là tâm thiện mà là bất định nghiệp (*abyākata*). Tâm tịnh hảo bao gồm 24 tâm dục giới (được định nghĩa ngay bên dưới) cũng như tất cả các tâm sắc giới, tâm vô sắc giới và tâm siêu thế. Những tâm

vô tịnh hảo được gọi là *asobhana*, nghĩa đen là “không đẹp”.

Either fifty-nine or ninety-one: The fifty-nine beautiful *cittas* are obtained thus: twenty-four sense-sphere *cittas* plus fifteen fine-material-sphere *cittas* plus twelve immaterial-sphere *cittas* plus eight supramundane *cittas*. A total of ninety-one *cittas* is obtained by dividing the supramundane *cittas* into forty types rather than eight, as will be explained below (§§30—31).

Hoặc năm mươi chín hoặc chín mươi một tâm: Năm mươi chín tâm tịnh hảo được tính như sau: hai mươi bốn (24) tâm dục giới cộng với mười lăm (15) tâm sắc giới cộng với mười hai (12) tâm vô sắc giới cộng với tám (8) tâm siêu thế. Tổng cộng chín mươi một tâm có được bằng cách chia các tâm siêu thế thành bốn mươi (40) thay vì tám, như sẽ được giải thích dưới đây (§§30—31).

Sense-Sphere Beautiful Consciousness — 24

Tâm Dục giới Tịnh hảo (*kāmāvacara-sobhanacittāni*) - 24

§13. Sense-Sphere Wholesome Consciousness (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

§13. Tâm Thiện Dục Giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

1. *Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
2. *Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam ekaṃ.*
3. *Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
4. *Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam ekaṃ.*
5. *Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
6. *Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam ekaṃ.*
7. *Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
8. *Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam ekaṃ ti.*

Imāni aṭṭha pi sahetuka-kāmāvacara-kusalacittāni nāma.

1. *One consciousness, accompanied by joy, associated with knowledge, unprompted.*
2. *One consciousness, accompanied by joy, associated with knowledge, prompted.*
3. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from knowledge, unprompted.*
4. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from knowledge, prompted.*
5. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with knowledge, unprompted.*
6. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with knowledge, prompted.*
7. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from knowledge, unprompted.*
8. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from knowledge, prompted.*

These are the eight types of sense-sphere wholesome consciousness with roots.

1. Tâm thiện thọ hỷ hợp trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam*)
2. Tâm thiện thọ hỷ hợp trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
3. Tâm thiện thọ hỷ ly trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam*)

asamkhārikam)

4. Tâm thiện thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam)*
5. Tâm thiện thọ xả hợp trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam)*
6. Tâm thiện thọ xả hợp trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam)*
7. Tâm thiện thọ xả ly trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam)*
8. Tâm thiện thọ xả ly trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam)*

Guide to §13

Hướng dẫn §13

Sense-sphere wholesome consciousness (*kāmāvacara-kusalacittāni*): This class of consciousness is divided into eight types on the basis of three principles of dichotomization. One is the concomitant feeling, which in four cases is joy (*somanassa*), that is, pleasant mental feeling, and in four cases equanimity (*upekkhā*), that is, neutral mental feeling; a second is the presence or absence of knowledge; and a third is the dyad of unprompted and prompted.

Tâm thiện đực giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*): Loại tâm này được chia thành tám loại trên cơ sở ba nguyên tắc phân đôi. Một là có cảm thọ đồng hành, bốn trường hợp là thọ hỷ (*somanassa*), tức là tâm thọ dễ chịu và bốn trường hợp là sự quân bình (*upekkhā*), tức là thọ xả; thứ hai là có hay không có trí tuệ; và thứ ba là có cần nhắc nhở hay không (vô trợ hay hữu trợ).

Associated with knowledge (*ñāṇasampayutta*): Knowledge comprehends things as they are (*yathāsabhāvam*). In the consciousness associated with knowledge, the word *ñāṇa* refers to the mental factor of wisdom (*paññā-cetasika*), which represents the root non-delusion (*amoha*). Consciousness *dissociated from knowledge* (*ñāṇavippayutta*) lacks this factor of wisdom, but it does not involve ignorance (*avijjā*) or delusion (*moha*), which pertains only to unwholesome consciousness.

Tương ứng với trí/ Hợp trí (*ñāṇasampayutta*): Trí thấu hiểu sự vật như chúng là (*yathāsabhāvam*). Trong tâm hợp trí, từ *ñāṇa* ám chỉ tâm sở trí tuệ (*paññā-cetasika*), biểu thị gốc vô si (*amoha*). Tâm ly trí (*ñāṇavippayutta*) thiếu yếu tố trí tuệ này nhưng nó không liên quan đến vô minh (*avijjā*) hay si mê (*moha*) vốn chỉ liên quan đến tâm bất thiện.

Unprompted (*asamkhārika*): According to the commentary, one does a good deed without prompting due to physical and mental fitness, good food and climate, etc., and as a result of having performed similar deeds in the past. Prompting occurs through inducement by another or by personal deliberation, as explained above (§4).

Vô trợ (*asamkhārika*): Theo chú giải, một người làm một việc thiện mà không cần nhắc nhở do sức khỏe thể chất và tinh thần, thức ăn và khí hậu tốt, v.v., và là kết quả của việc đã làm tương tự trong quá khứ. Việc nhắc nhở xảy ra thông qua sự xúi giục của người khác hoặc do sự cần nhắc cá nhân, như đã giải thích ở trên (§4).

With roots (*sahetuka*): The four wholesome *cittas* associated with knowledge (*ñāṇasampayutta*) possess all three wholesome roots; the four dissociated from knowledge (*ñāṇavippayutta*) possess non-greed (*alobha*), or generosity (*dāna*), and non-hate (*adosa*), or loving-kindness (*mettā*), but lack non-delusion (*amoha*).

Hữu nhân (*sahetuka*): Bốn tâm thiện hợp trí (*ñāṇasampayutta*) sở hữu cả ba gốc thiện; bốn tâm ly trí (*ñāṇavippayutta*) sở hữu vô tham (*alobha*), hay bố thí (*dāna*), và vô

sân (*adosa*), hay tâm từ (*mettā*), nhưng thiếu vô si (*amoha*).

The eight types of wholesome sense-sphere consciousness may be illustrated by the following examples:

1. Someone joyfully performs a generous deed, understanding that this is a wholesome deed, spontaneously without prompting.
2. Someone performs the same good deed, with understanding, after deliberation or prompting by another.
3. Someone joyfully performs a generous deed, without prompting, but without understanding that this is a wholesome deed.
4. Someone joyfully performs a generous deed, without understanding, after deliberation and prompting by another.
- 5—8. These types of consciousness should be understood in the same way as the preceding four, but with neutral feeling instead of joyful feeling.

Tám loại tâm thiện dục giới có thể được minh họa bằng các ví dụ sau:

1. Có người hoan hỷ làm một việc bố thí, hiểu rằng đây là một việc thiện và làm điều đó một cách tự nhiên không cần thúc giục.
2. Một người nào đó thực hiện cùng một hành động tốt với sự hiểu biết sau khi cân nhắc hoặc được người khác nhắc nhở.
3. Có người hoan hỷ làm một việc bố thí, không cần nhắc nhở nhưng không hiểu rằng đây là một việc thiện.
4. Có người hoan hỷ thực hiện một hành động hào phóng mà không hiểu gì, sau khi cân nhắc và được người khác nhắc nhở.
- 5—8. Những loại tâm này nên được hiểu giống như bốn tâm trước, nhưng với thọ xả thay vì thọ hỷ.

These eight types of consciousness are called wholesome (*kusala*), or meritorious (*puñña*), because they inhibit the defilements (*kilesa*) and produce good results. They arise in worldlings (*puthujjana*) and trainees (*sekha*) — noble disciples at the three lower stages of Stream-Enterer (*Sotāpanna*), Once-Returner (*Sakadāgāmi*), and Non-Returner (*Anāgāmi*) — whenever they perform wholesome bodily deeds and verbal deeds and whenever they generate wholesome states of mind pertaining to the sense sphere. These *cittas* do not arise in Arahants, whose actions are without karmic potency.

Tám tâm này được gọi là thiện (*kusala*) hay phước (*puñña*) bởi vì chúng ngăn chặn phiền não (*kilesa*) và tạo ra kết quả tốt. Chúng phát sinh trong phàm nhân (*puthujjana*) và các vị Hữu Học (*sekha*), tức là chư vị ở ba tầng Thánh thấp là Nhập lưu (*Sotāpanna*), Nhất lai (*Sakadāgāmi*) và Bất lai (*Anāgāmi*) — bất cứ khi nào họ thực hiện các thiện nghiệp và các hành động bằng lời nói và bất cứ khi nào chúng tạo ra các trạng thái tâm thiện liên quan đến cõi dục. Những tâm này không sinh khởi nơi các vị A-la-hán, vì hành động của chư vị hoàn toàn không tạo nghiệp.

§14. Sense-Sphere Resultant Consciousness (*kāmāvacara-vipākacittāni*) — 8

§14. Tâm Quả Dục Giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

9. *Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam ekam.*
10. *Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasāṃkhārikam ekam.*
11. *Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asaṃkhārikam ekam.*

12. *Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam ekam.*
13. *Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam ekam.*
14. *Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam ekam.*
15. *Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam ekam.*
16. *Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam ekan ti.*

Imāni aṭṭha pi sahetuka-kāmāvacara-vipākacittāni nāma.

9. *One consciousness, accompanied by joy, associated with knowledge, unprompted.*
10. *One consciousness, accompanied by joy, associated with knowledge, prompted.*
11. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from knowledge, unprompted.*
12. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from knowledge, prompted.*
13. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with knowledge, unprompted.*
14. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with knowledge, prompted.*
15. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from knowledge, unprompted.*
16. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from knowledge, prompted.*

These are the eight types of sense-sphere resultant consciousness with roots.

9. Tâm quả thọ hỷ hợp trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam*)
10. Tâm quả thọ hỷ hợp trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
11. Tâm quả thọ hỷ ly trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam*)
12. Tâm quả thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam*)
13. Tâm quả thọ xả hợp trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asamkhārikam*)
14. Tâm quả thọ xả hợp trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
15. Tâm quả thọ xả ly trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam asamkhārikam*)
16. Tâm quả thọ xả ly trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam*)

Guide to §14

Hướng dẫn §14

Sense-sphere resultant consciousness with roots (*sahetuka-kāmāvacara-vipākacittāni*): Just as there are eight wholesome types of consciousness, there are also eight corresponding types of resultant consciousness. These eight *cittas* are karmic effects of the sense-sphere wholesome *cittas*. In order to differentiate them from the rootless resultants due to wholesome *kamma*, these are described as *sahetuka*, “with roots.” Both the rootless wholesome-resultants and the rooted resultants are produced by the same eight wholesome *cittas*, but the two sets differ in their qualities and functions. These differences will become clearer when we discuss the functions of consciousness (Chapter 3, §§8—11).

Tâm quả dục giới hữu nhân (*sahetuka-kāmāvacara-vipākacittāni*): Giống như

tám loại tâm thiện, cũng có tám loại tâm quả tương ứng. Tám tâm này là nghiệp quả của các tâm thiện ở cõi dục giới. Để phân biệt chúng với các quả vô nhân do thiện nghiệp, chúng được mô tả là *sahetuka*, “hữu nhân”. Cả hai thiện quả vô nhân và các thiện quả hữu nhân đều được tạo bởi tám tâm thiện giống nhau, nhưng hai nhóm tâm này khác nhau về phẩm chất và chức năng của chúng. Những khác biệt này sẽ trở nên rõ ràng hơn khi chúng ta thảo luận về các chức năng của tâm (Chương 3, §§8 - 11).

§15. Sense-Sphere Functional Consciousness (*kāmāvacara-kriyācittāni*) — 8
§15. Tâm Duy Tác Dục Giới (*kāmāvacara-kusalacittāni*) — 8

17. *Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
18. *Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam ekaṃ.*
19. *Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
20. *Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam ekaṃ.*
21. *Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
22. *Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam ekaṃ.*
23. *Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam asaṃkhārikam ekaṃ.*
24. *Upekkhāsahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam ekaṃ ti.*

*Imāni aṭṭha pi sahetuka-kāmāvacara-kriyācittāni nāma.
 Icc’evam sabbathā pi catuvīsati sahetuka-kāmāvacara-kusala-
 vipāka-kriyācittāni samattāni.*

17. *One consciousness, accompanied by joy, associated with knowledge, unprompted.*
18. *One consciousness, accompanied by joy, associated with knowledge, prompted.*
19. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from knowledge, unprompted.*
20. *One consciousness, accompanied by joy, dissociated from knowledge, prompted.*
21. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with knowledge, unprompted.*
22. *One consciousness, accompanied by equanimity, associated with knowledge, prompted.*
23. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from knowledge, unprompted.*
24. *One consciousness, accompanied by equanimity, dissociated from knowledge, prompted.*

These are the eight types of sense-sphere functional consciousness with roots.

Thus end, in all, the twenty-four types of sense-sphere consciousness with roots — wholesome, resultant, and functional.

17. Tâm duy tác thọ hỷ hợp trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam*)
18. Tâm duy tác thọ hỷ hợp trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇasampayuttam sasamkhārikam*)
19. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí vô trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam asaṃkhārikam*)
20. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Somanassasahagatam ñāṇavippayuttam sasamkhārikam*)
21. Tâm duy tác thọ xả hợp trí vô trợ (*Upekkhāsahagatam ñāṇasampayuttam asaṃkhārikam*)

22. Tâm duy tác thọ xả hợp trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ nāṇasampayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)
23. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí vô trợ (*Upekkhāsahagatāṃ nāṇavippayuttāṃ asāṃkhārikāṃ*)
24. Tâm duy tác thọ hỷ ly trí hữu trợ (*Upekkhāsahagatāṃ nāṇavippayuttāṃ sasāṃkhārikāṃ*)

Đây là tám loại tâm duy tác hữu nhân dục giới. Như vậy là kết thúc tất cả hai mươi bốn loại tâm dục giới hữu nhân — tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác.

Guide to §15

Hướng dẫn §15

Sense-sphere functional consciousness with roots (*sahetuka-kāmāvacara-kriyācittāni*): Whereas the eight wholesome sense-sphere *cittas* arise in worldlings (*puthujjana*) and trainees (*sekha*), they do not arise in Buddhas and Arahants, who have transcended the cycle of *kamma* and future becoming in the realms of rebirth. However, in Buddhas and Arahants, there arise eight types of consciousness that are their exact counterparts. These are called “*kriyā*” (or “*kiriya*”),³³ or “functional *cittas*,” because they merely perform their functions without leaving any karmic deposit. Because a Buddha or an Arahant has eradicated all traces of ignorance (*avijjā*) and craving (*taṇhā*), the causes of rebirth, there is no way his good actions could generate future results. They merely arise, accomplish some function, and then fall away without residue.

Tâm duy tác dục giới hữu nhân (*sahetuka-kāmāvacara-kriyācittāni*): Trong khi tám tâm thiện dục giới sinh khởi nơi phàm nhân (*puthujjana*) và bậc Hữu Học (*sekha*), chúng không sinh khởi nơi chư Phật và bậc A-la-hán, những vị đã hoàn toàn thoát khỏi sự chi phối của nghiệp và vòng tái sinh luân hồi. Tuy nhiên, chư Phật và chư vị A-la-hán có tám loại tâm phát sinh tương ứng với các Ngài. Chúng được gọi là “*kriyā*” (hoặc “*kiriya*”)³³ hay “các tâm duy tác” bởi vì chúng chỉ thực hiện các chức năng của

³³ *Kiriya* (or *kriyā*) *citta*, “functional consciousness” or “karmically inoperative consciousness,” is the name for such states of consciousness that are neither karmically wholesome (*kusala*), nor unwholesome (*akusala*), nor *kamma*-results (*vipāka*); that is, they function independently of *kamma*. Thus are also called all those worldly mental states in the Arahant that are accompanied by two or three noble roots (non-greed, non-hatred, non-delusion), being karmically neutral in an Arahant and corresponding to the karmically wholesome states of a non-Arahant, as well as the rootless joy-producing (*hasituppāda*) mind-consciousness-element of an Arahant; further, that mind-element (*mano-dhātu*) that performs the function of adverting (*āvajjana*) to the sense object, and that mind-consciousness element (*manoviññāṇa-dhātu*) that performs the function of deciding (*voṭṭhapana*) and adverting to the mental object. The last-named two elements, of course, occur in all beings.

Tâm duy tác (*kiriya* hay *kriyā citta*), “tâm chức năng” hay “tâm bất tác nghiệp” là tên gọi của những trạng thái tâm không thiện (*kusala*), không bất thiện (*akusala*), cũng không phải quả của nghiệp (*vipāka*); nghĩa là chúng hoạt động độc lập với nghiệp. Như vậy cũng được gọi là tất cả những trạng thái tâm hiệp thể ở vị A-la-hán đi kèm với hai hoặc ba thiện căn (vô tham, vô sân, vô si), không có nghiệp quả ở một vị A-la-hán và tương ứng với những trạng thái thiện nghiệp của một vị không phải là A-la-hán, cũng như tâm ứng cúng sinh tiểu vô nhân (*hasituppāda*) của một vị A-la-hán; hơn nữa, ý giới (*mano-dhātu*) đảm nhiệm chức năng hướng tâm (*āvajjana*) đến đối tượng giác quan, và ý thức giới (*manoviññāṇa-dhātu*) đảm nhiệm chức năng xác định (*voṭṭhapana*) và hướng tâm đến đối tượng. Tất nhiên, hai yếu tố được đặt tên cuối cùng xảy ra trong tất cả chúng sinh.

Together with *kamma*-resultant consciousness (*vipāka*), it belongs to the group of “karmically neutral consciousness” (*abyākata*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 103—104.

Cùng với tâm do nghiệp quả (*vipāka*), nó thuộc nhóm “tâm trung tính về nghiệp” (*abyākata*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 103—104.

mình mà không để lại bất kỳ nghiệp lực nào. Bởi vì một vị Phật hay một vị A-la-hán đã tận diệt mọi dấu vết của vô minh (*avijjā*) và tham ái (*taṇhā*) vốn được xem là những nguyên nhân của sự tái sinh, nên không có cách nào những hành động tốt của chư vị có thể tạo ra kết quả trong tương lai được. Chúng chỉ phát sinh, hoàn thành một số chức năng rồi diệt đi không để lại tàn dư nào.

§16. Summary of Sense-Sphere Beautiful Consciousness

§16. Sơ lược về Tâm Tịnh Hảo Dục Giới

*Vedanā-ñāṇa-saṃkhārabhedena catuvīsati
Sahetu-kāmāvacarapuññapākakriyā matā.*

The sense-sphere consciousness with roots (sahetu) — understood as wholesome, resultant, and functional — becomes twenty-four by classification according to feeling (vedanā), knowledge (ñāṇa), and prompting (saṃkhāra).

Tâm dục giới hữu nhân (sahetu) — được hiểu là tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác - trở thành hai mươi bốn tâm theo sự phân loại theo thọ (vedanā), trí (ñāṇa), và sự thúc giục (saṃkhāra).

Guide to §16

Hướng dẫn §16

Sense-sphere consciousness with roots becomes threefold as wholesome (*kusala*), resultant (*vipāka*), and functional (*kiriya/ kriyā*), and each of these divides into eight through permutation by way of feeling — either joyful or neutral; by way of presence or absence of knowledge; and by way of spontaneity or prompting. Thus, there are twenty-four types of consciousness altogether — the twelve connected with knowledge having three roots, the other twelve having two roots. These three groups are often referred to as the *mahākusalas*, *mahāvipākas*, and *mahākiriya*s — “the great wholesome *cittas*,” “the great resultant *cittas*,” and “the great functional *cittas*” — though teachers give different explanations of the prefix *mahā-*, meaning “great.”

Tâm dục giới hữu nhân gồm ba loại là thiện (*kusala*), quả (*vipāka*) và duy tác (*kiriya/ kriyā*), và mỗi phần này được chia thành tám thông qua việc hoán vị thọ hỷ hoặc thọ xả, bằng cách có mặt hay vắng mặt của trí tuệ và bằng cách tự phát hoặc được nhắc nhở. Như vậy, có tất cả 24 tâm: mười hai tâm liên quan đến trí tuệ có ba nhân, mười hai tâm kia có hai nhân. Ba nhóm này thường được gọi là *mahākusalas*, *mahāvipākas*, và *mahākiriya*s - “tâm đại thiện”, “tâm đại quả” và “tâm đại duy tác” - mặc dù nhiều vị thầy đưa ra những giải thích khác nhau về tiền tố *mahā-*, có nghĩa là “đại/ lớn”.

§17. Summary of Sense-Sphere Consciousness

§17. Tóm Tắt Tâm Dục Giới

*Kāme tevīsapākāni puññāpuññāni vīsati
Ekādasa kriyā cā ti catupaññāsa sabbathā.*

In the sense-sphere, twenty-three [cittas] are resultant, twenty are wholesome and unwholesome, and eleven are functional. Thus, there are altogether fifty-four [cittas].

Trong cõi dục giới, có hai mươi ba tâm quả, hai mươi tâm thiện và bất thiện và

mười một tâm duy tác. Như vậy, có tất cả năm mươi bốn tâm.

Guide to §17

Hướng dẫn §17

All types of consciousness experienced in the sense-sphere total fifty-four. These are classified as follows:

By way of kind:

8 great wholesome

12 unwholesome

23 resultants:

7 unwholesome-resultants

8 rootless wholesome-resultants

8 great wholesome-resultants

11 functionals:

3 rootless functionals

8 great functionals

By way of feeling:

18 with joy

32 with equanimity

2 with displeasure

1 with pleasure

1 with pain

By way of association with knowledge and views:

16 associated

16 dissociated

22 neither

By way of prompting:

17 unprompted

17 prompted

20 neither (= rootless and deluded)

Tất cả các tâm dục giới tổng cộng là 54 tâm. Được phân loại như sau:

- **Phân theo loại:**

+ 8 tâm đại thiện

+ 12 tâm bất thiện

+ 23 tâm quả:

7 tâm quả bất thiện

8 tâm quả vô nhân

8 tâm quả đại thiện

+ 11 tâm duy tác:

3 tâm duy tác vô nhân

8 tâm đại duy tác

- **Phân theo cảm thọ**

+ 18 tâm thọ hỷ

- + 32 tâm thọ xả
- + 2 tâm thọ ưu
- + 1 tâm thọ lạc
- + 1 tâm thọ khổ
- Tương ứng với trí và kiến:
 - + 16 tâm hợp
 - + 16 tâm ly
 - + 22 tâm không hợp cũng không ly
- Bởi sự dẫn dắt, xúi dục:
 - + 17 tâm vô trợ
 - + 17 tâm hữu trợ
 - + 20 tâm không vô trợ cũng không hữu trợ

The traditional monastic way of teaching Abhidhamma urges students not only to reflect on these lists but to know them by heart. They are very important when one studies the mental factors (*cetasika*) comprised in these types of *cittas*, as expounded in the next chapter and in the Abhidhamma Piṭaka.

Cách giảng dạy Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) truyền thống của tu viện khuyến khích học viên không chỉ suy ngẫm về những danh sách này mà còn phải thuộc lòng chúng. Chúng rất quan trọng khi người ta nghiên cứu các tâm sở (*cetasika*) bao gồm trong các loại tâm này, như được giải thích trong chương tiếp theo và trong Tạng Vi Diệu Pháp.

Fine-Material-Sphere Consciousness (*rūpāvacaracittāni*) — 15

§18. Fine-Material-Sphere Wholesome Consciousness (*rūpāvacara-kusalacittāni*) — 5

Tâm Sắc Giới (*rūpāvacaracittāni*) — 15

§18. Tâm thiện sắc giới (*rūpāvacara-vipākacittāni*) — 5

1. *Vitakka-vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ paṭhamajjhāna-kusalacittaṃ.*
2. *Vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ dutiyajjhāna-kusalacittaṃ.*
3. *Pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ tatiyajjhāna-kusalacittaṃ.*
4. *Sukh'-ekaggatā-sahitaṃ catutthajjhāna-kusalacittaṃ.*
5. *Upekkh'-ekaggatā-sahitaṃ pañcamajjhāna-kusalacittaṃ cā ti.*

Imāni pañca pi rūpāvacara-kusalacittāni nāma.

1. *First jhāna wholesome consciousness together with initial application, sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
2. *Second jhāna wholesome consciousness together with sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
3. *Third jhāna wholesome consciousness together with zest, happiness, and one-pointedness.*
4. *Fourth jhāna wholesome consciousness together with happiness and one-pointedness.*
5. *Fifth jhāna wholesome consciousness together with equanimity and one-pointedness.*
These are the five types of fine-material-sphere wholesome consciousness.

1. Tâm thiện sơ thiền đồng sanh với tầm (vitakka), tứ (vicāra), hỷ (pīti), lạc (sukha), định (ekaggatā).
 2. Tâm thiện nhị thiền đồng sanh với tứ (vicāra), hỷ (pīti), lạc (sukha), định (ekaggatā).
 3. Tâm thiện tam thiền đồng sanh với hỷ (pīti), lạc (sukha), định (ekaggatā).
 4. Tâm thiện tứ thiền đồng sanh với lạc (sukha), định (ekaggatā).
 5. Tâm thiện ngũ thiền đồng sanh với xả (upekkhā) và định (ekaggatā).
- Đây là năm loại tâm thiện sắc giới.*

§19. Fine-Material-Sphere Resultant Consciousness (*rūpāvacara-vipākacittāni*) — 5

1. *Vitakka-vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ paṭhamajjhāna-vipākacittaṃ.*
2. *Vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ dutiyajjhāna-vipākacittaṃ.*
3. *Pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ tatiyajjhāna-vipākacittaṃ.*
4. *Sukh'-ekaggatā-sahitaṃ catutthajjhāna-vipākacittaṃ.*
5. *Upekkh'-ekaggatā-sahitaṃ pañcamajjhāna-vipākacittañ cā ti.*

Imāni pañca pi rūpāvacara-vipākacittāni nāma.

1. *First jhāna resultant consciousness together with initial application, sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
 2. *Second jhāna resultant consciousness together with sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
 3. *Third jhāna resultant consciousness together with zest, happiness, and one-pointedness.*
 4. *Fourth jhāna resultant consciousness together with happiness and one-pointedness.*
 5. *Fifth jhāna resultant consciousness together with equanimity and one-pointedness.*
- These are the five types of fine-material-sphere resultant consciousness.*

§19. Tâm quả sắc giới (*rūpāvacara-vipākacittāni*) — 5

1. Tâm quả sơ thiền đồng sanh với tầm (vitakka), tứ (vicāra), hỷ (pīti), lạc (sukha), định (ekaggatā).
 2. Tâm quả nhị thiền đồng sanh với tứ (vicāra), hỷ (pīti), lạc (sukha), định (ekaggatā).
 3. Tâm quả tam thiền đồng sanh với hỷ (pīti), lạc (sukha), định (ekaggatā).
 4. Tâm quả tứ thiền đồng sanh với lạc (sukha), định (ekaggatā).
 5. Tâm quả ngũ thiền đồng sanh với xả (upekkhā) và định (ekaggatā).
- Đây là năm loại tâm quả sắc giới.*

§20. Fine-Material-Sphere Functional Consciousness (*rūpāvacara-kriyācittāni*) — 5

1. *Vitakka-vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ paṭhamajjhāna-kriyācittaṃ.*
2. *Vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ dutiyajjhāna-kriyācittaṃ.*
3. *Pīti-sukh'-ekaggatā-sahitaṃ tatiyajjhāna-kriyācittaṃ.*
4. *Sukh'-ekaggatā-sahitaṃ catutthajjhāna-kriyācittaṃ.*
5. *Upekkh'-ekaggatā-sahitaṃ pañcamajjhāna-kriyācittañ cā ti.*

Imāni pañca pi rūpāvacara-kriyācittāni nāma.

Icc'evaṃ sabbathā pi paṇṇarasa rūpāvacara-kusala-vipāka-kriyā-

cittāni samattāni.

1. *First jhāna functional consciousness together with initial application, sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
2. *Second jhāna functional consciousness together with sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
3. *Third jhāna functional consciousness together with zest, happiness, and one-pointedness.*
4. *Fourth jhāna functional consciousness together with happiness and one-pointedness.*
5. *Fifth jhāna functional consciousness together with equanimity and one-pointedness.*

These are the five types of fine-material-sphere functional consciousness.

Thus end, in all, the fifteen types of fine-material-sphere wholesome, resultant, and functional consciousness.

§20. Tâm duy tác sắc giới (*rūpāvacara-kriyācittāni*) — 5

1. *Tâm duy tác sơ thiền đồng sanh với tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).*
2. *Tâm duy tác nhị thiền đồng sanh với tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).*
3. *Tâm duy tác tam thiền đồng sanh với hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).*
4. *Tâm duy tác tứ thiền đồng sanh với lạc (*sukha*), định (*ekaggatā*).*
5. *Tâm duy tác ngũ thiền đồng sanh với xả (*upekkhā*) và định (*ekaggatā*).*

Đây là năm loại tâm duy tác sắc giới.

Như vậy là kết thúc tất cả mười lăm loại tâm thiền, quả và duy tác thuộc sắc giới.

Guide to §§18—20

Hướng dẫn §§18—20

Fine-material-sphere consciousness (*rūpāvacaracittāni*): This sphere of consciousness includes all the *cittas* that “move about in” or pertain to the fine-material plane of existence (*rūpabhūmi*), the realms in which gross matter is absent and only a subtle residue of matter remains. Rebirth into these realms is achieved by the attainment of the meditative states called *jhānas*,³⁴ high attainments in the development of concentration (*samādhi*). The states of consciousness that “frequent” this plane, inasmuch as they are qualitatively connected to it, are called “fine-material-sphere consciousness.”

Tâm sắc giới (*rūpāvacaracittāni*): Lĩnh vực tâm thức này bao gồm tất cả các tâm “di chuyển trong” hoặc liên quan đến cõi sắc giới (*rūpabhūmi*), cõi giới mà trong đó không có vật chất thô và chỉ có vật chất vi tế. Tái sinh vào những cõi này đạt được bằng cách chứng đắc các tầng thiền được gọi là *jhāna*³⁴, là sự thành tựu cao trong việc phát triển định (*samādhi*). Các tâm “thường xuyên” ở cõi này, vì chúng được kết nối về mặt chất lượng, được gọi là “tâm sắc giới”.

Fifteen *cittas* fall into this category — five wholesome, five resultants, and five functional. The wholesome fine-material-sphere *cittas* are experienced by worldlings

³⁴ Sometimes also called *rūpajjhānas*, “fine-material absorptions,” to distinguish them from the *arūpajjhānas* which follow.

Đôi khi còn được gọi là *rūpajjhānas*, “các tầng thiền sắc giới” để phân biệt chúng với các tầng thiền vô sắc giới (*arūpajjhānas*) theo sau.

(*puthujjana*) and trainees (*sekha*) who develop the *jhānas* within this life itself. Their corresponding results (*vipāka*) arise only in the fine-material world, in the beings who have been reborn there as a consequence of developing the *jhānas*. The five functional (*kiriya / kriyā*) *jhāna cittas* are experienced only by Arahants who attain the *jhānas*.

Mười lăm tâm được phân loại như sau: năm tâm thiện, năm tâm quả và năm tâm duy tác. Những tâm thiện sắc giới được kinh nghiệm bởi phàm nhân (*puthujjana*) và bậc Hữu Học (*sekha*), những người phát triển các tầng thiền trong chính kiếp sống này. Kết quả tương ứng của chúng (*vipāka*) chỉ phát sinh trong cõi sắc giới ở những chúng sinh đã tái sinh ở đó do kết quả của việc chứng đắc các tầng thiền. Năm tâm duy tác sắc giới (*kiriya/ kriyā*) chỉ được kinh nghiệm bởi chư vị A-la-hán đã đắc các tầng thiền.

On the one hand, the commentators derive the Pāli word *jhāna* from a root meaning “to contemplate” and, on the other hand, from another root meaning “to burn up.” Thus, the *jhānas* are so called because they closely contemplate the object and because they burn up the adverse states opposed to concentration.³⁵ The adverse states are the five hindrances (*nīvaraṇa*): (1) desire for gratification of the senses (*kāma-cchanda*), (2) ill will (*vyāpāda*), (3) sloth and torpor (*thīna-middha*), (4) restlessness and worry (*uddhacca-kukkucca*), and (5) doubt (*vicikicchā*).

Một mặt, các nhà chú giải trích dẫn từ *jhāna* trong tiếng Pāli từ một ngữ căn có nghĩa là “quán tưởng” và mặt khác, từ một ngữ căn khác có nghĩa là “đốt cháy”. Như vậy, các tầng thiền được gọi như vậy bởi vì chúng quán sát đối tượng một cách chặt chẽ và bởi vì chúng đốt cháy những trạng thái bất lợi đối lập với định.³⁵ Những trạng thái bất lợi là năm chướng ngại (*nīvaraṇa*): (1) ham muốn thỏa mãn các giác quan (*kāma-chanda*), (2) sân hận (*vyāpāda*), (3) lười biếng và buồn ngủ (*thīna-middha*), (4) phóng dật và lo lắng (*uddhacca-kukkucca*) và (5) hoài nghi (*vicikicchā*).

The *jhānas* are attained by the method of meditation called “the development of tranquility,” “calm-abiding,” or “serenity” (*samathabhāvanā*). This type of meditation involves the strengthening of the faculty of concentration (*samādhi*). By fixing the mind upon a single object, all mental distraction is eliminated. The hindrances are suppressed, and the mind becomes fully absorbed in the object. The development of calm will be dealt with in detail later (Chapter 9, §§2—21).

Các tầng thiền đạt được bằng phương pháp thiền được gọi là “sự phát triển tĩnh lặng”, “sự an trụ”, hay “sự bình an” (*samathabhāvanā*). Loại thiền này liên quan đến việc củng cố năng lực định (*samādhi*). Bằng cách tập trung tâm trí vào một đối tượng duy nhất, tất cả sự phân tán tinh thần sẽ bị loại bỏ. Các chướng ngại (triền cái) bị đè nén và tâm hoàn toàn an trú vào đối tượng. Sự phát triển của an tịnh sẽ được đề cập chi tiết sau (Chương 9, §§2—21).

The object of the *jhāna*-consciousness is a mental image called “the counterpart sign” (*paṭibhāganimitta*). The sign is considered a conceptual object (*paññatti*), but it generally arises on the basis of a visible form, and, hence, these *jhānas* pertain to the fine-material sphere. The meditator aspiring to *jhāna* may select as the original object of concentration a contemplative device called a “*kaṣiṇa*,” such as a colored disk, on which attention is fixed. When concentration matures, this physical device will give rise to a visualized replica of itself called “the acquired sign” (*uggahanimitta*), and this, in turn, gives rise to the counterpart sign (*paṭibhāganimitta*) apprehended as the object of *jhāna*.

Đối tượng của tâm thiền là một hình ảnh tinh thần được gọi là “quang tướng” (*paṭibhāganimitta*). Dấu hiệu được coi là một đối tượng chế định (*paññatti*), nhưng nó thường phát sinh trên cơ sở của một hình thức có thể nhìn thấy được, và do đó những

³⁵ *Ārammaṇ’upanijjhānato paccanīkajjhāpanato jhānaṃ. Visuddhimagga IV, 119.*

tầng thiền này liên quan đến cõi sắc giới. Hành giả khai khát chứng thiền có thể chọn tập trung vào một đề mục hoàn tịnh gọi là “*kasīṇa*” chẳng hạn như một đĩa màu và chú tâm lên đó. Khi định thuần thực, thiết bị vật chất này sẽ làm phát sinh một bản sao hình dung của chính nó được gọi là “thô tướng” (*uggahanimitta*), và đến lượt nó, làm phát sinh quang tướng (*paṭibhāganimitta*) được hiểu như là đối tượng của tầng thiền (*jhāna*).

Fine-material-sphere wholesome consciousness: This category comprises five *cittas* distinguished by way of the five *jhānas*, each *jhāna* constituting a distinct type of *citta*. The *jhānas* are enumerated in the order given for two reasons: (1) because, when one meditates for the attainment of the *jhānas*, one achieves them in this order; and (2) because the Buddha taught them in this order.

Tâm thiện sắc giới: Loại này bao gồm năm tâm được phân biệt theo cách của năm tầng thiền, mỗi tầng thiền cấu thành một loại tâm riêng biệt. Các tầng thiền được liệt kê theo thứ tự đã cho vì hai lý do: (1) vì khi một người hành thiền để chứng đắc các tầng thiền thì người đó đạt được chúng theo thứ tự này; và (2) bởi vì Đức Phật đã dạy theo thứ tự này.

First *jhāna* wholesome consciousness: Each *jhāna* is defined by way of a selection of mental concomitants called its “*jhāna* factors” (*jhānanga*). From among the many mental factors contained in each *jhāna* consciousness, it is these that distinguish the specific *jhāna* from the other *jhānas* and bring about the process of absorption. The first *jhāna* contains five factors, as enumerated in the text. To attain the first *jhāna*, these five factors must all be present in a balanced way, closely contemplating the object and “burning up” the five hindrances (*nīvaraṇa*)³⁶ that obstruct absorption.

Tâm thiện sơ thiền: Mỗi tầng thiền (*jhāna*) được xác định bằng cách chọn lọc các tâm sở gọi là “các chi thiền” (*jhānanga*) của nó. Trong số nhiều tâm sở trong mỗi tầng thiền, chính những yếu tố này phân biệt tầng thiền cụ thể nào đó với các tầng thiền khác và đưa đến tiến trình định. Sơ thiền bao gồm năm yếu tố như được liệt kê trong bản văn. Để đạt được sơ thiền, tất cả năm yếu tố này phải có mặt một cách quân bình, quán sát đối tượng một cách chặt chẽ và “đốt cháy” năm chướng ngại (*nīvaraṇa*)³⁶ cản trở sự an định.

Initial application (*vitakka*): In the Suttas, the word *vitakka* is often used in the loose sense of “thought,” but, in the Abhidhamma, it is used in a precise technical sense to mean the mental factor that mounts, or directs, the mind onto the object.³⁷ Just as a

³⁶ The “hindrances” are five qualities that are obstacles to the mind and block one’s mental vision. One cannot reach either neighborhood concentration (*upacāra-samādhi*) or full concentration (*appanā-samādhi*) when the hindrances are present, and one cannot clearly discern the truth. The hindrances are: desire for gratification of the senses (*kāmacchanda*), ill will (*vyāpāda*), sloth and torpor (*thīna-middha*), restlessness and worry (*uddhacca-kukkucca*), and skeptical doubt (*vicikicchā*). The overcoming of these five hindrances in *jhāna* is merely a temporary suspension, called “overcoming through repression” (*vikkhambhana-pahāna*). They disappear forever when one enters the four supramundane paths, that is, skeptical doubt on reaching *Sotāpanna*; desire for gratification of the senses (sensory desire), ill will, and mental worry on reaching *Anāgāmi*; sloth, torpor, and restlessness on reaching *Arahant*. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 129—130.

“Chướng ngại” là năm phẩm chất cản trở tâm trí và ngăn tầm nhìn tinh thần của một người. Hành giả không thể đạt cận định (*upacāra-samādhi*) hay kiên cố định (*appanā-samādhi*) khi chướng ngại có mặt và hành giả không thể phân biệt rõ ràng sự thật. Chướng ngại là: ham muốn thỏa mãn các dục lạc giác quan (*kāmacchanda*), sân hận (*vyāpāda*), lười biếng và buồn ngủ (*thīna-middha*), phóng dật và lo lắng (*uddhacca-kukkucca*), và hoài nghi (*vicikicchā*). Việc khắc phục năm chướng ngại này trong tầng thiền (*jhāna*) chỉ là một sự đình chỉ tạm thời, được gọi là “khắc phục thông qua sự kìm nén” (*vikkhambhana-pahāna*). Chúng biến mất vĩnh viễn khi hành giả bước vào bốn con đường siêu thế, tức là chứng đắc Tu Đà Hoàn (*Sotāpanna*) diệt trừ vĩnh viễn hoài nghi; ham muốn thỏa mãn các giác quan (dục lạc giác quan), sân hận và lo lắng về tinh thần sẽ hoàn toàn biến mất khi đạt đến tầng Thánh Bất Lai (*Anāgāmi*); lười biếng, buồn ngủ và phóng dật khi chứng quả A-la-hán (*Arahant*) sẽ không còn nữa. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 129—130.

king's favorite might conduct a villager to the palace, even so, *vitakka* directs the mind onto the object. In the practice for attaining *jhāna*, *vitakka* has the special task of inhibiting the hindrance of sloth and torpor (*thīna-middha*).

Tâm (*vitakka*): Trong những bài kinh, từ *vitakka* thường được dùng theo nghĩa là “tâm” lỏng lẻo, nhưng trong Vi Diệu Pháp, nó được dùng theo nghĩa kỹ thuật chính xác để chỉ tâm sở gắn kết hoặc điều hướng tâm vào đối tượng.³⁷ Giống như người thân cận của một vị vua có thể dẫn một người dân làng đến cung điện, cũng vậy, tâm hướng tâm vào đối tượng. Trong việc thực hành để đắc thiền, tâm có nhiệm vụ đặc biệt là chế ngự chướng ngại lười biếng và buồn ngủ (*thīna-middha*).

Sustained application (*vicāra*): The word *vicāra* usually means “examination,” but here, it signifies the sustained application of the mind on the object. Whereas *vitakka* is the directing of the mind and its concomitants towards the object, *vicāra* is the continued focusing of the mind on the object. The Commentaries offer various similes to highlight the difference between these two *jhāna* factors: *Vitakka* is like a bird spreading out its wings, while *vicāra* is like a bird gliding through the air with outstretched wings. *Vitakka* is like a bee diving towards a flower, while *vicāra* is like the bee buzzing above the flower. *Vitakka* is like the hand that holds a tarnished metal dish, while *vicāra* is like the hand that wipes the dish.³⁸ In the *jhānas*, *vicāra* serves to inhibit the hindrance of doubt (*vicikicchā*) temporarily.

Tứ (*vicāra*): Từ *vicāra* thường có nghĩa là “thăm tra/ xem xét”, nhưng ở đây nó có nghĩa là hướng tâm liên tục lên đối tượng. Trong khi tầm là sự điều hướng của tâm và các tâm sở đi kèm với đối tượng, thì tứ là sự tập trung liên tục của tâm vào đối tượng. Các Chú giải đưa ra nhiều ví dụ khác nhau để làm nổi bật sự khác biệt giữa hai chi thiền này: Tầm (*vitakka*) giống như một con chim đang dang rộng đôi cánh (chưa bay), trong khi tứ (*vicāra*) giống như một con chim đã bay trên không trung với đôi cánh dang rộng. Tầm (*vitakka*) giống như con ong lao về phía bông hoa, trong khi tứ (*vicāra*) giống như con ong vo ve trên bông hoa. Tầm (*vitakka*) giống như bàn tay cầm một cái đĩa kim loại bị hoen ố, trong khi tứ giống như bàn tay lau cái đĩa.³⁸ Trong các tầng thiền, tứ dùng để tạm thời ngăn chặn chướng ngại hoài nghi (*vicikicchā*).

Zest (*pīti*): *Pīti*, which is derived from the verb *pīnayati*, meaning “to refresh,” may be explained as delight or pleasurable interest in the object. The term is often translated as “rapture,” a rendering that fits its role as a *jhāna* factor but may not be wide enough to cover all its nuances.³⁹ The commentators distinguish five grades of *pīti* that arise when developing concentration: (1) minor zest; (2) momentary zest; (3) showering zest; (4) uplifting zest; and (5) pervading zest. Minor zest is able to raise the hairs on the body. Momentary zest is like flashes of lightning. Showering zest breaks over the body again and again like waves on the seashore. Uplifting zest can cause the body to levitate. And pervading zest pervades the whole body as an inundation fills a cavern. The latter is identified as the *pīti* present in a *jhāna*.⁴⁰ As a factor of *jhāna*, *pīti* inhibits the hindrance of ill will (*vyāpāda*).

Hỷ (*pīti*): *Pīti* có nguồn gốc từ động từ *pīnayati*, có nghĩa là “làm sáng khoái”, có thể được giải thích là sự thích thú hoặc vui sướng đối với đối tượng. Thuật ngữ này thường được dịch là “hỷ”, một cách diễn đạt phù hợp với vai trò của nó như một chi thiền nhưng có thể không đủ rộng để bao hàm tất cả các sắc thái của nó.³⁹ Các nhà chú giải

³⁷ *So hi ārammaṇe cittaṃ āropeti. Aṭṭhasālinī* 114.

³⁸ Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) IV, 89—91.

³⁹ In *The Path of Purification*, his translation of the *Visuddhimagga*, Bhikkhu Ñāṇamoli has translated it as “happiness.” This rendering is often used for *sukha*, the next factor, and thus may lead to confusion of the two.

phân biệt năm loại hỷ sinh khởi khi tu tập định: (1) tiểu đản hỷ; (2) sát-na hỷ; (3) hải triều hỷ; (4) khinh thăng hỷ và (5) sung mãn hỷ. Tiểu đản hỷ có thể dựng lên những sợi lông trên cơ thể. Sát-na hỷ giống như tia chớp. Hải triều hỷ tuôn trào khắp cơ thể hết lần này đến lần khác giống như những đợt sóng trên bờ biển. Khinh thăng hỷ có thể khiến cơ thể bay lên. Và sung mãn hỷ lan tỏa tràn ngập toàn bộ cơ thể như một cơn lũ lấp đầy một hang động. Loại hỷ sau được xác định là *pīti* hiện diện trong một tầng thiền (*jhāna*).⁴⁰ Là một chi thiền, *pīti* ngăn cản chướng ngại sân hận (*vyāpāda*).

Happiness (*sukha*): This *jhāna* factor is pleasant mental feeling. It is identical with *somanassa*, “joy,” but not with the *sukha* of pleasant bodily feeling that accompanies wholesome-resultant body-consciousness. This *sukha*, also rendered as “bliss,” is born of detachment from sensory pleasures; it is, therefore, explained as *nirāmisasukha*, “unworldly happiness” or “spiritual happiness.” It counters the hindrance of restlessness and worry (*uddhacca-kukkucca*).

Lạc (*sukha*): Chi thiền này là cảm giác dễ chịu của tâm. Nó đồng nhất với *somanassa*, “thọ lạc”, nhưng không giống với *sukha* của cảm giác thân thể dễ chịu đi kèm với tâm thân thức quả thiện. *Sukha* này cũng được dịch là “hạnh phúc”, được sinh ra từ sự tách rời khỏi những dục lạc giác quan; do đó nó được giải thích là *nirāmisasukha*, “hạnh phúc siêu thế” hay “hạnh phúc tâm linh”. Nó chống lại chướng ngại phóng dật và lo lắng (*uddhacca-kukkucca*).

Though *pīti* and *sukha* are closely connected, they are distinguished in that *pīti* is a conative factor belonging to the aggregate of mental formations (*samkhāraakkhandha*), while *sukha* is a feeling belonging to the aggregate of feeling (*vedanākkhandha*). *Pīti* is compared to the delight a weary traveler would experience when coming across an oasis, *sukha* to his pleasure after bathing and drinking.⁴¹

Mặc dù *pīti* và *sukha* có mối liên hệ chặt chẽ với nhau, nhưng chúng được phân biệt ở chỗ *pīti* là yếu tố hình thành thuộc về hành uẩn (*samkhāraakkhandha*), trong khi *sukha* là cảm giác thuộc về thọ uẩn (*vedanākkhandha*). *Pīti* được so sánh với niềm vui mà một du khách mệt mỏi sẽ trải nghiệm khi băng qua một ốc đảo, *sukha* là sự thỏa mãn sau khi tắm và uống nước.⁴¹

One-pointedness (*ekaggatā*): The Pāli term *ekaggatā* literally means “a one (*eka*) pointed (*agga*) state (*tā*).” This mental factor is the primary component in all five *jhānas* and the essence of concentration (*samādhi*). One-pointedness temporarily inhibits sensory desire, a necessary condition for any meditative attainment. *Ekaggatā* exercises the function of closely contemplating the object, the salient characteristic of *jhāna*, but it cannot perform this function alone. It requires the joint action of the other four *jhāna* factors, each performing its own special function: (1) *vitakka*, “initial application” — fixing consciousness on the object; (2) *vicāra*, “sustained application” — maintaining consciousness there; (3) *pīti*, “zest” — bringing delight in the object; and (4) *sukha*, “happiness” — experiencing happiness in the *jhāna*.

Nhất tâm (*ekaggatā*): Thuật ngữ Pāli *ekaggatā* có nghĩa đen là “một (*eka*) điểm (*agga*) trạng thái (*tā*)”. Tâm sở này là thành phần chính trong tất cả năm tầng thiền và cốt lõi của định (*samādhi*). Nhất tâm tạm thời ức chế ham muốn dục lạc giác quan, một điều kiện cần thiết cho bất kỳ sự chứng đắc thiền định nào. *Ekaggatā* thực hiện chức năng

Thanh Tịnh Đạo, bản dịch *Visuddhimagga* của Tỳ khuru Ñāṇamoli đã dịch nó là “hạnh phúc”. Cách diễn đạt này thường được sử dụng cho *sukha*, chi thiền tiếp theo, và do đó có thể dẫn đến sự nhầm lẫn giữa hai chi thiền này.

⁴⁰ Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) IV, 94—100.

⁴¹ For a detailed elaboration of this simile, see *Aṭṭhasālinī* 117—118; *The Expositor*, pp. 155—156.

Để có đối chiếu chi tiết hơn, vui lòng xem Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 117-118, *The Expositor*, trang 155-156.

quan sát đối tượng, đặc tính nổi bật của *jhāna*, nhưng nó không thể thực hiện chức năng này một mình. Nó đòi hỏi tác động chung của bốn chi khác, mỗi chi thiền thực hiện chức năng đặc biệt của riêng mình: (1) tâm (*vitakka*), “hướng tâm đến đối tượng”, cố định tâm trên đối tượng; (2) tứ (*vicāra*), “tác dụng duy trì” - duy trì tâm ở đó; (3) hỷ (*pīti*), “vui thích”, đem lại sự thích thú đối với đối tượng; và (4) lạc (*sukha*), “hạnh phúc”, trải nghiệm hạnh phúc trong thiền (*jhāna*).

Second *jhāna* wholesome consciousness, etc.: The higher *jhānas* are attained by successively eliminating the grosser *jhāna* factors and by refining the subtler factors through strengthened concentration. In the Suttas, the Buddha expounds the *jhānas* as fourfold by teaching the simultaneous elimination of *vitakka* and *vicāra* in progressing from the first *jhāna* to the second. In the Abhidhamma, the *jhānas* become fivefold by the inclusion of an intermediate *jhāna* in which *vitakka* has been eliminated while *vicāra* remains. This is the second *jhāna* in the Abhidhamma scheme.

Tâm thiền nhị thiền, v.v...: Các bậc thiền cao hơn đạt được bằng cách lần lượt loại bỏ các chi thiền thô hơn và bằng cách tinh lọc các chi thiền vi tế hơn thông qua định được tăng cường. Trong các bài kinh, Đức Phật giải thích có bốn tầng thiền bằng cách dạy về việc loại bỏ đồng thời tâm và tứ trong quá trình chuyển từ sơ thiền sang nhị thiền. Trong Vi Diệu Pháp thì phân chia thành năm tầng thiền bằng cách bao gồm một tầng thiền trung gian, trong đó tâm đã bị loại bỏ trong khi tứ vẫn còn. Đây là nhị thiền trong lược đồ Vi Diệu Pháp.

In the third *jhāna*, *vicāra* as well is eliminated; in the fourth, *pīti* is made to fade away; and in the fifth *jhāna*, *upekkhā*, “equanimity” or “neutral feeling,” replaces *sukha*, “happiness,” as the concomitant feeling. Thus, whereas the *cittas* of the first four *jhānas* are associated with joy (*somanassasahita*), the *citta* of the fifth *jhāna* is associated with equanimity (*upekkhāsahita*).

Trong tam thiền, tứ (*vicāra*) cũng bị loại bỏ; ở tầng thiền thứ tư, hỷ (*pīti*) được làm cho tan biến; và trong tầng thiền thứ năm, *upekkhā*, “xả” hay “cảm thọ trung tính,” thay thế cho *sukha*, “hạnh phúc” là cảm thọ đồng hành. Như vậy, trong khi tâm của bốn tầng thiền (*jhāna*) đầu tiên tương ứng với thọ hỷ (*somanassasahita*) thì tâm của ngũ thiền tương ứng với thọ xả (*upekkhāsahita*).

According to the Suttanta method, which enumerates four *jhānas* of the fine-material sphere, the first *jhāna* is identical in all respects with the first *jhāna* of the Abhidhamma method. However, the second *jhāna* of the Suttanta method is attained by the simultaneous subsiding of initial application (*vitakka*) and sustained application (*vicāra*), and, thus, has only the three *jhāna* factors of zest (*pīti*), happiness (*sukha*), and one-pointedness (*ekaggatā*), like the third *jhāna* of the Abhidhamma method. The third *jhāna* of the Suttanta method has the two factors of happiness and one-pointedness, the fourth *jhāna* the two factors of equanimity (that is, neutral feeling) and one-pointedness. These two *jhānas* are equivalent to the fourth and fifth *jhānas*, respectively, of the Abhidhamma method.

Theo phương pháp Kinh Tạng liệt kê bốn tầng thiền thuộc sắc giới, tầng thiền đầu tiên đồng nhất về mọi mặt với tầng thiền đầu tiên của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tuy nhiên, nhị thiền của phương pháp Kinh Tạng đạt được bằng cách đồng thời loại bỏ tâm (*vitakka*) và tứ (*vicāra*), và do đó, chỉ có ba chi thiền là hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*) giống như tam thiền của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tam thiền theo Tạng Kinh có hai chi là lạc và nhất tâm, tứ thiền có hai chi là xả và nhất tâm. Hai tầng thiền này tương ứng với tầng thiền thứ tư và thứ năm của phương pháp Vi Diệu Pháp.

Although the Suttas do not mention the fivefold analysis of *jhāna* in explicit

terms, they provide an implicit basis for this analysis in the Buddha's distinction between three kinds of concentration: (1) concentration accompanied by both initial application and sustained application (*savitakka savicāra samādhi*); (2) concentration without initial application but with sustained application (*avitakka vicāramatta samādhi*); and (3) concentration with neither initial application nor sustained application (*avitakka avicāra samādhi*) (*Majjhima Nikāya* 128/iii, 162). The first is obviously the first *jhāna* in both systems, and the third is the second and higher *jhānas* of the Suttanta method and the third and higher *jhānas* of the Abhidhamma method. The second, however, is nowhere clarified within the Suttas themselves and only becomes intelligible as the second *jhāna* of the Abhidhamma method.

Mặc dù các bài kinh không đề cập đến việc phân tích năm tầng thiền một cách rõ ràng nhưng chúng cung cấp một cơ sở ngầm cho sự phân tích này trong sự phân biệt của Đức Phật giữa ba loại định: (1) định đi kèm với cả tầm và tứ (*savitakka savicāra samādhi*); (2) định không có tầm nhưng có tứ (*avitakka vicāramatta samādhi*); và (3) định không có tầm lẫn tứ (*avitakka avicāra samādhi*) (Trung Bộ Kinh 128/iii, 162). Loại thứ nhất rõ ràng là sơ thiền trong cả hai phương pháp, loại thứ ba là nhị thiền và tầng thiền cao hơn của phương pháp Kinh Tạng, là tam thiền và tầng thiền cao hơn của phương pháp Vi Diệu Pháp. Tuy nhiên, loại thứ hai không được làm rõ trong chính Kinh điển và chỉ trở nên dễ hiểu khi là tầng thiền thứ hai theo phương pháp Vi Diệu Pháp.

§21. Summary of Fine-Material Consciousness -

§21. Tóm tắt tâm sắc giới

*Pañcadhā jhānabhedena rūpāvacaramānasam
Puññapākakriyābhedā tam pañcadasadhā
bhava.*

Fine-material-sphere consciousness is fivefold when divided by way of the jhānas. It becomes fifteen types when (further) divided by way of the wholesome, resultant, and functional.

Tâm sắc giới có năm phần khi được phân chia theo các tầng thiền. Nó trở thành mười lăm loại khi được chia (thêm nữa) theo tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác.

Guide to §21

Hướng dẫn §21

The five *jhānas* become of fifteen types by occurring as wholesome *cittas*, as resultants, and as functionals. Each *jhāna citta* of the same level is defined by the same set of factors, whether wholesome (*kusala*), resultant (*vipāka*), or functional (*kiriya/kriyā*). All *cittas* of the fine-material sphere (*rūpāvacara*) are associated with knowledge (*ñānasampayutta*), though knowledge, not being a specific *jhāna* factor, is not mentioned in the formulas. Thus, all the fine-material-sphere *cittas* have three roots: (1) non-greed (*alobha*); (2) non-hatred (*adosa*); and (3) non-delusion (*amoha*).

Năm tầng thiền trở thành mười lăm loại bằng cách xuất hiện như những tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác. Mỗi tâm thiện ở cùng mức độ được xác định bởi cùng một nhóm chi thiện, dù là thiện (*kusala*), quả (*vipāka*), hay duy tác (*kiriya/kriyā*). Tất cả các tâm thuộc sắc giới (*rūpāvacara*) đều hợp trí (*ñānasampayutta*) mặc dù trí không phải là một chi thiện cụ thể và không được đề cập trong các công thức. Như vậy, tất cả các tâm sắc

giới đều có ba nhân: (1) vô tham (*alobha*); (2) vô sân (*adosa*) và (3) vô si (*amoha*).

It should be noted that, in contrast to sense-sphere wholesome and unwholesome *cittas*, the fine-material-sphere *cittas* are not distinguished by way of prompted or unprompted (*sasamkhārika-asamkhārika*). The same distinction is also omitted from the exposition of the immaterial-sphere and supramundane *cittas*. This omission is made because, when one is practicing meditation (*bhāvanā*) to attain a *jhāna*, a path (*magga*), or a fruit (*phala*), as long as one is dependent upon instigation from others or upon one's own self-prompting, the mind is not yet in a suitable condition to reach the attainment. The distinction of prompted and unprompted is appropriate in relation to the preliminary phase of practice leading up to the attainment, but the *cittas* with which the actual attainment takes place cannot involve prompting or inducement. Thus, in the absence of a real possibility of prompted *jhāna* and supramundane attainment, the very distinction between prompted and unprompted becomes untenable in relation to these types of *cittas*.

Cần lưu ý rằng, trái ngược với các tâm thiện và tâm bất thiện dục giới, các tâm sắc giới không được phân biệt bằng cách thúc đẩy (hữu trợ) hay không thúc đẩy (vô trợ) (*sasamkhārika-asamkhārika*). Sự phân biệt tương tự cũng bị bỏ qua trong phần trình bày về tâm siêu thế và tâm vô sắc. Sự thiếu sót này được thực hiện bởi vì khi một người đang thực hành thiền (*bhāvanā*) để chứng thiền (*jhāna*), đạo (*magga*), hoặc quả (*phala*), chừng nào người đó còn phụ thuộc vào sự xúi giục của người khác hoặc vào sự tự thúc đẩy của bản thân thì tâm chưa ở trong điều kiện thích hợp để đạt đến sự chứng đắc. Sự phân biệt giữa vô trợ và hữu trợ là thích hợp trong mối quan hệ với giai đoạn ban đầu của việc thực hành dẫn đến sự chứng đắc, nhưng các tâm mà nhờ đó sự chứng đạt thực sự diễn ra không thể bao hàm sự thúc đẩy hoặc xúi giục. Như vậy, trong trường hợp không có khả năng thực sự của sự chứng thiền và chứng đắc siêu thế, thì chính sự phân biệt giữa hữu trợ và vô trợ trở nên không thể đứng vững được liên quan đến các loại tâm này.

The view we have expressed here differs from the commonly accepted opinion of the *Vibhāvinī-Ṭīkā* that, since all *jhāna* attainment requires some preliminary exertion (*pubbābhisamkhāra*), the *jhāna cittas* can never be called unprompted but only prompted. This view seems untenable because the preliminary exertion leading up to *jhāna* should not be identified as a “prompting” concomitant with the *jhāna cittas* themselves. Thus, in spite of the prestigious authority of the *Vibhāvinī-Ṭīkā*, it still seems preferable to regard the prompted-unprompted distinction as irrelevant to the higher classes of consciousness.

Quan điểm mà chúng tôi trình bày ở đây khác với quan điểm thường được chấp nhận của Chú Giải *Vibhāvinī* là vì tất cả các tầng thiền chứng đều cần một số nỗ lực ban đầu (*pubbābhisamkhāra*) nên các tâm thiền không bao giờ có thể được gọi là vô trợ mà chỉ là hữu trợ. Quan điểm này dường như không thể đứng vững được bởi vì nỗ lực sơ bộ dẫn đến chứng thiền không nên được đồng nhất là “thúc đẩy” đi kèm với chính các tâm thiền. Vì vậy, bất chấp sự xác tín của Chú Giải *Vibhāvinī* thì vẫn có vẻ thích hợp hơn khi coi sự phân biệt vô trợ-hữu trợ không liên quan đến các loại tâm (thuộc lớp) cao hơn.

Nevertheless, Ledi Sayādaw holds that this distinction may be understood to apply to the *jhānas* and supramundane states by reason of the distinction made in the texts in the mode of progress (*paṭipadā*) by which they are gained. The *Dhammasaṅgaṇī* distinguishes between attainments gained by difficult progress (*dukkhapaṭipadā*), when the defilements (*kilesa*) can only be suppressed by intense striving and much exertion, and easy progress (*sukhapaṭipadā*), when the defilements can be suppressed easily, in a pleasant mode. Ledi Sayādaw takes the *jhāna* or supramundane *cittas* of one who reaches attainment by difficult progress to be the counterpart of prompted *cittas* at the sense-sphere level, and the *jhāna* or supramundane *cittas* of one who proceeds by easy

progress to be the counterpart of unprompted *cittas*.

Tuy nhiên, Ngài Ledi Sayādaw cho rằng sự phân biệt này có thể được hiểu là áp dụng cho các trạng thái thiền và siêu thế do sự phân biệt được tạo ra trong các bản văn theo phương thức tiến bộ (*paṭipadā*) mà nhờ đó chúng đạt được. Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) phân biệt những thành tựu đạt được do tiến bộ khó khăn (*dukkhapaṭipadā*), khi những phiền não (*kilesa*) chỉ có thể bị dập tắt bằng sự phấn đấu mãnh liệt và nhiều nỗ lực, và với sự tiến bộ dễ dàng (*sukhapaṭipadā*), khi những phiền não có thể bị dập tắt dễ dàng theo một phương thức dễ chịu. Ngài Ledi Sayādaw coi các tâm thiền hoặc tâm siêu thế của một người đạt được sự chứng đắc bằng tiến bộ khó khăn tương ứng với tâm hữu trợ ở cõi dục giới, và tâm thiền hoặc tâm siêu thế của người đạt được bằng sự tiến bộ dễ dàng tương ứng với tâm vô trợ.

However, while Ledi Sayādaw's view is noteworthy, the fact remains that: (1) the *Dhammasaṅgāṇī* initially classifies the *jhāna* and supramundane *cittas* without any reference to mode of progress; and (2), in the section where it does introduce classification by mode of progress, it does not use this distinction as a basis for enumerating distinct types of *jhāna* or supramundane *cittas*. It therefore seems preferable to exclude the prompted-unprompted distinction altogether from the *jhāna cittas*, as well as from the path and fruition *cittas*.

Tuy nhiên, trong khi quan điểm của Ngài Ledi Sayādaw thật đáng lưu tâm thì sự thật vẫn là: (1) Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) ban đầu phân loại các tâm thiền và tâm siêu thế mà không đề cập đến phương thức tiến bộ nào và (2) trong phần giới thiệu sự phân loại theo phương thức tiến bộ, nó không sử dụng sự phân biệt này làm cơ sở để liệt kê các loại tâm thiền hoặc tâm siêu thế riêng biệt. Do đó, có vẻ tốt hơn là nên loại trừ hoàn toàn sự phân biệt vô trợ - hữu trợ khỏi các tâm thiền cũng như khỏi các tâm đạo và quả.

Immaterial-Sphere Consciousness (*arūpāvacaracittāni*) — 12

§22. Immaterial-Sphere Wholesome Consciousness (*arūpāvacara-kusalacittāni*) — 4

1. *Ākāśānañcāyatana-kusalacittam.*
2. *Viññāṇaṇcāyatana-kusalacittam.*
3. *Ākiñcaññāyatana-kusalacittam.*
4. *N'evasaññān'āsaññāyatana-kusalacittañ cā ti.*

Imāni cattāri pi arūpāvacara-kusalacittāni nāma.

1. *Wholesome consciousness pertaining to the base of infinite space.*
2. *Wholesome consciousness pertaining to the base of infinite consciousness.*
3. *Wholesome consciousness pertaining to the base of nothingness.*
4. *Wholesome consciousness pertaining to the base of neither perception nor non-perception.*

These are the four types of immaterial-sphere wholesome consciousness.

Tâm Vô Sắc Giới (*arūpāvacaracittāni*) — 12

§22. Tâm thiện vô sắc giới (*arūpāvacara-kusalacittāni*) — 4

1. *Tâm thiện không vô biên xứ (ākāśānañcāyatana-kusalacitta)*
2. *Tâm thiện thức vô biên xứ (viññāṇaṇcāyatana-kusalacitta)*

3. *Tâm thiện vô sở hữu xứ (ākiñcaññāyatana-kusalacitta)*
4. *Tâm thiện phi tướng phi phi tướng xứ (n'evasaññān'āsaññāyatana-kusalacitta)*

Đây là bốn loại tâm thiện vô sắc giới.

§23. Immaterial-Sphere Resultant Consciousness (*arūpāvacara-vipākacittāni*) — 4

5. *Ākāsānañcāyatana-vipākacittam.*
6. *Viññāṇañcāyatana-vipākacittam.*
7. *Ākiñcaññāyatana-vipākacittam.*
8. *N'evasaññān'āsaññāyatana-vipākacittañ cā ti.*

Imāni cattāri pi arūpāvacara-vipākacittāni nāma.

5. *Resultant consciousness pertaining to the base of infinite space.*
6. *Resultant consciousness pertaining to the base of infinite consciousness.*
7. *Resultant consciousness pertaining to the base of nothingness.*
8. *Resultant consciousness pertaining to the base of neither perception nor non-perception.*

These are the four types of immaterial-sphere resultant consciousness.

§23. Tâm Quả Vô Sắc Giới (*arūpāvacara-vipākacittāni*) — 4

5. *Tâm quả không vô biên xứ (Ākāsānañcāyatana-vipākacitta)*
6. *Tâm quả thức vô biên xứ (Viññāṇañcāyatana-vipākacitta)*
7. *Tâm quả vô sở hữu xứ (Ākiñcaññāyatana-vipākacitta)*
8. *Tâm quả phi tướng phi phi tướng xứ (N'evasaññān'āsaññāyatana-vipākacitta)*

Đây là bốn loại tâm quả vô sắc giới.

§24. Immaterial-Sphere Functional Consciousness (*arūpāvacara-kriyācittāni*) — 4

9. *Ākāsānañcāyatana-kriyācittam.*
10. *Viññāṇañcāyatana-kriyācittam.*
11. *Ākiñcaññāyatana-kriyācittam.*
12. *N'evasaññān'āsaññāyatana-kriyācittañ cā ti.*

Imāni cattāri pi arūpāvacara-kriyācittāni nāma.

Icc'evaṃ sabbathā pi dvādasa arūpāvacara-kusala-vipāka-kriyācittāni samattāni.

9. *Functional consciousness pertaining to the base of infinite space.*
10. *Functional consciousness pertaining to the base of infinite consciousness.*
11. *Functional consciousness pertaining to the base of nothingness.*
12. *Functional consciousness pertaining to the base of neither perception nor non-perception.*

These are the four types of immaterial-sphere functional consciousness.

Thus end, in all, the twelve types of immaterial-sphere wholesome, resultant, and functional consciousness.

§24. Tâm Duy Tác Vô Sắc Giới (*arūpāvacara-kriyācittāni*) — 4

9. Tâm duy tác không vô biên xứ (*Ākāśānañcāyatana-kriyācitta*)

10. Tâm duy tác thức vô biên xứ (*Viññāṇañcāyatana-kriyācitta*)

11. Tâm duy tác vô sở hữu xứ (*Ākiñcaññāyatana-kriyācitta*)

12. Tâm duy tác phi tướng phi phi tướng xứ (*N’evasaññān’āsaññāyatana-kriyācitta*)

Đây là bốn loại tâm duy tác vô sắc giới .

Như vậy là kết thúc tất cả mười hai loại tâm thiện, tâm quả và tâm duy tác trong cõi vô sắc giới.

Guide to §§22—24

Hướng dẫn §§22—24

Immaterial-sphere consciousness (*arūpāvacaracittāni*): This sphere of consciousness comprises the *cittas* pertaining to the immaterial plane of existence (*arūpabhūmi*), four realms in which matter (*rūpa*) has been totally transcended and only consciousness (*citta*) and mental factors (*cetasika*) remain. Rebirth into these four realms comes about through the attainment of the *arūpajjhānas*, the four immaterial, or formless, absorptions, which are reached by developing concentration beyond the five *jhānas* of the fine-material sphere. The immaterial sphere consists of twelve *cittas* — the four wholesome *cittas* with which the immaterial attainments are experienced by worldlings and trainees; the four resultant attainments, which arise through rebirth in the immaterial realms; and the four functionals, which occur to Arahants who enter upon the immaterial attainments.

Tâm vô sắc giới (*arūpāvacaracittāni*): Tâm này bao gồm các tâm liên quan đến cõi vô sắc giới (*arūpabhūmi*), bốn cõi trong đó vật chất (*rūpa*) đã được loại bỏ hoàn toàn và chỉ còn tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*). Tái sinh vào bốn cõi này xảy ra nhờ chứng đắc bốn tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) đạt được bằng cách phát triển định vượt qua năm tầng thiền của cõi sắc giới. Vô sắc giới bao gồm mười hai tâm: bốn tâm thiện mà phàm nhân và bậc Hữu Học kinh nghiệm được những thành tựu vô sắc; bốn tâm quả phát sinh do tái sinh trong các cõi vô sắc; và bốn tâm duy tác xảy ra với chư vị A-la-hán, những người chứng đắc các tầng thiền vô sắc.

The base of infinite space (*ākāśānañcāyatana*): The first of the four immaterial *jhānas* is the attainment of the base of infinite space. To reach this, a meditator who has mastered the fifth fine-material *jhāna* based on a *kaṣiṇa* object expands the counterpart sign (*paṭibhāganimitta*) of the *kaṣiṇa* until it becomes immeasurable in extent. Then, he removes the *kaṣiṇa* by attending only to the space it pervaded, contemplating it as “infinite space.” Through repeated attention given in this way, there eventually arises in absorption a *citta* having as object the concept of infinite space (*ākāśānañcāyatana*). The expression “base of infinite space,” strictly speaking, refers to the concept of infinite space that serves as the object of the first immaterial-sphere consciousness. Here, the word *āyatana*, “base,” has the sense of habitat, or dwelling, for the *citta* of the *jhāna*. However, in a derivative sense, the expression “base of infinite space” is also extended to the *jhāna* itself.

Hư không vô biên xứ (*ākāśānañcāyatana*): Tầng thiền đầu tiên trong bốn tầng thiền vô sắc giới là chứng đắc hư không vô biên xứ. Để đạt được điều này, một hành giả đã làm chủ được tầng thiền sắc giới thứ năm dựa trên một đề mục *kaṣiṇa* mở rộng quang

tướng (*paṭibhāganimitta*) của *kaṣiṇa* đó cho đến khi nó trở nên vô lượng. Sau đó, vị ấy loại bỏ *kaṣiṇa* bằng cách chỉ quan tâm đến không gian mà nó tràn ngập, quán xét rằng “không gian là vô tận”. Qua sự chú ý lặp đi lặp lại được thực hiện theo cách này, cuối cùng sẽ phát sinh một tâm lấy khái niệm về không gian vô tận (*ākāśānañcāyatana*) làm đối tượng và chứng thiền. Cụm từ “hư không vô biên”, nói một cách chính xác, đề cập đến khái niệm không gian vô hạn đóng vai trò là đối tượng của tâm vô sắc giới đầu tiên. Ở đây, từ *āyatana*, “căn” có nghĩa là môi trường sống, hay nơi trú ngụ cho tâm của thiền (*jhāna*). Tuy nhiên, theo một nghĩa phát sinh thì thành ngữ “hư không vô biên” cũng được mở rộng cho chính bản thân tầng thiền đó.

The base of infinite consciousness (*viññāṇañcāyatana*): The consciousness that is here said to be infinite is the consciousness of the first immaterial absorption. Since the first immaterial absorption (*arūpajjhāna*) has as its object the base or concept of infinite space, this implies that the consciousness that pervades that space as its object also partakes in its infinity. To reach this attainment, therefore, the meditator takes as object the consciousness of the base of infinite space and contemplates it as “infinite consciousness” until the second immaterial absorption arises.

Thức vô biên xứ (*viññāṇañcāyatana*): Tâm vô biên xứ được nhắc đến ở đây là tâm của tầng thiền vô sắc thứ nhất. Vì tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) đầu tiên có đối tượng là không gian vô tận, điều này ngụ ý rằng tâm thức tràn ngập không gian đó với tư cách là đối tượng của nó cũng tham gia vào tính vô tận đó. Do vậy, để chứng tầng thiền này, hành giả lấy (tâm) thức làm đối tượng và xem (tâm) thức mới thực sự là vô biên và quán nó là “thức vô biên” cho đến khi nhập định vào tầng thiền vô sắc thứ hai.

The base of nothingness (*ākāśañcāyatana*): The third immaterial attainment has as its object the present non-existence, voidness, or absence of the consciousness pertaining to the base of infinite space. By giving attention to the absence of that consciousness, the third immaterial absorption arises, taking as its object the concept of non-existence (*natthibhāva-paññatti*), or nothingness, in respect of the first immaterial consciousness.

Vô sở hữu xứ (*ākāśañcāyatana*): tầng thiền vô sắc thứ ba có đối tượng là sự không hiện hữu hiện tại, tánh Không, hay sự vắng mặt của tâm liên quan đến cơ sở không gian vô tận. Bằng cách chú ý đến sự vắng mặt của tâm thức đó, tầng thiền vô sắc giới thứ ba phát sinh lấy đối tượng của nó là khái niệm vô sở hữu (*natthibhāva-paññatti*), hay hư vô đối với tâm vô sắc giới đầu tiên.

The base of neither perception nor non-perception (*n'evasaññān'āsaññāyatana*): This fourth and final immaterial attainment is so called because it cannot be said either to include perception or to exclude perception. In this type of consciousness, the factor of perception (*saññā*) has become so subtle that it can no longer perform the decisive function of perception, and, thus, this state cannot be said to have perception. Yet perception is not altogether absent but remains in a residual form; thus, it cannot be said not to have perception. Although perception alone is mentioned, all the other mental constituents in this *citta* also exist in a state of such extreme subtlety that they cannot be described as either existent or non-existent. This fourth immaterial absorption takes as its object the consciousness of the base of nothingness, the third immaterial absorption.

Phi tướng phi phi tướng xứ (*n'evasaññān'āsaññāyatana*): Tầng thiền vô sắc thứ tư và cũng là cuối cùng được gọi như vậy bởi vì nó không thể được nói là bao gồm hay không bao gồm nhận thức (tướng). Trong loại tâm này, yếu tố nhận thức/ tướng (*saññā*) đã trở nên vi tế đến mức nó không còn có thể thực hiện chức năng quyết định của nhận thức nên trạng thái này không thể nói là có nhận thức. Tuy nhiên, nhận thức (tướng)

không hoàn toàn vắng mặt mà vẫn ở dạng tàn dư; do đó, không thể nói là không có nhận thức (tưởng). Mặc dù chỉ đề cập đến nhận thức (tưởng), nhưng tất cả các thành phần tâm sở khác trong tâm này cũng tồn tại trong một trạng thái cực kỳ vi tế đến mức chúng không thể được mô tả là tồn tại hay không tồn tại. Tầng thiền vô sắc thứ tư này lấy đối tượng của nó là thức của vô sở hữu xứ, tầng thiền vô sắc thứ ba.

§25. Summary of Immaterial-Sphere Consciousness

*Ālambanappabhedena catudh'āruppamānasam
Puññapākakriyābhedā puna dvādasadhā
thitam.*

Immaterial-sphere consciousness is fourfold when classified by way of object. When again divided by way of the wholesome, resultant, and the functional, it stands at twelve types.

§25. Tóm tắt tâm vô sắc giới

Tâm vô sắc giới có bốn loại khi được phân loại theo đối tượng. Khi được chia theo cách của thiện, quả và duy tác thì nó có mười hai tâm.

Guide to §25

Hướng dẫn §25

When classified by way of object: In relation to each type of immaterial-sphere consciousness, there are two types of object (*ālambana*) to be understood: one is the object to be directly apprehended by the *citta* (*ālambitabba*); the other is the object to be transcended (*atikkamitabba*).

Khi phân loại theo đối tượng: Liên quan đến từng loại tâm vô sắc giới, có hai loại đối tượng (*ālambana*) cần được hiểu: một là đối tượng được tâm trực tiếp nắm bắt (*ālambitabba*); hai là đối tượng được vượt trội hơn (*atikkamitabba*).

The *arūpajjhānas* differ from the *rūpajjhānas* in several important respects. While the *rūpajjhānas* can take various objects such as the different *kasīṇas*, etc., each *arūpajjhāna* apprehends just one object specific to itself. Also the *rūpajjhānas* differ from each other with respect to their *jhāna* factors — the first having five factors, the second four, etc. The meditator who wishes to attain the higher *jhānas* keeps the same object and eliminates each successively subtler *jhāna* factor (*jhānanga*) until he reaches the fifth *jhāna*. But, to progress from the fifth *rūpajjhāna* to the first *arūpajjhāna*, and from one *arūpajjhāna* to the next, there are no more *jhāna* factors to be transcended. Instead, the meditator progresses by transcending each successively subtler object.

Các tầng thiền vô sắc (*rūpajjhāna*) khác với các tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) ở một số khía cạnh quan trọng. Trong khi các tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) có thể nắm bắt nhiều đối tượng khác nhau chẳng hạn như các đề mục hoàn tịnh (*kasīṇa*),... thì mỗi tầng thiền vô sắc (*rūpajjhāna*) chỉ nắm bắt một đối tượng cụ thể cho chính nó mà thôi. Ngoài ra, các tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) khác nhau về các chi thiền của chúng: tầng thiền đầu tiên có năm chi, tầng thiền thứ hai có bốn chi, v.v. Hành giả muốn chứng các tầng thiền (*jhāna*) cao hơn sẽ giữ cùng một đối tượng và loại bỏ liên tiếp từng chi thiền (*jhānanga*) vi tế hơn cho đến khi vị ấy đạt đến ngũ thiền. Tuy nhiên, để tiến triển từ tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) thứ năm đến tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) thứ nhất, và từ tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) này sang tầng thiền vô sắc (*arūpajjhāna*) tiếp theo, không

còn chi thiền nào cần vượt qua nữa. Thay vào đó, hành giả tiến bộ bằng cách vượt qua từng đối tượng vi tế hơn một cách liên tiếp.

The *cittas* of the *arūpajjhānas* all have the same two *jhāna* factors as the fifth *rūpajjhāna*. As *cittas*, they are different because they pertain to a different sphere and have different types of objects than the fifth *jhāna*. But, because, as *jhānas*, they are constituted by the same two *jhāna* factors, they are sometimes considered by the teachers of Abhidhamma as modes of the fifth *jhāna*.

Các tâm thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*) đều có hai chi thiền giống như tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) thứ năm. Các tâm này khác nhau bởi vì chúng liên quan đến cõi giới khác và có những loại đối tượng khác với ngũ thiền. Nhưng bởi vì xét theo tầng thiền thì chúng được cấu thành bởi hai chi thiền giống nhau, nên đôi khi chúng được các vị thầy Vi Diệu Pháp coi là phương thức của tầng thiền thứ năm.

Collectively, the fifteen fine-material-sphere *cittas* and the twelve immaterial-sphere *cittas* are designated *mahaggatacitta* — sublime, lofty, or exalted consciousness — because they are free from the hindrances (*nīvaraṇa*) and are pure, elevated, great states of mind.

Nói chung, mười lăm tâm sắc giới và mười hai tâm vô sắc giới được gọi là tâm đạo đại - tâm siêu phàm, cao cả, hay cao quý bởi vì chúng thoát khỏi những chướng ngại (*nīvaraṇa*) và là những trạng thái tâm thanh tịnh, cao cả, vĩ đại.

All the eighty-one types of consciousness discussed so far are termed *lokiyacitta*, “mundane consciousness,” because they pertain to the three worlds — the sensory world (*kāmaloka*), the fine-material world (*rūpaloka*), and the immaterial world (*arūpaloka*).

Tất cả tám mươi một tâm được thảo luận cho đến nay được gọi là tâm hiệp thế (*lokiyacitta*), “tâm thế gian” bởi vì chúng liên quan đến Tam giới: Dục giới (*kāmaloka*), Sắc giới (*rūpaloka*) và Vô sắc giới (*arūpaloka*).

Supramundane Consciousness (*lokuttaracittāni*) — 8

§26. Supramundane Wholesome Consciousness (*lokuttara-kusalacittāni*) — 4

1. *Sotāpatti-maggacittāni*.
2. *Sakadāgāmi-maggacittāni*.
3. *Anāgāmi-maggacittāni*.
4. *Arahatta-maggacittāni cā ti*.

Imāni cattāri pi lokuttara-kusalacittāni nāma.

1. *Path consciousness of stream-entry.*
2. *Path consciousness of once-returning.*
3. *Path consciousness of non-returning.*
4. *Path consciousness of Arahantship.*

These are the four types of supramundane wholesome consciousness.

Tâm Siêu thế (*lokuttaracittāni*) — 8

§26. Tâm thiện siêu thế (*lokuttara-kusalacittāni*) — 4

1. *Tâm đạo Nhập Lưu (Sotāpatti-maggacitta)*
2. *Tâm đạo Nhất Lai (Sakadāgāmi-maggacitta)*
3. *Tâm đạo Bất Lai (Anāgāmi-maggacitta)*
4. *Tâm đạo A-la-hán (Arahatta-maggacitta)*

Đây là bốn loại tâm thiện siêu thế.

§27. Supramundane Resultant Consciousness (*lokuttara-vipākacittāni*) — 4

5. *Sotāpatti-phalacittaṃ.*
6. *Sakadāgāmi-phalacittaṃ.*
7. *Anāgāmi-phalacittaṃ.*
8. *Arahatta-phalacittañ cā ti.*

*Imāni cattāri pi lokuttara-vipākacittāni nāma.
Icc'evaṃ sabbathā pi aṭṭha lokuttara-kusala-vipāka-cittāni
samattāni.*

5. *Fruition consciousness of stream-entry.*
6. *Fruition consciousness of once-returning.*
7. *Fruition consciousness of non-returning.*
8. *Fruition consciousness of Arahantship.*

These are the four types of supramundane resultant consciousness.

Thus end, in all, the eight types of supramundane wholesome and resultant consciousness.

§27. Tâm quả siêu thế (*lokuttara-vipākacittāni*) — 4

5. *Tâm quả Nhập Lưu (Sotāpatti-phalacitta)*
6. *Tâm quả Nhất Lai (Sakadāgāmi-phalacitta)*
7. *Tâm quả Bất Lai (Anāgāmi-phalacitta)*
8. *Tâm quả A-la-hán (Arahatta-phalacitta)*

Đây là bốn tâm quả siêu thế.

Như vậy là chấm dứt tất cả tám tâm thiện và tâm quả siêu thế.

§28. Summary of Supramundane Consciousness

§28. Tóm tắt Tâm Siêu Thế

*Catumaggappabhedena catudhā kusalaṃ tathā
Pākaṃ tassa phalattā ti aṭṭhadh'ānuttaraṃ mataṃ.*

The wholesome consciousness is fourfold, divided by way of the four paths. So too are the resultants, being their fruits. Thus, the supramundane should be understood as eightfold.

Tâm thiện có bốn, chia theo bốn đạo. Tâm quả cũng vậy, được chia theo quả của chúng. Như vậy, tâm siêu thế nên được hiểu là có tám.

Guide to §§26—28

Hướng dẫn §§26—28

Supramundane consciousness (*lokuttaracittāni*): Supramundane consciousness is consciousness that pertains to the process of transcending (*uttara*) the world (*loka*) consisting of the five aggregates of clinging (*upādānakkhandha*). This type of consciousness leads to liberation from *samsāra*, the cycle of birth and death, and to the attainment of *Nibbāna*, the cessation of suffering. There are eight supramundane *cittas*.

Tâm siêu thế (*lokuttaracittāni*): Tâm siêu thế là tâm liên quan đến tiến trình siêu

thoát (*uttara*) thế giới (*loka*) gồm ngũ uẩn thủ (*upādānakkhandha*). Loại tâm này dẫn đến sự giải thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử (*samsāra*) và đạt đến Niết Bàn (*Nibbāna*), sự chấm dứt đau khổ. Có tám tâm siêu thế.

These pertain to the four stages of enlightenment: (1) stream-entry (*sotāpatti*); (2) once-returning (*sakadāgāmi*); (3) non-returning (*anāgāmi*); and (4) Arahantship (*Arahatta*). Each stage involves two types of *citta* — path consciousness (*maggacitta*) and fruition consciousness (*phalacitta*). All supramundane *cittas* take as object the unconditioned reality, *Nibbāna*, but they differ as paths or fruits according to their functions. The path consciousness has the function of eradicating (or of permanently attenuating⁴²) defilements; the fruition consciousness has the function of experiencing the degree of liberation made possible by the corresponding path. The path consciousness is a *kusalacitta*, a wholesome state; the fruition consciousness is a *vipākacitta*, a resultant.

Những điều này liên quan đến bốn giai đoạn giác ngộ: (1) Nhập Lưu (*sotāpatti*), (2) Nhất Lai (*sakadāgāmi*), (3) Bất Lai (*anāgāmi*) và (4) A-la-hán (*Arahatta*). Mỗi giai đoạn liên quan đến hai loại tâm - tâm đạo (*maggacitta*) và tâm quả (*phalacitta*). Tất cả các tâm siêu thế lấy pháp vô vi (thực tại không điều kiện) tức Niết Bàn làm đối tượng, nhưng chúng khác nhau ở Đạo hoặc Quả tùy theo chức năng của chúng. Tâm đạo có chức năng diệt trừ (hay vĩnh viễn làm giảm bớt⁴²) phiền não và tâm quả có chức năng kinh nghiệm mức độ giải thoát có thể thực hiện được bằng con đường tương ứng. Tâm đạo là một tâm thiện (*kusalacitta*), một trạng thái lành mạnh; tâm quả là một tâm quả (*vipākacitta*), một kết quả.

Each path consciousness arises only once and endures only for one mind-moment; it is never repeated in the mental continuum of the person who attains it. The corresponding fruition consciousness initially arises immediately after the path moment and endures for two or three mind-moments. Subsequently, it can be repeated and, with practice, can be made to endure for many mind-moments, in the supramundane absorption called “fruition attainment” (*phalasangama* — see below, Chapter 4, §22; Chapter 9, §42).

Mỗi tâm đạo chỉ sinh khởi một lần và chỉ tồn tại trong một sát-na tâm; nó không bao giờ lặp lại trong dòng tâm thức của người đạt được nó. Tâm quả tương ứng ban đầu sinh khởi ngay sau sát-na đạo và tồn tại trong hai hoặc ba sát-na tâm. Sau đó, nó có thể được lặp lại và với sự thực hành thì nó có thể tồn tại trong nhiều sát-na tâm, trong thiền định siêu thế được gọi là “chứng đắc quả” (*phalasangama* - xem bên dưới, Chương 4, §22; Chương 9, §42).

The paths and fruits are attained by the method of meditation called “the development of insight” (*vipassanābhāvanā*). This type of meditation involves the strengthening of the faculty of wisdom (*paññā*). By sustained attention to the changing phenomena of mind and matter, the meditator learns to discern their true characteristics of impermanence (*anicca*), suffering (*dukkha*), and non-self (*anattā*). When these insights gain full maturity, they issue in the supramundane paths and fruits (see Chapter 9, §§22—44).

Đạo và Quả đạt được bằng phương pháp thiền gọi là “tu tập tuệ” (*vipassanābhāvanā*). Loại thiền này liên quan đến việc củng cố khả năng trí tuệ (*paññā*). Bằng cách duy trì sự chú ý đến những hiện tượng thay đổi của thân và tâm, hành giả học cách phân biệt các đặc tính thực sự của chúng là vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô

⁴² This qualification is made in regard to the path of once-returning (as explained below).

Phẩm chất này được thực hiện liên quan đến Nhất Lai đạo (như được giải thích bên dưới).

ngã (*anattā*). Khi những tuệ giác này đạt được sự chín muồi hoàn toàn, chúng sinh ra các đạo và quả siêu thế (xem Chương 9, §§22 - 44).

Path consciousness of stream-entry (*sotāpatti-maggacitta*): The entry upon the irreversible path to liberation is called “stream-entry,” and the *citta* that experiences this attainment is the path consciousness of stream-entry. The stream (*sota*) is the Noble Eightfold Path, with its eight factors of Right View (or Right Understanding) (*Sammā Diṭṭhi*), Right Thought (or Right Intention) (*Sammā Saṅkappa*), Right Speech (*Sammā Vācā*), Right Action (*Sammā Kammanta*), Right Livelihood (*Sammā Ājīva*), Right Effort (*Sammā Vāyāma*), Right Mindfulness (*Sammā Sati*), and Right Concentration (*Sammā Samādhi*). As the current of the Ganges flows uninterrupted from the Himalayas to the ocean, so the supramundane Noble Eightfold Path flows uninterrupted from the arising of Right View to the attainment of *Nibbāna*.

Tâm đạo Nhập Lưu (*sotāpatti-maggacitta*): Lối vào con đường giải thoát bất thối chuyển được gọi là “nhập dòng” và tâm kinh nghiệm sự chứng đắc này là tâm đạo Nhập Lưu. Dòng (*sota*) là Bát Chánh Đạo với tám chi phần là Chánh Kiến (*Sammā Diṭṭhi*), Chánh Tư Duy (*Sammā Saṅkappa*), Chánh Ngữ (*Sammā Vācā*), Chánh Nghiệp (*Sammā Kammanta*), Chánh Mạng (*Sammā Ājīva*), Chánh Tinh Tấn (*Sammā Vāyāma*), Chánh Niệm (*Sammā Sati*), và Chánh Định (*Sammā Samādhi*). Cũng như dòng sông Hằng chảy không ngừng từ dãy Hy Mã Lạp Sơn đến đại dương, Bát Chánh Đạo siêu thế cũng trôi chảy không ngừng từ lúc phát sinh Chánh Kiến cho đến khi đạt được Niết Bàn (*Nibbāna*) tối thượng.

Though the factors of the eightfold path may arise in the mundane wholesome *cittas* of virtuous worldlings (*puthujjana*), these factors are not fixed in their destination, since a worldling may change character and turn away from the *Dhamma*. But in a noble disciple who has reached the experience of stream-entry, the path factors become fixed in destiny and flow like a stream heading to *Nibbāna*.

Mặc dù các chi phần của Bát Chánh Đạo có thể sinh khởi trong các tâm thiện hiệp thể của những người phàm tục (*puthujjana*) nhưng những yếu tố này không cố định ở đích đến của chúng, vì một người phàm tục có thể thay đổi tính cách và quay lưng lại với Giáo Pháp (*Dhamma*). Nhưng trong một vị thánh đệ tử đã nhập dòng Thánh thì các nhánh của Bát Chánh Đạo trở nên cố định và trôi chảy như một dòng nước hướng đến Niết Bàn (*Nibbāna*).

The path consciousness of stream-entry has the function of cutting off the first three fetters (*saṃyojana*) — (1) “personality view” (*sakkāya-diṭṭhi*), or wrong view of self; (2) doubt (*vicikicchā*) about the Triple Gem; and (3) clinging to rites and ceremonies (*sīlabbata-parāmāsa*) in the belief that they can lead to liberation. It further cuts off all greed (*lobha*), hatred (*dosa*), and delusion (*moha*) strong enough to lead to a sub-human rebirth. This *citta* also permanently eliminates five other *cittas*, namely, the four *cittas* rooted in greed associated with wrong view (*diṭṭhi*), and the *citta* rooted in delusion (*moha*) associated with doubt (*vicikicchā*). One who has undergone the experience of stream-entry is assured of reaching final deliverance in a maximum of seven lives and of never being reborn in any of the woeful planes of existence.

Tâm đạo Nhập Lưu có chức năng cắt đứt ba trói buộc đầu tiên (*saṃyojana*): (1) “thân kiến” (*sakkāya-diṭṭhi*) hay tà kiến về tự ngã; (2) hoài nghi (*vicikicchā*) về Tam Bảo và (3) Giới cấm thủ/ dính mắc vào nghi thức và nghi lễ (*sīlabbata-parāmāsa*) với niềm tin rằng chúng có thể dẫn đến giải thoát. Nó tiếp tục cắt đứt mọi tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*) đủ mạnh để dẫn đến sự tái sinh làm người. Tâm này cũng loại trừ vĩnh viễn năm tâm khác, đó là bốn tâm tham kết hợp với tà kiến (*diṭṭhi*) và tâm gốc si (*moha*) kết

hợp với hoài nghi (*vicikicchā*). Một người đã nhập dòng thánh chắc chắn sẽ đạt đến sự giải thoát cuối cùng trong tối đa bảy kiếp sống và không bao giờ bị tái sinh vào bất kỳ cõi khổ nào.

Path consciousness of once-returning (*sakadāgāmi-maggacitta*): This *citta* is the consciousness associated with the Noble Eightfold Path that gives access to the plane of a once-returner. While it does not eradicate any fetters, this *citta* attenuates the grosser forms of sensory desire (*kāma-rāga*) and ill will (*vyāpāda*). The person who has reached this stage will be reborn in this world at most one more time before attaining liberation.

Tâm đạo Nhất Lai (*sakadāgāmi-maggacitta*): Tâm này là tâm tương ứng với Bát Chánh Đạo đưa đến cảnh giới của một vị Nhất Lai. Trong khi nó không đoạn trừ bất kỳ trói buộc (kiết sử) nào nhưng tâm này làm suy giảm các hình thức thô thiển của tham dục (*kāma-rāga*) và sân hận (*vyāpāda*). Người đã đạt đến giai đoạn này sẽ được tái sinh trong thế giới này nhiều nhất là một lần nữa trước khi đạt được giải thoát hoàn toàn.

Path consciousness of non-returning (*anāgāmi-maggacitta*): One who attains the third path will never again be reborn in the sensory plane. If such a person does not reach Arahantship in the same lifetime, he will be reborn in the fine-material world and there attain the goal. The path consciousness of non-returning cuts off the fetters of sensory desire (*kāma-rāga*) and ill will (*vyāpāda*); it also permanently eliminates the two *cittas* rooted in hatred.

Tâm đạo Bất Lai (*anāgāmi-maggacitta*): Người đạt được đạo lộ thứ ba sẽ không bao giờ tái sinh vào cõi dục giới nữa. Nếu một người như vậy không đạt đến quả vị A-la-hán ngay trong kiếp sống đó thì họ sẽ tái sinh trong cõi sắc giới và đạt được mục đích ở đó. Tâm bất lai cắt đứt trói buộc (kiết sử) tham dục (*kāma-rāga*) và sân hận (*vyāpāda*); nó cũng vĩnh viễn loại bỏ hai tâm gốc sân.

Path consciousness of Arahantship (*arahatta-maggacitta*): An Arahant is a fully liberated one, a person who has destroyed (*hata*) the enemy (*ari*) consisting of the defilements (*kilesa*). The path consciousness of Arahantship is the *citta* that issues directly in the full liberation of Arahantship. This *citta* destroys the five subtle fetters: (1) desire for fine-material existence (*rūpa-rāga*); (2) desire for immaterial existence (*arūpa-rāga*); (3) conceit (*māna*); (4) restlessness (*uddhacca*); and (5) ignorance (*avijjā*). It also eliminates the remaining types of unwholesome *cittas*: the four rooted in greed dissociated from views and the one rooted in delusion associated with restlessness.

Tâm đạo A-la-hán (*arahatta-maggacitta*): Một vị A-la-hán là một vị hoàn toàn giải thoát, một người đã tiêu diệt (*hata*) kẻ thù (*ari*) bao gồm tất cả những phiền não (*kilesa*). Tâm đạo của quả vị A-la-hán là tâm phát sinh trực tiếp trong sự giải thoát hoàn toàn của quả vị A-la-hán. Tâm này phá hủy năm trói buộc (kiết sử) vi tế: (1) ham muốn hiện hữu ở cõi dục (*rūpa-rāga*); (2) ham muốn hiện hữu cõi vô sắc (*arūpa-rāga*); (3) ngã mạn (*māna*); (4) phóng dật (*uddhacca*) và (5) vô minh (*avijjā*). Nó cũng loại bỏ những tâm bất thiện còn lại: bốn tâm gốc tham không hợp tà kiến và một tâm gốc si liên kết với phóng dật.

Fruition consciousness (*phalacitta*): Each path consciousness (*maggacitta*) issues automatically in its respective fruition in the same cognitive series, in immediate succession to the path. Thereafter, the fruition *citta* can arise many times when the noble disciple enters the meditative attainment of fruition. The fruition consciousness, as mentioned earlier, is classified by way of kind as a resultant (*vipāka*). It should be noted that there are no supramundane functional (*kiriya/ kriyā*) *cittas*. This is because, when an Arahant enters fruition attainment, the *cittas* that occur in that attainment belong to the class of resultants, being fruits of the supramundane path.

Tâm quả (*phalacitta*): Mỗi tâm đạo (*maggacitta*) tự động phát sinh quả tương ứng của nó trong cùng lộ trình tâm, nối tiếp ngay lập tức sau tâm đạo. Sau đó, tâm quả có thể sinh khởi nhiều lần khi vị thánh đệ tử nhập thiền chứng quả. Tâm quả, như đã đề cập trước đó, được phân loại theo loại là quả (*vipāka*). Cần lưu ý rằng không có tâm duy tác (*kiriya/ kriyā*) siêu thế nào. Điều này là do khi một vị A-la-hán nhập vào thánh quả thì các tâm xuất hiện trong lúc đó thuộc về loại quả, là quả của đạo siêu thế.

§29. Comprehensive Summary of Consciousness

§29. Tóm tắt toàn diện về tâm

*Dvādas ’ākusalān ’evaṃ kusalān ’ekavīsati
Chattims ’eva vipākāni kriyācittāni vīsati.
Catupaññāsadhā kāme rūpe paṇṇaras ’īraye
Cittāni dvādas ’āruppe aṭṭhadh ’ānuttare tathā.*

Thus, there are twelve unwholesome types of consciousness and twenty-one wholesome types. Resultants are thirty-six in number, and functional types of consciousness are twenty.

There are fifty-four sense-sphere types of consciousness and fifteen assigned to the fine-material sphere. There are twelve types of consciousness in the immaterial sphere and eight that are supramundane.

Như vậy, có mười hai tâm bất thiện và hai mươi một tâm thiện. Số lượng tâm quả là ba mươi sáu, và tâm duy tác là hai mươi.

Có năm mươi bốn tâm dục giới và mười lăm tâm sắc giới. Có mười hai tâm vô sắc giới và tám tâm siêu thế.

Guide to §29

Hướng dẫn §29

In these verses, Ācariya Anuruddha summarizes all the eighty-nine states of consciousness that he has so far expounded in this Compendium of Consciousness. In the first verse, he divides these according to their nature, or kind (*jāti*), into four classes:

12 unwholesome *cittas* (*akusala*);

21 wholesome *cittas* (*kusala*);

36 resultant *cittas* (*vipāka*);

20 functional *cittas* (*kiriya/ kriyā*).

The last two *cittas* are grouped together as karmically indeterminate (*abyākata*), since they are neither wholesome nor unwholesome.

54 sense-sphere *cittas* (*kāmāvacara*);

15 fine-material-sphere *cittas* (*rūpāvacara*);

12 immaterial-sphere *cittas* (*arūpāvacara*);

8 supramundane *cittas* (*lokuttara*).

Thus, although *citta* is one in its characteristic of cognizing an object, it becomes manifold when it is divided according to different criteria into various types.

Trong những câu kệ này, Ngài Ācariya Anuruddha tóm tắt tất cả tám mươi chín trạng thái tâm mà Ngài đã giải thích cho đến nay trong Bản tóm tắt các tâm này. Trong bài kệ đầu tiên, Ngài chia những thứ này theo bản chất, hay loại (*jāti*) của chúng thành bốn loại:

12 tâm bất thiện (*akusala*);
21 tâm thiện (*kusala*);
36 tâm quả (*vipāka*);
20 tâm duy tác (*kiriya/ kriyā*)
Hai tâm cuối cùng được nhóm lại với nhau thành bất định nghiệp (*abyākata*) vì chúng không thiện cũng không bất thiện.

54 tâm dục giới (*kāmāvacara*);
15 tâm sắc giới (*rūpāvacara*);
12 tâm vô sắc giới (*arūpāvacara*);
8 tâm siêu thế (*lokuttara*).

Như vậy, mặc dù tâm có đặc tính là nhận thức đối tượng nhưng nó trở nên đa dạng khi được chia thành nhiều loại theo các tiêu chí khác nhau.

121 Types of Consciousness (*ekavīsasatāni cittāni*)

§30. In Brief

*Ittham ekūnanavutippabhedam pana mānasam
Ekavīsasatam v'ātha vibhajanti vicakkhaṇā.*

These different classes of consciousness, which thus number eighty-nine, are divided by the wise into one hundred twenty-one.

§31. In Detail

Katham ekūnanavutividham cittam ekavīsasatam hoti?

1. *Vitakka-vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitam paṭhamajjhāna-sotāpatti-maggacittam.*
2. *Vicāra-pīti-sukh'-ekaggatā-sahitam dutiyajjhāna-sotāpatti-maggacittam.*
3. *Pīti-sukh'-ekaggatā-sahitam tatiyajjhāna-sotāpatti-maggacittam.*
4. *Sukh'-ekaggatā-sahitam catutthajjhāna-sotāpatti-maggacittam.*
5. *Upekkh'-ekaggatā-sahitam pañcamajjhāna-sotāpatti-maggacittaṇ cā ti.*

Imāni pañca pi sotāpatti-maggacittāni nāma. Tathā sakadāgāmi-magga, anāgāmi-magga, arahatta-maggacittaṇ cā ti samavīsati maggacittāni. Tathā phalacittāni cā ti samacattāḷīsa lokuttaracittāni bhavantī ti.

How does consciousness that is analyzed into eighty-nine types become one hundred twenty-one types?

1. *The first jhāna path consciousness of stream-entry together with initial application,*

- sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
2. *The second jhāna path consciousness of stream-entry together with sustained application, zest, happiness, and one-pointedness.*
 3. *The third jhāna path consciousness of stream-entry together with zest, happiness, and one-pointedness.*
 4. *The fourth jhāna path consciousness of stream-entry together with happiness and one-pointedness.*
 5. *The fifth jhāna path consciousness of stream-entry together with equanimity and one-pointedness.*

121 Tâm (*ekavīsasatāni cittāni*)

§30. Ngắn gọn

*Ittham ekūnanavutippabhedam pana mānasam
Ekavīsasatam v'ātha vibhajanti vicakkhaṇā.*

Những loại tâm khác nhau này, con số là tám mươi chín được người trí chia thành một trăm hai mươi một.

§31. Cụ thể

Làm thế nào mà tâm được phân tích thành tám mươi chín lại trở thành một trăm hai mươi một?

1. *Tâm Nhập Lưu Đạo sơ thiền, đồng phát sanh cùng tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);*
2. *Tâm Nhập Lưu Đạo nhị thiền, đồng phát sanh cùng tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);*
3. *Tâm Nhập Lưu Đạo tam thiền, đồng phát sanh cùng hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);*
4. *Tâm Nhập Lưu Đạo tứ thiền, đồng phát sanh cùng lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*);*
5. *Tâm Nhập Lưu Đạo ngũ thiền, đồng phát sanh cùng xả (*upekkhā*) và nhất tâm (*ekaggatā*).*

These are the five types of path consciousness of stream-entry. So too for the path consciousness of once-returning, of non-returning, and of Arahantship, making twenty types of path consciousness. Similarly, there are twenty types of fruition consciousness. Thus, there are forty types of supramundane consciousness.

Đây là năm tâm đạo Nhập Lưu. Đối với tâm đạo Nhất Lai, Bất Lai và A-la-hán cũng vậy, tạo thành hai mươi tâm đạo. Tương tự, có hai mươi tâm quả. Như vậy, có bốn mươi tâm siêu thế.

Guide to §§30—31

Hướng dẫn §§30—31

All meditators reach the supramundane paths and fruits through the development of wisdom (*paññā*) — insight into the three characteristics of impermanence (*anicca*), suffering (*dukkha*), and non-self (*anattā*). However, they differ among themselves in the

degree of their development of concentration (*samādhi*). Those who develop insight without a basis of *jhāna* are called practitioners of bare insight (*sukkhavipassaka*). When they reach the path and fruit, their path and fruition *cittas* occur at a level corresponding to the first *jhāna*.

Tất cả hành giả đều đạt đến các đạo và quả siêu thế thông qua sự phát triển trí tuệ (*paññā*) - tuệ giác về ba đặc tính vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattā*). Tuy nhiên, chúng khác nhau về mức độ phát triển định (*samādhi*). Những người phát triển tuệ giác mà không có nền tảng thiền định được gọi là hành giả thuần quán (*sukkhavipassaka*). Khi họ đạt đến đạo và quả, tâm đạo và quả của họ xuất hiện ở mức độ tương ứng với sơ thiền.

Those who develop insight on the basis of *jhāna* attain a path and fruit that corresponds to the level of *jhāna* they had attained before reaching the path. The ancient teachers advance different views on the question of what factor determines the *jhāna* level of the path and fruit. One school of thought holds that it is the basic *jhāna* (*pādakajjhāna*), that is, the *jhāna* used as a basis for concentrating the mind before developing the insight that culminates in attainment of the supramundane path. A second theory holds that the *jhāna* level of the path is determined by the *jhāna* used as an object for investigation by insight, called “the comprehended *jhāna*” (*sammasitajjhāna*) or “investigated *jhāna*.” Still a third school of thought holds that, when a meditator has mastered a range of *jhānas*, he can control the *jhāna* level of the path by his personal wish or inclination (*ajjhāsaya*).⁴³

Những người phát triển tuệ giác dựa trên cơ sở các tầng thiền (*jhāna*) đạt được đạo và quả tương ứng với tầng thiền mà họ đã chứng trước khi đắc đạo. Các vị thầy ngày xưa đưa ra những quan điểm khác nhau về câu hỏi yếu tố nào quyết định mức độ các tầng thiền (*jhāna*) của đạo và quả. Một trường phái tư tưởng cho rằng đó là thiền căn bản (*pādakajjhāna*), tức là thiền được sử dụng làm cơ sở để định tâm trước khi phát triển tuệ giác tột đỉnh trong việc chứng đắc đạo siêu thế. Lý thuyết thứ hai cho rằng cấp độ thiền (*jhāna*) của đạo được xác định bởi thiền (*jhāna*) được sử dụng như một đối tượng sự khảo sát bằng tuệ giác, được gọi là “thiền định” (*sammasitajjhāna*) hay “*jhāna* được suy xét”. Vẫn còn một trường phái tư tưởng thứ ba cho rằng khi một hành giả đã thuần thục một số tầng thiền, người đó có thể kiểm soát cấp độ thiền của đạo bằng mong muốn hoặc khuynh hướng cá nhân của mình (*ajjhāsaya*).⁴³

Nevertheless, no matter what explanation is adopted, for bare insight meditator and *jhāna* meditator alike, all path and fruition *cittas* are considered types of *jhāna* consciousness. They are so considered because they occur in the mode of closely contemplating their object with full absorption, like the mundane *jhānas*, and because they possess the *jhāna* factors with an intensity corresponding to their counterparts in the mundane *jhānas*. The supramundane *jhānas* of the paths and fruits differ from the mundane *jhānas* in several important respects. First, whereas the mundane *jhānas* take as their object some concept, such as the sign of the *kasīṇa*, the supramundane *jhānas* take as their object *Nibbāna*, the unconditioned reality. Second, whereas the mundane *jhānas* merely suppress the defilements while leaving their underlying seeds intact, the supramundane *jhānas* of the path eradicate defilements so that they can never again arise.

⁴³ For details, cf. Henepola Gunaratana, *The Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1988]). Wheel no. 351/353, pp. 60—62.

Để biết chi tiết, xem. Henepola Gunaratana, *The Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation (Các tầng thiền trong Thiền định Phật giáo Nguyên thủy - Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo [1988]).* Bánh xe số 351/353, trang 60 - 62.

Third, while the mundane *jhānas* lead to rebirth in the fine-material world and thus sustain existence in the round of rebirths (*samsāra*), the *jhānas* of the path cut off the fetters binding one to the cycle and thus issue in liberation from the round of birth and death. Finally, whereas the role of wisdom in the mundane *jhānas* is subordinate to that of concentration, in the supramundane *jhānas*, wisdom and concentration are well balanced, with concentration fixing the mind on the unconditioned element and wisdom fathoming the deep significance of the Four Noble Truths.

Tuy nhiên, bất kể cách giải thích nào được chấp nhận đi nữa thì đối với hành giả thuần quán cũng như hành giả thiền định, tất cả các tâm đạo và tâm quả đều được coi là các loại tâm thiền. Chúng được xem xét như vậy bởi vì chúng xảy ra trong phương thức quán sát đối tượng (của chúng) với sự nhập định hoàn toàn giống như các tầng thiền hiệp thể, và bởi vì chúng sở hữu các chi thiền với cường độ tương ứng với các tầng thiền đối trọng của chúng trong các tầng thiền hiệp thể. Các tầng thiền siêu thể của đạo và quả khác với các tầng thiền hiệp thể ở một số khía cạnh quan trọng. Thứ nhất, trong khi các tầng thiền hiệp thể lấy khái niệm nào đó làm đối tượng, chẳng hạn như tướng của các đề mục hoàn tịnh *kasīṇa* thì các tầng thiền siêu thể lấy Niết Bàn (*Nibbāna*), thực tại vô vi, làm đối tượng. Thứ hai, trong khi các tầng thiền hiệp thể chỉ đơn thuần là đè nén phiền não trong khi vẫn giữ nguyên các hạt giống tiềm ẩn của chúng, thì các tầng thiền siêu thể của đạo diệt trừ các phiền não để chúng không bao giờ có thể phát sinh trở lại. Thứ ba, trong khi các tầng thiền hiệp thể dẫn đến tái sinh trong cõi sắc giới và do đó duy trì sự hiện hữu trong vòng luân hồi (*samsāra*) thì các tầng thiền của đạo cắt đứt những kiết sử trói buộc một người vào vòng luân hồi và do đó đưa đến sự giải thoát khỏi vòng trầm luân sinh tử. Cuối cùng, trong khi vai trò của trí tuệ trong các tầng thiền hiệp thể phụ thuộc vào vai trò của định, thì trong các tầng thiền siêu thể, trí tuệ và định rất cân bằng, với định tập trung tâm vào pháp vô vi và trí tuệ thấu hiểu ý nghĩa sâu xa của Tứ Thánh Đế.

According to the constellation of their *jhāna* factors, the path and fruition *cittas* are graded along the scale of the five *jhānas*. Thus, instead of enumerating the supramundane consciousness as eightfold by way of the bare paths and fruits, each path and fruition consciousness can be enumerated as fivefold according to the level of *jhāna* at which it may occur. When this is done, the eight supramundane *cittas*, each taken at all of the five *jhāna* levels, become forty in number.

Theo sự sắp xếp của các chi thiền của chúng, các tâm đạo và tâm quả được xếp loại theo thang của năm tầng thiền. Như vậy, thay vì liệt kê tâm siêu thể thành tám theo các đạo và quả suông thì mỗi tâm đạo và tâm quả có thể được liệt kê thành năm phần tùy theo mức độ thiền (*jhāna*) mà nó có thể xảy ra. Khi điều này được thực hiện, tám tâm siêu thể, mỗi tâm ở tất cả năm tầng thiền, trở thành con số bốn mươi.

§32. Concluding Summary

*Jhānangayogabhedena katv'ekekan tu
pañcadhā Vuccat'ānuttaram cittam
cattāḷisavidhan ti ca.
Yathā ca rūpāvacaram gayhat'ānuttaram tathā
Paṭhamādijhānabhede āruppañ cā pi pañcame.
Ekādasavidham tasmā paṭhamādikam īritam
Jhānam ekekan ante tu tevīsatividham bhava.
Sattatimsavidham puññam dvipaññāsavidham tathā*

Pākam icc'āhu cittāni ekavīsasatam budhā ti.

Dividing each (supramundane) consciousness into five kinds according to different jhāna factors, the supramundane consciousness, it is said, becomes forty.

As the fine-material-sphere consciousness is treated by division into first jhāna consciousness and so on, even so is the supramundane consciousness. The immaterial-sphere consciousness is included in the fifth jhāna.

Thus, the jhānas beginning from the first amount to eleven, they say. The last jhāna (that is, the fifth) totals twenty-three.

Thirty-seven are wholesome, fifty-two are resultants; thus, the wise say that there are one hundred twenty-one types of consciousness.

§32. Kết luận Tóm tắt

Chia mỗi tâm (siêu thế) thành năm loại tùy theo các chi thiền khác nhau, tâm siêu thế trở thành bốn mươi.

Vì tâm sắc giới được xử lý bằng cách phân chia thành tâm sơ thiền và v.v., tâm siêu thế cũng vậy. Tâm vô sắc giới được bao gồm trong tầng thiền thứ năm.

Như vậy, người ta nói rằng các tầng thiền bắt đầu từ thứ nhất đến thứ mười một. Tầng thiền (jhāna) cuối cùng (tức là ngũ thiền) có tổng cộng là hai mươi ba.

Ba mươi bảy tâm thiện, năm mươi hai tâm quả; do đó, người trí nói rằng có một trăm hai mươi một tâm.

Guide to §32

Hướng dẫn §32

The immaterial-sphere consciousness is included in the fifth jhāna: As explained earlier, the *arūpajjhānas* have the same two *jhāna* factors as the fifth *rūpajjhāna* and are, therefore, considered modes of the fifth *jhāna*. Thus, when a meditator uses an *arūpajjhāna* as a basis for developing insight, his path and fruition consciousness become fifth *jhāna* supramundane *cittas*.

Tâm vô sắc giới được bao gồm trong ngũ thiền: Như đã giải thích trước đó, thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*) có hai chi thiền giống như ngũ thiền sắc giới và do đó, được coi là cách thức của ngũ thiền. Như vậy, khi một hành giả sử dụng thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*) làm nền tảng để phát triển tuệ giác, tâm đạo và quả của vị ấy trở thành các tâm siêu thế ngũ thiền.

The jhānas beginning from the first amount to eleven: Each *jhāna*, from the first to the fourth, occurs one each as fine-material-sphere wholesome, resultant, and functional (= 3) and four each by way of the paths and fruits (= 8), thus eleven.

Thiền (jhāna) bắt đầu từ thứ nhất đến thứ mười một: Mỗi tầng thiền sắc giới, từ tầng thiền thứ nhất đến thứ tư, có một thiện, quả và duy tác (= 3) và mỗi đạo và quả thì có bốn tầng thiền (= 8), do đó là mười một.

The last jhāna (that is, the fifth) totals twenty-three: The fifth *jhāna* considered as embracing both the last *rūpajjhāna* and the four *arūpajjhānas* thus comprises five each as wholesome, resultant, and functional (= 15) and eight as supramundane, for a total of twenty-three.

Thiền cuối cùng (tức là ngũ thiền) tổng cộng là hai mươi ba: Tầng thiền thứ năm được coi là bao gồm cả tầng thiền sắc giới (*rūpajjhāna*) cuối cùng (ngũ thiền) và bốn tầng thiền vô sắc giới (*arūpajjhāna*), do đó có tổng cộng là năm, mỗi tầng đều có thiện, quả và duy tác (= 15) và tám là siêu thế, tổng cộng là hai mươi ba.

The thirty-seven wholesome and fifty-two resultants are obtained by replacing the four supramundane wholesome and resultant *cittas* with twenty each. Thus, the total number of *cittas* in the Compendium of Consciousness increases from 89 to 121.

Ba mươi bảy tâm thiện và năm mươi hai tâm quả có được bằng cách thay thế bốn tâm thiện siêu thế và bốn tâm quả siêu thế bằng hai mươi tâm mỗi nhóm. Như vậy, tổng số tâm trong Bản Tóm Tắt Các Tâm tăng từ 89 lên 121.

*Iti Abhidhammatthasangahe
Cittasangahavibhāgo nāma
paṭhamo paricchedo.*

*Thus ends the first chapter
in the Manual of Abhidhamma entitled
“The Compendium of Consciousness.”*

*Như vậy là kết thúc chương đầu tiên
trong Cẩm nang Vi Diệu Pháp Tập Yếu
“Bản Tóm Tắt Các Tâm”*

2

Compendium of Mental Factors (*Cetasikasangahavibhāga*)

Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở (*Cetasikasangahavibhāga*)

§1. Introduction

§1. Giới thiệu

*Ekuppāda-nirodhā ca ekālabana-vatthukā
Cetoyuttā dvipaññāsa dhammā cetasikā matā.*

The fifty-two states associated with consciousness, which arise and cease together (with consciousness) and which have the same object and base (as consciousness), are known as “mental factors” (cetasika).

Năm mươi hai trạng thái liên kết với tâm, chúng cùng sinh và cùng diệt (với tâm), có cùng đối tượng và đồng nương một căn (như tâm), được gọi là “các tâm sở” (cetasika).

Guide to §1

Hướng dẫn §1

States associated with consciousness (*cetoyuttā dhammā*): The second chapter of the *Abhidhammattha Sangaha* is devoted to the classification of the second type of ultimate reality, the *cetasikas*, or “mental factors.” The *cetasikas* are mental phenomena that occur in immediate conjunction with *citta*, or “consciousness,” and assist *citta* by performing more specific tasks in the total act of cognition. The mental factors cannot arise without *citta*, nor can *citta* arise completely segregated from the mental factors. But, though the two are functionally independent, *citta* is regarded as primary, because the mental factors assist in the cognition of the object depending upon *citta*, which is the principal cognitive element. The relationship between *citta* and *cetasikas* is compared to that between a king and his retinue. Although one says “the king is coming,” the king does not come alone, but he always comes accompanied by his attendants. Similarly, whenever a *citta* arises, it never arises alone but always accompanied by its retinue of *cetasikas*.⁴⁴

Các trạng thái liên kết với tâm (*cetoyuttā dhammā*): Chương thứ hai của Vi

Diệu Pháp Tập Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*) được dành để phân loại pháp chân đế (thực tại tối hậu) thứ hai, *cetasika*, hay “các tâm sở”. Tâm sở là những hiện tượng tinh thần xảy ra trực tiếp cùng với tâm, hay “ý thức”, và hỗ trợ tâm bằng cách thực hiện các nhiệm vụ cụ thể hơn trong toàn bộ hoạt động nhận thức. Các tâm sở không thể sinh khởi mà không có tâm, tâm cũng không thể sinh khởi hoàn toàn tách biệt với các tâm sở. Tuy nhiên, mặc dù cả hai độc lập về mặt chức năng, nhưng tâm được coi là chính, bởi vì các tâm sở hỗ trợ cho việc nhận thức đối tượng phụ thuộc vào tâm, là yếu tố nhận thức chính. Mỗi quan hệ giữa tâm và tâm sở được so sánh với mối quan hệ giữa một vị vua và đoàn tùy tùng của vua. Tuy người ta nói “nhà vua đang đến”, nhưng nhà vua không đến một mình mà luôn có những người hầu cận tháp tùng. Tương tự, bất cứ khi nào một tâm sinh khởi, nó không bao giờ sinh khởi một mình mà luôn kèm theo đoàn tùy tùng sở hữu của nó.⁴⁴

In the Compendium of Mental Factors, Ācariya Anuruddha first enumerates all the mental factors in their appropriate classes (§§2—9). Thereafter, he investigates the mental factors from two complementary points of view. The first of these is called “the method of association” (*sampayoganaya*). This method takes the mental factors as the basis of inquiry and seeks to determine which types of *citta* each mental factor is associated with (§§10—17). The second point of view is called “the method of combination, or inclusion” (*sangahanaya*). This method takes the *citta* as primary and seeks to determine, for each type of *citta*, which mental factors are combined with it (§§18—29).

Trong Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở, Ngài Ācariya Anuruddha trước tiên liệt kê tất cả các tâm sở theo những nhóm thích hợp (§§2 - 9). Sau đó, ông suy xét các tâm sở từ hai quan điểm bổ sung cho nhau. Phương pháp đầu tiên trong số này được gọi là “phương pháp liên kết” (*sampayoganaya*). Phương pháp này lấy các tâm sở làm cơ sở xem xét và tìm cách xác định loại tâm nào mà mỗi tâm sở liên kết cùng (§§10 - 17). Quan điểm thứ hai được gọi là “phương pháp phối hợp, hay bao gồm” (*sangahanaya*). Phương pháp này lấy tâm làm chính và tìm cách xác định mỗi loại tâm xem những tâm sở nào được kết hợp với nó (§§18 - 29).

That arise and cease together (with consciousness): The first verse defines the mental factors by way of four characteristics that are common to them all:

1. Arising together with consciousness (*ekuppāda*);
2. Ceasing together with consciousness (*ekanirodha*);
3. Having the same object as consciousness (*ekālabhāna*);
4. Having the same base as consciousness (*ekavattuka*).

Cùng sinh và diệt (với tâm): Đoạn kệ đầu tiên định nghĩa bốn đặc tính chung cho tất cả các tâm sở bằng:

1. Sinh lên cùng với tâm (*ekuppāda*);
2. Diệt đi cùng với tâm (*ekanirodha*);
3. Có cùng đối tượng với tâm (*ekālabhāna*);
4. Nương cùng vật với tâm (*ekavattuka*).

These four characteristics delineate the relationship between the *citta* and its concomitant *cetasikas*. If only “arising together” were mentioned, the definition would include (wrongly) as *cetasikas* those mental phenomena produced by mind and by

⁴⁴ *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Aṭṭhasālinī) 67; The Expositor, trang 90.*

kamma. However, these material phenomena do not all perish at the same time as the co-arisen *citta* but mostly endure for seventeen mind-moments. Thus, to exclude them, the characteristic “ceasing together” is introduced.

Bốn đặc tính này mô tả mối quan hệ giữa tâm (*citta*) và các tâm sở (*cetasika*) đi kèm với nó. Nếu chỉ đề cập đến “sinh cùng nhau” thì định nghĩa sẽ trở nên sai lệch khi xem các sắc pháp do tâm và nghiệp tạo ra cũng là tâm sở. Tuy nhiên, các sắc pháp này không phải tất cả đều diệt cùng lúc với tâm đồng sinh mà phần lớn tồn tại trong mười bảy sát-na tâm. Do đó, để loại trừ các sắc pháp này, đặc tính “diệt đi cùng nhau” được giới thiệu.

Again, there are two material phenomena — bodily intimation and vocal intimation⁴⁵ — that arise and cease together with consciousness. However, these material phenomena do not take an object, and this distinguishes mental phenomena — both *citta* and *cetasikas* — from material phenomena: all mental phenomena experience an object; co-arisen *citta* and *cetasikas* experience the same object, while material phenomena do not experience any object at all. Thus, the third characteristic is stated, that of having the same object.

Lại nữa, có hai sắc pháp: thân biểu tri và ngữ biểu tri⁴⁵ - sinh và diệt cùng với tâm. Tuy nhiên, các sắc pháp này không có đối tượng, và điều này giúp phân biệt danh pháp (gồm tâm và tâm sở) với sắc pháp: tất cả các danh pháp đều kinh nghiệm một đối tượng; Tâm đồng sinh và tâm sở kinh nghiệm cùng một đối tượng, trong khi các sắc pháp không kinh nghiệm bất kỳ đối tượng nào cả. Do đó, đặc điểm thứ ba được nêu, đó là có cùng một đối tượng.

Finally, in those realms in which the aggregate of material form is found, that is, the sensory world and the fine-material world, the *citta* and the *cetasikas* have the same physical base, that is, they arise with the common support of either one of the material sense organs or the heart-base.⁴⁶ This is the fourth characteristic of *cetasikas*.

Cuối cùng, trong những cõi mà sắc uẩn được tìm thấy, tức là cõi Dục và cõi Sắc giới, tâm (*citta*) và các tâm sở (*cetasikas*) nương nhờ cùng một vật, nghĩa là chúng phát sinh với sự hỗ trợ chung của một trong các cơ quan cảm giác vật chất hay sắc-ý-vật (trái tim).⁴⁶ Đây là đặc tính thứ tư của tâm sở.

The Fifty-two Mental Factors
The Ethically Variable Factors (*aññasamānacetāsika*) — 13
Năm Mươi Hai Tâm Sở
Các Tâm Sở Tợ Tha (*aññasamānacetāsika*) — 13

§2. The Universals (*sabbacittasādhāraṇa*) — 7

§2. Tâm sở phổ quát (*sabbacittasādhāraṇa*) - 7

Katham?

I. (1) *Phasso*, (2) *vedanā*, (3) *saññā*, (4) *cetanā*, (5) *ekaggatā*, (6) *jīvitindriyam*, (7) *manasikāro cā ti satt’ime cetasikā sabbacittasādhāraṇā nāma*.

How? I. (1) *Contact*, (2) *feeling*, (3) *perception*, (4) *volition*, (5) *one-pointed-*

⁴⁵ Sắc thân biểu tri (*Kāyaviññatti*), sắc khẩu biểu tri (*vacīviññatti*). Xem chương 6, §3.

⁴⁶ Trên các căn, xem Chương 3, §§20—22.

ness, (6) mental life faculty, and (7) attention — these seven mental factors are termed “universals,” that is, common to every consciousness.

Như thế nào? I. (1) Xúc (*phassa*), (2) thọ (*vedanā*), (3) tưởng (*saññā*), (4) tư (*cetanā*), (5) nhất tâm (*ekaggatā*), (6) mạng quyền (*jīvitindriya*), và (7) tác ý (*manasikāro*) - bảy tâm sở này được gọi là “phổ quát”, tức là phổ biến, áp dụng chung cho mọi tâm.

Guide to §2 - Hướng dẫn §2

The fifty-two mental factors: The Abhidhamma philosophy recognizes fifty-two *cetasikas*, which are classified into four broad categories:

1. Seven universals;
2. Six occasionals;
3. Fourteen unwholesome factors; and
4. Twenty-five beautiful factors.

Năm mươi hai tâm sở: Triết học Vi Diệu Pháp ghi nhận năm mươi hai tâm sở (*cetasika*) được phân thành bốn loại lớn:

1. Bảy tâm sở phổ quát;
2. Sáu tâm sở biệt cảnh;
3. Mười bốn tâm sở bất thiện; và
4. Hai mươi lăm tâm sở tịnh hảo.

The ethically variable factors (*aññasamānacetāsika*): The first two categories of mental factors — the seven universals and the six occasionals — are united under the designation “*aññasamāna*,” freely rendered here as “ethically variable.” The expression literally means “common to the other.” The non-beautiful *cittas* are called “other” (*añña*) in relation to the beautiful *cittas*, and the beautiful *cittas* are called “other” in relation to the non-beautiful *cittas*. The thirteen *cetasikas* of the first two categories are common (*samāna*) to both beautiful and non-beautiful *cittas* and assume the ethical quality imparted to the *citta* by the other *cetasikas*, particularly the associated roots (*hetu*). In wholesome *cittas*, they become wholesome, in unwholesome *cittas*, they become unwholesome, and in karmically indeterminate *cittas*, they become karmically indeterminate. For this reason, they are called “common to the other,” that is, “ethically variable.”

Các tâm sở tợ tha (*aññasamānacetāsika*): Hai nhóm tâm sở đầu tiên: bảy tâm sở phổ quát và sáu tâm sở biệt cảnh được hợp nhất dưới tên gọi “*aññasamāna*” được dịch tự do ở đây là “có thể thay đổi về mặt đạo đức”. Cụm từ này có nghĩa đen là “chung với nhau”. Tâm vô tịnh hảo được gọi là “khác” (*añña*) liên quan đến tâm tịnh hảo, và tâm tịnh hảo được gọi là “khác” liên quan đến tâm vô tịnh hảo. Mười ba tâm sở của hai nhóm đầu là chung (*samāna*) cho cả tâm tịnh hảo và tâm vô tịnh hảo và đảm nhận phẩm chất đạo đức được các tâm sở khác truyền đạt cho tâm, đặc biệt là các nhân tương ưng (*hetu*). Trong các tâm thiện, chúng trở thành thiện, trong các tâm bất thiện, chúng trở thành bất thiện và trong các tâm bất định nghiệp thì chúng trở thành bất định nghiệp. Vì lý do này mà chúng được gọi là “chung với nhau”, nghĩa là “có thể thay đổi về mặt đạo đức”.

The universals (*sabbacittasādhāraṇa*): The seven universals are the *cetasikas* common (*sādhāraṇa*) to all consciousness (*sabbacitta*). These factors perform the most rudimentary and essential cognitive functions, without which consciousness of an object

would be utterly impossible.

Bảy tâm sở phổ quát (*sabbacittasādhāraṇa*): Bảy tâm sở phổ quát là sở hữu chung (*sādhāraṇa*) cho tất cả các tâm (*sabbacitta*). Các tâm sở này thực hiện các chức năng nhận thức cơ bản và thiết yếu nhất, mà nếu không có chúng thì việc nhận thức về một đối tượng sẽ hoàn toàn không thể thực hiện được.

(1) Contact (*phassa*): The word *phassa* is derived from the verb *phusati* meaning “to touch,” but contact should not be understood as the mere physical impact of the object on the bodily faculty. It is, rather, the mental factor by which consciousness mentally “touches” the object that has appeared, thereby initiating the entire cognitive event. In terms of the fourfold defining device used in the Pāli Commentaries,⁴⁷ contact has the characteristic of touching. Its function is impingement, in as much as it causes consciousness and the object to impinge. Its manifestation is the concurrence of consciousness, sense faculty, and object. Its proximate cause is an objective field that has come into focus.⁴⁸

(1) Xúc (*phassa*): Từ *phassa* bắt nguồn từ động từ *phusati* có nghĩa là “chạm”, nhưng xúc không nên được hiểu là tác động vật lý đơn thuần của đối tượng lên thân vật lý. Đúng hơn nó là yếu tố tinh thần mà qua đó tâm thức “chạm” vào đối tượng tinh thần đã xuất hiện, từ đó khởi nguồn cho toàn bộ sự kiện nhận thức. Xét về bốn phương tiện xác định được sử dụng trong các Chú giải Pāli, xúc⁴⁷ có đặc điểm là xúc chạm. Chức năng của nó là tác động trong chừng mực khiến cho tâm và đối tượng (của tâm) tác động lẫn nhau. Biểu hiện của nó là sự gặp gỡ của căn (giác quan), cảnh (đối tượng) và thức. Nguyên nhân gần của nó là một lĩnh vực khách quan đã được chú trọng.⁴⁸

(2) Feeling (*vedanā*): Feeling is the mental factor that feels the object: it is the affective mode in which the object is experienced. The Pāli word *vedanā* does not signify “emotion” (which appears to be a complex phenomenon involving a variety of concomitant mental factors), but the bare affective quality of an experience, which may be either pleasant (*sukhā-vedanā*), unpleasant (*dukkhā-vedanā*), or neutral (*adukkha-m-asukhā-vedanā*). Feeling is said to have the characteristic of being felt (*vedayita*). Its function is experiencing, or its function is to enjoy the desirable aspect of the object. Its manifestation is the relishing of the associated mental factors. Its proximate cause is tranquility.⁴⁹ Whereas the other mental factors experience the object only derivatively, feeling experiences it directly and fully. In this respect, the other factors are compared to a cook who prepares a dish for a king and only samples the food while preparing it, while feeling is compared to the king who enjoys the meal as much as he likes.

(2) Thọ (*vedanā*): Thọ là tâm sở cảm nhận đối tượng: nó là phương thức xúc cảm mà đối tượng được kinh nghiệm. Từ *vedanā* trong tiếng Pāli không có nghĩa là “cảm xúc” (dường như là một hiện tượng phức tạp liên quan đến nhiều tâm sở khác nhau) mà chỉ đơn thuần là phẩm chất cảm xúc trần trụi của một trải nghiệm, có thể là dễ chịu (*sukhā-vedanā*), khó chịu (*dukkhā-vedanā*), hay trung tính (*adukkha-m-asukhā-vedanā*). Cảm thọ được cho là có đặc tính là được cảm nhận (*vedayita*). Chức năng của nó là trải nghiệm hay tận hưởng khía cạnh hài lòng của đối tượng. Biểu hiện của nó là sự thích thú

⁴⁷ Xem chương 1, §3.

⁴⁸ The following explanations of the characteristics, etc., of the different *cetasikas* have been collected from the *Visuddhimagga* IV, 88—100; IX, 93—96; XIV, 134—177; and *Aṭṭhasālinī* 107—133, 247—260. See *The Expositor*, pp. 142—180, 330—346.

Những giải thích sau đây về các đặc tính, v.v., của các tâm sở (*cetasika*) khác nhau đã được thu thập từ Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) IV, 88—100; IX, 93—96; XIV, 134—177; và Chú giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 107—133, 247—260. Xem *The Expositor*, trang 142—180, 330—346.

với các tâm sở tương ưng. Nguyên nhân gần của nó là sự tĩnh lặng.⁴⁹ Trong khi các tâm sở khác kinh nghiệm đối tượng một cách mô phỏng/ bất chước thì thọ kinh nghiệm đối tượng một cách trực tiếp và trọn vẹn. Về mặt này, các tâm sở khác được so sánh với một đầu bếp chuẩn bị một món ăn cho nhà vua và chỉ nếm thử thức ăn trong khi chuẩn bị, trong khi thọ được so sánh với vị vua thưởng thức bữa ăn nhiều như ông ấy thích.

(3) Perception (*saññā*): The characteristic of perception is the perceiving of the qualities of the object. Its function is to make a sign as a condition for perceiving again that “this is the same,” or its function is recognizing what has been previously perceived. It becomes manifest as the interpreting of the object (*abhinivesa*) by way of the features that had been apprehended. Its proximate cause is the object as it appears. Its procedure is compared to a carpenter’s recognition of certain kinds of wood by the mark he has made on each.

(3) Tưởng (*saññā*): Đặc tính của tưởng là nhận thức được các phẩm chất của đối tượng. Chức năng của nó là tạo ra một dấu hiệu như một điều kiện để có thể nhận thức lại rằng “cái này giống nhau” hay chức năng của nó là nhận ra những gì đã được nhận thức trước đó. Biểu hiện của tưởng là sự giải thích đối tượng (*abhinivesa*) bằng các đặc điểm đã được lĩnh hội. Nguyên nhân gần của nó là đối tượng khi nó xuất hiện. Quy trình của nó được so sánh với việc một người thợ mộc nhận ra một số loại gỗ nhờ vào những dấu mà anh ta đã đánh (dấu) trên đó.

(4) Volition (*cetanā*): *Cetanā*, from the same root as *citta*, is the mental factor that is concerned with the actualization of a goal, that is, the cognitive or volitional aspect of cognition. Thus, it is rendered “volition.” The Commentaries explain that *cetanā* organizes its associated mental factors in acting upon the object. Its characteristic is the state of willing, its function is to accumulate (*kamma*), and its manifestation is coordination. Its proximate cause is the associated states. Just as a chief pupil recites his own lesson and also makes the other pupils recite their lessons, so when volition starts to work on its object, it sets the associated states to do their own tasks as well. Volition is the most significant mental factor in generating *kamma*, since it is volition that determines the ethical quality of the action.

(4) Tư (*cetanā*): *Cetanā* cùng gốc với *citta*, là tâm sở liên quan đến việc hiện thực hóa một mục tiêu, tức là khía cạnh ghi nhận hay chủ ý của nhận thức. Do đó, nó được dịch là “ý chí”. Các Chú giải giải thích rằng tâm sở tư (*cetanā*) tổ chức các tâm sở tương ưng của nó để tác động lên đối tượng. Đặc tính của nó là trạng thái sẵn sàng, chức năng của nó là tích lũy nghiệp (*kamma*), và biểu hiện của nó là phối hợp. Nguyên nhân gần của nó là các trạng thái liên quan. Giống như một lớp trưởng đọc bài học của mình và cũng khiến các học sinh khác đọc thuộc bài học của họ, nên khi tư (chủ ý) bắt đầu hoạt động trên đối tượng của nó thì nó cũng khiến các trạng thái liên quan thực hiện nhiệm vụ của chính chúng. Tư (chủ ý) là yếu tố tinh thần quan trọng nhất trong việc tạo nghiệp, vì chính tư (chủ ý) quyết định phẩm chất đạo đức của hành động.

⁴⁹ So say the Commentaries. But it seems that tranquility as proximate cause applies solely to the pleasant feeling when developing concentration. A more general proximate cause for feeling would be contact, in accordance with the principle “with contact as condition, feeling comes to be” (*phassapaccayā vedanā*). In fact, the entire treatment of feeling here is limited to a particular kind of feeling. For a fuller treatment of feeling in all its variety, see Chapter 3, §§2—4, and Guide.

Các Chú giải nói như vậy. Nhưng dường như sự tĩnh lặng là nguyên nhân gần chỉ áp dụng cho cảm thọ dễ chịu khi phát triển định. Một nguyên nhân gần tổng quát hơn của cảm thọ sẽ là xúc, phù hợp với nguyên tắc “xúc duyên cho thọ” (*phassapaccayā vedanā*). Trên thực tế, toàn bộ cách xử lý cảm thọ ở đây chỉ giới hạn trong một loại cảm thọ cụ thể nào đó. Để có cách xử lý đầy đủ hơn về tất cả các loại cảm thọ, hãy xem Chương 3, §§2—4 và Hướng dẫn.

(5) **One-pointedness (*ekaggatā*):** This is the unification of the mind on its object. Although this factor comes to prominence in the *jhānas*, where it functions as a *jhāna* factor (*jhānanga*), the Abhidhamma teaches that the germ of that capacity for mental unification is present in all types of consciousness, even the most rudimentary. It there functions as the factor that fixes the mind on its object. One-pointedness has non-wandering, or non-distraction, as its characteristic. Its function is to conglomerate, or unite, the associated states. It is manifested as peace (*upekkhā*), and its proximate cause is happiness (*sukha*).⁵⁰

(5) **Nhất tâm (*ekaggatā*):** Đây là sự hợp nhất của tâm trên đối tượng của nó. Mặc dù tâm sở này trở nên nổi bật trong các tầng thiền, nơi nó đóng vai trò như một chi thiền (*jhānanga*), Vi Diệu Pháp dạy rằng mầm mống của khả năng hợp nhất tâm đó có mặt trong mọi loại tâm, ngay cả loại tâm thô sơ nhất. Nó có chức năng là cố định tâm trên đối tượng của nó. Nhất tâm có đặc điểm là không lang thang, hay không phân tâm như chính đặc tính của nó. Chức năng của nó là tập hợp, hoặc hợp nhất các tâm sở liên quan. Nó được biểu hiện dưới dạng bình an (*upekkhā*), và nguyên nhân gần của nó là lạc (*sukha*).⁵⁰

(6) **Mental life faculty (*jīvitindriya*):** There are two kinds of life faculty: (1) the mental, which vitalizes the associated mental states, and (2) the physical, which vitalizes material phenomena. The mental life faculty alone is intended as a *cetasika*. Its characteristic is the maintaining of the associated mental states. Its function is to make them occur. It is manifested as the establishing of their presence. Its proximate cause is the mental states to be maintained.

(6) **Mạng quyền (*jīvitindriya*):** Có hai loại mạng quyền: (1) danh mạng quyền, nuôi dưỡng các trạng thái tinh thần tương ứng, và (2) sắc mạng quyền, duy trì các hiện tượng vật chất. Chỉ riêng danh mạng quyền được xác định là tâm sở. Đặc tính của nó là duy trì những tâm sở đồng sanh. Chức năng của nó là làm cho chúng xảy ra. Biểu hiện của nó là thiết lập sự hiện diện của những tâm sở đồng sanh. Nguyên nhân gần của nó là những tâm sở cần được duy trì.

(7) **Attention (*manasikāra*):** The Pāli word *manasikāra* literally means “making in the mind.” Attention is the mental factor responsible for the mind’s advertence to the object, by virtue of which the object is made present to consciousness. Its characteristic is the conducting (*sāraṇa*) of the associated mental states towards the object. Its function is to yoke the associated states to the object. It is manifested as confrontation with an object. Its proximate cause is the object. Attention is like the rudder of a ship, which directs it to its destination, or like a charioteer who sends the well-trained horses (that is, the associated states) towards their destination (the object). *Manasikāra*, “attention,” should be distinguished from *vitakka*, “initial application,” — while the former turns its concomitants towards the object, the latter applies them onto the object. *Manasikāra* is an indispensable cognitive factor present in all states of consciousness; *vitakka* is a specialized factor that is not indispensable to cognition.

(7) **Tác ý (*manasikāra*):** Từ Pāli *manasikāra* có nghĩa đen là “làm trong tâm”. Tác ý là tâm sở chịu trách nhiệm cho tâm chú ý đến đối tượng, nhờ nó mà đối tượng hiện diện trong ý thức. Đặc tính của nó là dẫn dắt (*sāraṇa*) các tâm sở đồng sanh hướng đến đối tượng. Chức năng của nó là kết nối các tâm sở đồng sanh với đối tượng. Nó được biểu hiện như sự đối đầu với một đối tượng. Nguyên nhân gần của nó là đối tượng. Tác ý

⁵⁰ Again, these last two commentarial statements seem fitting only for one-pointedness that has reached the level of profound concentration.

Một lần nữa, hai câu chú giải cuối cùng này dường như chỉ phù hợp với sự nhất tâm đã đạt đến mức độ định sâu.

giống như bánh lái của một con tàu hướng đến đích, hay giống như một người đánh xe đưa những con ngựa đã được huấn luyện tốt (tức là các tâm sở đồng sanh) đến đích của chúng (đối tượng). *Manasikāra*, “tác ý” nên được phân biệt với *vitakka*, “tâm” - trong khi tác ý hướng những tâm sở đồng sanh với nó về phía đối tượng, thì tâm gắn chúng lên đối tượng. *Manasikāra* là một yếu tố nhận thức tất yếu hiện diện trong tất cả những trạng thái tâm thức; Tầm (*vitakka*) là một yếu tố chuyên môn vốn không phải là cần thiết cho sự nhận thức.

§3. The Occasionals (*pakiṇṇaka*) — 6

§3. Tâm sở Biệt Cảnh (*pakiṇṇaka*) — 6

II. (1) *Vitakko*, (2) *vicāro*, (3) *adhimokkho*, (4) *viriyam*, (5) *pīti*, (6) *chando cā ti cha ime cetasikā pakiṇṇakā nāma. Evam ete terasa cetasikā aññasamānā ti veditabbā.*

II. (1) *Initial application*, (2) *sustained application*, (3) *decision*, (4) *energy*, (5) *bliss*, and (6) *desire* — these six mental factors are termed “occasionals.” Thus, these thirteen mental factors should be understood as the ethically variable factors.

(1) *Tầm (vitakka)*, (2) *Tứ (vicāra)*, (3) *Thắng giải (adhimokkha)*, (4) *Cần (viriya)*, (5) *Hỷ (pīti)*, và (6) *Dục (chanda)* - sáu tâm sở này được gọi là “biệt cảnh”. Như vậy, mười ba tâm sở này nên được hiểu là những yếu tố khả biến về mặt đạo đức.

Guide to §3

Hướng dẫn §3

The occasionals (*pakiṇṇaka*): The six *cetasikas* in this group are similar to the universals in being ethically variable factors, which take on the moral quality of the *citta* as determined by the other concomitants. They differ from the universals in that they are found only in particular types of consciousness, not in all.

Các tâm sở biệt cảnh (*pakiṇṇaka*): Sáu tâm sở (*cetasika*) trong nhóm này tương tự như các tâm sở phổ quát ở chỗ là chúng có thể thay đổi về mặt đạo đức, mang tính chất đạo đức của tâm như được xác định bởi những tâm sở đồng sinh khác. Chúng khác với tâm sở phổ quát ở chỗ chúng chỉ được tìm thấy trong các loại tâm cụ thể chứ không phải trong tất cả tâm.

(1) Initial application (*vitakka*): *Vitakka* was already introduced in the discussion of the *jhānas*, where it appears as the first of the five *jhāna* factors.⁵¹ *Vitakka* is the application of the mind to the object. Its characteristic is directing the mind onto the object.⁵² Its function is to strike at and thresh the object. It is manifested as the leading of the mind onto an object. Though no proximate cause is mentioned in the Commentaries, the object may be understood as its proximate cause.

(1) Tâm (*vitakka*): Tâm (*vitakka*) đã được giới thiệu trong phân thảo luận về các tầng thiền, ở đó nó xuất hiện như là chi đầu tiên trong năm chi thiền⁵¹. Tâm (*vitakka*)

⁵¹ See above, Chapter 1, Guide to §§18—20, initial application.
Xem ở trên, Chương 1, Hướng dẫn §§18—20, chi thiền tâm.

là sự áp dụng tâm vào đối tượng. Đặc tính của nó là hướng tâm vào đối tượng.⁵² Chức năng của nó là tấn công và đập vào đối tượng. Biểu hiện của nó là dẫn dắt tâm vào một đối tượng. Mặc dù các Chú giải không đề cập đến nguyên nhân gần của tâm nhưng đối tượng có thể được hiểu là nguyên nhân gần của nó.

Ordinary *vitakka* simply applies the mind to the object. But when *vitakka* is cultivated through concentration (*samādhi*), it becomes a *jhāna* factor (*jhānanga*). It is then termed “*appanā*,” “the absorption of the mind in the object.” *Vitakka* is also called “*samkappa*,” “intention,” and, as such, is distinguished as *micchāsamkappa*, or “wrong intention,” and *sammāsamkappa*, or “right intention.” The latter is the second factor of the Noble Eightfold Path.

Tâm (*vitakka*) thông thường chỉ đơn giản là áp đặt tâm vào đối tượng. Nhưng khi tâm được trau dồi qua định (*samādhi*) thì nó trở thành một chi thiền (*jhānanga*). Khi đó nó được gọi là “*appanā*”, “sự an trụ của tâm vào đối tượng.” *Vitakka* còn được gọi là “*samkappa*”, “ý định” và như vậy được phân biệt giữa *micchāsamkappa*, hay “tà tư duy” và *sammāsamkappa*, hay “chánh tư duy.” Cái sau là chi phần thứ hai của Bát Chánh Đạo.

(2) Sustained application (*vicāra*): *Vicāra*, also a *jhāna* factor, has the characteristic of continued pressure on the object,⁵³ in the sense of examining it. Its function is sustained application of the associated mental phenomena to the object. It is manifested as the anchoring of those phenomena in the object. The object may be understood to be its proximate cause. The difference between *vitakka* and *vicāra* has been discussed in Chapter 1 (§§18—20, initial application and sustained application).

(2) Tứ (*vicāra*): Tứ cũng là một chi thiền có đặc tính là tiếp tục áp chế lên đối tượng,⁵³ theo nghĩa là xem xét đối tượng. Chức năng của nó là áp dụng liên tục các hiện tượng tinh thần liên quan đến đối tượng. Biểu hiện của nó là sự neo đậu của các hiện tượng đó vào đối tượng. Đối tượng có thể được hiểu là nguyên nhân gần của nó. Sự khác biệt giữa tâm và tứ đã được thảo luận trong Chương 1 (§§18—20).

(3) Decision (*adhimokkha*): The word *adhimokkha* means, literally, “the releasing of the mind onto the object.” Hence, it has been rendered “decision” or “resolution.” It has the characteristic of conviction, the function of not groping, and the manifestation as decisiveness. Its proximate cause is a thing to be concerned about. It is compared to a stone pillar owing to its unshakable resolve regarding the object.

(3) Thẳng giải (*adhimokkha*): Từ *adhimokkha* có nghĩa đen là “sự giải phóng tâm trí vào đối tượng.” Do đó, nó đã được chuyển thành “quyết định” hoặc “giải pháp”. Nó có đặc tính của niềm tin, chức năng là không mò mẫm, và biểu hiện là sự quyết đoán. Nguyên nhân gần của nó là một điều cần được quan tâm. Nó được so sánh với một cột đá do tính quyết tâm không lay chuyển của nó đối với đối tượng.

(4) Energy (*virīya*): *Virīya* is the state, or action, of one who is vigorous. Its characteristic is supporting, exertion, and marshalling. Its function is to support its associated states. Its manifestation is non-collapse. Its proximate cause is a sense of urgency (*samvega*) or a ground for arousing energy, that is, anything that stirs one to vigorous action. Just as new timbers added to an old house prevent it from collapsing, or just as a strong reinforcement enables a king’s army to defeat the enemy, so *virīya* upholds and supports all the associated states and does not allow them to recede.

(4) Cần/ Tinh tấn (*virīya*): *Virīya* là trạng thái hay hành động của một người

⁵² Or the mounting of the mind onto the object (*ārammaṇe cittassa abhiniropana*).

Hay tâm gắn chặt vào đối tượng (*ārammaṇe cittassa abhiniropana*).

⁵³ Or continued stroking of the object (*ārammaṇ’ānumajjana*)

Hay tiếp tục vuốt ve đối tượng (*ārammaṇ’ānumajjana*)

mạnh mẽ. Đặc điểm của nó là hỗ trợ, nỗ lực và hướng dẫn. Chức năng của nó là hỗ trợ những trạng thái có liên quan. Biểu hiện của nó là không sụp đổ. Nguyên nhân gần của nó là cảm giác cấp bách hoặc động tâm (*samvega*) hay căn cứ để khơi dậy nguồn năng lượng, tức là bất cứ thứ gì thúc đẩy người ta hành động mạnh mẽ. Giống như những thanh gỗ mới được thêm vào một ngôi nhà cũ giúp nó không bị sụp đổ, hay giống như một lực lượng tiếp vệ giúp quân đội của nhà vua đánh bại kẻ thù, cũng vậy *virīya* nâng đỡ và hỗ trợ tất cả những trạng thái liên quan và không cho phép chúng lui sụt.

(5) **Zest (*pīti*):** Already introduced among the *jhāna* factors, *pīti* has the characteristic of endearing (*sampiyāyana*). Its function is to refresh mind and body, or its function is to pervade (to thrill with rapture). It is manifested as elation. Mind-and-body (*nāmarūpa*) is its proximate cause.

(5) **Hỷ (*pīti*):** Đã được đề cập là một trong những chi thiền, *pīti* có đặc tính đáng mến (*sampiyāyana*). Chức năng của nó là làm sáng khoái tâm trí và cơ thể, hay chức năng của nó là lan tỏa (làm rung động với niềm hạnh phúc). Biểu hiện của nó là phấn khởi. Thân và tâm (*nāmarūpa*) là nguyên nhân gần của nó.

(6) **Desire (*chanda*):** *Chanda* here means “desire to act” (*kattu-kamyatā-chanda*), that is, “to perform an action” or “to achieve some result.” This kind of desire must be distinguished from desire in the reprehensible sense, that is, from greed (*lobha*) and lust (*rāga*).⁵⁴ Whereas the latter terms are invariably unwholesome, *chanda* is an ethically variable factor,⁵⁵ which, when conjoined with wholesome concomitants, can function as the virtuous desire to achieve a worthy goal. The characteristic of *chanda* is desire to act. Its function is searching for an object. Its manifestation is need for an object. That same object is its proximate cause. It should be regarded as the stretching forth of the mind’s hand towards the object.

(6) **Dục (*chanda*):** *Chanda* ở đây có nghĩa là “mong muốn hành động” (*kattu-kamyatā-chanda*), nghĩa là “thực hiện một hành động” hoặc “đạt được một kết quả nào đó”. Loại ham muốn này phải được phân biệt với ham muốn theo nghĩa đáng chê trách, tức là với tham lam (*lobha*) và dục vọng (*rāga*).⁵⁴ Trong khi các thuật ngữ sau luôn luôn là bất thiện thì *chanda* là một yếu tố có thể thay đổi về mặt đạo đức⁵⁵, khi được kết

⁵⁴ In the Suttas, *chanda* is often used as a synonym for *lobha* and *rāga*, thus, as meaning “desire” in the reprehensible sense as well. But the Suttas also recognize *chanda* as a potentially beneficial factor, as when they speak about the arousing of desire for the abandoning of unwholesome states and for the acquisition of wholesome states. See, for example, the definition of right effort at *Dīgha Nikāya* 22/ii, 312 (= *Majjhima Nikāya* 141/iii, 251—252).

Trong những bài kinh, *chanda* thường được dùng như một từ đồng nghĩa với *lobha* và *rāga* nên cũng có nghĩa là “ham muốn” theo nghĩa đáng chê trách. Nhưng các bài kinh cũng công nhận *chanda* là một yếu tố có thể mang lại lợi ích, như khi chúng nói về sự khơi dậy lòng ham muốn từ bỏ các trạng thái bất thiện và đạt được các trạng thái thiện. Ví dụ, xem định nghĩa về Chánh Tinh Tấn tại Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya* 22/ii, 312 (= Trung Bộ Kinh (*Majjhima Nikāya*) 141/iii, 251—252).

⁵⁵ As an ethically neutral psychological term, in the sense of “intention,” *chanda* is one of those general mental factors (*cetasika*) taught in the Abhidhamma, the moral quality of which is determined by the character of the volition (*cetanā*). The Commentary explains it as “a wish to do” (*kattu-kamyatā-chanda*). If intensified, it acts also as “a predominance condition.”

Là một thuật ngữ tâm lý học trung lập về mặt đạo đức theo nghĩa “ý định”, *chanda* là một trong những tâm sở tổng quát (*cetasika*) được đề cập trong Vi Diệu Pháp, phẩm chất đạo đức của nó được quyết định bởi đặc tính của tâm sở tư (*cetanā*). Chú Giải giải thích nó là “ước muốn hành động” (*kattu-kamyatā-chanda*). Nếu được tăng cường, nó cũng đóng vai trò là “trường duyên”.

As an unwholesome quality, *chanda* has the meaning of “desire” and is frequently coupled with the terms for “lust,” “greed,” etc., for instance, *kāma-chanda* “sensory desire,” one of the five hindrances; *rāga-chanda* “lustful desire.” When used in the sense of an unwholesome quality, *chanda* is one of the four wrong paths.

Là một phẩm chất bất thiện, *chanda* có nghĩa là “ham muốn” và thường được kết hợp với các thuật ngữ “dục vọng”, “tham lam”, v.v., chẳng hạn, *kāma-chanda* tức “ham muốn dục lạc giác quan”, một trong năm chướng ngại;

hợp với những tâm sở thiện, nó có thể hoạt động như ước muốn đạo đức để đạt được một mục tiêu thiện lành. Đặc tính của *chanda* là khao khát được hành động. Chức năng của nó là truy tìm đối tượng. Biểu hiện của nó là nhu cầu có đối tượng. Chính đối tượng đó là nguyên nhân gần của nó. Nó nên được coi là sự vươn bàn tay (của tâm) về phía đối tượng.

§4. The Unwholesome Factors (*akusalacetāsika*) — 14

§4. Tâm Sở Bất thiện (*akusalacetāsika*) — 14

II. (1) *Moho*, (2) *ahirikāṃ*, (3) *anottappaṃ*, (4) *uddhaccaṃ*, (5) *lobho*, (6) *diṭṭhi*, (7) *māno*, (8) *doso*, (9) *issā*, (10) *macchariyāṃ*, (11) *kukkuccaṃ*, (12) *thīnaṃ*, (13) *middhaṃ*, (14) *vicikicchā cā ti cuddas’ime cetāsikā akusalā nāma*.

II. (1) *Delusion*, (2) *shamelessness*, (3) *fearlessness of wrong-doing*, (4) *restlessness*, (5) *greed*, (6) *wrong view*, (7) *conceit*, (8) *hatred*, (9) *envy*, (10) *avarice*, (11) *worry*, (12) *sloth*, (13) *torpor*, and (14) *doubt* — these fourteen mental factors are termed “the unwholesome.”

II. (1). *Si (moha)*, (2). *Vô tâm (ahiri)*, (3). *Vô úy (anottappa)*, (4). *Phóng Dật (uddhacca)*, (5). *Tham (lobha)*, (6). *Tà kiến (diṭṭhi)*, (7). *Ngã mạn (māna)*, (8). *Sân (dosa)*, (9). *Tật đố (issā)*, (10). *Xan lận (macchariya)*, (11). *Hối hận (kukkucca)*, (12). *Lười biếng (thīna)*, (13). *Buồn ngủ (middha)*, (14). *Hoài Nghi (vicikicchā)* - mười bốn tâm sở này được gọi là “bất thiện”.

Guide to §4

Hướng dẫn §4

(1) **Delusion (*moha*):** *Moha*, “delusion,” is a synonym for *avijjā*, “ignorance.” Its characteristic is mental blindness or unknowing (*aññāṇa*). Its function is non-penetration, or concealment, of the real nature of the object. It is manifested as the absence of right understanding or as mental darkness. Its proximate cause is unwise attention (*ayoniso manasikāra*). It should be seen as the root of all that is unwholesome.

(1) **Si (*moha*):** *Moha*, “si” là một từ đồng nghĩa với *avijjā*, “vô minh”. Đặc điểm của nó là sự mù quáng về tinh thần hay sự không hiểu biết (*aññāṇa*). Chức năng của nó là không thâm nhập hay che giấu bản chất thực sự của đối tượng. Biểu hiện của nó là sự vắng mặt của chánh kiến hay được ví như bóng tối tinh thần. Nguyên nhân gần của nó là suy tư không hợp lý (*ayoniso manasikāra*). Nó nên được xem là gốc rễ của mọi bất thiện.

rāga-chanda tức “ham muốn nhục dục.” Khi được sử dụng với ý nghĩa về phẩm chất bất thiện, *chanda* là một trong bốn tà đạo.

As a wholesome quality, *chanda* is a righteous will or zeal (*dhamma-chanda*) and occurs, for example, in the formula of the four right efforts: “The monk rouses his will (*chandaṃ janeti*)...” If intensified, this type of *chanda* is one of the four roads to power. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), p. 48.

Là một phẩm chất thiện, *chanda* là một ý chí hay nhiệt tâm chân chánh (*dhamma-chanda*) và xuất hiện, chẳng hạn, trong công thức của Tứ Chánh Cần: “Vị tỳ khưu khơi dậy ý chí của mình (*chandaṃ janeti*)...” Nếu được tăng cường, loại *chanda* này là một trong bốn con đường dẫn đến năng lực. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), tr. 48.

(2) Shamelessness (*ahirika*) and (3) fearlessness of wrongdoing (*anottappa*):

The characteristic of shamelessness is the absence of disgust at bodily and verbal misconduct. The characteristic of fearlessness of wrongdoing, or moral recklessness, is absence of dread on account of such misconduct. Both have the function of doing evil things. They manifest as not shrinking away from evil. Their proximate cause is the lack of respect for oneself and lack of respect for others, respectively.⁵⁶

(2) Vô tâm (*ahirika*) và (3) Vô úy (*anottappa*): Đặc tính của vô tâm là không biết thẹn trước những tà hạnh về thân và khẩu. Đặc điểm của vô úy là không biết sợ hãi đối với những việc làm sai trái, hay sự liều lĩnh về mặt đạo đức. Cả hai đều có chức năng làm điều ác. Biểu hiện của chúng là không lùi bước trước cái ác. Nguyên nhân gần của chúng là do thiếu tôn trọng bản thân và thiếu tôn trọng người khác.⁵⁶

(4) Restlessness (*uddhacca*): Restlessness (or agitation) has the characteristic of disquietude, like water whipped up by the wind. Its function is to make the mind unsteady, as wind makes a banner ripple. It is manifested as turmoil. Its proximate cause is unwise attention to mental disquietude.

(4) Phóng dật (*uddhacca*): Phóng dật (hay kích động) có đặc tính bất an, giống như nước bị gió cuốn đi. Chức năng của nó là làm cho tâm bất an, như gió làm tấm phướn bị gợn sóng. Biểu hiện của nó là sự hỗn loạn. Nguyên nhân gần của nó là sự chú ý thiếu khôn ngoan/ suy tư không hợp lý đến sự bất an về mặt tinh thần.

(5) Greed (*lobha*): Greed, the first unwholesome root, covers all degrees of selfish desire, longing, attachment, and clinging. Its characteristic is grasping an object. Its function is sticking, as meat sticks to a hot pan. It is manifested as not giving up. Its proximate cause is seeing enjoyment in things that lead to bondage.

(5) Tham (*lobha*): Tham lam, gốc rễ bất thiện đầu tiên, bao trùm mọi mức độ của ham muốn ích kỷ, khao khát, chấp thủ và bám víu. Đặc tính của nó là nắm bắt một đối tượng. Chức năng của nó là dính, như thịt dính vào chảo nóng. Biểu hiện của nó là không bỏ cuộc. Nguyên nhân gần của nó là thấy thích thú với những thứ dẫn đến sự ràng buộc.

(6) Wrong view (*ditṭhi*): *Ditṭhi* here means “seeing wrongly.” Its characteristic is unwise (unjustified) interpretation of things. Its function is to pre-assume. It is manifested as a wrong interpretation or belief. Its proximate cause is unwillingness to see the noble ones (*ariya*), and so on.⁵⁷

(6) Tà kiến (*ditṭhi*): *Ditṭhi* ở đây có nghĩa là “thấy sai”. Đặc điểm của nó là giải thích sự vật một cách thiếu khôn ngoan (không chính đáng). Chức năng của nó là giả định trước. Biểu hiện của nó là sự giảng giải hoặc niềm tin sai lầm. Nguyên nhân gần của nó là không muốn gặp các bậc thánh (*ariya*), v.v.⁵⁷

(7) Conceit (*māna*): Conceit has the characteristic of haughtiness. Its function is self-exaltation. It is manifested as vainglory.⁵⁸ Its proximate cause is greed dissociated from views. It should be regarded as a form of madness.⁵⁹

⁵⁶ Inasmuch as these two factors are the opposites of shame and fear of wrongdoing, their meaning can be more fully understood by contrast with these beautiful factors — see below, Guide to §5, shame and fear of wrongdoing.

Vì hai yếu tố này đối lập với tâm (thẹn) và úy (sợ hãi) khi làm điều sai trái, nên ý nghĩa của chúng có thể được hiểu đầy đủ hơn khi đối chiếu với những tâm sở tịnh hảo này - xem bên dưới, Hướng dẫn §5, tâm (thẹn) và úy (sợ) khi làm điều sai trái.

⁵⁷ Since seeing the noble ones leads to hearing the true Dhamma, which can prevent wrong view from getting a grip on the mind.

Bởi vì nhìn thấy các bậc thánh dẫn đến việc nghe được Chánh Pháp, điều này có thể ngăn tà kiến xâm chiếm tâm trí.

(7) Ngã mạn (*māna*): Ngã mạn có đặc tính kiêu căng, ngạo mạn. Chức năng của nó là sự tự tôn vinh. Biểu hiện của nó là sự tự kiêu quá đáng.⁵⁸ Nguyên nhân gần của nó là lòng tham xa rời những quan điểm. Nó nên được coi là một hình thức điên rồ.⁵⁹

(8) Hatred (*dosa*): *Dosa*, the second unwholesome root, comprises all kinds and degrees of aversion, ill will, anger, irritation, annoyance, and animosity. Its characteristic is ferocity. Its function is to spread, or to burn up its own support, that is, the mind and body in which it arises. It is manifested as persecuting, and its proximate cause is a ground for annoyance.⁶⁰

(8) Sân (*dosa*): Sân hận, gốc bất thiện thứ hai, bao gồm tất cả các loại và mức độ ác cảm, sân hận, tức giận, khó chịu, phiền toái và thù địch. Đặc điểm của nó là hung dữ. Chức năng của nó là phát tán hay đốt cháy chỗ dựa của chính nó, tức là thân và tâm nơi nó sinh khởi. Biểu hiện của nó là sự bức hại (khổ sở), và nguyên nhân gần của nó là nền tảng của sự khó chịu.⁶⁰

(9) Envy (*issā*): Envy has the characteristic of being jealous of others' success. Its function is to be dissatisfied with others' success. It is manifested as aversion towards that. Its proximate cause is others' success.

(9) Tật đố (*issā*): Tật đố có đặc điểm là ghen tỵ với thành công của người khác. Chức năng của nó là không hài lòng với thành công của người khác. Biểu hiện của nó là ác cảm đối với điều đó. Nguyên nhân gần của nó là thành công của người khác.

(10) Avarice (*macchāriya*): The characteristic of avarice⁶¹ (or stinginess) is concealing one's own success when it has been or can be obtained. Its function is not to bear sharing these with others. It is manifested as shrinking away (from sharing) and as meanness, or sour feeling. Its proximate cause is one's own success.

(10) Xan lận (*macchāriya*): Đặc điểm của xan lận⁶¹ (hay keo kiệt) là che giấu thành công của chính mình khi nó đã đạt được hoặc có thể đạt được. Chức năng của nó là không chịu chia sẻ những thứ này với người khác. Biểu hiện của nó là sự thu mình lại (không chia sẻ) và là sự hèn mọn hoặc cảm giác chua chát. Nguyên nhân gần của nó là thành công của chính mình.

(11) Worry (*kukkucca*): *Kukkucca*⁶² is worry, or remorse, after having done wrong. Its characteristic is subsequent regret. Its function is to sorrow over what has and what has not been done. It is manifested as remorse. Its proximate cause is what has and what has not been done (that is, wrongs of commission and omission).

(11) Lo lắng (*kukkucca*): *Kukkucca*⁶² là lo lắng hay hối hận sau khi đã làm

⁵⁸ *Ketukamyatā*, literally, “a desire to fly the banner (to advertise oneself).”

Ketukamyatā có nghĩa đen là “mong muốn treo biểu ngữ (để quảng cáo bản thân).”

⁵⁹ Because conceit arises only in greed-rooted *cittas* dissociated from views.

Bởi vì ngã mạn chỉ phát sinh trong các tâm tham ly tà.

⁶⁰ For the nine grounds for annoyance (or causes of malice, *aghātavatthu*), see *Dīgha Nikāya* 33/iii, 262.

Đối với chín nguyên nhân gây khó chịu (hay nguyên nhân của ác tâm, *aghātavatthu*), xem Trường Bộ Kinh (*Dīgha Nikāya*) 33/iii, 262.

⁶¹ “There are five kinds of stinginess (*macchāriya*), O Monks: regarding the dwelling place, regarding families, regarding gain, regarding recognition, and regarding mental things” (*Anguttara Nikāya*, IX, 49; *Puggalapaññatti* 56).

“Này các Tỷ kheo, có năm loại keo kiệt (*macchāriya*): về chỗ ở, về gia đình, về thành công, về tiếng tăm, và về các pháp” (Tăng Chi Bộ Kinh (*Anguttara Nikāya*), IX, 49; Nhân Thi Thiết Luận (*Puggalapaññatti*) 56).

⁶² Whenever *kukkucca* arises, it is associated with hateful (discontented) consciousness. It is “the repentance over wrong things done and right things neglected.” Restlessness and worry (*uddhacca-kukkucca*), combined, are counted as one of the five mental hindrances (*nīvaraṇa*).

Bất cứ khi nào lo lắng (*kukkucca*) sinh khởi, nó liên kết với tâm sân hận (bất mãn). Đó là “sự ăn năn về những điều sai trái đã làm và những điều đúng đắn đã bị bỏ bê.” Phóng dật và lo lắng (*uddhacca-kukkucca*) gộp lại được tính là

điều sai trái. Đặc điểm của nó là sự hối tiếc về sau. Chức năng của nó là đau khổ về những gì đã làm và chưa làm được. Biểu hiện của nó là sự hối hận. Nguyên nhân gần của nó là chuyện đã làm và chuyện chưa làm (nghĩa là sự lầm lỗi khi làm hoặc bỏ qua điều gì đó).

(12) Sloth (*thīna*): Sloth is sluggishness or dullness of mind. Its characteristic is lack of driving power. Its function is to dispel energy. It is manifested as the sinking of the mind. Its proximate cause is unwise attention to boredom, drowsiness, etc.

(12) Lười biếng (*thīna*): Lười biếng là sự chậm chạp hoặc uể oải của tâm trí. Đặc điểm của nó là thiếu năng lực lèo lái. Chức năng của nó là xua tan năng lượng. Biểu hiện của nó là sự nhún chìm của tâm trí. Nguyên nhân gần của nó là sự chú ý thiếu khôn ngoan đến sự nhàm chán, uể oải, v.v.

(13) Torpor (*middha*): Torpor is the morbid state of the mental factors. Its characteristic is unwieldiness. Its function is to smother. It is manifested as drooping, or as nodding and sleepiness. Its proximate cause is the same as that of sloth.

(13) Buồn ngủ (*middha*): buồn ngủ là trạng thái suy nhược của các tâm sở. Đặc điểm của nó là khó sử dụng (chậm chạp hay nặng nề). Chức năng của nó là bóp nghẹt/ nghẹt thở. Biểu hiện của nó là chùng xuống, hoặc gật gù và buồn ngủ. Nguyên nhân gần của nó cũng giống như nguyên nhân gần của sự lười biếng.

Sloth and torpor always occur in conjunction and are opposed to energy (*virīya*). Sloth is identified as sickness of consciousness (*cittagelañña*), torpor as sickness of the mental factors (*cetasikagelañña*). As a pair, they constitute one of the five hindrances, which are overcome by initial application (*vitakka*).

Lười biếng và buồn ngủ luôn xảy ra cùng nhau và trái ngược với tinh tấn (*virīya*). Lười biếng được xác định là sự bệnh hoạn của tâm (*cittagelañña*) còn buồn ngủ là sự bệnh hoạn của tâm sở (*cetasikagelañña*). Là một cặp, chúng tạo thành một trong năm chướng ngại, những chướng ngại này được chế ngự bởi tầm (*vitakka*).

(14) Doubt (*vicikicchā*): Doubt here signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective, the inability to place confidence in the Buddha, the Dhamma, and the Sangha, and the training. Its characteristic is doubting. Its function is to waver. It is manifested as indecisiveness and as taking various sides. Its proximate cause is unwise attention.

(14) Hoài nghi (*vicikicchā*): Hoài nghi ở đây có nghĩa là nghi ngờ về mặt tâm linh theo quan điểm của Phật giáo, tức là không có khả năng đặt niềm tin vào Đức Phật, Giáo pháp, Tăng đoàn và sự tu tập. Đặc điểm của nó là nghi ngờ. Chức năng của nó là dao động. Biểu hiện của nó là sự thiếu quyết đoán và đứng về nhiều phía. Nguyên nhân gần của nó là sự chú ý thiếu khôn ngoan.

The Beautiful Factors (*sobhanacetāsikā*) — 25

Tâm Sở Tịnh Hảo (*sobhanacetāsikā*) — 25

§5. The Universal Beautiful Factors (*sobhanasādhāraṇa*) —

§5. 19 Tâm Sở Tịnh Hảo Phổ Quát (*sobhanasādhāraṇa*) — 19

III. (1) *Saddhā*, (2) *sati*, (3) *hiri*, (4) *ottappaṃ*, (5) *alobho*, (6) *adoso*, (7) *tatramajjhataṭṭā*, (8) *kāyapassaddhi*, (9) *cittapassaddhi*, (10) *kāyalahutā*, (11) *cittalahutā*, (12) *kāyamudutā*, (13) *cittamudutā*, (14)

kāyakammaññatā, (15) cittakammaññatā, (16) kāyapāguññatā, (17) cittapāguññatā, (18) kāyujukatā, (19) cittujukatā cā ti ekūnavīsati ime cetasikā sobhanasādhāraṇā nāma.

III. (1) Faith, (2) mindfulness, (3) shame, (4) fear of wrongdoing, (5) non-greed, (6) non-hatred, (7) neutrality of mind, (8) tranquility of the (mental) body, (9) tranquility of consciousness, (10) lightness of the (mental) body, (11) lightness of consciousness, (12) malleability of the (mental) body, (13) malleability of consciousness, (14) wieldiness of the (mental) body, (15) wieldiness of consciousness, (16) proficiency of the (mental) body, (17) proficiency of consciousness, (18) rectitude of the (mental) body, and (19) rectitude of consciousness — these nineteen mental factors are termed “the universal beautiful factors.”

III. (1) Tín (*saddhā*), (2) Niệm (*sati*), (3) Tàm (*hiri*), (4) Úy (*ottappa*), (5) Vô tham (*alobha*), (6) Vô sân (*adosa*), (7) Hành xả (*tatramajjhataṭṭā*), (8) Tĩnh thân (*kāyapassaddhi*), (9) Tĩnh tâm (*cittapassaddhi*), (10) Khinh thân (*kāyalahutā*), (11) Kinh tâm (*cittalahutā*), (12) Nhu thân (*kāyamudutā*), (13) Nhu tâm (*cittamudutā*), (14) Thích thân (*kāyakammaññatā*), (15) Thích tâm (*cittakammaññatā*), (16) Thuần thân (*kāyapāguññatā*), (17) Thuần tâm (*cittapāguññatā*), (18) Chánh thân (*kāyujukatā*), và (19) Chánh tâm (*cittujukatā*) — mười chín tâm sở này được gọi là “những tâm sở tịnh hảo phổ quát.”

Guide to §5 Hướng dẫn §5

The universal beautiful factors (*sobhanasādhāraṇa*): The beautiful mental factors are subdivided into four groups. First come the universal beautiful factors, nineteen *cetasikās* that are invariably present in all beautiful consciousness. Following this come three groups of beautiful *cetasikās* that are variable adjuncts not necessarily combined in beautiful consciousness.

Các tâm sở tịnh hảo phổ quát (*sobhanasādhāraṇa*): Các tâm sở tịnh hảo được chia thành bốn nhóm. Đầu tiên là các tâm sở tịnh hảo phổ quát gồm có mười chín tâm sở luôn hiện diện trong mọi tâm tịnh hảo. Theo sau đây là ba nhóm tâm sở tịnh hảo vốn là những phần bổ sung mang tính chất thay đổi, không nhất thiết phải được kết hợp trong tâm tịnh hảo.

(1) Faith (*saddhā*): The first of the beautiful *cetasikās* is faith⁶³ (also translated as “confidence”), which has the characteristic of placing faith in or of trusting. Its function is to clarify, as a water-clearing gem causes muddy water to become clear; or its function is to set forth, as one might set forth to cross a flood.⁶⁴ It is manifested as non-fogginess, that is, the removal of the mind’s impurities, or as resolution. Its proximate cause is something to place faith in, or the hearing of the Good Dhamma, etc., that constitute the factors of stream-entry (*sotāpatti*).

(1) Tín (*saddhā*): Tâm sở đầu tiên trong số các tâm sở tịnh hảo là tín hay

đức tin⁶³ (cũng được dịch là “sự tin tưởng”) có đặc tính là đặt niềm tin vào hoặc tin tưởng. Chức năng của nó là làm trong sạch, như viên ngọc trong nước làm cho nước đục trở nên trong; hoặc chức năng của nó là sẵn sàng, giống như một người sẵn sàng vượt qua một cơn lũ.⁶⁴ Biểu hiện của nó là không mù mờ, nghĩa là loại bỏ những bất tịnh của tâm, hoặc là sự giải pháp. Nguyên nhân gần của nó là điều gì đó để đặt niềm tin vào hoặc lắng nghe Chánh pháp, v.v., tức là các yếu tố đưa đến chứng đắc Nhập Lưu (*sotāpatti*).

(2) **Mindfulness (*sati*):** The word *sati* is derived from a root meaning “to remember,” but as a mental factor, it signifies presence of mind, attentiveness to the present, rather than the faculty of memory regarding the past. It has the characteristic of not wobbling, that is, not floating away from the object.⁶⁵ Its function is absence of confusion or non-forgetfulness. It is manifested as guardianship, or as the state of confronting an object field. Its proximate cause is strong perception (*thirasaññā*) or the four foundations of mindfulness (see Chapter 7, §24).

(2) **Niệm (*sati*):** Từ *sati* bắt nguồn từ ngữ căn có nghĩa là “nhớ”, nhưng với tư cách là một tâm sở thì nó biểu thị sự hiện diện của tâm, sự chú ý đến hiện tại thay vì khả năng ghi nhớ về quá khứ. Nó có đặc tính không dao động, nghĩa là không chệch khỏi đối tượng.⁶⁵ Chức năng của nó là sự vắng mặt của sự bối rối hoặc không lắng quên. Biểu hiện của nó là sự bảo hộ, hoặc trạng thái trực diện với nhiều đối

⁶³ A Buddhist is said to have *saddhā* if “he believes in the Perfect One’s Enlightenment” or in the Three Jewels (*ti-ratana*) by taking refuge in them. His faith, however, should be “reasoned and rooted in understanding,” and he is asked to investigate and test the object of his faith. A Buddhist’s faith is not in conflict with the spirit of inquiry — “doubt about dubitable things” is admitted, and inquiry into them is encouraged. The “faculty of faith” (*saddhindriya*) should be balanced with that of wisdom (*paññindriya*). Through faith and understanding, faith becomes an inner certainty and firm conviction based upon one’s own experience.

Một Phật tử được cho là có tín tâm (*saddhā*) nếu “anh ta tin vào sự Giác ngộ của Đấng Toàn Giác” hoặc vào Tam Bảo (*ti-ratana*) bằng cách quy y Tam Bảo. Tuy nhiên, đức tin của anh ta phải “có lý trí và bắt nguồn từ sự hiểu biết” và anh ta được yêu cầu tìm hiểu và thử nghiệm đối tượng của đức tin của mình. Đức tin của một Phật tử không mâu thuẫn với tinh thần tìm hiểu - “sự nghi ngờ về những điều đáng ngờ” được thừa nhận và khuyến khích tìm hiểu chúng. “Tín quyền” (*saddhindriya*) nên cân bằng với tuệ quyền (*paññindriya*). Thông qua niềm tin và sự hiểu biết, niềm tin trở thành một sự chắc chắn bên trong và niềm tin chắc chắn dựa trên kinh nghiệm của chính mỗi người.

Faith is called the seed of all wholesome states, because, according to commentarial explanations, it inspires the mind with confidence and determination for “launching out” to cross the flood of *samsāra*.

Niềm tin được gọi là hạt giống của tất cả các trạng thái thiện bởi vì theo sự giải thích của chú giải thì nó truyền cảm hứng cho tâm với sự tự tin và quyết tâm “phóng ra” để vượt qua dòng lũ luân hồi (*samsāra*).

Unshakable faith is attained on reaching the first stage of holiness, Stream-Entry (*sotāpatti*), when the fetter of skeptical doubt (*vicikicchā*) is eliminated. Unshakable confidence (*avecca-pasāda*) in the Three Jewels (the Buddha, the Dhamma, and the Sangha) is one of the characteristics of a Stream-Winner (*sotāpannassa angāni*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 181—182.

Niềm tin không lay chuyển đạt được khi chứng đắc tầng thánh đầu tiên, Nhập Lưu (*sotāpatti*) khi mà trói buộc hoài nghi (*vicikicchā*) bị cắt đứt. Niềm tin bất thối (*avecca-pasāda*) nơi Tam Bảo (Phật, Pháp và Tăng) là một trong những đặc điểm của một vị Nhập Lưu (*sotāpannassa angāni*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980]), trang 181—182.

⁶⁴ The complete version of these similes is found in the *Milindapañha*, cited at *Aṭṭhasālinī* 119—120. See *The Expositor*, pp. 157—158.

Phiên bản đầy đủ của những ví dụ này được tìm thấy trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*) được trích dẫn trong Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 119—120. Xem *The Expositor*, trang 157—158.

⁶⁵ *Apilāpanna*, also rendered “not wobbling.” The commentators explain that *sati* keeps the mind as steady as a stone instead of letting it bob about like a pumpkin in water.

Apilāpanna cũng được dịch là “không dao động.” Các nhà chú giải giải thích rằng niệm (*sati*) giữ cho tâm vững vàng như một hòn đá thay vì để nó bồng bênh như một quả bí ngô lênh đênh trên nước.

tượng. Nguyên nhân gần của nó là sự ghi nhận mạnh mẽ (*thirasaññā*) hay Tứ Niệm Xứ (xem Chương 7, §24).

(3) Shame (*hiri*) and (4) fear of wrongdoing (*ottappa*): Shame has the characteristic of disgust at bodily and verbal misconduct. Fear of wrongdoing has the characteristic of dread in regard to such misconduct. They both have the function of not doing evil and are manifested as the shrinking away from evil. Their proximate cause is respect for self and respect for others, respectively. The Buddha called these two states the guardians of the world because they protect the world from falling into widespread immorality.

(3) Tàm (*hiri*) và (4) Úy (*ottappa*): (Tàm là hổ thẹn tội lỗi, úy là ghê sợ tội lỗi). Tàm có đặc tính ghê tởm trước hành vi sai trái của thân và khẩu. Úy có đặc tính là khiếp sợ đối với hành vi sai trái như vậy. Cả hai đều có chức năng không làm điều ác và được biểu hiện là tránh xa điều ác. Nguyên nhân gần của chúng lần lượt là tôn trọng bản thân và tôn trọng người khác. Đức Phật gọi hai trạng thái này là những pháp bảo hộ thế gian vì chúng bảo vệ thế giới khỏi rơi vào tình trạng vô đạo đức tràn lan.

(5) Non-greed (*alobha*): Non-greed has the characteristic of the mind's lack of desire for its object, or non-adherence to the object like a drop of water on a lotus leaf. Its function is not to lay hold, and its manifestation is detachment. It should be understood that non-greed is not the mere absence of greed, but the presence of positive virtues such as generosity and renunciation as well.

(5) Vô tham (*alobha*): Vô tham có đặc điểm là tâm không ham muốn đối tượng của nó, hay không dính mắc vào đối tượng như giọt nước trên lá sen. Chức năng của nó là không nắm giữ, và biểu hiện của nó là tách rời, buông xả. Nên hiểu rằng vô tham không phải chỉ là không có tham, mà là sự hiện diện của những đức tính tích cực như bố thí và xả ly.

(6) Non-hatred (*adosa*): Non-hatred has the characteristic of lack of ferocity, or of non-opposing. Its function is to remove annoyance, or to remove fever, and its manifestation is agreeableness. Non-hatred comprises such positive virtues as loving-kindness, gentleness, amity, friendliness, etc.

(6) Vô sân (*adosa*): Vô sân có đặc điểm là không hung dữ, hay không chống đối. Chức năng của nó là loại bỏ sự khó chịu, hoặc loại bỏ cơn sốt, và biểu hiện của nó là dễ chịu. Vô sân bao gồm những đức tính tích cực như lòng từ mẫn, sự dịu dàng, tình hữu nghị, sự thân thiện, v.v.

When non-hatred appears as the sublime quality of loving-kindness (*mettā*), it has the characteristic of promoting the welfare of living beings. Its function is to prefer their welfare. Its manifestation is the removal of ill will. Its proximate cause is seeing beings as lovable. Such loving-kindness must be distinguished from selfish affection, its “near enemy.”

Khi vô sân xuất hiện như là tâm từ (*mettā*) trong tứ vô lượng tâm thì nó có đặc tính thúc đẩy hạnh phúc của chúng sinh. Chức năng của nó là thích thú với hạnh phúc của chúng sinh. Biểu hiện của nó là loại bỏ sân hận. Nguyên nhân gần của nó là thấy chúng sinh đáng thương mến. Lòng từ ái như vậy phải được phân biệt với tình cảm ích kỷ vốn được xem là “kẻ thù gần” của nó.

(7) Neutrality of mind (*tatramajjhataṭṭā*): The Pāli term for this *cetasika* literally means “there in the middleness.” It is a synonym for equanimity (*upekkhā*), not as neutral feeling, but as a mental attitude of balance, detachment, and impartiality. It has the characteristic of conveying consciousness and the mental factors evenly. Its function is to prevent deficiency and excess, or to prevent partiality. It is manifested as neutrality.

It should be seen as the state of looking on with equanimity in the *citta* and *cetasikas*, like a charioteer who looks on with equanimity at the thoroughbreds progressing evenly along the roadway.

(7) Hành xả (*tatramajjhataṭṭā*): Thuật ngữ Pāli cho tâm sở này có nghĩa đen là “ở trong trạng thái trung dung”. Nó đồng nghĩa với xả (*upekkhā*) nhưng không phải là cảm giác trung lập mà là một thái độ tinh thần cân bằng, vô ưu và vô tư. Đặc điểm của nó chuyên tải tâm và các tâm sở một cách đồng đều. Chức năng của nó là ngăn chặn sự thiếu hụt và dư thừa, hoặc ngăn chặn sự thiên vị. Biểu hiện của nó là sự trung lập. Nó nên được xem là trạng thái quan sát bình thân trong tâm (*citta*) và những tâm sở (*cetasika*), giống như người đánh xe nhìn những con ngựa thuần chủng tiến về phía trước với tâm bình thân.

Neutrality of mind becomes the sublime quality of equanimity towards living beings. As such, it treats beings free from discrimination, without preferences and prejudices, looking upon all as equal. This equanimity should not be confused with its “near enemy,” the worldly-minded indifference due to ignorance (*avijjā*).

Sự trung lập của tâm trí trở thành tâm xả (trong tứ vô lượng tâm) hướng đến tất cả chúng sinh. Như vậy, nó đối xử với chúng sinh không có sự phân biệt bi thù, không có thích và ghét, xem tất cả đều bình đẳng. Tâm xả này không nên bị nhầm lẫn với “kẻ thù gần” của nó, tức là sự thờ ơ lãnh cảm của thế gian do vô minh (*avijjā*).

The next twelve universal beautiful *cetasikas* fall into six pairs, each of which contains one term that extends to the “mental body” (*kāya*) and another that extends to consciousness (*citta*). In this context, the mental body is the collection of associated *cetasikas*, called “body” in the sense of “aggregation.”

Mười hai tâm sở tịnh hảo phổ quát tiếp theo chia thành sáu cặp, mỗi cặp chứa một thuật ngữ liên quan đến “cơ thể tinh thần” (*kāya*) và một thuật ngữ khác liên quan đến tâm (*citta*). Trong văn cảnh này, cơ thể tinh thần là tập hợp các tâm sở liên đới, được gọi là “thân” theo nghĩa “nhóm/ tập hợp”.

(8), (9) Tranquility (*passaddhi*): The twofold tranquility has the characteristic of quieting down of disturbances (*daratha*) in the mental body (*kāyapassaddhi*) and consciousness (*cittapassaddhi*) respectively. Its function is to crush such disturbances. It is manifested as peacefulness and coolness. Its proximate cause is the mental body and consciousness. It should be regarded as opposed to such defilements as restlessness and worry, which create distress.

(8), (9) Tĩnh lặng (*passaddhi*): Sự tĩnh lặng này có đặc điểm là làm lắng dịu những xáo trộn (*daratha*) trong thân và tâm, tương ứng với tịnh thân (*kāyapassaddhi*) và tịnh tâm (*cittapassaddhi*). Chức năng của nó là nghiền nát những khuấy nhiễu đó. Biểu hiện của chúng là sự yên bình và mát mẻ. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với những phiền não như phóng dật và lo lắng vốn tạo ra đau khổ.

(10), (11) Lightness (*lahutā*): The twofold lightness has the characteristic of the subsiding of heaviness (*garubhāva*) in the mental body (*kāyalahutā*) and consciousness (*cittalahutā*), respectively. Its function is to crush heaviness. It is manifested as non-sluggishness. Its proximate cause is the mental body and consciousness. It should be regarded as opposed to such defilements as sloth and torpor, which create heaviness.

(10), (11) Nhẹ nhàng (*lahutā*): Sự nhẹ nhàng của cặp này có đặc điểm là sự vui dịu đi sự nặng nề (*garubhāva*) của thân và tâm, tương ứng với khinh thân (*kāyalahutā*) và khinh tâm (*cittalahutā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự nặng nề. Biểu hiện là không ử oải. Nguyên nhân gần là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược

với những phiền não như lười biếng và buồn ngủ vốn là những thứ tạo ra sự nặng nề.

(12), (13) Malleability (*mudutā*): The twofold malleability has the characteristic of the subsiding of rigidity (*thambha*) in the mental body (*kāyamudutā*) and in consciousness (*cittamudutā*), respectively. Its function is to crush rigidity. It is manifested as non-resistance, and its proximate cause is the mental body and consciousness. It should be regarded as opposed to such defilements (*kilesa*) as wrong views (*ditṭhi*) and conceit (*māna*), which create rigidity.

(12), (13) Nhu hòa/ Tính dễ uốn nắn (*mudutā*): Tính dễ uốn nắn của cặp này có đặc điểm là làm lắng dịu tính cứng nhắc (*thambha*) của thân và tâm, tương ứng với nhu thân (*kāyamudutā*) và nhu tâm (*cittamudutā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự cứng nhắc. Biểu hiện là không kháng cự, và nguyên nhân trực tiếp là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là đối lập với những phiền não (*kilesa*) như tà kiến (*ditṭhi*) và ngã mạn (*māna*) vốn tạo ra sự cứng nhắc.

(14), (15) Wioldiness (*kammaññatā*): The twofold wioldiness has the characteristic of the subsiding of unwieldiness (*akammaññabhāva*) in the mental body (*kāyakammaññatā*) and consciousness (*cittakammaññatā*), respectively. Its function is to crush unwieldiness. It is manifested as success of the mental body and consciousness in making something an object. Its proximate cause is the mental body and consciousness. It should be regarded as opposed to the remaining hindrances, which create unwieldiness of the mental body and consciousness.

(14), (15) Tính dễ thích nghi (*kammaññatā*): Tính dễ sử dụng của cặp này có đặc điểm là làm giảm bớt tính chất của sự không thích nghi (*akammaññabhāva*) của thân và tâm, tương ứng với thích thân (*kāyakammaññatā*) và thích tâm (*cittakammaññatā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự không thích nghi. Biểu hiện là sự thành công của cơ thể tinh thần và tâm thức trong việc biến một cái gì đó thành đối tượng. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với những chướng ngại còn lại, tức là những chướng ngại tạo ra trạng thái không thích nghi của cơ thể tinh thần và tâm thức.

(16), (17) Proficiency (*pāguññatā*): The twofold proficiency has the characteristic of healthiness of the mental body (*kāyapāguññatā*) and consciousness (*cittapāguññatā*), respectively. Its function is to crush the unhealthiness of the mental body and consciousness. It is manifested as absence of desirability. Its proximate cause is the mental body and consciousness. It should be regarded as opposed to lack of faith, etc., which causes unhealthiness of the mental body and consciousness.

(16), (17) Sự thành thạo/ thuần thục (*pāguññatā*): Sự thành thạo của cặp này có đặc điểm là sự khỏe mạnh của thân và tâm, tương ứng là thuần thân (*kāyapāguññatā*) và thuần tâm (*cittapāguññatā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự không lành mạnh của cơ thể tinh thần và tâm thức. Biểu hiện của nó là sự vắng mặt của ham muốn. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với thiếu đức tin, v.v., gây ra tình trạng không lành mạnh của cơ thể tinh thần và tâm thức.

(18), (19) Rectitude (*ujjukatā*): Rectitude is straightness. The twofold rectitude has the characteristic of uprightness of the mental body (*kāyujjukatā*) and consciousness (*cittujjukatā*), respectively. Its function is to crush the tortuousness of the mental body and consciousness, and its manifestation is non-crookedness. Its proximate cause is the mental body and consciousness. It should be regarded as opposed to hypocrisy and fraudulence, etc., which create crookedness in the mental body and consciousness.

(18), (19) Chính trực (*ujjukatā*): Chính trực là sự ngay thẳng. Sự ngay thẳng của cặp này có đặc điểm là sự chính trực/ liêm khiết của thân và tâm, tương ứng là chánh thân

(*kāyapāguññatā*) và chánh tâm (*cittapāguññatā*). Chức năng của nó là nghiền nát sự quanh co của cơ thể tinh thần và tâm thức, và biểu hiện của nó là sự không cong vẹo. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể tinh thần và tâm thức. Nó nên được coi là trái ngược với đạo đức giả và lừa đảo, v.v., tạo ra sự quanh co, không thật thà trong cơ thể tinh thần và ý thức.

§6. The Abstinenes (*virati*) — 3

§6. Giới phần (*virati*) — 3

IV. (1) *Sammāvācā*, (2) *sammākammanto*, (3) *sammā-ājīvo cā ti tisso viratiyo nāma*.

V. (1) *Right speech*, (2) *right action*, and (3) *right livelihood* — these three are termed “*abstinences*.”

V. (1) *Chánh ngữ (Sammāvācā)*, (2) *Chánh nghiệp (sammākammanta)*, (3) *Chánh mạng (sammā-ājīva)* - ba điều này được gọi là “*sự kiêng khem*” (hay *Giới phần*).

Guide to §6

Hướng dẫn §6

The abstinenes: The abstinenes (*virati*) are three beautiful mental factors, which are responsible for the deliberate abstinence from wrong conduct by way of action, speech, and livelihood. In mundane consciousness, the *viratis* are operative only on an occasion when one intentionally refrains from a wrong mode of conduct for which an opportunity has arisen. When a person refrains from evil deeds without an opportunity for their performance arising, this is not a case of *virati* but of pure moral conduct (*sīla*).

The commentators distinguish three types of *virati*: (1) natural abstinence; (2) abstinence by undertaking precepts; and (3) abstinence by eradication.⁶⁶

Giới phần: Giới phần (*virati*) là ba tâm sở tịnh hảo chịu trách nhiệm cho việc cố ý ngăn tránh những hành vi sai trái bằng hành động, lời nói và sinh kế. Trong tâm hiệp thế, *virati* chỉ hoạt động trong trường hợp khi một người cố ý tránh xa việc thực hiện những hành vi sai trái khi có cơ hội. Khi một người tránh xa những hành động xấu xa mà không có cơ hội để thực hiện việc kiêng tránh ấy thì đây không phải là trường hợp *virati* mà là hành vi đạo đức trong sạch (*sīla*).

Các nhà chú giải phân biệt ba loại *virati*: (1) tiết chế tự nhiên; (2) tiết chế bằng cách giữ giới; và (3) tiết chế bằng cách đoạn trừ (phiền não).⁶⁶

1. Natural abstinence (*sampattavirati*) is the abstinence from evil deeds when the opportunity arises to engage in them, due to the consideration of one’s social position, age, level of education, etc. An example is refraining from theft out of concern that one’s reputation would be hurt if one were caught.

1. Tiết chế tự nhiên (*sampattavirati*) là tiết chế không làm những việc ác khi có cơ hội để thực hiện chúng, do suy tư về địa vị xã hội, tuổi tác, trình độ học vấn, v.v. của một người. Một ví dụ là kiềm chế không trộm cắp vì lo sợ tiếng tăm sẽ bị hủy hoại nếu bị bắt.

2. Abstinence by undertaking precepts (*samādānavirati*) is the abstinence from evil deeds because one has undertaken to observe precepts, for example, the Five Precepts (*pañca-sīla*) of abstaining from killing, stealing, sexual misconduct, false

⁶⁶ *Chú Giải Bộ Pháp Tụ (Aṭṭhasālinī)* 103—104; *The Expositor*, trang 136—137.

speech, and intoxicants.

2. Tiết chế bằng cách giữ giới (*samādānavirati*) là sự tiết chế khỏi các hành động tội lỗi bởi vì người đó đã phát nguyện thọ trì các điều giới, chẳng hạn như năm giới (*pañca-sīla*) là không sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối và dùng các chất say.
3. Abstinence by eradication (*sammucchedavirati*) is the abstinence associated with the supramundane path consciousness, which arises eradicating the dispositions towards evil deeds. Whereas the previous two *viratis* are mundane, this one is supramundane.
3. Tiết chế bằng cách đoạn trừ (*sammucchedavirati*) là sự tiết chế liên quan đến tâm đạo siêu thế phát sinh để đoạn trừ những khuynh hướng làm ác. Trong khi hai tâm sở giới phần trước là thế tục, thì tâm sở giới phần này là siêu thế.

The *viratis* comprise three distinct mental factors mentioned in the text: (1) right speech; (2) right action; and (3) right livelihood.

Giới phần bao gồm ba tâm sở riêng biệt được đề cập trong bản văn là: (1) Chánh Ngữ, (2) Chánh Nghiệp và (3) Chánh Mạng.

(1) Right speech (*sammāvācā*): Right speech is the deliberate abstinence from wrong speech — from false speech, from slander, from harsh speech, and from frivolous talk.

(1) Chánh Ngữ (*sammāvācā*): Chánh ngữ là cố ý không tà ngữ - nói sai sự thật, nói lời vu khống, nói lời thô ác và nói lời phù phiếm.

(2) Right action (*sammākammanta*): Right action is the deliberate abstinence from wrong bodily action — from killing, from stealing, and from sexual misconduct.

(2) Chánh Nghiệp (*sammākammanta*): Chánh nghiệp là cố ý tránh xa những hành động sai trái của thân như sát sinh, trộm cắp và tà dâm.

(3) Right livelihood (*sammā-ājīva*): Right livelihood is the deliberate abstinence from wrong livelihood, such as dealing in poisons, intoxicants, weapons, slaves, and animals for slaughter.

(3) Chánh mạng (*sammā-ājīva*): Chánh mạng là việc cố ý tránh xa các tà mạng, chẳng hạn như buôn bán thuốc độc, chất say, vũ khí, nô lệ và động vật để giết mổ.

These three *viratis* have the respective characteristics of non-transgression by bodily misconduct, by wrong speech, and by wrong livelihood. Their function is to shrink back from evil deeds. They are manifested as the abstinence from such deeds. Their proximate causes are the special qualities of faith, shame, fear of wrongdoing, fewness of wishes, etc. They should be regarded as the mind's aversion to wrong-doing.

Ba tâm sở giới phần (*virati*) này có đặc điểm tương ứng là không vi phạm những hành động sai trái bởi thân, bởi tà ngữ và bởi tà mạng. Nhiệm vụ của chúng là rút lui khỏi những hành động xấu xa. Biểu hiện của chúng là sự tiết chế những hành động như vậy. Nguyên nhân gần của chúng là những phẩm chất đặc biệt của tín, tâm (thẹn), úy (ghê sợ tội lỗi), thiếu dục tri túc, v.v. Chúng nên được coi là sự ác cảm của tâm đối với việc làm sai trái.

§7. The Illimitables (*appamaññā*) — 3

§7. Vô lượng phần (*appamaññā*) — 3

VI. (1) *Karuṇā*, (2) *muditā pana appamaññāyo nāmā ti*.

VI. (1) Compassion, (2) appreciative joy — these are termed “illimitables.”

VI. (1) Tâm bi (*Karuṇā*), (2) tâm hỷ (*muditā*) - những điều này được gọi là “vô lượng phần/ không giới hạn.”

Guide to §7

Hướng dẫn §7

The illimitables (*appamaññā*): There are four attitudes towards living beings called “the illimitables” (or “immeasurables”) because they are to be developed towards all living beings and thus have a potentially limitless range. The four illimitable states are: (1) loving-kindness (*mettā*); (2) compassion (*karuṇā*); (3) appreciative joy (*muditā*); and (4) equanimity (*upekkhā*). These four states are also called “*brahmavihāras*,” “divine abodes,” or “sublime states.”

Vô lượng phần (*appamaññā*): Có bốn thái độ đối với chúng sinh được gọi là “không giới hạn” (hay “vô lượng”) bởi vì chúng được phát triển đối với tất cả chúng sinh và do đó phạm vi hoạt động của chúng là vô hạn. Bốn trạng thái vô lượng là: (1) tâm từ (*mettā*); (2) tâm bi (*karuṇā*); (3) tâm hỷ (*muditā*) và (4) tâm xả (*upekkhā*). Bốn trạng thái này còn được gọi là “*brahmavihāra*” (tứ vô lượng tâm), tức “chỗ ở thiêng liêng” hay “trạng thái siêu phàm”.

Although four illimitables are recognized as ideal attitudes towards beings, only two — compassion and appreciative joy — are included as *cetasikas* under the heading of illimitables. This is because loving-kindness, as we have seen, is a mode of the *cetasika* non-hatred (*adosa*), and equanimity is a mode of the *cetasika* neutrality of mind (*tatramajjhataṭṭā*). Non-hatred does not necessarily manifest as loving-kindness — it can appear in other modes as well. But when loving-kindness does arise in the mind, it does so as a manifestation of the *cetasika* non-hatred. A similar relationship holds between the *cetasika* neutrality of mind and the sublime state of equanimity as impartiality towards living beings.

Mặc dù tứ vô lượng tâm được công nhận là thái độ lý tưởng đối với chúng sinh nhưng chỉ có hai điều - tâm bi và tâm hỷ - được đề cập là tâm sở vô lượng theo tiêu đề này. Điều này là do tâm từ, như chúng ta đã thấy, là một phương thức của tâm sở vô sân (*adosa*), và tâm xả là một phương thức của tâm sở hành xả (*tatramajjhataṭṭā*). Vô sân không nhất thiết phải biểu hiện thành tâm từ, nó cũng có thể xuất hiện trong các phương thức khác. Nhưng khi tâm từ khởi lên trong tâm, nó mang tính chất biểu hiện của tâm sở vô sân. Một mối quan hệ tương tự tồn tại giữa tính tâm sở hành xả và xả vô lượng tâm như là sự không thiên vị đối với chúng sinh.

The two illimitables that appear as mental factors in their own right, not as manifestations of other mental factors, are compassion and appreciative joy. Whereas non-hatred and mental neutrality — the factors underlying loving-kindness and equanimity — are present in all beautiful *cittas*, compassion and appreciative joy are present only on occasions when their functions are individually exercised.

Hai tâm sở vô lượng phần - tâm bi và tâm hỷ - xuất hiện như những tâm sở với quyền riêng của chúng chứ không phải là những biểu hiện của những tâm sở khác. Trong khi vô sân và hành xả - những yếu tố làm cơ sở cho tâm từ và tâm xả - hiện diện trong tất cả các tâm tịnh hảo, thì tâm bi và tâm hỷ chỉ hiện diện vào những thời điểm khi các chức năng của chúng được thực hiện một cách riêng lẻ.

(1) **Compassion:** *Karuṇā*, or “compassion,” has the characteristic of promoting the removal of suffering in others. Its function is not being able to bear the suffering of others. It is manifested as non-cruelty. Its proximate cause is seeing helplessness in those overwhelmed by suffering. It succeeds when it causes cruelty to subside, and it fails when it produces sorrow.

(1) **Tâm bi:** *Karuṇā* hay “lòng trắc ẩn” có đặc điểm là thúc đẩy việc loại bỏ đau khổ của người khác. Chức năng của nó là không thể chịu đựng sự đau khổ của người khác. Biểu hiện của nó là không độc ác. Nguyên nhân gần của nó là nhìn thấy sự bất lực ở những người bị đau khổ lẫn át. Nó thành công khi làm giảm bớt sự tàn ác và nó thất bại khi nó tạo ra đau khổ.

(2) **Appreciative joy:** *Muditā*, or “appreciative joy,” has the characteristic of gladness at the success of others. Its function is being unenvious at the success of others. It is manifested as the elimination of aversion. Its proximate cause is seeing the success of others. It succeeds when it causes aversion to subside, and it fails when it produces merriment.

(2) **Tâm hỷ:** *Muditā* hay “niềm vui trân trọng” có đặc tính vui mừng trước thành công của người khác. Chức năng của nó là không ghen tỵ với thành công của người khác. Biểu hiện của nó là sự loại bỏ sự sân hận/ ác cảm. Nguyên nhân gần của nó là nhìn thấy thành công của người khác. Nó thành công khi nó làm giảm bớt ác cảm và nó thất bại khi nó sản sinh ra sự vui thích.

§8. Non-delusion (*amoha*) — 1

§8. Vô si (*amoha*) — 1

VII. *Sabbathā pi paññindriyena saddhim pañcavīsat’ime cetasikā sobhanā ti veditabbā.*

VII. *Together with the faculty of wisdom (paññā), these twenty-five, in all, are to be understood as beautiful mental factors.*

VII. *Cùng với tâm sở trí tuệ (paññā), tổng cộng 25 yếu tố này được hiểu là những tâm sở tịnh hảo.*

Guide to §8

Hướng dẫn §8

The wisdom faculty: *Paññā* is wisdom, or knowing things as they really are. It is here called a faculty because it exercises predominance in comprehending things as they really are. In the Abhidhamma, the three terms “wisdom” (*paññā*), “knowledge” (*ñāṇa*), and “non-delusion” (*amoha*) are interchangeable, that is, they are treated as synonyms. Wisdom has the characteristic of penetrating things according to their intrinsic nature (*yathāsabhāvapaṭivedha*). Its function is to illuminate the objective field like a lamp. It is manifested as non-bewilderment. Its proximate cause is wise attention (*yoniso manasikāra*).

Trí tuệ: *Paññā* là trí tuệ hay sự thấy biết mọi thứ như chúng thực sự là. Ở đây nó được gọi là một căn quyền bởi vì nó chiếm ưu thế trong việc lĩnh hội các sự vật như đúng bản chất của nó. Trong Vi Diệu Pháp, ba thuật ngữ “trí tuệ” (*paññā*), “sự hiểu biết” (*ñāṇa*) và “vô si” (*amoha*) có thể hoán đổi cho nhau, nghĩa là chúng được coi như những từ đồng nghĩa. Trí tuệ có đặc tính là hiểu thấu hay xuyên thấu sự vật theo bản chất nội tại

của chúng (*yathāsabhāvapaṭivedha*). Chức năng của nó là làm sáng tỏ đối tượng giống như một ngọn đèn. Biểu hiện của nó là không hoang mang. Nguyên nhân gần của nó là sự suy tư hợp lý (*yoniso manasikāra*).

§9. Summary

§9. Tóm tắt

Ettāvatā ca:

*Teras ’aññasamānā ca cuddas ’ākusalā tathā
Sobhanā pañcavīsā ti dvipaññāsa pavuccare.*

Thus:

Thirteen are ethically variable, and fourteen are unwholesome. Twenty-five are beautiful. Thus, fifty-two have been enumerated.

Như vậy:

Mười ba tâm sở tợ tha, mười bốn tâm sở bất thiện. Hai mươi lăm tâm sở tịnh hảo. Như vậy, năm mươi hai tâm sở đã được liệt kê.

Association of Mental Factors (*cetasikasampayogānaya*) — 16

Sự Kết Hợp Các Tâm Sở (*cetasikasampayogānaya*) — 16

§10. Introductory Verse

§10. Kệ Giới Thiệu

*Tesaṃ cittāviyuttānaṃ yathāyogaṃ ito paraṃ
Cittuppādesu paccekāṃ sampayogo pavuccati
Satta sabbattha yujjanti yathāyogaṃ pakīṇṇakā
Cuddas ’ākusalesv ’eva sobhanesv ’eva sobhanā.*

In the following, we will explain, in the appropriate ways, the association of each of these mental adjuncts with the different states of consciousness.

Trong phần tiếp theo, chúng tôi sẽ giải thích mối liên hệ của từng tâm sở với các trạng thái tâm khác nhau theo những cách thích hợp.

Seven are linked with every type of consciousness. The occasionals are linked in the appropriate ways. Fourteen are linked only with the unwholesome types, and the beautiful factors only with the beautiful types (of consciousness).

Bảy tâm sở (phổ quát) liên kết với mọi loại tâm. Sáu tâm sở (biệt cảnh) được liên kết theo những cách thích hợp. Mười bốn tâm sở chỉ được liên kết với những tâm bất thiện, và các tâm sở tịnh hảo chỉ kết hợp với các tâm tịnh hảo.

The Ethically Variable Factors (*aññasamānacetāsika*) — 7

Các tâm sở phổ quát (*aññasamānacetāsika*) — 7

§11. Analysis

§11. Phân tích

Katham?

- Sabbacittasādhāraṇā tāva satt ’ime cetasikā sabbesu pi ekūnanavuti cittuppādesu labbhanti.*

Pakiñnakesu pana:

2. *Vitakko tāva dvipañcaviññāṇa-vajjita-kāmāvacaracittesu c'eva ekādasasu paṭhamajjhānacittesu cā ti pañcapaññāsa cittesu uppajjati.*
3. *Vicāro pana tesu c'eva ekādasasu dutiyajjhānacittesu cā ti chasaṭṭhi cittesu jāyati.*
4. *Adhimokkho dvipañcaviññāṇa-vicikicchāsahagata-vajjitacittesu.*
5. *Viriyam pañcadvārāvajjana-dvipañcaviññāṇa-sampaticchana-santīraṇa-vajjita-cittesu.*
6. *Pīti domanass'-upekkhāsahagata-kāyaviññāṇa-catutthajjhāna-vajjita-cittesu.*
7. *Chando ahetuka-momūha-vajjita-cittesu labbhati.*

In what way?

Bằng cách nào?

1. *In the first place, the seven universal mental factors are found in all the eighty-nine types of consciousness.*

Trước hết, bảy tâm sở phổ quát được tìm thấy trong tất cả tám mươi chín tâm.

Among the particular mental factors:

Trong số các tâm sở cụ thể:

2. *Initial application arises in fifty-five types of consciousness: in all types of sense-sphere consciousness except the two sets of fivefold sense consciousness (54 – 10 = 44); and also in the eleven types of first jhāna consciousness (44 + 11 = 55).*

Tâm sở tâm phát sinh trong năm mươi lăm tâm: trong tất cả các tâm dục giới ngoại trừ ngũ song thức (54 – 10 = 44); và cả trong mười một tâm sơ thiền (44 + 11 = 55).

3. *Sustained application arises in sixty-six types of consciousness: in those fifty-five and in the eleven types of second jhāna consciousness (55 + 11 = 66).*

Tâm sở tứ sinh khởi trong sáu mươi sáu tâm: trong năm mươi lăm tâm trên và trong mười một tâm nhị thiền (55 + 11 = 66).

4. *Decision arises in all types of consciousness excluding the two sets of fivefold sense consciousness and consciousness accompanied by doubt (89 – 11 = 78).*

Tâm sở thắng giải phát sinh trong tất cả các tâm ngoại trừ ngũ song thức và tâm (si) hợp hoài nghi (89 – 11 = 78).

5. *Energy arises in all types of consciousness excluding the five-sense-door advertent consciousness, the two sets of fivefold sense consciousness, receiving consciousness, and investigating consciousness (89 – 16 = 73).*

Tâm sở cần phát sinh trong tất cả các tâm ngoại trừ tâm hướng ngũ môn, ngũ song thức, (2) tâm tiếp thụ và (3) tâm suy xét (89 – 16 = 73).

6. *Zest arises in all types of consciousness excluding those accompanied by displeasure and equanimity, body-consciousness, and the fourth jhāna consciousness (121 – [2 + 55 + 2 + 11] = 51).*

Tâm sở hỷ khởi lên trong tất cả các tâm ngoại trừ những tâm đi kèm với thọ ưu và thọ xả, thân thức và tâm tứ thiền (121 – [2 + 55 + 2 + 11] = 51).

7. *Desire arises in all types of consciousness excluding the rootless and the two types of consciousness accompanied by delusion (89 – 20 = 69).*

Tâm sở dục phát sinh trong tất cả các tâm ngoại trừ tâm vô nhân và hai tâm gốc si (89 – 20 = 69).

Hướng dẫn §11

Initial Application: The two sets of fivefold sense consciousness, being the most rudimentary types of *citta*, do not contain any *cetasikas* with more complex functions to perform than the seven universal mental factors. *Vitakka*, initial application, is excluded from these *cittas* because of their elementary nature, and from all sublime and supramundane *cittas* above the level of the first *jhāna* because it has been overcome by meditative development. On the eleven types of the first *jhāna*, see Chapter 1, §32 and Guide to §32.

Tầm: ngũ song thức là những loại tâm thô sơ nhất không chứa bất kỳ tâm sở nào có chức năng phức tạp hơn để thực hiện ngoài bảy tâm sở phổ quát. Tầm (*vitakka*) bị loại trừ khỏi các tâm này vì bản chất cơ bản của chúng, và khỏi tất cả các tâm siêu thế và các tâm thiền từ nhị thiền trở lên vì tầm đã bị chế ngự bởi sự phát triển thiền định. Có mười một tâm sở thiền, xem Chương 1, §32 và Hướng dẫn §32.

Sustained application: Sustained application is present in the second *jhāna* consciousness but is excluded from all higher *jhānas*.

Tứ: Tứ có mặt trong nhị thiền nhưng bị loại trừ khỏi tất cả các bậc thiền cao hơn.

Decision: Decision is excluded from the doubting consciousness because a decision cannot be made while the mind is obstructed by doubt.

Thắng giải: Thắng giải bị loại trừ khỏi tâm hoài nghi bởi vì một quyết định không thể được đưa ra trong khi tâm trí bị sự hoài nghi cản trở.

Energy: Energy is excluded from the five-door advertent consciousness, the two kinds of receiving consciousness, and the three kinds of investigating consciousness (see Chapter 1, §§1—10) because these *cittas* are still of a relatively weak and passive nature.

Cần: Cần bị loại trừ khỏi tâm hướng ngũ môn, hai tâm tiếp thu và ba tâm suy xét (xem Chương 1, §§1—10) bởi vì các tâm này vẫn còn có bản chất tương đối yếu và thụ động.

Zest: Zest is always accompanied by joyful feeling (*somanassa*), but the *cittas* of the fourth *jhāna* contain joyful feeling without zest.

Hỷ: Hỷ luôn đi kèm với những tâm thọ hỷ (*somanassa*), nhưng các tâm của tứ thiền có thọ hỷ mà không có tâm sở hỷ này.

Desire: Here, desire is the desire to act, to achieve a purpose, and the two *cittas* rooted in delusion are so dense that they exclude purposeful action.

Dục: Ở đây, dục có nghĩa là mong muốn được hành động, mong muốn đạt được mục đích, và hai tâm gốc si quá dày đặc đến mức loại trừ hành động có mục đích.

§12. Summary

§12. Tóm tắt

Te pana cittuppādā yathākkamaṃ:

*Chasaṭṭhi pañcapaññāsa ekādasa ca soḷasa
Sattati vīsati c'eva pakinnakavivajjitā
Pañcapaññāsa chasaṭṭhi 'tṭhasattati tisattati
Ekapaññāsa c'ekūnasattati sapakinnakā.*

Those types of consciousness in order are:

Những loại tâm đó theo thứ tự là:

Sixty-six, fifty-five, eleven, sixteen, seventy, and twenty without the occasionals.

Fifty-five, sixty-six, seventy-eight, seventy-three, fifty-one, and sixty-nine with the occasionals.

Sáu mươi sáu, năm mươi lăm, mười một, mười sáu, bảy mươi và hai mươi mà không có tâm sở biệt cảnh.

Năm mươi lăm, sáu mươi sáu, bảy mươi tám, bảy mươi ba, năm mươi một và sáu mươi chín tâm có tâm sở biệt cảnh đi kèm.

Guide to §12

Hướng dẫn §12

The first line of the summary cites the number of *cittas* without each of the six occasionals; the second line cites the number with the same occasionals. It should be noted, by adding the two figures, that the 121-fold scheme has been used when the jhānic levels of the path and fruition *cittas* are relevant to the computation, the 89-fold scheme when such distinctions are irrelevant.

Dòng đầu tiên của bản tóm tắt trích dẫn số lượng tâm không có mỗi một trong số sáu tâm sở biệt cảnh; dòng thứ hai trích dẫn số tâm có tâm sở biệt cảnh đi cùng. Cần lưu ý, bằng cách thêm vào hai con số thì sơ đồ 121 tâm đã được sử dụng khi việc tính toán có liên quan đến các tầng thiền của tâm đạo và quả, sơ đồ 89 tâm được sử dụng khi không đề cập đến sự phân biệt như vậy.

The Unwholesome Factors (*akusalacetasika*) — 5

Các tâm sở bất thiện (*akusalacetasika*) — 5

§13. Analysis

§13. Phân tích

1. *Akusalesu pana moha ahirikaṃ, anottappaṃ, uddhaccañ cā ti cattāro’ me cetasikā sabbākusalasādhāraṇā nāma. Sabbesu pi dvādas’ ākusalesu labbhanti.*
2. *Lobho aṭṭhasu lobhasahagatesv’eva labbhati.*
3. *Diṭṭhi catūsu diṭṭhigatasampayuttesu.*
4. *Māno catūsu diṭṭhigatavippayuttesu.*
5. *Doso, issā, macchariyaṃ, kukkucçañ ca dvīsū paṭighasampayuttacittesu.*
6. *Thīnaṃ, middhaṃ pañcasu sasamkhārikacittesu.*
7. *Vicikicchā vicikicchāsahagatacitte yeva labbhatī ti.*

1. *Of the unwholesome mental factors, these four factors — delusion, shamelessness, fearlessness of wrongdoing, and restlessness — are called “universal unwholesome factors.” They are found in all twelve unwholesome types of consciousness.*

Trong các tâm sở bất thiện, bốn tâm sở này — si, vô tâm, vô úy và phóng dật — được gọi là “các tâm sở bất thiện phổ quát”. Chúng được tìm thấy trong tất cả mười hai tâm bất thiện.

2. *Greed is found only in the eight types of consciousness accompanied by greed. Tham chỉ được tìm thấy trong tám tâm tham.*
3. *Wrong view arises in the four types of (greed-rooted) consciousness associated with*

wrong view.

Tà kiến phát sinh trong bốn tâm tham hợp tà kiến.

4. *Conceit is found in the four types of (greed-rooted) consciousness dissociated from wrong view.*

Ngã mạn được tìm thấy trong bốn tâm tham không hợp tà kiến (bốn tâm tham ly tà).

5. *Hatred, envy, avarice, and worry are found in the two types of consciousness associated with aversion.*

Sân, Tật đố, Xan lận, Lo lắng được tìm thấy trong hai tâm sân.

6. *Sloth and torpor are found in the five types of prompted consciousness.*

Lười biếng và buồn ngủ được tìm thấy trong năm tâm hữu trợ (cần thúc đẩy).

7. *Doubt is found only in the type of consciousness associated with doubt.*

Hoài nghi chỉ được tìm thấy trong tâm hợp hoài nghi.

Guide to §13

Hướng dẫn §13

Universal unwholesome factors: These four factors occur in all twelve unwholesome *cittas*, for every unwholesome *citta* involves a mental blindness to the danger in evil (that is, delusion), a lack of shame and moral dread, and an underlying current of agitation (that is, restlessness).

Các tâm sở bất thiện phổ quát: Bốn tâm sở này xảy ra trong tất cả mười hai tâm bất thiện, vì mỗi tâm bất thiện đều liên quan đến sự mù quáng về mặt tinh thần đối với mỗi nguy hiểm trong điều ác (tức là si mê), thiếu sự hổ thẹn (tàm) và ghê sợ tội lỗi (úy), và một dòng kích động tiềm ẩn (đó là bồn chồn).

Wrong view, conceit: Both of these factors are found only in the *cittas* rooted in greed (*lobha*), for they involve some degree of holding to the five aggregates (*khandha*). However, the two exhibit contrary qualities, and, thus, they cannot coexist in the same *citta*. Wrong view occurs in the mode of misapprehending, that is, interpreting things in a manner contrary to actuality; conceit occurs in the mode of self-evaluation, that is, of taking oneself to be superior, equal, or inferior to others. Whereas wrong view is necessarily present in the four *cittas* rooted in greed accompanied by wrong view, conceit is not a necessary concomitant of the four greed-rooted *cittas* dissociated from wrong view. It does not arise apart from these *cittas*, but these *cittas* can occur without conceit.

Tà kiến, ngã mạn: Cả hai tâm sở này chỉ được tìm thấy trong các tâm gốc tham (*lobha*) vì chúng liên quan đến một mức độ nào đó của việc nắm giữ ngũ uẩn (*khandha*). Tuy nhiên, cả hai thể hiện những phẩm chất trái ngược nhau và do đó, chúng không thể cùng tồn tại trong cùng một tâm. Tà kiến xảy ra trong hình thức nhận thức sai lầm, nghĩa là diễn giải sự vật theo cách trái ngược với thực tế; ngã mạn xảy ra trong phương thức tự đánh giá, nghĩa là tự coi mình ưu việt hơn, bằng hoặc thua kém hơn người khác. Trong khi tà kiến nhất thiết phải hiện diện trong bốn tâm tham hợp tà (kiến) thì ngã mạn không phải là một tâm sở cần thiết của bốn tâm tham ly tà. Nó không sinh khởi ngoài những tâm này, nhưng những tâm này có thể xảy ra mà không có ngã mạn.

Hatred, envy, avarice, worry: These four factors occur only in the *cittas* associated with aversion. Hatred, being a synonym for aversion, is necessarily found in these two *cittas*; the other three factors occur variably, depending on conditions. All three partake in the characteristic of aversion: envy involves resentment against the success of others; avarice involves resistance to sharing one's belongings with others;

worry here means “remorse” — self-recrimination for one’s commissions and omissions.

Sân, Tật đố, Xan lận, Lo lắng: Bốn tâm sở này chỉ xảy ra trong các tâm tương ưng với hận. Sân, đồng nghĩa với chán ghét hay ác cảm, nhất thiết phải được tìm thấy trong hai tâm này; ba tâm sở bất thiện còn lại thì thay đổi tùy thuộc vào điều kiện. Cả ba đều có đặc tính ác cảm: Tật đố liên quan đến sự phẫn nộ trước thành công của người khác; Xan lận liên quan đến việc không chia sẻ những gì mình có với người khác; lo lắng ở đây có nghĩa là “hối hận” — tự kiểm điểm về những sai sót và thiếu sót của chính mình.

Sloth and torpor: These two factors make the *cittas* dull and sluggish. Hence, they cannot arise in the unprompted *cittas*, which are naturally keen and active, but only in the prompted unwholesome *cittas*.

Lười biếng và buồn ngủ: Hai tâm sở này làm cho tâm buồn tẻ và uể oải. Do đó, chúng không thể phát sinh trong các tâm vô trợ vốn nhạy bén và năng động một cách tự nhiên, mà chỉ phát sinh trong các tâm bất thiện hữu trợ.

§14. Summary §14. Tóm tắt

*Sabbāpuññesu cattāro lobhamūle tayo gatā
Dosamūlesu cattāro sasamkhāre dvayam tathā
Vicikicchā vicikicchācitte cā ti catuddasa
Dvādas ’ākusalesv’eva sampayujjanti pañcadhā.*

Four are found in all unwholesome states, three in those rooted in greed, four in those rooted in hatred, and so are two in the prompted.

Bốn tâm sở được tìm thấy trong tất cả các tâm bất thiện, ba tâm sở trong những tâm tham, bốn tâm sở trong những tâm sân, và hai tâm sở trong những tâm hữu trợ.

Doubt is found in the consciousness accompanied by doubt. Thus, the fourteen (factors) are conjoined only with the twelve unwholesome (types of consciousness) in five ways.

Hoài nghi được tìm thấy trong tâm hợp hoài nghi. Như vậy, mười bốn (tâm sở) chỉ kết hợp với mười hai (tâm) bất thiện theo năm cách.

The Beautiful Factors (*sobhanacetāsika*) — 4

Tâm Sở Tịnh Hảo (*sobhanacetāsika*) — 4

§15. Analysis

§15. Phân tích

- Sobhanesu pana sobhanasādhāraṇā tāva ekūnavīsati ime cetāsikā sabbesu pi ekūnasatṭhi sobhanacittesu samvijjanti.*
- Viratiyo pana tisso pi lokuttaracittesu sabbathā pi niyatā ekato ’va labbhanti. Lokiyesu pana kāmāvacarakusalesv’eva kadāci sandissanti visum visum.*
- Appamaññāyo pana dvādasasu pañcamajjhānavajjita-mahaggatacittesu c’eva kāmāvacarakusalesu ca sahetuka-kāmāvacarakiriyacittesu cā ti — aṭṭhavīsaticittesv’eva — kadāci nānā hutvā jāyanti. Upekkhāsahagatesu pan’ettha karuṇā muditā na santī ti keci vadanti.*

4. *Paññā pana dvādasasu ñāṇasampayutta-kāmāvacaracittesu c'eva
sabbesu pañcatimsa mahaggata-lokuttaracittesu cā ti
sattacattālīsa cittesu sampayogaṃ gacchātī ti.*

1. *Of the beautiful, firstly, the nineteen beautiful factors are found in all fifty-nine types of beautiful consciousness.*

Về tâm sở tịnh hảo, thứ nhất, mười chín tâm sở tịnh hảo được tìm thấy trong tất cả năm mươi chín tâm tịnh hảo.

2. *The three abstinences are necessarily found together in their entirety in every supramundane type of consciousness. But in the mundane sense-sphere wholesome types of consciousness, they are only sometimes present (and then) separately (8 + 8 = 16).*

Ba tâm sở giới phần nhất thiết phải được tìm thấy cùng nhau một cách trọn vẹn trong tất cả tâm siêu thế. Nhưng trong các tâm thiện dục giới, chúng chỉ thỉnh thoảng hiện diện một cách riêng biệt (sau đó) (8 + 8 = 16).

3. *The illimitables arise at times variably in twenty-eight types of consciousness — namely, the twelve sublime types of consciousness excluding the fifth jhāna, the (eight types of) sense-sphere wholesome consciousness, and the (eight types of) sense-sphere functional consciousness with roots (12 + 8 + 8 = 28). Some, however, say that compassion and appreciative joy are not present in the types of consciousness accompanied by equanimity.*

Các tâm sở vô lượng phần khởi sinh vào những thời điểm khác nhau trong hai mươi tám tâm - cụ thể là mười hai tâm đạo đại không bao gồm ngũ thiền, (tám) tâm thiện dục giới, và (tám) tâm dục giới duy tác hữu nhân (12 + 8 + 8 = 28). Tuy nhiên, một số người nói rằng tâm bi và tâm hỷ không hiện diện trong các tâm đi kèm thọ xả.

4. *Wisdom goes into combination with forty-seven types of consciousness — namely, the twelve types of sense-sphere consciousness associated with knowledge, and the thirty-five sublime and supramundane types of consciousness (12 + 25 = 47).*

Tâm sở trí tuệ kết hợp với bốn mươi bảy tâm - cụ thể là mười hai dục giới hợp trí và ba mươi lăm tâm đạo đại và siêu thế (12 + 25 = 47).

Guide to §15

Hướng dẫn §15

The three abstinences: In the supramundane path and fruition *cittas*, the abstinences are always present together as the right speech, right action, and right livelihood of the Noble Eightfold Path. But in mundane *cittas*, they are only present, as explained earlier, on occasions when one deliberately refrains from wrongdoing. Since one deliberately refrains from an evil deed with a consciousness that is aware of the opportunity for transgression, the mundane abstinences can occur only in the sense-sphere wholesome *cittas*; they cannot occur in sublime *cittas*, which take the counterpart sign (*pañibhāganimitta*) of the *jhāna* as their object, nor do they occur in resultant sense-sphere *cittas*, which do not exercise the function of restraint. They also do not occur in the great functional *cittas* of an Arahant, since an Arahant has altogether overcome the disposition towards transgression and thus has no need for abstinence.

Ba tâm sở Giới phần: Trong các tâm đạo và quả siêu thế, các tâm sở giới phần như Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng của Bát Chánh Đạo luôn hiện diện cùng nhau. Nhưng trong các tâm Dục giới thì chúng chỉ hiện diện, như đã giải thích trước đó,

vào những hoàn cảnh khi một người cố ý kiềm chế không làm điều sai trái. Bởi vì một người cố tình kiềm chế không thực hiện hành động bất thiện với tâm nhận biết được cơ hội để phạm giới, nên sự tiết chế xét về mặt thể tục chỉ có thể xảy ra trong các tâm thiện ở cõi dục giới mà thôi; chúng không thể xảy ra trong các tâm đáo đại lấy quang tướng (*paṭibhāganimitta*) của thiền (*jhāna*) làm đối tượng, chúng cũng không thể xảy ra trong các tâm quả dục giới, vốn không thực hiện chức năng kiềm chế. Chúng cũng không xảy ra trong các tâm đáo duy tác của một vị A-la-hán, bởi vì một vị A-la-hán đã hoàn toàn không còn khuynh hướng phạm giới và do đó không cần tiết chế.

In the supramundane *cittas*, the three abstinenes are necessarily present (*niyata*). In the path *cittas*, they are present as the three moral factors of the eightfold path, performing the functions of eradicating the inclinations towards wrong speech, wrong action, and wrong livelihood, respectively. In the fruition *cittas*, they appear representing the moral purity of speech, action, and livelihood accomplished by the work of the path.

Trong các tâm siêu thế, ba tâm sở giới phân nhất thiết có mặt (*niyata*). Trong tâm đáo, chúng hiện diện như ba yếu tố đáo đức của Bát Chánh Đạo thực hiện chức năng diệt trừ tương ứng khuynh hướng tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Trong các tâm quả, chúng xuất hiện tượng trưng cho sự trong sạch đáo đức về lời nói, hành động và sinh kế được hoàn thành nhờ công việc của đáo.

Since transgression in speech, action, and livelihood each have a different sphere, in mundane consciousness, the three abstinenes are mutually exclusive: if one is present, the other two must be absent. Moreover, any abstinence that arises can arise only in part, as determined by the type of transgression one refrains from: if one meets the opportunity to take life, then right action arises from the abstinence only from taking life; if one meets the opportunity to steal, then it arises as abstinence only from stealing. However, when the abstinenes arise in the supramundane *cittas*, they always occur together (*ekato*), all three being present simultaneously. And, as present, each one functions in its entirety (*sabbathā*); that is, right speech eliminates the dispositions to all forms of wrong speech, right actions to all forms of wrong action, and right livelihood to all forms of wrong livelihood.

Vì sự vi phạm trong lời nói, hành động và sinh kế có phạm vi khác nhau nên trong tâm hiệp thế, ba tâm sở giới phân loại trừ lẫn nhau: có một tâm sở này thì phải vắng mặt hai tâm sở còn lại. Hơn nữa, bất kỳ sự tiết chế nào phát sinh chỉ có thể phát sinh một phần, như được xác định bởi loại vi phạm mà người ta kiềm chế: nếu một người gặp cơ hội để sát sinh, thì C hánh nghiệp chỉ phát sinh từ việc không sát sinh; nếu một người gặp cơ hội để trộm cắp, thì nó phát sinh như là sự cố ý tránh xa sự trộm cắp mà thôi. Tuy nhiên, khi ba tâm sở giới phân sinh khởi trong tâm siêu thế thì chúng luôn luôn xảy ra cùng nhau (*ekato*) hay hiện diện đồng thời. Và khi hiện diện thì mỗi tâm sở hoạt động hết chức năng của nó (*sabbathā*) nghĩa là Chánh ngữ loại bỏ các khuynh hướng đối với mọi hình thức tà ngữ, Chánh nghiệp đối với mọi hình thức tà nghiệp và Chánh mạng loại bỏ mọi hình thức tà mạng.

The illimitables: While non-hatred and mental neutrality — which can also become the illimitables of loving-kindness (*mettā*) and equanimity (*upekkhā*) — are present in all wholesome *cittas*, the two other illimitables — compassion (*karuṇā*) and appreciative joy (*muditā*) — are only present when the *citta* occurs in the appropriate mode: either as commiserating with those in suffering, when compassion arises, or as rejoicing in the fortune of others, when appreciative joy arises.

Tâm sở vô lượng phân: Trong khi vô sân và hành xả cũng có thể trở thành những tâm sở vô lượng của tâm từ (*mettā*) và tâm xả (*upekkhā*) - hiện diện trong tất cả các tâm

thiện thì hai tâm sở vô lượng khác: tâm bi (*karuṇā*) và tâm hỷ (*muditā*) chỉ hiện diện khi tâm xuất hiện trong phương thức thích hợp: hoặc là cảm thông với những nỗi khổ niềm đau của tha nhân khi lòng trắc ẩn (tâm bi) phát sinh, hoặc là vui mừng trước vận may của người khác khi tâm hỷ phát sinh.

The twelve sublime types of consciousness here are the first four *jhānas* in the three aspects of wholesome, resultant, and functional. These two illimitables (as well as loving-kindness) do not arise in the fifth *jhāna citta*s because, at the level of *jhāna*, they are necessarily connected to joyful mental feeling (*somanassa*), which, in the fifth *jhāna*, is replaced by equanimous feeling (*upekkhā*). Some teachers deny that the illimitables are found in the sense-sphere *citta*s accompanied by equanimity, but from the author's use of the expression "some, however, say," he apparently does not share their view.⁶⁷

Mười hai loại tâm đạo đại ở đây là bốn tầng thiền đầu tiên trong ba khía cạnh: thiện, quả và duy tác. Hai tâm vô lượng này (cũng như tâm từ) không sinh khởi trong các tâm ngũ thiền bởi vì ở cấp độ thiền thì chúng nhất thiết liên quan đến thọ hỷ (*somanassa*) mà thọ hỷ (*somanassa*) trong tầng thiền thứ năm được thay thế bằng Thọ Xả (*upekkhā*). Một số vị thầy phủ nhận rằng những tâm sở vô lượng phần được tìm thấy trong các tâm lục giới Thọ Xả, nhưng từ việc tác giả sử dụng thành ngữ "tuy nhiên, có một số người nói," rõ ràng là ông không đồng ý quan điểm của họ.⁶⁷

Wisdom: The character of wisdom varies in accordance with the types of *citta*s in which it arises, but all beautiful *citta*s dissociated from knowledge include some measure of right understanding.

Trí tuệ: Đặc tính của trí tuệ thay đổi tùy theo các loại tâm mà nó sinh khởi, nhưng tất cả các tâm tịnh hảo vô trí đều bao gồm một mức độ hiểu biết đúng đắn nào đó.

§16. Summary

§16. Tóm tắt

*Ekūnavīsati dhammā jāyant'ekūnasaṭṭhisu
Tayo soḷasacittesu aṭṭhavīsatiyaṃ dvayaṃ*

*Paññā pakāsitā sattacattāḷisavidhesu pi
Sampayuttā catudh'evaṃ sobhanesv'eva sobhanā.*

Nineteen states arise in fifty-nine, three in sixteen, two in twenty-eight types of consciousness.

Mười chín (tâm sở) sinh khởi trong năm mươi chín tâm, ba trong mười sáu, hai trong hai mươi tám tâm.

Wisdom is declared to be found in forty-seven types. Thus, beautiful (factors) are found only in the beautiful (types of consciousness), combined in four ways.

Trí tuệ được tuyên bố là có trong bốn mươi bảy tâm. Như vậy, những (tâm sở) tịnh hảo chỉ được tìm thấy trong những (tâm) tịnh hảo, được kết hợp theo bốn cách.

§17. Fixed and Unfixed Adjuncts (*niyatāniyatabheda*)

§17. Tâm sở nhất định và bất định (*niyatāniyatabheda*)

⁶⁷ It should be noted that, while compassion involves empathy with those beset by suffering, it is never accompanied by sadness or sorrow, which is a feeling pertaining only to unwholesome *citta*s.

Cần lưu ý rằng trong khi tâm bi liên quan đến sự đồng cảm với những người bị đau khổ bao vây nhưng nó không bao giờ đi kèm với nỗi buồn hay phiền não, thứ cảm giác chỉ liên quan đến các tâm bất thiện.

*Issā-macchera-kukkucca-viratī-karuṇādayo
Nānā kadāci māno ca thīna-middham tathā saha.
Yathāvuttānusārena sesā niyatayogino
Sangahañ ca pavakkhāmi tesam dāni yathāraham.*

Envy, avarice, worry, abstinences, compassion, etc. (that is, appreciative joy), and conceit arise separately and occasionally. So do sloth and torpor, but in combination.

Tật đố, xan tham, lo lắng, ngã mạn, 3 tâm sở giới phần, 2 tâm sở vô lượng phần (tâm bi, tâm hỷ), lười biếng và buồn ngủ phát sinh riêng lẻ và thỉnh thoảng nhưng kết hợp với nhau. (Tâm sở bất định)

The remaining factors, apart from those mentioned above (52 – 11 = 41), are fixed adjuncts. Now I shall speak of their combination accordingly.

Các tâm sở còn lại, ngoài những tâm sở đã đề cập ở trên (52 – 11 = 41) là những tâm sở cố định. Bây giờ tôi sẽ nói về sự kết hợp của chúng cho phù hợp.

Guide to §17

Hướng dẫn §17

Of the fifty-two *cetasikas*, eleven are called “unfixed adjuncts” (*anīyatayogī*) because they do not necessarily arise in the types of consciousness to which they are allied. The remaining fifty-one factors are called “fixed adjuncts” (*niyatayogī*) because they invariably arise in their assigned types of consciousness.

Trong số năm mươi hai tâm sở (*cetasika*), mười một tâm sở được gọi là “các tâm sở không cố định” (*anīyatayogī*) bởi vì chúng không nhất thiết sinh khởi trong các loại tâm mà chúng liên kết cùng. Năm mươi một tâm sở còn lại^{68*} được gọi là “các tâm sở cố định” (*niyatayogī*) bởi vì chúng luôn sinh khởi trong các loại tâm đã được quy định sẵn của chúng.

In the sections to follow, Ācariya Anuruddha will analyze each of the 121 *cittas* in terms of its constellation of associated *cetasikas*. This method of analysis is called the “*sangahanaya*,” “the method of combinations.”

Trong các phần tiếp theo, Ngài Ācariya Anuruddha sẽ phân tích từng tâm trong số 121 tâm theo cách sắp xếp các tâm sở tương ứng của nó. Phương pháp phân tích này được gọi là “*sangahanaya*,” “phương pháp kết hợp.”

Combinations of Mental Factors (*cetasikasangahanaya*) — 33

Sự kết hợp của các Tâm sở (*cetasikasangahanaya*) — 33

§18. Introductory Verse

§18. Kệ Giới Thiệu

*Chattims’ānuttare dhammā pañcatimsa mahaggaṭṭe
Aṭṭhatimsā pi labbhanti kāmāvacarasobhane.
Sattavīsaty’apuññamhi dvādas’āhetuke ti ca
Yathāsambhavayogena pañcadhā tattha sangaho.*

Thirty-six factors arise in the supramundane (consciousness), thirty-five in the

^{68*} Chúng tôi nghi ngờ rằng chỗ này sẽ là “bốn mươi một tâm sở còn lại” (sau khi trừ đi mười một tâm sở không cố định. (lời người dịch)

sublime, thirty-eight in the sense-sphere beautiful.

Ba mươi sáu tâm sở phát sinh trong tâm siêu thế, ba mươi lăm trong tâm đạo đại, ba mươi tám trong tâm dục giới tịnh hảo.

Twenty-seven in the unwholesome, twelve in the rootless. According to the way they arise, their combination therein is fivefold.

Hai mươi bảy trong tâm bất thiện, mười hai trong tâm vô nhân. Theo cách chúng phát sinh thì có năm sự kết hợp.

Supramundane Consciousness (*lokuttaracittāni*) — 5 Tâm Siêu Thế (*lokuttaracittāni*) — 5

§19. Analysis

§19. Phân tích

Katham?

1. *Lokuttaresu tāva aṭṭhasu paṭhamajjhānikacittesu aññasamānā terasa cetasikā appamaññāvajjitā tevīsati sobhanacetasikā cā ti chattimsa dhammā sangahaṃ gacchanti.*
2. *Tathā dutiyajjhānikacittesu vitakkavajjā.*
3. *Tatijajjhānikacittesu vitakka-vicāravajjā.*
4. *Catutthajjhānikacittesu vitakka-vicāra-pītivajjā.*
5. *Pañcamajjhānikacittesu pi upekkhāsahagatā te eva sangayhantī ti.*

Sabbathā pi aṭṭhasu lokuttaracittesu pañcakajjhānavasena pañcadhā va sangaho hotī ti.

How?

Như thế nào?

1. *First, in the eight types of supramundane first jhāna consciousness, thirty-six factors enter into combination, namely, thirteen ethically variables and twenty-three beautiful mental factors, excluding the two illimitables (13 + 23 = 36).*
 1. *Thứ nhất, trong tám tâm sơ thiền siêu thế, ba mươi sáu tâm sở kết hợp cùng, cụ thể là mười ba tâm sở tợ tha và hai mươi ba tâm sở tịnh hảo, ngoại trừ hai tâm sở vô lượng phần (13 + 23 = 36).*
2. *Similarly, in the supramundane second jhāna types of consciousness, all the above are included except initial application (35).*
 2. *Tương tự như vậy, trong các tâm nhị thiền siêu thế, tất cả những tâm sở đề cập ở trên đều được bao gồm ngoại trừ tâm sở tầm (35).*
3. *In the third jhāna types of consciousness, (all those) excluding initial application and sustained application (34).*
 3. *Trong các tâm tam thiền, (tất cả những tâm sở trên) ngoại trừ tâm sở tầm và tứ (34).*
4. *In the fourth jhāna types of consciousness, (all those) excluding initial application, sustained application, and zest (33).*
 4. *Trong các tâm tứ thiền, (tất cả những tâm sở trên) ngoại trừ tâm sở tầm, tứ và hỷ (33).*

5. *In the fifth jhāna types of consciousness, those (same factors of the fourth jhāna) are included accompanied by equanimity (instead of happiness) (33).*

5. Trong các tâm ngũ thiền, những tâm đó (cùng các tâm sở của tứ thiền) được bao gồm kèm theo xả (thay vì lạc) (33)

Thus, altogether, for the eight types of supramundane consciousness, the combination is fivefold by way of the five kinds of jhāna.

Như vậy, tổng cộng, đối với tám tâm siêu thế, có năm sự kết hợp được thực hiện dựa theo năm tầng thiền (jhāna).

Guide to §19

Hướng dẫn §19

Supramundane first jhāna consciousness: On the supramundane jhānas, see Chapter 1, §§31—32.

Tâm sơ thiền siêu thế: về các tâm thiền siêu thế, xem Chương 1, §§31—32.

Excluding the two illimitables: The illimitables of compassion and appreciative joy are not found in the supramundane *cittas*, because they always take the concept of living beings as their object, while the path and fruition *cittas* take *Nibbāna* as their object.⁶⁸ The exceptions in (2)—(5) should be understood by way of the elimination of the grosser jhāna factors at the different levels of supramundane jhāna.

Không bao gồm hai tâm sở vô lượng phần: Tâm bi và tâm hỷ vô lượng không thể tìm thấy trong các tâm siêu thế bởi vì chúng luôn lấy khái niệm chúng sinh làm đối tượng, trong khi các tâm đạo và quả lấy Niết Bàn (*Nibbāna*) làm đối tượng.⁶⁹ Các trường hợp ngoại lệ trong mục từ (2) đến (5) nên được hiểu theo cách loại bỏ các chi thiền thô ở các mức độ khác nhau của thiền siêu thế.

§20. Summary

§20. Tóm tắt

*Chattimsa pañcatimsā ca catuttimsa yathākkamam
Tettimsa dvayam icc'evaṃ pañcadh'ānuttare ṭhitā.*

Respectively, there are thirty-six, thirty-five, thirty-four, and thirty-three in the last two. Thus, in five ways, they exist in the supramundane

Tương ứng, có ba mươi sáu, ba mươi lăm, ba mươi bốn và ba mươi ba trong hai (tâm) cuối cùng (tức là tâm tứ thiền và ngũ thiền). Như vậy, theo năm cách, chúng hiện hữu trong (tâm) siêu thế.

Sublime Consciousness (*mahaggatacittāni*) — 5

Tâm Đáo Đại (*mahaggatacittāni*) — 5

§21. Analysis

⁶⁹ While non-hatred and mental neutrality are found in the supramundane *cittas*, they do not occur there as the illimitables of loving-kindness and equanimity towards beings.

Trong khi vô sân và hành xả được tìm thấy trong các tâm siêu thế nhưng chúng không xuất hiện ở đó như là những tâm sở vô lượng phần của tâm từ và tâm xả đối với chúng sinh.

§21. Phân tích

Mahaggatesu pana:

1. *Tīsu paṭhamajjhānikacittesu tāva aññasamānā terasa cetasikā viratittayavajjitā dvāvīsati sobhanacetāsikā cā ti pañcatimsa dhammā sangahaṃ gacchanti. Karuṇā-muditā pan'ettha paccekam eva yojetabbā.*
2. *Tathā dutiyajjhānikacittesu vitakkavajjā.*
3. *Tatiyajjhānikacittesu vitakka-vicāravajjā.*
4. *Catutthajjhānikacittesu vitakka-vicāra-pītivajjā.*
5. *Pañcamajjhānikacittesu pana paṇṇarasasu appamaññāyo na labbhantī ti.*

Sabbathā pi sattavīsati mahaggatacittesu pañcakajjhānavasena pañcadhā va sangaho hotī ti.

1. *In the sublime types of consciousness, first in the three types of first jhāna consciousness, thirty-five states enter into combination, namely, the thirteen ethically variable mental factors and twenty-two beautiful mental factors, excluding the three abstinences (13 + 22 = 35). But here, compassion and appreciative joy should be combined separately.*

Trong các loại tâm đạo đại, đầu tiên trong ba loại tâm sơ thiền, có ba mươi lăm tâm sở kết hợp, đó là mười ba tâm sở tợ tha và hai mươi hai tâm sở tịnh hảo, không bao gồm ba tâm sở giới phần (13 + 22 = 35). Nhưng ở đây, tâm bi và tâm hỷ nên được kết hợp riêng rẽ.

2. *Similarly, in the second jhāna consciousness (all those are included) except initial application (34).*

Tương tự như vậy, trong tâm nhị thiền (tất cả những tâm sở đó được bao gồm) ngoại trừ tâm sở tầm (34).

3. *In the third jhāna consciousness, all except initial application and sustained application (33).*

Trong tâm tam thiền, tất cả (những tâm sở đó) ngoại trừ tâm sở tầm và tứ (33).

4. *In the fourth jhāna consciousness, all except initial application, sustained application, and zest (32).*

Trong tứ thiền, tất cả (những tâm sở đó) ngoại trừ tâm sở tầm, tứ, và hỷ (32).

5. *In the fifteen (types of) fifth jhāna consciousness, the illimitables are not obtained (30).*

Trong mười lăm (loại) tâm ngũ thiền, không bao gồm hai tâm sở vô lượng phần (30).

Thus altogether, for the twenty-seven types of sublime consciousness, the combination is fivefold by way of the five kinds of jhāna.

Như vậy, tổng cộng, đối với 27 tâm đạo đại, có năm sự kết hợp được thực hiện dựa vào năm tầng thiền (jhāna).

Guide to §21

Hướng dẫn §21

Three types of first *jhāna* consciousness: That is, wholesome, resultant, and functional.

Ba loại tâm sơ thiền: Đó là thiện, quả và duy tác.

Excluding the three abstinences: The abstinences are not included in the sublime consciousness because one who is absorbed in *jhāna* is not, at that time, deliberately refraining from some type of wrongdoing.

Loại trừ ba tâm sở giới phần: Những tâm sở giới phần không được bao gồm trong tâm đạo đại bởi vì một người nhập thiền vào thời điểm đó không cố ý tránh làm những hành vi sai trái nào cả.

Compassion and appreciative joy should be combined separately: Compassion takes as object beings who are afflicted by suffering, appreciative joy takes as object beings who have achieved success and happiness. Compassion occurs in the mode of communication, appreciative joy in the mode of rejoicing. Hence, because of their contrary objects and modes of occurrence, the two cannot coexist in the same *citta*. While one or the other may be associated with this consciousness, they both may be absent.

Tâm bi và tâm hỷ nên được kết hợp riêng rẽ: Tâm bi lấy đối tượng là những chúng sinh đang đau khổ, tâm hỷ lấy đối tượng là những chúng sinh đã đạt được thành công và hạnh phúc. Tâm bi xảy ra trong phương thức giao tiếp, tâm hỷ xảy ra trong phương thức vui mừng. Do đó, vì đối tượng và phương thức của chúng xảy ra trái ngược nhau nên cả hai không thể cùng tồn tại trong cùng một tâm được. Trong khi tâm sở này hoặc tâm sở kia có thể được kết hợp với tâm này, thì cả hai có thể vắng mặt.

§22. Summary

§22. Tóm tắt

*Pañcatimsa catuttimsa tettiṃsa ca yathākkamaṃ
Battimsa c'eva tiṃseti pañcadhā va mahaggaṭṭe.*

*There are respectively thirty-five, thirty-four, thirty-three, thirty-two, and thirty.
Fivefold is the combination in the sublime.*

*Lần lượt có ba mươi lăm, ba mươi bốn, ba mươi ba, ba mươi hai và ba mươi.
Có năm sự kết hợp trong tâm đạo đại.*

Sense-Sphere Beautiful Consciousness (*kāmāvacara-sobhanacittāni*) — 12

Tâm Tịnh Hảo Dục Giới (*kāmāvacara-sobhanacittāni*) — 12

§23. Analysis

§23. Phân tích

- Kāmāvacara-sobhanesu pana kusalesu tāva paṭhamadvaye
aññasamānā terasa cetasikā pañcavīsati sobhanacetasikā cā ti
aṭṭhatimsa dhammā sangahaṃ gacchanti. Appamaññā viratiyo pan'
ettha pañca pi paccekam eva yojetabbā.*
- Tathā dutiyadvaye ñāṇavajjitā.*
- Tatiyadvaye ñāṇasampayuttā pītivajjitā.*
- Catutthadvaye ñāṇapītivajjitā te eva sangayhanti.
Kiriyaçittesu pi virativajjitā tath'eva catūsu pi dukesu catudhā va*

sangayhanti.

Tathā vipākesu ca appamañña-virati-vajjitā te eva sangayhantī ti.

Sabbathā pi catuvīsati kāmāvacara-sobhanacittesu dukavasena

dvādasadhā va sangaho hotī ti.

1. *In the sense-sphere beautiful types of consciousness, first in the wholesome types of consciousness, in the first couplet, thirty-eight states enter into combination, namely, the thirteen ethically variable mental factors and the twenty-five beautiful mental factors (13 + 25 = 38). But here, the (two) illimitables and the (three) abstinences should be combined separately.*

1. Trong các tâm tịnh hảo dục giới, đầu tiên trong các tâm thiện, trong câu kệ đầu tiên, ba mươi tám tâm sở kết hợp cùng, cụ thể là mười ba tâm sở tợ tha và hai mươi lăm tâm sở tịnh hảo (13 + 25 = 38). Nhưng ở đây, (hai) tâm sở vô lượng phần và (ba) tâm sở giới phần nên được kết hợp riêng rẽ.

2. *Similarly in the second couplet, (all those are included) excluding knowledge (37).*

2. Tương tự như vậy trong câu đối thứ hai, (tất cả những tâm sở đó được bao gồm) ngoại trừ tâm sở trí tuệ (37).

3. *In the third couplet, associated with knowledge, (all those are included) excluding zest (37).*

3. Trong câu đối thứ ba, tương ứng với trí, (tất cả những tâm sở đó được bao gồm) ngoại trừ hỷ (37)

4. *In the fourth couplet, (all) those are included excluding knowledge and zest (36).*

4. Trong câu đối thứ tư, (tất cả) những tâm sở đó được bao gồm ngoại trừ tâm sở trí tuệ và hỷ (36).

In the functional types of consciousness, in the four couplets, those (mental factors) are included in the same four ways, except that the abstinences are excluded (35, 34, 34, 33).

Trong các tâm duy tác, trong bốn câu đối, những tâm sở đó được bao gồm trong bốn cách giống nhau, chỉ khác là ba tâm sở giới phần bị loại trừ (35, 34, 34, 33).

So too, in the resultant types of consciousness, those (mental factors) are included except that the illimitables and the abstinences are excluded (33, 32, 32, 31).

Cũng vậy, trong các tâm quả, những tâm sở đó được bao gồm ngoại trừ ba tâm sở giới phần và hai tâm sở vô lượng phần bị loại trừ (33, 32, 32, 31).

Thus altogether, for the twenty-four sense-sphere beautiful types of consciousness, the combination is twelvefold by way of the couplets.

Như vậy, tổng cộng, đối với hai mươi bốn tâm tịnh hảo dục giới, có mười hai sự kết hợp được thực hiện bằng các câu đối.

Guide to §23

Hướng dẫn §23

The first couplet: The couplets spoken of in this passage are the pairs of prompted and unprompted *cittas*. These do not differ in their constituency of *cetasikas*, and thus may be analyzed together.

Câu đối thứ nhất: Các câu đối được đề cập trong đoạn văn này là cặp tâm hữu trợ và vô trợ. Chúng không khác nhau về thành phần sở hữu (tâm sở) nên có thể được phân tích cùng nhau.

The (three) abstinences should be combined separately: Because the abstinences have different spheres of application — speech, action, and livelihood —,

only one can occur in any given *citta*, as determined by the kind of wrong deed one is intending to refrain from. Since the abstinences only arise on occasions of deliberate restraint, they need not be present in this type of consciousness.

Ba tâm sở giới phần nên được kết hợp một cách riêng biệt: Bởi vì các tâm sở giới phần có những lĩnh vực áp dụng khác nhau: lời nói, hành động và sinh kế, chỉ có một điều có thể xảy ra trong bất kỳ tâm nào, được xác định bởi loại hành động sai trái mà người đó đang có ý định tránh xa. Bởi vì những tâm sở giới phần chỉ phát sinh trong những trường hợp có sự kiềm chế có chủ ý, nên chúng không cần phải hiện diện trong loại tâm này.

Excluding zest: The third and fourth couplets are the *cittas* accompanied by equanimous feeling (*upekkhā*); these exclude zest (*pīti*), which can occur only in connection with joyful feeling (*somanassa*).

Trừ hỷ: Câu đối thứ ba và thứ tư là những tâm thọ xả (*upekkhā*); những tâm này loại trừ hỷ (*pīti*), mà hỷ chỉ có thể xảy ra (với những tâm) liên quan đến thọ hỷ (*somanassa*).

Functional types of consciousness: Functional *cittas* of the beautiful class arise only in Arahants. These *cittas* exclude the abstinences because Arahants, having cut off all defilements, do not need to deliberately refrain from evil deeds.

Các tâm duy tác: Các tâm duy tác tịnh hảo chỉ khởi lên nơi các vị A-la-hán. Những tâm này không kết hợp với ba tâm sở giới phần bởi vì chư vị A-la-hán đã đoạn trừ mọi phiền não nên không cần phải cố ý tránh làm các điều ác.

Resultant types: Sense-sphere resultants exclude the illimitables because they take solely sense-sphere phenomena as their object, while the illimitables take the concept of beings as their object; they exclude the abstinences because there is no refraining from wrong deeds on the occasion of sense-sphere resultants.

Các tâm quả: Các tâm quả dục giới không kết hợp với các tâm sở vô lượng phần vì chúng chỉ lấy các hiện tượng trong dục giới làm đối tượng, trong khi các tâm sở vô lượng phần lấy khái niệm chúng sinh làm đối tượng của chúng; chúng loại trừ các tâm sở giới phần bởi vì không có sự kiềm chế những hành động sai trái trong trường hợp xuất hiện các quả dục giới.

§24. Summary

§24. Tóm tắt

*Aṭṭhatimsa sattatimsa dvayaṃ chattiṃsakam subhe
Pañcatimsa catuttimsa dvayaṃ tettiṃsakam kriye.
Tettiṃsa pāke battimsa dvay'ekatimsakam bhava
Sahetukāmāvacara puñña-pāka-kriyā mane.*

With respect to sense-sphere consciousness with roots — wholesome, resultant, and functional —, there arise in the wholesome (first pair) thirty-eight, twice thirty-seven (in the second and third pairs), and thirty six (in the fourth pair). In the functional, there are thirty-five (in the first pair), twice thirty-four (in the second and third pairs), and thirty-three (in the fourth pair). In the resultant, there are thirty-three (in the first pair), twice thirty-two (in the second and third pairs), and thirty-one (in the fourth pair).

Đối với tâm dục giới hữu nhân - thiện, quả và duy tác - có ba mươi tám (cặp thứ nhất) khởi lên trong tâm thiện, hai lần ba mươi bảy (trong cặp thứ hai và thứ ba) và ba mươi sáu (trong cặp thứ tư). Trong tâm duy tác, có ba mươi lăm (ở cặp thứ nhất), hai lần

ba mươi bốn (ở cặp thứ hai và thứ ba) và ba mươi ba (ở cặp thứ tư). Trong tâm quả, có ba mươi ba (ở cặp thứ nhất), hai lần ba mươi hai (ở cặp thứ hai và thứ ba) và ba mươi một (ở cặp thứ tư).

§25. Distinctions among Beautiful Types

§25. Sự khác biệt giữa các loại (tâm) tịnh hảo

*Na vijjant'ettha viratī kriyāsu ca mahaggate
Anuttare appamaññā kāmāpāke dvayaṃ tathā.
Anuttare jhānadhammā appamaññā ca majjhime
Viratī nāṇapīti ca parittesu visesakā.*

Herein, the abstinences are not found in the functional consciousness or the sublime consciousness, nor are the illimitables found in the supramundane, nor is the pair (the abstinences and illimitables) present in the sense-sphere resultants.

Ở đây, những tâm sở giới phần không được tìm thấy trong tâm duy tác hay tâm đảo đại, những tâm sở vô lượng phần cũng không được tìm thấy trong tâm siêu thế, cặp đôi (sở hữu giới phần và vô lượng phần) cũng không hiện diện trong các tâm quả dục giới.

In the supreme (that is, the supramundane), the jhāna factors are the basis of distinctions, in the middle (that is, the sublime), the illimitables (and jhāna factors), and in the limited (that is, the sense-sphere beautiful), the abstinences, knowledge, and zest are the basis of distinctions.

Ở mức tối thượng (nghĩa là siêu thế), các chi thiền là nền tảng của sự phân biệt, ở mức trung bình (nghĩa là đảo đại), các tâm sở vô lượng phần (và các chi thiền), và ở mức hữu hạn (tức là tịnh hảo dục giới) thì tâm sở giới phần, trí tuệ và hỷ là cơ sở của sự phân biệt.

Guide to §25

Hướng dẫn §25

The *Vibhāvinī-Ṭīkā* adds that, in “the limited,” or sense-sphere *cittas*, the illimitables (compassion and appreciative joy) are also a basis of distinction, since they distinguish the wholesome and functionals, in which they may be found, from the resultants, from which they are necessarily absent.

Vibhāvinī-Ṭīkā bổ sung rằng trong “các tâm giới hạn” tức là các tâm dục giới, những tâm sở vô lượng phần (tâm bi và tâm hỷ) cũng là cơ sở để phân biệt vì chúng phân biệt những tâm thiện và tâm duy tác, trong đó chúng có thể được tìm thấy từ các tâm quả, do đó chúng nhất thiết phải vắng mặt.

Unwholesome Consciousness (*akusalacittāni*) — 7

Tâm bất thiện (*akusalacittāni*) — 7

§26. Analysis

1. *Akusalesu pana lobhamūlesu tāva paṭhame asaṃkhārike aññasamānā terasa cetasikā akusalasādhāraṇā cattāro cā ti sattarasa lobhadiṭṭhīhi saddhim ekūnavīsati dhammā sangahaṃ gacchanti.*

2. *Tath'eva dutiye asaṃkhārike lobhamānena.*
3. *Tatiye tath'eva pītivajjitā lobhaditṭhīhi saha aṭṭhārasa.*
4. *Catutthe tath'eva lobhamānena.*

1. In the **wholesome*** (-> **unwholesome**) types of consciousness, first in those rooted in greed, in the first unprompted consciousness, nineteen states enter into combination, namely, the thirteen ethically variable mental factors and the four universal unwholesome mental factors, making seventeen, together with greed and wrong view ($13 + 4 + 2 = 19$).

1. Trong các tâm bất thiện, đầu tiên là những tâm gốc tham, trong tâm vô trợ thứ nhất, mười chín tâm sở kết hợp với chúng, đó là mười ba tâm sở trợ tha và bốn tâm sở bất thiện phổ quát (si, vô tâm, vô úy, phóng dật), tạo thành mười bảy, cùng với tham và tà kiến ($13 + 4 + 2 = 19$).

2. Similarly, in the second unprompted consciousness, (the same seventeen are found together) with greed and conceit ($13 + 4 + 2 = 19$).

2. Tương tự như vậy, trong tâm vô trợ thứ hai, (17 tâm sở được tìm thấy cùng nhau) với tham và ngã mạn ($13 + 4 + 2 = 19$).

3. Similarly, in the third unprompted consciousness, there are eighteen states, together with greed and wrong view but excluding zest ($12 + 4 + 2 = 18$).

3. Tương tự như vậy, trong tâm vô trợ thứ ba, có mười tám tâm sở, cùng với tham và tà kiến nhưng loại trừ hỷ ($12 + 4 + 2 = 18$).

4. Similarly, in the fourth, (there are eighteen) with greed and conceit ($12 + 4 + 2 = 18$).

Tương tự, trong tâm vô trợ thứ tư, (có mười tám) với tham và ngã mạn ($12 + 4 + 2 = 18$).

5. *Pañcame pana paṭighasampayutte asaṃkhārike doso issā macchariyam kukkuccañ cā ti catūhi saddhim pītivajjitā te eva vīsati dhammā sangayhanti. Issā-macchariya-kukkuccāni pan'ettha paccekam eva yojetabbāni.*

6. *Sasaṃkhārikapañcake pi tath'eva thīna-middhena visesetvā yojetabbā.*

5. In the fifth unprompted consciousness, that associated with aversion, these twenty states enter into combination — the above excluding zest but including the four: hatred, envy, avarice, and worry. But here, envy, avarice, and worry should be combined separately ($12 + 4 + 4 = 20$).

5. Trong tâm vô trợ thứ năm liên kết với sân hận, hai mươi trạng thái này kết hợp với nhau - các tâm sở trên không bao gồm hỷ nhưng bao gồm bốn tâm sở: sân, tật đố, xan tham và lo lắng. Nhưng ở đây, tật đố, xan tham và lo lắng nên được kết hợp riêng biệt ($12 + 4 + 4 = 20$).

6. In the five types of prompted consciousness, the above states should similarly be combined with this difference, that sloth and torpor are included (thus: 21; 21; 20; 20; 22).

6. Trong năm tâm hữu trợ, các tâm sở trên nên được kết hợp tương tự, chỉ có khác biệt là lười biếng và buồn ngủ được bao gồm (do đó: 21; 21; 20; 20; 22).

7. *Chanda-pīti-vajjitā pana aññasamānā ekādasa akusalasādhāraṇā cattāro cā ti paṇṇarasa dhammā uddhaccasahagate sampayujjanti.*

8. *Vicikicchāsahagatacitte ca adhimokkhavirahitā vicikicchāsahagatā tath'eva paññarasa dhammā samupalabbhantī ti.*

Sabbathā pi dvādas'ākusalacittuppādesu paccekam yojyamānā pi gaṇanavasena sattadhā va sangahitā bhavantī ti.

7. *In the type of consciousness connected with restlessness, fifteen mental states occur, namely, eleven ethically variable factors, excluding desire and zest, and the four universal unwholesome factors (11 + 4 = 15).*

7. Trong tâm hợp phóng dật, mười lăm tâm sở xảy ra, cụ thể là mười một tâm sở tợ tha, loại trừ tham và sân, và bốn tâm sở bất thiện phổ quát (si, vô tâm, vô úy, phóng dật) (11 + 4 = 15).

8. *In the type of consciousness connected with doubt, fifteen states are similarly obtained by excluding decision and incorporating doubt (10 + 4 + 1 = 15).*

8. Trong tâm hợp hoài nghi, mười lăm tâm sở có được tương tự bằng cách loại trừ thắng giải và kết hợp hoài nghi (10 + 4 + 1 = 15).

Thus altogether, for the twelve types of unwholesome consciousness, the combination becomes sevenfold when reckoned according to their different adjuncts.

Như vậy, tổng cộng, đối với mười hai tâm bất thiện, có bảy sự kết hợp khi được tính toán theo các tâm sở khác nhau của chúng.

Guide to §26

Hướng dẫn §26

Those rooted in greed: The first and third unprompted *cittas* rooted in greed invariably include wrong view; the third, being accompanied by equanimity, excludes zest. The second and fourth may include conceit, but not as a matter of necessity. Thus, when conceit is absent, they will contain eighteen and seventeen *cetasikas* respectively.

Những tâm gốc tham: Tâm tham vô trợ thứ nhất và thứ ba luôn bao gồm tà kiến; tâm thứ ba, được đi kèm với hành xả, loại trừ hỷ. Tâm thứ hai và thứ tư có thể bao gồm ngã mạn nhưng không phải là điều tất yếu. Như vậy, khi ngã mạn vắng mặt, chúng sẽ gồm mười tám và mười bảy tâm sở tương ứng.

That associated with aversion: This type of *citta* includes twelve ethically variable factors, four unwholesome universals, and the four additional states of the aversion class — hatred, envy, avarice, and worry. The last three are mutually exclusive and may all be absent from the *citta*.

Tâm tương ứng với hận: Loại tâm này bao gồm mười hai tâm sở tợ tha, bốn bất thiện phổ quát và bốn tâm sở sân phân - sân, tật đố, xan tham, lo lắng. Ba cái cuối cùng loại trừ lẫn nhau và tất cả đều có thể vắng mặt trong tâm.

Connected with restlessness: The two *cittas* rooted in delusion exclude desire, since they are incapable of sustaining purposeful activity. In the doubting consciousness, decision is replaced by doubt, the two being mutually incompatible.

Tâm liên kết với phóng dật: Hai tâm gốc si loại trừ tâm sở dục vì chúng không có khả năng duy trì hành động có mục đích. Trong tâm hoài nghi, tâm sở thắng giải được thay thế bằng hoài nghi, cả hai không tương thích lẫn nhau.

§27. Summary

§27. Tóm tắt

*Ekūnavīs 'aṭṭhārasa vīs 'ekavīsa vīsati
Dvāvīsa paṇṇarase ti sattadh 'ākusale ṭhitā.
Sādhāraṇā ca cattāro samānā ca dasā 'pare
Cuddas 'ete pavuccanti sabbākusalayogino.*

Nineteen, eighteen, twenty, twenty-one, twenty, twenty-two, fifteen — thus, they stand in seven ways in the unwholesome consciousness.

Mười chín, mười tám, hai mươi, hai mươi mốt, hai mươi, hai mươi hai, mười lăm — như vậy, có bảy cách kết hợp trong tâm bất thiện.

These fourteen mental states, namely, the four unwholesome universals and ten variables, are said to be associated with all the unwholesome types of consciousness.

Mười bốn tâm sở này, cụ thể là bốn bất thiện phổ quát và mười tâm sở tợ tha được cho là có liên quan đến tất cả các tâm bất thiện.

Rootless Consciousness (*ahetukacittāni*) — 4

Tâm Vô Nhân (*ahetukacittāni*) — 4

§28. Analysis

§28. Phân tích

- Ahetukesu pana hasanacitte tāva chandavajjitā aññasamānā dvādasa dhammā sangahaṃ gacchanti.*
- Tathā votthapane chanda-pīti-vajjitā.*
- Sukhasantīraṇe chanda-viriya-vajjitā.*
- Manodhātuttika-ahetukapaṭisandhiyugale chanda-pīti-viriya-vajjitā.*
- Dvipañcaviññāṇe pakīṇṇakavajjitā te yeva sangayhantī ti.*

Sabbathā pi aṭṭhārasasu ahetukesu gaṇanavasena catudhā va sangaho hotī ti.

- In the rootless types of consciousness, first in the smile-producing consciousness, twelve ethically variable states, excluding desire, enter into combination (7 + 5 = 12).
1. Trong các tâm vô nhân, đầu tiên là trong tâm ứng cúng sinh tiểu, mười hai tâm sở tợ tha, ngoại trừ tâm sở dục, được kết hợp (7 + 5 = 12).*
- Likewise, they occur in the determining consciousness, excluding desire and zest (7 + 4 = 11).
2. Tương tự như vậy, chúng xảy ra trong tâm xác định, loại trừ tâm sở dục và hỷ (7 + 4 = 11).*
- In the investigating consciousness accompanied by joy, all those except desire and energy occur (7 + 4 = 11).
3. Trong tâm suy xét thọ hỷ, tất cả những tâm sở trên ngoại trừ tâm sở dục và cần (7 + 4 = 11).*
- In the triple mind element and in the pair of rootless rebirth-linking types of consciousness, all those except desire, zest, and energy occur (7 + 3 = 10).
4. Trong ba ý giới tâm (*manodhātuttika*) và trong cặp tâm tục sinh vô nhân, tất cả những tâm sở trên ngoại trừ dục, hỷ và cần (7 + 3 = 10).*
- In the two types of fivefold sense consciousness, all those enter into*

combination except the occasionals (7).

5. Trong các tâm ngũ song thức, tất cả những loại này kết hợp với nhau ngoại trừ các tâm sở biệt cảnh (7).

Thus altogether, for the eighteen types of rootless consciousness, the combinations, numerically considered, constitute four groups.

Như vậy, tổng cộng, đối với mười tám tâm vô nhân, những sự kết hợp xét theo số lượng tạo thành bốn nhóm.

Guide to §28

The determining consciousness (*votthapana*): This consciousness is the same as the mind-door advertent consciousness, which, in the five sense doors, performs the function of determining the object.

Tâm xác định (*votthapana*): Tâm này giống như tâm hướng ý môn, trong năm căn, nó đảm nhiệm chức năng xác định đối tượng.

The investigating consciousness accompanied by joy: This *citta*, a wholesome *kamma* resultant arisen in regard to an exceptionally desirable object, includes zest because the associated feeling is joy. In this *citta* and those that follow, energy is excluded, because these rootless types of consciousness are weak and passive.

Tâm suy xét thọ hỷ: Tâm này là một quả nghiệp thiện phát sinh liên quan đến một đối tượng được ưa thích đặc biệt, bao gồm hỷ bởi vì cảm thọ tương ứng là hỷ. Trong tâm này và những tâm tiếp theo, tâm sở cần bị loại trừ bởi vì những tâm vô nhân này yếu ớt và thụ động.

The triple mind element (*manodhātuttika*): This is a collective term for the five-door advertent consciousness (*pañcadvārāvajjana*) and the two types of receiving consciousness (*sampaṭicchana*).

Ba ý giới tâm (*manodhātuttika*): Đây là một thuật ngữ chung cho tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana*) và hai tâm tiếp thu (*sampaṭicchana*).

Pair of rootless rebirth-linking types of consciousness (*paṭisandhi*): These are the two kinds of investigating consciousness accompanied by equanimity. Their role in rebirth-linking is explained in Chapter 3, §9.

Cặp tâm tái tục vô nhân (*paṭisandhi*): Đây là hai tâm suy xét thọ xả. Vai trò của chúng trong việc tục sinh được giải thích trong Chương 3, §9.

§29. Summary

§29. Tóm tắt

*Dvādas ’ekādasa dasa satta cā ti catubbidho
Aṭṭhāras ’āhetukesu cittuppādesu sangaho.
Ahetukesu sabbattha satta sesā yathārahāṃ
Iti vitthārato vutto tettiṃsavidhasangaho.*

Twelve, eleven, ten, seven — thus, the combination of eighteen rootless types of consciousness is fourfold.

Mười hai, mười một, mười, bảy — như vậy, có bốn sự kết hợp của mười tám tâm vô nhân.

In all the rootless, the seven (universals) occur. The rest (the occasionals) arise

according to the type. Thus, in detail, the combinations are told in thirty-three ways.

Trong tất cả tâm vô nhân, bảy tâm sở phổ quát xảy ra. Phần còn lại (tâm sở biệt cảnh) phát sinh tùy theo loại. Do đó, tính một cách chi tiết thì có ba mươi ba cách kết hợp.

§30. Conclusion

§30. Kết luận

*Ittham cittāviyuttānam sampayogañ ca sangaham
Ñatvā bhedaṃ yathāyogaṃ cittena samam uddise.*

Understanding thus the associations and combinations of the mental adjuncts, let one explain their classification through their union with consciousness as is fit.

Như vậy, hiểu được sự liên kết và kết hợp của các tâm sở, hãy để một người giải thích sự phân loại của chúng thông qua sự kết hợp của chúng với tâm sao cho phù hợp.

Guide to §30

Hướng dẫn §30

The associations ... of the mental adjuncts: This refers to the association of each *cetasika* with the different *cittas* in which it is found, as explained in §§10—17.

Sự liên kết ... của các tâm sở: Điều này đề cập đến sự liên kết của mỗi tâm sở (*cetasika*) với các tâm (*citta*) khác nhau mà nó được tìm thấy trong đó, như được giải thích trong §§10—17.

The combination of the mental adjuncts: This refers to the analysis of each *citta* into its component *cetasikas*, as explained in §§18—29.

Sự kết hợp của các tâm sở: Điều này đề cập đến việc phân tích từng tâm (*citta*) thành các tâm sở (*cetasika*) thành phần của nó, như được giải thích trong §§18—29.

Let one explain their classifications, etc.: The author advises the student to categorize the *cetasikas* by way of the *cittas* to which they pertain. For example, the seven universals are eighty-ninefold because they arise in all *cittas*. Initial application is fifty-fivefold because it arises in fifty-five *cittas*. The *cetasikas* can further be divided by way of plane, kind, association, etc., in accordance with their host consciousness.

Hãy để một người giải thích sự phân loại của chúng, v.v.: Tác giả khuyên học viên nên phân loại tâm sở (*cetasika*) theo các loại tâm mà chúng liên quan. Ví dụ, bảy tâm sở phổ quát đi kèm trong tám mươi chín tâm vì chúng sinh khởi trong tất cả các tâm. Tâm sở tầm là năm mươi lăm vì nó sinh khởi trong năm mươi lăm tâm. Các tâm sở có thể được phân chia thêm theo mức độ, loại, liên kết, v.v., tùy theo tâm chủ của chúng.

*Iti Abhidhammatthasangahe
Cetasikasangahavibhāgo
nāma dutiyo paricchedo.*

*Thus ends the second chapter
in the Manual of Abhidhamma entitled
“The Compendium of Mental Factors.”*

Như vậy là kết thúc chương thứ hai

*trong Cẩm nang Vi Diệu Pháp có tựa
đề “Bản Tóm Tắt Các Tâm Sở.”*

3

Compendium of the Miscellaneous **Bản Tóm Tắt Các Tạp Vật** (*Pakiṇṇakasangahavibhāga*)

§1. Introductory Verse

§1. Kệ Giới Thiệu

*Sampayuttā yathāyogaṃ tepaṇṇāsa sabhāvato
Cittacetāsikā dhammā tesam dāni
yathārahaṃ. Vedanā-hetuko
kicca-dvāra'-ālabhāna-vatthuto
Cittuppādavāsen'eva sangaho nāma nīyate.*

Having explained, accordingly, the fifty-three associated states (sampayutta) — consciousness (citta) and mental factors (cetasika) — with respect to their intrinsic nature (sabhāva), now, taking consciousness alone, we will deal concisely with its classification by way of feelings (vedanā), roots (hetu), functions (kicca), doors (dvāra), objects (ālabhāna), and bases (vatthu).

Theo đó, sau khi đã giải thích năm mươi ba trạng thái tương ứng (sampayutta) - tâm (citta) và tâm sở (cetasika) - liên quan đến bản chất nội tại (sabhāva) của chúng, bây giờ, chỉ xét riêng về tâm, chúng ta sẽ giải quyết chính xác sự phân loại của nó tùy theo cảm thọ (vedanā), nhân (hetu), chức năng (kicca), môn (dvāra), đối tượng (ālabhāna), và vật (vatthu).

Guide to §1

Hướng dẫn §1

The fifty-three associated states: Though 89 (or 121) types of consciousness are recognized in the Abhidhamma, these are treated collectively as a single *dhamma*, or reality, because they all have the same characteristic, namely, the cognizing of an object. However, the fifty-two *cetasikas* are considered to be each a separate reality because they all have different characteristics. Thus, there are, altogether, fifty-three associated mental phenomena.

Năm mươi ba trạng thái tương ứng: Mặc dù 89 (hoặc 121) tâm được công nhận trong Vi Diệu Pháp, nhưng chúng được coi chung là một pháp hay một thực tại, bởi vì chúng đều có cùng một đặc tính đó là hay biết đối tượng. Tuy nhiên, năm mươi hai tâm

sở (*cetasika*) được coi là mỗi thực tại riêng biệt bởi vì chúng đều có những đặc tính khác nhau. Như vậy, tổng cộng có năm mươi ba hiện tượng tinh thần tương ứng.

Taking consciousness alone (*cittuppādavasen'eva*): The Pāli term *cittuppāda* literally means an “arising of consciousness.” In other contexts, it implies the *citta* together with its collection of *cetasikas*, but, here, it denotes *citta* itself. Nevertheless, it should be understood that consciousness always occurs in indissoluble union with its *cetasikas*, which often form the basis for its analysis and classification.

Chỉ xem xét tâm (*cittuppādavasen'eva*): Thuật ngữ Pāli *cittuppāda* có nghĩa đen là “sự phát sinh của tâm”. Trong những ngữ cảnh khác, nó ám chỉ tâm cùng với tập hợp tâm sở của nó, nhưng ở đây, nó ám chỉ chính tâm mà thôi. Tuy nhiên, nên hiểu rằng tâm và tâm sở luôn xảy ra trong sự kết hợp không thể tách rời vốn thường tạo thành cơ sở cho việc phân tích và phân loại tâm sở.

Compendium of Feeling (*vedanāsaṅgaha*)

Bản Tóm Tắt Cảm Thọ (*vedanāsaṅgaha*)

§2. Analysis of Feeling

§2. Phân tích cảm thọ

Tattha vedanāsaṅgahahe tāva tivīdhā vedanā: sukhā, dukkhā, adukkhamasukhā cā ti. Sukhaṃ, dukkhaṃ, somanassaṃ, domanassaṃ, upekkhā ti ca bhedenā pana pañcadhā hoti.

*In the Compendium of Feeling, there are first three kinds of feeling (*vedanā*), namely, pleasant (*sukha*), painful (*dukkha*), and that which is neither painful nor pleasant (*adukkha-m-asukha*). Again, feeling (*vedanā*) is analyzed as fivefold: pleasure (*sukha*), pain (*dukkha*), joy (*somanassa*), displeasure (*domanassa*), and equanimity (*upekkhā*).*

*Trong Bản tóm tắt Cảm thọ, có ba loại cảm thọ (*vedanā*), đầu tiên đó là lạc (*sukha*), khổ (*dukkha*) và không khổ không lạc (*adukkha-m-asukha*). Một lần nữa, thọ (*vedanā*) được phân tích thành năm loại: lạc (*sukha*), khổ (*dukkha*), hỷ (*somanassa*), ưu (*domanassa*) và xả (*upekkhā*).*

Guide to §2

Hướng dẫn §2

Analysis of feeling: As we have seen, feeling (*vedanā*) is a universal mental factor, the *cetasika* with the function of experiencing the “flavor” of the object. Since some sort of feeling accompanies every *citta*, feeling serves as an important variable in terms of which consciousness can be classified. In this section, the author’s main concern is to classify the totality of *cittas* by way of their concomitant feeling.

Phân tích cảm thọ: Như chúng ta đã thấy, thọ (*vedanā*) là một tâm sở phổ quát, tâm sở này có chức năng kinh nghiệm “hương vị” của đối tượng. Vì một số loại cảm thọ đi kèm với mọi tâm (*citta*) nên cảm thọ đóng vai trò là một biến số quan trọng để có thể phân loại tâm. Trong phần này, mối quan tâm chính của tác giả là phân loại tổng thể các tâm theo cảm thọ đồng hành của chúng.

Three kinds of feeling: Feeling may be analyzed as either threefold or fivefold. When it is analyzed simply in terms of its attractive quality, it is threefold: pleasant, painful, and neither pleasant nor painful. In this threefold classification, pleasant feeling

includes both bodily pleasure and mental pleasure, or joy, and painful feeling includes both bodily pain and mental pain, or displeasure.

Ba loại cảm thọ: Cảm thọ có thể được phân tích thành ba hoặc năm loại. Khi nó được phân tích đơn giản theo đặc tính hấp dẫn của nó thì nó có ba phần: thọ lạc, thọ khổ và thọ không khổ không lạc. Trong sự phân chia ba loại thọ này, thọ lạc bao gồm cả sự khoan khoái của thân và sự hoan hỷ của tâm, và thọ khổ bao gồm cả nỗi đau của thân và thọ ưu/ sự không hài lòng của tâm.

Feeling is analyzed as fivefold: When feeling is analyzed by way of the governing faculty (*indriya*), it becomes fivefold. These five types of feelings are called faculties because they exercise lordship (*indra*), or control, over their associated states with respect to the affective mode of experiencing the object.

Cảm thọ được phân tích thành năm loại: Khi cảm thọ được phân tích bằng quyền chi phối (*indriya*), nó trở thành năm loại. Năm loại cảm thọ này được gọi là quyền bởi vì chúng thực hiện quyền thống trị (*indra*) hay kiểm soát các trạng thái liên quan của chúng trên phương thức cảm tính của việc trải nghiệm đối tượng.

When the fivefold analysis of feeling is considered, the pleasant feeling of the threefold scheme becomes divided into pleasure and joy, the former bodily and the latter mental; and neither-pleasant-nor-painful feeling becomes identified with equanimity, or neutral feeling.

Khi xem xét việc phân tích năm loại cảm thọ, thọ lạc trong ba loại cảm thọ được chia thành thọ lạc nơi thân và thọ hỷ nơi tâm; và cảm thọ không khổ không lạc trở nên đồng nhất với thọ xả, hay cảm thọ trung tính.

In the Suttas, the Buddha sometimes also speaks of feeling as twofold, pleasure (*sukha*) and pain (*dukkha*). This is a loose or metaphorical method of analysis, arrived at by merging the blameless neutral feeling in pleasure and the blameworthy neutral feeling in pain. The Buddha further declares that whatever is felt is included in suffering (*yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmiṃ* [cf. *Saṃyutta Nikāya* 36:11/iv, 216]). In this statement, the word *dukkha* does not bear the narrow meaning of “painful feeling,” but the broader meaning of “the suffering inherent in all conditional things (*sabbe saṃkhārā*) by reason of their impermanence (*anicca*).”

Trong Kinh điển, đôi khi Đức Phật cũng nói về cảm thọ gồm có hai là lạc thọ (*sukha*) và khổ thọ (*dukkha*). Đây là một phương pháp phân tích lỏng lẻo hay mang tính ẩn dụ, đạt được bằng cách kết hợp cảm thọ trung tính không đáng trách trong thọ lạc và cảm thọ trung tính đáng trách trong thọ khổ. Đức Phật còn tuyên bố rằng bất cứ điều gì được cảm nhận đều là khổ (*yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmiṃ* [cf. Tương Ưng Bộ Kinh - *Saṃyutta Nikāya* 36:11/iv, 216]). Trong câu này, từ *dukkha* không mang nghĩa hẹp là “cảm giác đau khổ” mà mang nghĩa rộng hơn đó là “sự đau khổ cố hữu trong mọi pháp hữu vi (*sabbe saṃkhārā*) do tính chất vô thường (*anicca*) của chúng.”

Pleasure (*sukha*): Pleasure has the characteristic of experiencing a desirable tangible object, the function of intensifying associated states, and manifestation as bodily enjoyment. Its proximate cause is the body faculty.

Thọ lạc (*sukha*): Thọ lạc có đặc tính trải nghiệm một đối tượng hữu hình đáng mong muốn, có chức năng tăng cường các trạng thái liên đới, và biểu hiện là sự hưởng thụ về thể chất. Nguyên nhân gần của nó là cơ thể.

Pain (*dukkha*): Pain has the characteristic of experiencing an undesirable tangible object, the function of withering associated states, and manifestation as bodily affliction. Its proximate cause is also the body faculty.

Thọ khổ (*dukkha*): Thọ khổ có đặc tính trải qua một đối tượng xúc chạm không

mong muốn, chức năng làm khô héo các trạng thái liên đới và biểu hiện dưới dạng đau khổ về thể chất. Nguyên nhân gần của nó cũng là cơ thể.

Joy (*somanassa*): Joy has the characteristic of experiencing a desirable object, the function of partaking of the desirable aspect of the object, and manifestation as mental enjoyment. Its proximate cause is tranquility.⁶⁹

Hỷ (*somanassa*): Hỷ có đặc tính kinh nghiệm một đối tượng đáng mong muốn, có chức năng là tham gia vào khía cạnh đáng mong muốn của đối tượng, và biểu hiện là sự thích thú về mặt tinh thần. Nguyên nhân gần của nó là sự tĩnh lặng.⁷⁰

Displeasure (*domanassa*): Displeasure has the characteristic of experiencing an undesirable object, the function of partaking of the undesirable aspect of the object, and manifestation as mental affliction. Its proximate cause is the heart-base.⁷⁰

Ưu (*domanassa*): thọ ưu có đặc tính kinh nghiệm một đối tượng không ưa thích, chức năng là tham gia vào khía cạnh không ưa thích của đối tượng, và biểu hiện là phiền não về mặt tinh thần. Nguyên nhân gần của nó là ý vật.⁷¹

Equanimity (*upekkhā*): Equanimity has the characteristic of being felt as neutral, the function of neither intensifying nor withering associated states, and manifestation as peacefulness. Its proximate cause is consciousness without zest.⁷¹

Xả (*upekkhā*): Xả có đặc tính là cảm nhận sự trung tính, có chức năng là không làm tăng trưởng cũng không làm suy yếu các trạng thái tương ứng, và biểu hiện là sự bình an. Nguyên nhân gần của nó là tâm không say mê, thích thú.⁷²

§3. Classification by way of Consciousness

§3. Phân loại theo tâm

*Tattha sukhasahagataṃ kusalavipākam kāyaviññāṇam ekam eva.
Tathā dukkhasahagataṃ akuslavipākam kāyaviññāṇam.
Somanassasahagatacittāni pana lobhamūlāni cattāri, dvādasa
kāṃāvacarasobhanāni, sukhasantīraṇa-hasanāni ca dve ti aṭṭhārasa
kāṃāvacaracittāni c'eva paṭhama-dutiya-tatiya-catutthajjhāna-saṃkhātāni
catucattālīsa mahaggata-lokuttaracittāni cā ti dvasaṭṭhividhāni bhavanti.
Domanassasahagatacittāni pana dve paṭighasampayuttacittān'eva.
Sesāni sabbāni pi pañcapaññāsa upekkhāsahagatacittān'evā ti.*

Of them, wholesome-resultant body-consciousness is the only one accompanied by pleasure.

Trong số chúng, tâm thân thức quả thiện là tâm duy nhất đi kèm với thọ lạc.

Similarly, unwholesome-resultant body-consciousness is the only one accompanied by pain.

Tương tự như vậy, tâm thân thức quả bất thiện là tâm duy nhất đi kèm với thọ khổ.

There are sixty-two kinds of consciousness accompanied by joy, namely:

Có sáu mươi hai tâm đi kèm thọ hỷ, đó là:

⁷⁰ Tranquility (*passaddhi*), it seems, is the proximate cause only for joyful feeling that arises in meditative development. Sự tĩnh lặng (*passaddhi*) dường như chỉ là nguyên nhân gần nhất cho cảm giác hân hoan phát sinh trong quá trình phát triển thiền định.

⁷¹ Ý vật hay sắc trái tim, xem bên dưới, §20.

⁷² These definitions of the five feelings are found at *Visuddhimagga* XIV, 128.

Những định nghĩa về năm cảm thọ này được tìm thấy ở Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) XIV, 128.

1. Eighteen types of sense-sphere consciousness — four rooted in greed, twelve types of sense-sphere beautiful consciousness, the two (rootless) types, that is, joyful investigating and smiling consciousness (4 + 12 + 2).
Mười tám tâm dục giới - bốn tâm tham, mười hai tâm tịnh hảo dục giới và hai tâm vô nhân (tâm suy xét thọ hỷ và tâm ứng cúng sinh tiếu) (4 + 12 + 2).
2. Forty-four types of sublime and supramundane consciousness pertaining to the first, second, third, and fourth jhānas (12 + 32).
Bốn mươi bốn tâm đạo đại và siêu thế liên quan đến sơ thiền, nhị thiền, tam thiền và tứ thiền (12 + 32).

Only the two types of consciousness connected with aversion are accompanied by displeasure.

Chỉ có hai tâm liên quan đến sân hận là đi kèm với thọ khổ.

All the remaining fifty-five types of consciousness are accompanied by equanimity.

Tất cả năm mươi lăm tâm còn lại đều đi kèm với thọ xả.

Guide to §3

Hướng dẫn §3

The remaining fifty-five: Those *cittas* accompanied by equanimity are:

Năm mươi lăm tâm còn lại: Những tâm đi kèm với thọ xả là:

1. Six unwholesome *cittas*, four rooted in greed (*lobha*), two in delusion (*moha*);
1. Sáu tâm bất thiện: bốn tâm tham (lobha), hai tâm si (moha);
2. Fourteen rootless *cittas*;
2. Mười bốn tâm vô nhân;
3. Twelve sense-sphere beautiful *cittas* (four each wholesome, resultant, and functional);
3. Mười hai tâm tịnh hảo dục giới (bốn tâm thiện, bốn tâm quả và bốn tâm duy tác);
4. Three *cittas* of the fifth *jhāna*;
4. Ba tâm ngũ thiền;
5. Twelve *cittas* of the immaterial *jhānas*; and
5. Mười hai tâm thiền vô sắc giới; và
6. Eight supramundane *cittas*, that is, the paths and fruits pertaining to the fifth supramundane *jhāna*.
6. Tám tâm siêu thế, tức là các đạo và quả liên quan đến ngũ thiền siêu thế.

§4. Summary

§4. Tóm tắt

Sukhaṃ dukkhaṃ upekkhā ti tividhā tattha vedanā

Somanassaṃ domanassaṃ iti bhedenā pañcadhā.

Sukhaṃ ekattha dukkhañ ca domanassaṃ dvaye ʈhitam

Dvāsaʈṭhīsu somanassaṃ pañcapaññāsake ʈarā.

Feeling, therein, is threefold, namely, pleasure (*sukha*), pain (*dukkha*), and equanimity (*upekkhā*). Together with joy (*somanassa*) and displeasure (*domanassa*), it is

fivefold.

Ở đây, thọ có ba, đó là lạc (*sukha*), khổ (*dukkha*) và xả (*upekkhā*). Cùng với hỷ (*somanassa*) và ưu (*domanassa*), tạo thành năm loại thọ.

Pleasure and pain are each found in one, displeasure in two, joy in sixty-two, and the remaining (that is, equanimity) in fifty-five.

Thọ lạc và thọ khổ mỗi thứ được tìm thấy trong một tâm, thọ ưu trong hai tâm, thọ hỷ trong sáu mươi hai tâm, và phần còn lại (tức là thọ xả) trong năm mươi lăm tâm.

Guide to §4 Hướng dẫn §4

Pleasure and pain are each found in one: It should be noted that, while the four pairs of sense consciousness other than body-consciousness are accompanied by equanimous feeling, body-consciousness arises in connection with either pleasure or pain. The *Aṭṭhasālinī* explains that, in the case of the four doors (eye, ear, nose, and tongue), the sense object, which is derived matter, impinges on the sense faculty, which is also derived matter. When this happens, the impact is not strong, as when four balls of cotton placed on anvils are struck by four other balls of cotton. Thus, the resulting feeling is neutral. But, in the case of the body, the object consists of three of the primary elements — earth (*paṭhavī*), fire (*tejo*), and air (*vāyo*). Thus, when the object impinges on body-sensitivity, its impact is strong and is conveyed to the primary elements of the body. This is comparable to four balls of cotton being struck by hammers — the hammer breaks through the cotton and hits the anvil. In the case of a desirable object, the body-consciousness is a wholesome-resultant, and the concomitant bodily feeling is physical pleasure; in the case of an undesirable object, the body-consciousness is an unwholesome-resultant, and the bodily feeling is physical pain.⁷²

Thọ lạc và khổ mỗi thứ được tìm thấy trong một tâm: Cần lưu ý rằng trong khi bốn cặp thức giác quan (nhãn nhĩ, tỷ, thiệt thức) đi kèm với thọ xả, thì thân thức sinh khởi liên quan đến thọ lạc hoặc thọ khổ. Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) giải thích rằng trong trường hợp của bốn căn (mắt, tai, mũi và lưỡi), đối tượng của giác quan, là vật chất phát sinh, ảnh hưởng đến căn, cũng là vật chất phát sinh. Khi điều này xảy ra thì tác động không mạnh, ví như khi bốn cục bông đặt trên đe bị bốn cục bông khác đập vào. Do đó, cảm thọ kết quả là trung tính. Nhưng trong trường hợp cơ thể, đối tượng bao gồm ba yếu tố chính - đất (*paṭhavī*), lửa (*tejo*), và gió (*vāyo*). Như vậy, khi đối tượng tác động đến thân-thanh-triệt (sự nhạy cảm của cơ thể) thì tác động của nó rất mạnh và được truyền đến các phần tử chính của cơ thể. Điều này có thể so sánh với bốn cục bông bị búa đập vào - chiếc búa xuyên qua bông và đập vào đe. Trong trường hợp một đối tượng đáng ham muốn thì thân thức là một quả thiện và những cảm thọ đi cùng là lạc thân; trong trường hợp đối tượng bất như ý, thân thức là quả bất thiện và thọ là khổ thân.⁷³

⁷² *Aṭṭhasālinī* 263; *The Expositor*, pp. 349-350. The five types of sensitivity are considered types of derived matter (*upādāya-rūpa*), as are the first four sense objects. The tangible object, however, consists of three primary elements. See Chapter 6, §3. According to Nyanatiloka, *upādāya-rūpa*, “derived matter,” signifies the twenty-four secondary corporeal phenomena dependent upon the four primary physical elements, that is, the sense organs and the sense objects. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), p. 216. Further, *upādāya-rūpa* is, as such, an Abhidhamma term, but it is used with the same meaning in the Sutta texts as in, for example, *Majjhima Nikāya* 9: *catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ*. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), p. 254.

Chú Giải Bộ Pháp Tụ (*Aṭṭhasālinī*) 263; *The Expositor*, trang 349-350. Năm loại sắc-thanh-triệt được coi là các loại sắc nương nhờ (*upādāya-rūpa*) như là bốn đối tượng giác quan đầu tiên. Tuy nhiên, đối tượng hữu hình bao gồm ba yếu tố chính. Xem Chương 6, §3. Theo Nyanatiloka, *upādāya-rūpa*, “vật chất phát sinh,” có nghĩa là 24 hiện tượng

Though it may seem that pleasure and pain also accompany the other four kinds of sense consciousness, the Abhidhamma maintains that the immediate moment of sense consciousness in these cases is necessarily accompanied by neutral feeling. In the *javana* phase belonging to the same cognitive process as the moment of sense consciousness, and in subsequent mind-door processes taking the same object, mental pleasure (that is, *somanassa*, or “joy”) may arise towards an agreeable sight, sound, smell, or taste; mental pain (that is, *domanassa*, or “displeasure”) may arise towards a disagreeable sight, sound, smell, or taste; and equanimity (*upekkhā*), or neutral feeling, may arise towards an object regarded with indifference or detachment. These, however, are mental feelings rather than physical feelings, and they arise subsequent to the moment of bare sense consciousness rather than in immediate association with the bare sense consciousness. Inasmuch as they occur in the *javana* phase, these feelings are associated with wholesome or unwholesome consciousness, or, in the case of the joy and equanimity experienced by Arahants, with functional consciousness.⁷³

Mặc dù dường như thọ lạc và thọ khổ cũng đi kèm với bốn loại thức giác quan khác, nhưng Vi Diệu Pháp cho rằng khoảnh khắc trực tiếp của thức giác quan trong những trường hợp này nhất thiết phải đi kèm với thọ xả. Trong giai đoạn đồng lực (*javana*) thuộc cùng một lộ trình tâm như thời điểm của thức giác quan, và trong các lộ ý môn tiếp theo lấy cùng một đối tượng, thọ hỷ (tức là *somanassa*, hay “hỷ”) có thể phát sinh đối với một hình ảnh, âm thanh dễ chịu, mùi hoặc vị; thọ ưu (nghĩa là *domanassa*, hay “không hài lòng”) có thể phát sinh đối với một hình ảnh, âm thanh, mùi hoặc vị khó chịu; và xả (*upekkhā*) hay cảm giác vô tự, có thể khởi sinh đối với một đối tượng được xem xét với sự trung lập hoặc không dính mắc. Tuy nhiên, đây là những cảm giác thuộc về tinh thần chứ không phải cảm giác thuộc về thể chất, và chúng phát sinh sau khoảnh khắc của tâm giác quan đơn thuần chứ không phải liên kết ngay lập tức với tâm giác quan đơn thuần. Vì chúng xảy ra trong giai đoạn đồng lực (*javana*) nên những cảm thọ này được kết hợp với tâm thiện hoặc bất thiện, hoặc trong trường hợp thọ hỷ và xả mà các vị A-la-hán kinh nghiệm với các tâm duy tác.⁷⁴

Compendium of Roots (*hetusangaha*)

Bản Tóm Tắt các Nhân (*hetusangaha*)

§5. Analysis of Roots

§5. Phân tích về nhân

Hetusangahe hetū nāma lobho doso moho alobho adoso amoho cā ti chabbidhā bhavanti.

vật chất phụ thuộc vào tứ đại, đó là các giác quan và các đối tượng giác quan. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Tủ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, tr. 216. Hơn nữa, *upādāya-rūpa* là một thuật ngữ Vi Diệu Pháp, nhưng nó được sử dụng với nghĩa tương tự trong các bài kinh, chẳng hạn như trong Trung Bộ Kinh 9: *catunnañ ca mahābhūtānañ upādāya rūpañ*. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Tủ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo (ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, tr. 254.

⁷⁴ See the explanation of *javana* in §8 below. Mental pleasure does precede the *javana* phase in the joyful investigating consciousness that arises in the case of an exceptionally pleasant object, but this, too, follows the bare sense consciousness.

Xem phần giải thích về tâm đồng lực (*javana*) trong §8 dưới đây. Thọ hỷ thực sự có trước giai đoạn đồng lực trong tâm suy xét thọ hỷ phát sinh trong trường hợp một đối tượng dễ chịu đặc biệt, nhưng điều này cũng theo sau tâm giác quan đơn thuần.

In the compendium of roots (hetu), there are six roots, namely, greed (lobha), hatred (dosa), delusion (moha), non-greed (alobha), non-hatred (adosa), and non-delusion (amoha).

Trong tập hợp các nhân (hetu), có sáu nhân, đó là tham (lobha), sân (dosa), si (moha), vô tham (alobha), vô sân (adosa) và vô si (amoha).

Guide to §5 **Hướng dẫn §5**

Analysis of roots: In this section, all types of consciousness are classified by way of their concomitant *hetus*, or “roots.” In the Suttas, the word *hetu* is used in the general sense of “cause” (*kāraṇa*), or “reason.” There, it is synonymous with the word *paccaya*, “condition,” with which it is often conjoined, and it applies to any phenomenon that functions as a cause or reason for other things. In the Abhidhamma, however, *hetu* is used exclusively in the specialized meaning of “root” (*mūla*), and it is restricted in application to six mental factors representing ethically significant qualities.

Phân tích về nhân: Trong phần này, tất cả các tâm được phân loại theo nhân (*hetu*), hay “gốc rễ” đồng hành của chúng. Trong Kinh điển, từ *hetu* được dùng theo nghĩa chung là “nguyên nhân” (*kāraṇa*), hay “lý do”. Ở đó, “*hetu*” đồng nghĩa với từ *paccaya*, “điều kiện/ nhân duyên” mà nó thường được gắn liền, và nó áp dụng cho bất kỳ hiện tượng nào có chức năng là nguyên nhân hay lý do cho những thứ khác. Tuy nhiên, trong Vi Diệu Pháp, *hetu* chỉ được sử dụng theo nghĩa chuyên biệt của “gốc” (*mūla*) và nó bị hạn chế áp dụng cho sáu tâm sở đại diện cho những phẩm chất có ý nghĩa đạo đức (tức sáu tâm sở biệt cảnh).

Formally defined, a “root” is a mental factor that establishes firmness and stability in the *cittas* and *cetasikas* with which it is associated.⁷⁴ For it is said that those *cittas* that possess roots are firm and stable, like trees, while those that are rootless are weak and unstable, like moss.⁷⁵

Được định nghĩa một cách chính thức, từ “gốc” là một tâm sở thiết lập sự vững chắc và ổn định trong các tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) mà nó liên kết cùng.⁷⁵ Vì người ta nói rằng những tâm có gốc thì vững chắc và ổn định giống như cây cối vậy, trong khi những tâm không có gốc thì yếu và không ổn định giống như rong rêu.⁷⁶

Of the six roots enumerated in the text, three — greed, hatred, and delusion — are exclusively unwholesome, while three — non-greed, non-hatred, and non-delusion — are either wholesome or indeterminate. They are wholesome when they arise in wholesome *cittas* and indeterminate when they arise in resultant and functional *cittas*. In either case, whether wholesome or indeterminate, these three roots are beautiful (*sobhana*) *cetasikas*.

Trong số sáu gốc được liệt kê trong bản văn, ba gốc - tham, sân và si hoàn toàn là bất thiện, trong khi ba gốc - vô tham, vô sân, và vô si hoặc là thiện hoặc vô ký. Chúng là thiện khi chúng sinh khởi trong các tâm thiện và vô ký khi chúng sinh khởi trong các tâm quả và tâm duy tác. Trong cả hai trường hợp, dù thiện hay vô ký thì ba nhân này đều là sở hữu (*cetasika*) tịnh hảo (*sobhana*).

§6. Classification by way of Consciousness **§6. Phân loại theo tâm**

⁷⁵ *Suppatitṭhitabhāvasādhanasankhāto mūlabhāvo. Vibhāvinī Tīkā.*

⁷⁶ *Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) XVII, 70*

Tattha pañcadvārāvajjana-dvipañcaviññāṇa-sampaṭicchana-sañtīraṇa-votthapana-hasana-vasena aṭṭhārasa ahetukacittāni nāma. Sesāni sabbāni pi ekasattati cittāni sahetukān'eva.

Tatthā pi dve momūhacittāni ekahetukāni. Sesāni dasa akusala-cittāni c'eva ñānavippayuttāni dvādasa kāmāvacarasobhanāni cā ti dvāvīsati dvihetukacittāni.

Dvādasa ñāṇasampayutta-kāmāvacarasobhanāni c'eva pañcatimsa mahaggata-lokuttaracittāni cā ti sattacattālīsa tihetukacittāni.

Therein, eighteen types of consciousness are without roots (ahetuka), namely, five-door adverting, the two sets of fivefold sense consciousness, receiving, investigating, determining, and smiling (1 + 5 + 5 + 2 + 3 + 1 + 1 = 18). All the remaining seventy-one types of consciousness are with roots (sahetuka).

Trong đó, mười tám tâm vô nhân (ahetuka), đó là tâm hướng ngũ môn, tâm ngũ song thức, tâm tiếp thu, tâm suy xét, tâm xác định và tâm ứng cúng sinh tiểu (1 + 5 + 5 + 2 + 3 + 1 + 1 = 18). Tất cả bảy mươi một tâm còn lại đều có nhân (sahetuka).

Of them, the two types of consciousness associated with sheer delusion have only one root. The remaining ten unwholesome types of consciousness and the twelve sense-sphere beautiful types of consciousness dissociated from knowledge — thus totaling twenty-two — are with two roots.

Trong số đó, hai tâm gốc si chỉ có một nhân. Mười tâm bất thiện còn lại và mười hai tâm tịnh hảo dục giới ly trí - như vậy tổng cộng là hai mươi hai tâm - đều có hai nhân.

The twelve sense-sphere beautiful types of consciousness associated with knowledge and the thirty-five sublime and supramundane types of consciousness — thus totaling forty-seven — are with three roots.

Mười hai tâm tịnh hảo dục giới hợp trí và ba mươi lăm tâm đạo đại và siêu thế - như vậy tổng cộng là bốn mươi bảy tâm - đều có ba nhân.

Guide to §6 **Hướng dẫn §6**

The remaining ten unwholesome types of consciousness: The eight *cittas* accompanied by greed have greed and delusion as roots; the two *cittas* accompanied by aversion have hatred and delusion as roots.

Mười tâm bất thiện còn lại: Tám tâm tham có tham và si làm gốc; hai tâm sân có sân và si làm gốc.

The twelve ... dissociated from knowledge: These sense-sphere beautiful *cittas* — four each wholesome, resultant, and functional — are conditioned by non-greed and non-hatred; non-delusion is excluded because they are dissociated from knowledge.

Mười hai ... ly trí: Những tâm tịnh hảo dục giới - bốn tâm thiện, quả và duy tác - được tạo điều kiện bởi vô tham và vô sân; vô si bị loại trừ bởi vì chúng ly trí (không kết hợp với trí tuệ).

Forty-seven ... with three roots: These *cittas* are conditioned by the three beautiful roots.

Bốn mươi bảy ... có ba nhân: Các tâm này được duyên bởi ba gốc tịnh hảo.

§7. Summary

§7. Tóm tắt

*Lobho doso ca moho ca hetū akusalā tayo
Alobhādosāmoho ca kusalābyākatā tathā.
Ahetuk'aṭṭhāras'ekahetukā dve dvāvīsati
Dvihetukā matā sattacattālīsa tihetukā.*

Greed, hatred, and delusion are the three unwholesome roots. Non-greed, non-hatred, and non-delusion are (the three roots that are) wholesome and indeterminate.

Tham, sân, si là ba gốc bất thiện. Vô tham, vô sân, vô si là (ba gốc) thiện và vô ký.

It should be understood that eighteen types of consciousness are without roots, two with one root, twenty-two with two roots, and forty-seven with three roots.

Nên hiểu rằng mười tám tâm vô nhân, hai tâm một nhân, hai mươi hai tâm hai nhân và bốn mươi bảy tâm ba nhân.

Compendium of Functions (*kiccasangaha*)

Bản tóm tắt các Chức năng (*kiccasangaha*)

§8. Analysis of Functions

§8. Phân tích chức năng

*Kiccasangaha kiccāni nāma paṭisandhi-bhavanga-āvajjana-
dassana-savana-ghāyana-sāyana-phasana-sampañicchana-santīraṇa-
votthapana-javana-tadārammaṇa-cutivasena cuddasavidhāni
bhavanti.*

*Paṭisandhi-bhavanga-āvajjana-pañcaviññāṇa-ṭṭhānādivasena
pana tesam dasadhā ṭhānabhedo veditabbo.*

In the compendium of functions, there are fourteen functions, namely: (1) rebirth-linking; (2) life-continuum; (3) adverting; (4) seeing; (5) hearing; (6) smelling; (7) tasting; (8) touching; (9) receiving; (10) investigating; (11) determining; (12) javana; (13) registration; and (14) death.

Trong bản tóm tắt các chức năng, có mười bốn chức năng, cụ thể là: (1) tục sinh (paṭisandhi); (2) hộ kiếp (bhavanga); (3) hướng tâm (āvajjana); (4) thấy (dassana); (5) nghe (savana); (6) ngửi (ghāyana); (7) nếm (sāyana); (8) đụng (phasana); (9) tiếp xúc (sampañicchana); (10) suy xét (santīraṇa); (11) xác định (votthapana); (12) đồng lực (javana); (13) na cảnh (tadārammaṇa) và (14) tử (cuti).

Their further classification should be understood by way of stage as tenfold, namely: (1) rebirth-linking; (2) life-continuum; (3) adverting; (4) fivefold sense consciousness; and so forth.

Sự phân loại thêm của chúng nên được hiểu theo cách chia thành mười giai đoạn, cụ thể là: (1) tục sinh, (2) hộ kiếp, (3) hướng tâm, (4) ngũ song thức, và kể từ đó trở đi.

Guide to §8

Hướng dẫn §8

Analysis of functions: In this section, the eighty-nine types of consciousness are classified by way of function. The Abhidhamma posits, altogether, fourteen functions performed by different kinds of consciousness. These are exercised either at different phases within the cognitive process (3—13) or on occasions when consciousness is occurring outside the cognitive process, that is, in process-freed (*vīthimutta*) consciousness (1, 2, 14).

Phân tích chức năng: Trong phần này, tám mươi chín tâm được phân loại theo chức năng. Vì Diệu Pháp thừa nhận tổng cộng mười bốn chức năng được thực hiện bởi các loại tâm khác nhau. Những điều này được thực hiện hoặc ở các giai đoạn khác nhau trong lộ trình tâm (3-13) hoặc trong những sát-na khi tâm xảy ra bên ngoài tiến trình nhận thức, nghĩa là ngoài lộ trình tâm (*vīthimutta*) (1, 2, 14).

(1) Rebirth-linking (*paṭisandhi*): This function, exercised at conception, is called “rebirth-linking,” because it links the new existence to the previous one. The consciousness that performs this function, the *paṭisandhicitta*, or “rebirth-linking consciousness,” occurs only once in any individual existence — at the moment of rebirth.

(1) Tục sinh (*paṭisandhi*): Chức năng này được thực hiện khi thụ thai, được gọi là “liên kết tái sinh” bởi vì nó liên kết sự hiện hữu mới với sự hiện hữu trước đó. Tâm thực hiện chức năng này gọi là *paṭisandhicitta* hay “tâm tục sinh” chỉ xảy ra một lần trong bất kỳ sự hiện hữu riêng biệt nào vào thời điểm tái sinh.

(2) Life-continuum (*bhavanga*): The word *bhavanga* means “factor (*anga*) of existence (*bhava*),” that is, “the indispensable condition of existence.” *Bhavanga* is the function of consciousness by which the continuity of the individual is preserved through the duration of any single existence, from conception to death. After the *paṭisandhicitta* has arisen and fallen away, it is then followed by the *bhavangacitta*, which is a resultant consciousness of the same type as the *paṭisandhicitta* but which performs a different function, namely, the function of preserving the continuity of individual existence. *Bhavangacittas* arise and pass away every moment during life whenever there is no active cognitive process taking place. This type of consciousness is most evident during deep dreamless sleep, but it also occurs momentarily during waking life countless times between occasions of active cognition.

(2) Hộ kiếp (*bhavanga*): Từ *bhavanga* có nghĩa là “yếu tố (*anga*) của sự hiện hữu (*bhava*),” nghĩa là “điều kiện tất yếu của sự hiện hữu”. *Bhavanga* là chức năng của tâm theo đó tính liên tục của cá nhân được duy trì trong suốt thời gian tồn tại của bất kỳ sự hiện hữu đơn lẻ nào, từ khi thụ thai cho đến khi chết. Sau khi tâm tục sinh (*bhavangacitta*) sinh rồi diệt, tiếp theo là tâm hộ kiếp (*bhavangacitta*), là tâm quả cùng loại với tâm tục sinh nhưng thực hiện một chức năng khác, cụ thể là chức năng duy trì sự liên tục của kiếp sống. Tâm hộ kiếp (*bhavangacitta*) sinh và diệt trong từng khoảnh khắc trong cuộc đời bất cứ khi nào không có lộ trình tâm chủ động diễn ra. Loại tâm này thể hiện rõ nhất trong giấc ngủ sâu không mộng mị, nhưng nó cũng xảy ra nhất thời trong lúc tỉnh thức vô số lần giữa các sát-na nhận thức chủ động.

When an object impinges on a sense door, the *bhavanga* is arrested, and an active cognitive process ensues for the purpose of cognizing the object. Immediately after the cognitive process is completed, again the *bhavanga* supervenes and continues until the next cognitive process arises. Arising and perishing at every moment during this passive phase of consciousness, the *bhavanga* flows on like a stream (*sota*), without remaining static for two consecutive moments.

Khi một đối tượng chạm vào một cửa giác quan, hộ kiếp (*bhavanga*) bị bắt giữ và

một lộ trình tâm chủ động xảy ra với mục đích nhận thức đối tượng. Ngay sau khi lộ trình tâm hoàn tất, hộ kiếp (*bhavanga*) lại giám sát và tiếp tục cho đến khi lộ trình tâm tiếp theo phát sinh. Sinh và diệt tại mọi thời điểm trong giai đoạn thụ động này của tâm, *bhavanga* trôi chảy như một dòng suối (*sota*) luôn thay đổi, không giữ nguyên trạng thái tĩnh trong hai sát-na liên tiếp.

(3) Adverting (*āvajjana*): When an object impinges at one of the sense doors or at the mind door, there occurs a mind-moment called “*bhavanga-calana*,” “vibration of the life-continuum,” by which the *bhavanga* consciousness “vibrates” for a single moment. This is followed by another moment called “*bhavanga-upaccheda*,” “arrest of the life-continuum,” by which the flow of the *bhavanga* is cut off. Immediately after this, a *citta* arises turning to the object, either at one of the five physical sense doors or at the mind door. This function of turning to the object is termed “adverting.”

(3) Hướng tâm (*āvajjana*): Khi một đối tượng tiếp xúc vào một trong các cửa giác quan hoặc vào ý môn, sẽ xảy ra một sát-na tâm gọi là “*bhavanga-calana*” tức “sự rung động của dòng hộ kiếp” nhờ đó tâm hộ kiếp (*bhavanga*) “rung động” trong một khoảnh khắc. Tiếp theo là một sát-na khác được gọi là “*bhavanga-upaccheda*” tức “sự ngừng lại của dòng hộ kiếp” qua đó dòng chảy hộ kiếp (*bhavanga*) bị cắt đứt. Ngay sau đó, một tâm sinh khởi hướng về đối tượng, ở một trong năm căn giác quan (ngũ môn) hoặc ý môn. Chức năng chuyển sang đối tượng này được gọi là “hướng tâm”.

(4—8) Seeing, etc.: In a cognitive process at the sense doors, after the moment of adverting, there arises a *citta* that directly cognizes the impinging object. This *citta*, and the specific functions it performs, is determined by the nature of the object. If the object is a visible form, eye-consciousness arises seeing it; if it is a sound, ear-consciousness arises hearing it; and so forth. In this context, the functions of seeing and hearing, etc., do not refer to the cognitive acts that explicitly identify the objects of sight and hearing, etc., as such. They signify, rather, the rudimentary momentary occasions of consciousness by which the sense datum is experienced in its bare immediacy and simplicity prior to all identificatory cognitive operations.

(4 - 8) Thấy, v.v...: Trong một lộ trình tâm ở các cửa giác quan, sau sát-na hướng tâm, có một tâm nhận biết trực tiếp đối tượng sắp xảy ra. Tâm này và các chức năng cụ thể mà nó thực hiện được xác định bởi bản chất của đối tượng. Nếu đối tượng là hình sắc thấy được thì nhận thức sinh khởi để thấy nó; nếu đó là âm thanh thì nhĩ thức phát sinh khi nghe thấy âm thanh đó; và cứ như vậy mà hiểu. Trong bối cảnh này, các chức năng nhìn và nghe, v.v., không đề cập đến các hành vi nhận thức xác định rõ ràng các đối tượng của thị giác và thính giác, v.v.. Thay vào đó, chúng biểu thị các sát-na nhất thời thô sơ của tâm mà qua đó dữ liệu giác quan được trải nghiệm trong nó ngay lập tức và đơn giản trước tất cả hoạt động nhận thức xác định nào.

(9—11) Receiving, etc.: In the case of a cognitive process through any of the five sense doors, following the *citta* that performs the function of seeing, etc., there arise in succession *cittas* that perform the functions of receiving (*sampaticchana*), investigating (*santīraṇa*), and determining (*voṭṭhapaṇa*) the object. In the case of a cognitive process occurring in the mind door independently of the physical senses, these three functions do not occur; rather, mind-door adverting follows immediately upon the cutting off of the *bhavanga* without any intermediate functions.

(9 - 11) Tiếp thu, v.v.: Trong trường hợp một lộ trình tâm xảy ra qua bất kỳ cửa nào của ngũ môn, theo sau tâm thực hiện chức năng thấy, v.v., sẽ có các tâm nối tiếp nhau đảm nhận chức năng tiếp thu (*sampaticchana*), suy xét (*santīraṇa*) và xác định (*voṭṭhapaṇa*) đối tượng. Trong trường hợp lộ trình tâm xảy ra ở ý môn một cách độc lập với

các giác quan vật lý thì ba chức năng này không xảy ra; đúng hơn, hướng tâm theo sau ngay khi cắt đứt hộ kiếp (*bhavanga*) mà không có bất kỳ chức năng trung gian nào.

(12) *Javana*: “*Javana*” is a technical term of Abhidhamma usage that is best left untranslated. The literal meaning of the word is “running swiftly.” As a function of consciousness, it applies to the stage of the cognitive process that immediately follows the determining stage⁷⁶ and consists of series of *cittas* (normally seven, all identical in kind) which “run swiftly” over the object in the act of apprehending it. The *javana* stage is the most important from an ethical standpoint, for it is at this point that wholesome or unwholesome *cittas* originate.⁷⁷

(12) *Javana*: “*Javana*” là một thuật ngữ kỹ thuật được sử dụng trong Vi Diệu Pháp mà tốt nhất là không nên dịch. Nghĩa đen của từ này là “chạy nhanh”. Là một chức năng của tâm, nó áp dụng cho giai đoạn của lộ trình tâm ngay sau giai đoạn xác định⁷⁷ và bao gồm một loạt tâm (thường là bảy tâm, tất cả đều giống nhau) “chạy nhanh” qua đối tượng với hành động là nắm bắt đối tượng đó. Giai đoạn *javana* (đồng lực) là quan trọng nhất theo quan điểm đạo đức, vì chính tại thời điểm này, các tâm thiện hoặc bất thiện bắt nguồn.⁷⁸

(13) Registration (*tadārammaṇa*): The word *tadārammaṇa* means, literally, “having that object” and denotes the function of taking as object the object that had been apprehended by the *javanas*. This function is exercised for two mind-moments immediately after the *javana* phase in a sense-sphere cognitive process when the object is either very prominent to the senses or clear to the mind. When the object lacks special prominence or clarity, as well as in other types of cognitive process apart from the sense-sphere process, this function is not exercised at all. Following registration (or the *javana* phase when registration does not occur), the stream of consciousness again lapses back into the *bhavanga*.

(13) Na cảnh/ tâm mót (*tadārammaṇa*): Từ *tadārammaṇa* có nghĩa đen là “có đối tượng đó” và biểu thị chức năng lấy đối tượng đã được các tâm đồng lực nắm bắt làm đối tượng. Chức năng này được thực hiện trong hai sát-na tâm ngay sau giai đoạn đồng lực (*javana*) trong một lộ trình tâm ở cõi dục giới khi đối tượng hoặc là rất nổi bật đối với các giác quan hoặc là rõ ràng đối với tâm. Khi đối tượng thiếu sự nổi bật hoặc rõ ràng đặc biệt, cũng như trong các lộ trình tâm khác ngoài lộ trình ngũ môn thì chức năng này hoàn toàn không được thực hiện. Theo sau tâm na cảnh (hoặc sau giai đoạn *javana* khi tâm na cảnh không xảy ra) thì dòng tâm thức trôi trở lại vào *bhavanga*.

(14) Death (*cuti*): The death consciousness is the last *citta* to occur in an individual existence — it is the *citta* that marks the exit from a particular life. This *citta* is of the same type as the rebirth-linking consciousness and the *bhavanga*, and, like them, it pertains to the process-freed side of existence, the passive flow of consciousness outside an active cognitive process. It differs from them in that it performs a different function, namely, the function of passing away.

(14) Tử (*cuti*): Tâm tử là tâm cuối cùng xảy ra trong một kiếp sống, nó là tâm đánh dấu sự chấm dứt một kiếp sống cụ thể. Tâm này cùng loại với tâm tục sinh và hộ kiếp, và giống như chúng, tâm tử liên quan đến khía cạnh ngoài-lộ-trình của sự hiện

⁷⁷ That is, in the five-door process. In a mind-door process, the *javana* phase follows the mind-door advertent consciousness.

Đó là, trong lộ trình ngũ môn. Trong một lộ trình ý môn, giai đoạn đồng lực (*javana*) đi theo ý môn hướng tâm.

⁷⁸ This is so in the case of non-Arahants. For Arahants, the *javanas* are ethically indeterminate. *Javana* is treated more fully in Chapter 4.

Trong trường hợp của những người không phải là A-la-hán thì là như vậy. Đối với các vị A-la-hán, các tâm đồng lực là tâm duy tác. *Javana* được đề cập đầy đủ hơn trong Chương 4.

hữu, tức là dòng tâm thức thụ động nằm bên ngoài một lộ trình nhận thức chủ động. Tâm tử khác với tâm tục sinh và hộ kiếp ở chỗ nó thực hiện một chức năng khác, cụ thể là chức năng kết thúc hay chấm dứt kiếp sống.

By way of stage as tenfold: The word “stage” (*thāna*) means a moment, or occasion, between two other *cittas* at which a given *citta* is able to arise. Although there are fourteen functions of consciousness, the five sensory functions of seeing, etc., all occupy the same stage of the cognitive process, between the two stages of adverting and receiving. Thus, the fourteen functions can be condensed into ten stages of consciousness.

Phân chia theo mười giai đoạn: Từ “giai đoạn” (*thāna*) có nghĩa là một khoảng khắc (sát-na), hoặc dịp, giữa hai tâm khác mà tại đó một tâm nhất định có thể sinh khởi. Mặc dù tâm có mười bốn chức năng, nhưng năm chức năng của giác quan là thấy, v.v., tất cả đều chiếm cùng một sát-na của quá trình nhận thức, giữa hai sát-na hướng tâm và tiếp thụ. Như vậy, mười bốn chức năng có thể được cô đọng thành mười sát-na tâm.

§9. Classification by way of Consciousness

§9. Phân loại theo tâm

Tattha dve upekkhāsahagatasantīraṇāni c’eva aṭṭha mahāvīpākāni ca nava rūpārūpavīpākāni cā ti ekūnavīsati cittāni paṭisandhi-bhavaṅga-cutikiccāni nāma.

Āvajjanakiccāni pana dve. Tathā dassana-savana-ghāyana-sāyana-phusana-sampañcchanakiccāni ca.

Tīṇi santīraṇakiccāni.

Manodvārāvajjanam eva pañcadvāre votthapanakiccaṃ sādheti.

Āvajjanadvayavajjitāni kusalākusala-phala-kriyā cittāni pañcapaññāsa javanakiccāni.

Aṭṭha mahāvīpākāni c’eva santīraṇattayaṅ cā ti ekādasa tadārammaṇakiccāni.

Of them, nineteen types of consciousness perform the functions of rebirth-linking, life-continuum, and death. They are: two types of investigating consciousness accompanied by equanimity; eight great resultants; and nine fine-material-sphere and immaterial-sphere resultants (2 + 8 + 9 = 19).

Trong số đó, mười chín tâm thực hiện các chức năng tục sinh (paṭisandhi), hộ kiếp (bhavanga) và tử (cuti). Đó là: hai tâm suy xét thọ xả (upekkhāsahagatasantīraṇā), tám tâm đại quả (mahāvīpākā) và chín tâm quả sắc giới (rūpavīpākā) và vô sắc giới (arūpavīpākā) (2 + 8 + 9 = 19).

Two perform the function of adverting.

Hai tâm thực hiện chức năng hướng tâm (āvajjana).

Similarly, two perform each of the functions of seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and receiving.

Tương tự, hai tâm thực hiện từng chức năng thấy (dassana), nghe (savana), ngửi (ghāyana), ném (sāyana), đụng (phusana) và tiếp thụ (sampañcchana).

Three perform the function of investigating.

Ba tâm thực hiện chức năng suy xét (santīraṇa).

The mind-door adverting consciousness performs the function of determining in the five sense doors.

Ý môn hướng tâm (*manodvārāvajja*) thực hiện chức năng xác định (*voṭṭhapana*) trong ngũ môn (*pañcadvāra*).

With the exception of the two types of advertent consciousness, the fifty-five types of unwholesome, wholesome, fruition, and functional consciousness perform the function of *javana*.

Ngoại trừ hai tâm hướng tâm (*āvajjana*), năm mươi lăm tâm bất thiện (*akusala*), tâm thiện (*kusala*), tâm quả (*phala*), và tâm duy tác (*kriyā*) thực hiện chức năng đồng lực (*javana*).

The eight great resultants and the three types of investigating consciousness, totaling eleven, perform the function of registration.

Tám tâm đại quả (*mahāvīpākā*) và ba tâm suy xét (*santīraṇa*), tổng cộng là mười một tâm thực hiện chức năng na cảnh (*tadārammaṇa*).

Guide to §9 Hướng dẫn §9

Classification by way of consciousness: The present section will be less likely to cause confusion if it is recognized that there is a distinction between a type of consciousness and the function after which it is commonly named. Although certain types of consciousness are named after a single function that they perform, this name is chosen as a convenient designation and does not mean that the type of consciousness so named is confined to that particular function. To the contrary, a given type of consciousness may perform several functions completely different from the one with reference to which it is named.

Phân loại theo tâm: Phần này sẽ ít gây nhầm lẫn hơn nếu nhận thấy có sự phân biệt giữa một loại tâm và chức năng mà sau đó nó được gọi tên một cách phổ biến. Mặc dù một số loại tâm được đặt tên theo một chức năng duy nhất mà chúng thực hiện, nhưng cái tên được chọn để thuận tiện cho việc gọi tên đó không có nghĩa là loại tâm được đặt tên như vậy chỉ giới hạn trong chức năng cụ thể đó mà thôi. Ngược lại, một loại tâm nhất định có thể thực hiện nhiều chức năng hoàn toàn khác với chức năng mà nó được đặt tên.

The function of rebirth-linking, life-continuum, and death: As pointed out above, in any single life, it is the same type of consciousness that performs the three functions of rebirth-linking, life-continuum, and death. At the moment of conception, this type of consciousness arises linking the new existence to the old one; throughout the course of life, this same type of consciousness arises countless times as the passive flow of *bhavanga*, maintaining the continuity of existence; and at death, this same type of consciousness again occurs in the passing away from the old existence.

Chức năng của tâm tục sinh, hộ kiếp và tử: Như đã đề cập ở trên, trong bất kỳ kiếp sống riêng lẻ nào, cùng một loại tâm thực hiện ba chức năng tục sinh, hộ kiếp và tử. Vào thời điểm thụ thai, loại tâm này phát sinh để liên kết kiếp sống mới và kiếp sống cũ; trong suốt cuộc đời, chính loại tâm này phát sinh vô số lần như dòng chảy *bhavanga* thụ động nhằm duy trì sự liên tục của kiếp sống; và khi chết, cùng loại tâm này lại xảy ra để chấm dứt kiếp sống cũ.

There are nineteen *cittas* that perform these three functions. The unwholesome-resultant investigating consciousness (*santīraṇa*) does so in the case of those beings who take rebirth into the woeful planes — the hells, the animal realm, the sphere of *petas*, and the host of *asuras*. The wholesome-resultant investigating consciousness accompanied by equanimity performs these functions in the case of a human rebirth as one who is born

congenitally blind, deaf, dumb, etc., as well as among certain lower classes of celestial beings and spirits. While the deformity itself is due to unwholesome *kamma*, the human rebirth is the result of wholesome *kamma*, though of a relatively weak degree. It should not be thought that investigation occurs at the moment of rebirth or during the life continuum, for a consciousness can perform only one function at a time.

Có mười chín tâm thực hiện ba chức năng này. Tâm suy xét quả bất thiện (*santīraṇa*) thực hiện ba chức năng như vậy trong trường hợp những chúng sinh tái sinh vào các cõi khổ - địa ngục, súc sinh, ngạ quỷ và A-tu-la. Tâm suy xét quả thiện thọ xả thực hiện các chức năng này trong trường hợp tái sinh làm người bị khuyết tật bẩm sinh như mù, điếc, câm, v.v., cũng như trong một số hạng chư thiên và chúng sinh vô hình thấp kém hơn. Trong khi bản thân sự khác biệt đó là do bất thiện nghiệp, thì tái sinh làm người là kết quả của thiện nghiệp, mặc dù ở mức độ tương đối yếu. Không nên nghĩ rằng tâm suy xét đó xảy ra vào thời điểm tái sinh hoặc trong dòng hộ kiếp của kiếp sống, vì một tâm thức chỉ có thể thực hiện một chức năng tại một thời điểm mà thôi.

The eight great resultants — the beautiful sense-sphere resultants with two and three roots — perform these three functions for those reborn in the fortunate sensory realms as celestial beings and humans free from congenital defects.

Tám tâm đại quả - những tâm quả dục giới tịnh hảo có hai và ba nhân thực hiện ba chức năng này cho những người tái sinh trong các cõi thiện dục giới như sinh làm chư thiên và người không có những khiếm khuyết bẩm sinh.

The above ten *cittas* pertain to rebirth in the sensory plane.

Mười tâm trên liên quan đến tái sinh trong cõi giác quan (cõi ngũ uẩn).

The five fine-material-sphere resultants serve as rebirth-consciousness, life-continuum consciousness, and death consciousness for those reborn in the fine-material sphere of existence, and the four immaterial-sphere resultants for those reborn into the respective immaterial planes of existence.

Năm tâm quả sắc giới đóng vai trò là tâm tục sinh, hộ kiếp và tử đối với những chúng sinh tái sinh trong cõi sắc giới và bốn tâm quả vô sắc đối với những chúng sinh tái sinh vào các cõi vô sắc tương ứng.

The function of adverting: The five-sense-door advertent consciousness (*pañcadvārāvajjana*) performs this function when a sense object impinges on one of the five physical sense doors. The mind-door advertent consciousness (*manodvārāvajjana*) does so when an object arises at the mind door. Both these *cittas* are rootless functionals (*ahetukakiriya*).

Chức năng hướng tâm: Tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana*) thực hiện chức năng này khi một đối tượng giác quan tác động lên một trong năm cửa giác quan (năm môn). Ý môn hướng tâm (*manodvārāvajjana*) làm như vậy khi một đối tượng khởi lên ở ý môn. Cả hai tâm này đều là những tâm duy tác vô nhân (*ahetukakiriya*).

The function of seeing, etc.: The two *cittas* that perform each of these five functions are the wholesome-resultant and unwholesome-resultant eye-consciousness, etc.

Chức năng thấy, v.v.: Hai tâm thực hiện mỗi chức năng trong năm chức năng này là tâm nhãn thức quả thiện và tâm nhãn thức quả bất thiện, v.v.

Receiving: The function of receiving is performed by the two types of receiving consciousness (*sampaṭicchana-citta*).

Tiếp thu: Chức năng tiếp thu được thực hiện bởi hai tâm tiếp thu (*sampaṭicchana-citta*).

The function of investigating: The three *cittas* that perform this function are the two rootless resultants accompanied by equanimity — one wholesome-resultant, the other unwholesome resultant — and the rootless wholesome-resultant accompanied by joy.

Chức năng suy xét: Ba tâm thực hiện chức năng này là hai tâm quả vô nhân thọ xả - một là quả thiện, một là quả bất thiện - và tâm quả thiện vô nhân thọ hỷ.

The function of determining: There is no distinct *citta* known as “determining consciousness.” It is the same type of *citta* — a rootless functional consciousness accompanied by equanimity (see Chapter 1, §10) — that performs the function of mind-door adverting in the mind-door process and the function of determining in a process in the five physical sense doors.

Chức năng xác định: Không có tâm cụ thể nào được gọi là “tâm xác định”. Nó cũng là loại tâm - một tâm duy tác vô nhân thọ xả (xem Chương 1, §10) - thực hiện chức năng hướng tâm qua ý môn và chức năng quyết định trong một lộ trình ngũ môn.

The function of javana: The fifty-five *cittas* that function as *javanas* are the twelve unwholesome *cittas*, twenty-one wholesome *cittas*, four resultants (that is, the supramundane fruits), and eighteen functionals (the two adverting *cittas* being excepted).

Chức năng động lực (javana): Năm mươi lăm tâm có chức năng động lực (*javana*) là mười hai tâm bất thiện, hai mươi một tâm thiện, bốn tâm quả (nghĩa là các quả siêu thế) và mười tám tâm duy tác (hai tâm hướng tâm được loại trừ).

The function of registration: These eleven are resultant *cittas*. When the three investigating consciousnesses perform the function of registration, they do not simultaneously perform the function of investigating.

Chức năng na cảnh (mốt lại cảnh trước đó): Mười một tâm này là tâm quả. Khi ba tâm suy xét thực hiện chức năng na cảnh thì chúng không đồng thời thực hiện chức năng suy xét.

§10. Classification by Number of Functions

§10. Phân loại theo số chức năng

*Tesu pana dve upekkhāsahagatasantīraṇacittāni paṭisandhi-
bhavanga-cuti-tadārammaṇa-santīraṇavasena pañcakiccāni nāma.
Mahāvīpākāni aṭṭha paṭisandhi-bhavanga-cuti-tadārammaṇa-
vasena catukiccāni.
Mahaggatavīpākāni nava paṭisandhi-bhavanga-cutivasena
tikiccāni.
Somanassasahagataṃ santīraṇaṃ
santīraṇa-tadārammaṇavasena dukiccaṃ.
Tathā votthapanañ ca votthapanāvajjanavasena.
Sesāni pana sabbāni pi javana-manodhātuttika-dvipañcaviññānāni
yathāsambhavam ekakiccāni ti.*

Of them, the two types of investigating consciousness accompanied by equanimity perform five functions: rebirth-linking, life-continuum, death, registration, and investigating.

Trong đó, hai tâm suy xét thọ xả thực hiện năm chức năng: tục sinh, hộ kiếp, tử, na cảnh và suy xét.

The eight great resultants perform four functions: rebirth-linking, life-continuum,

death, and registration.

Tám tâm đại quả thực hiện bốn chức năng: tục sinh, hộ kiếp, tử và na cảnh.

The nine sublime resultants perform three functions: rebirth-relinking, life-continuum, and death.

Chín tâm quả đáo đại thực hiện ba chức năng: tục sinh, hộ kiếp và tử.

The investigating consciousness accompanied by joy performs two functions: investigating and registration.

Tâm suy xét thọ hỷ thực hiện hai chức năng: suy xét và na cảnh.

Similarly, the determining consciousness performs two functions: determining and advertent.

Tương tự như vậy, tâm xác định thực hiện hai chức năng: quyết định và hướng tâm.

All the remaining types of consciousness — javana, the triple mind element, and the fivefold sense consciousness — perform only one function as they arise.

Tất cả các tâm còn lại - đồng lực (javana), ba ý giới tâm và ngũ song thức - chỉ thực hiện một chức năng khi chúng phát sinh.

Guide to §10

Hướng dẫn §10

Javana: The fifty-five *cittas* that perform the function of *javana* occur solely in the role of *javana* and do not perform any other functions.

Đồng lực (javana): Năm mươi lăm tâm thực hiện chức năng đồng lực chỉ xảy ra trong vai trò đồng lực và không thực hiện bất kỳ chức năng nào khác.

The triple mind element: This includes the five-door advertent consciousness and the two types of receiving consciousness.

Ba ý giới tâm: bao gồm tâm hướng ngũ môn (*pañcadvārāvajjana*) và hai tâm tiếp thân (*sampañcchana*).

§11. Summary

§11. Tóm tắt

*Paṭisandhādayo nāma kiccabhedenā cūddasa
Dasadhā ṭhānabhedenā cittuppādā pakāsītā
Aṭṭhasaṭṭhi tathā dve ca nav'attha dve yathākkamaṃ
Eka-dvi-ti-catu-pañca kiccaṭṭhānāni niddise.*

The types of consciousness are declared to be fourteen according to functions such as rebirth-linking and so forth, and ten according to analysis by stages.

Phân theo chức năng thì có mười bốn loại tâm như tâm tục sinh v.v., và có mười loại khi phân tích theo các giai đoạn.

It is stated that those which perform one function are sixty-eight; two functions, two; three functions, nine; four functions, eight; and five functions, two respectively.

Người ta nói rằng những tâm thực hiện một chức năng là sáu mươi tám tâm; hai chức năng có hai tâm; ba chức năng có chín tâm; bốn chức năng có tám tâm; và năm chức năng có hai tâm.

Compendium of Doors (*dvārasangaha*)
Bản Tóm Tắt các Cửa/ Căn (*dvārasangaha*)

§12. Analysis of Doors

§12. Phân tích cửa/ căn

*Dvārasangahe dvārāni nāma cakkhudvāraṃ sotadvāraṃ
ghānadvāraṃ jivhādvāraṃ kāyadvāraṃ manodvāraṃ cā ti chabbidhāni
bhavanti.*

*Tattha cakkhum eva cakkhudvāraṃ tathā sotādayo sotadvārādīni.
Manodvāraṃ pana bhavangan ti pavuccati.*

In the Compendium of Doors, there are six doors, namely: eye door, ear door, nose door, tongue door, body door, and mind door.

Trong Bản Tóm Tắt các Căn, có sáu căn, đó là: nhãn căn, nhĩ căn, tỷ căn, thiệt căn, thân căn và ý căn.

*Therein, the eye itself is the eye door, and also for the ear door and the others.
But the life-continuum is called “the mind door.”*

*Trong đó, chính con mắt là nhãn căn, và tương tự đối với nhĩ căn và các căn khác.
Nhưng tâm hộ kiếp được gọi là “ý căn”.*

Guide to §12

Hướng dẫn §12

Analysis of doors: The term “door” (*dvāra*) is used metaphorically in the Abhidhamma to denote the media through which the mind interacts with the objective world. Three doors of action are specified — body, speech, and mind —, the channels through which the mind acts upon the world (see Chapter 5, §§22—24). Again, six doors of cognition are recognized: the six sense doors by which the *citta* and *cetasikas* go out to meet the object and by which objects enter into range of the *citta* and *cetasikas*. In the present section, the author will first enumerate the six sense doors. Then, he will identify the *cittas* that arise through each door and classify the *cittas* according to the number of doors through which they arise.

Phân tích các căn/ cửa/ môn: Thuật ngữ “cửa” (*dvāra*) được sử dụng một cách ẩn dụ trong Vi Diệu Pháp để biểu thị phương tiện mà qua đó tâm tương tác với thế giới khách quan. Ba cánh cửa của hành động được chỉ định - thân, khẩu và ý vốn là các kênh mà qua đó tâm trí tác động lên thế giới (xem Chương 5, §§22 - 24). Một lần nữa, sáu cửa nhận thức được xác định: sáu cửa giác quan mà qua đó tâm và tâm sở đi ra ngoài để gặp đối tượng và qua đó đối tượng đi vào phạm vi của tâm và tâm sở. Trong phần này, trước tiên tác giả sẽ liệt kê sáu cửa/ căn. Sau đó, tác giả sẽ xác định các tâm sinh khởi qua mỗi cửa/ căn và phân loại các tâm theo số lượng căn mà chúng sinh khởi.

The eye itself is the eye door: Five of the doors are material phenomena (*rūpa*), namely, the sensitive matter (*pasādarūpa*) in each of the five sense organs. Each of these

serves as a door by which the *citta* and *cetasikas* occurring in a cognitive process gain access to their object, and by which the object becomes accessible to the *cittas* and *cetasikas*. Eye-sensitivity is the door for the *cittas* belonging to an eye-door process, enabling them to cognize visible forms through the eye. The same holds for the other sensitivities of the sense organs in relation to their respective processes and objects.

Bản thân con mắt là nhãn căn: Trong số các căn, có năm căn là sắc pháp (*rūpa*), cụ thể là phần vật chất nhạy cảm hay sắc thân kinh (*pasādarūpa*) trong mỗi năm giác quan. Mỗi cái trong số này phục vụ như một cánh cửa mà qua đó tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) xuất hiện trong một tiến trình nhận thức tiếp cận được đối tượng của chúng, và nhờ đó tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) có thể tiếp cận được đối tượng. Phần nhạy cảm ở mắt (thần kinh nhãn) là cửa cho các tâm thuộc lộ trình nhãn căn, giúp chúng nhận biết các cảnh sắc thấy được qua mắt. Điều tương tự cũng xảy ra đối với những phần vật chất nhạy cảm khác của các căn khác liên quan đến các quá trình và đối tượng tương ứng của chúng.

The life-continuum is called the mind door: Unlike the first five doors, the mind door (*manodvāra*) is not material (*rūpa*) but mental (*nāma*), namely, the *bhavanga* consciousness. When an object is to be cognized by the mind-door process, the *cittas* belonging to that process gain access to the object solely through the mind door, without immediate dependence on any material sense faculty.

Hộ kiếp được gọi là ý căn: Không giống như năm căn đầu tiên, ý căn (*manodvāra*) không phải là sắc (*rūpa*) mà là danh (*nāma*), cụ thể là tâm hộ kiếp (*bhavanga*). Khi một đối tượng được nhận thức bởi lộ trình tâm, các tâm thuộc tiến trình đó tiếp cận đối tượng chỉ qua ý căn mà không phụ thuộc ngay vào bất kỳ căn giác quan nào khác.

Different commentaries express contrary opinions about the precise denotation of the mind door. The *Vibhāvinī-Ṭīkā* states that the *bhavanga citta* immediately preceding the mind-door advertent consciousness, that is, the arrest *bhavanga* (*bhavanga-upaccheda*), is the mind door. Other Abhidhamma commentaries identify the mind door as the *bhavanga citta* together with the mind-door advertent. However, Ledi Sayādaw and the commentary to the *Vibhanga* both state that the entire *bhavanga* without distinction is the mind door. Ācariya Anuruddha did not make any specifications but simply stated that the *bhavanga* is called “the mind door.”

Các chú giải khác nhau bày tỏ những quan điểm trái ngược nhau về sự biểu thị chính xác của ý căn. *Vibhāvinī-Ṭīkā* nói rằng tâm hộ kiếp (*bhavanga citta*) ngay trước ý môn hướng tâm, tức là hộ kiếp dứt dòng (*bhavanga-upaccheda*) là ý căn. Các chú giải Vi Diệu Pháp khác xác định ý môn là tâm hộ kiếp (*bhavanga citta*) cùng với ý môn hướng tâm. Tuy nhiên, Ngài Ledi Sayādaw và Chú giải Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) đều nói rằng toàn bộ *bhavanga* (tức là *atita-bhavanga* (*bhavanga* vừa qua), *bhavanga-calana* (*bhavanga* rung động) và *bhavanga-upaccheda* (*bhavanga* dứt dòng) là ý căn. Ngài Ācariya Anuruddha không đưa ra bất kỳ chi tiết nào mà chỉ nói đơn giản rằng hộ kiếp được gọi là “ý căn”.

§13. Classification by way of Consciousness

§13. Phân loại theo tâm

Tattha pañcadvārāvajjana-cakkhuvīññāṇa-sampaticchana-santīraṇa-votthapana-kāmāvacarajavana-tadārammaṇavasena chacattāḷisa cittāni cakkhudvāre yathārahaṃ uppajanti. Tathā

pañcadvārāvajjana-sotaviññāṇādivasena sotadvārādīsu pi chacattālīs' eva bhavantī ti. Sabbathā pi pañcadvāre catupaññāsa cittāni kāmāvacarān' evā ti veditabbāni.

Manodvāre pana manodvārāvajjana-pañcapaññāsajavana-tadārammaṇavasena sattasaṭṭhi cittāni bhavanti.

Ekūnavīsati paṭisandhi-bhavanga-cutivasena dvāravimuttāni.

Therein, forty-six types of consciousness arise in the eye door according to circumstances: five-door adverting, eye-consciousness, receiving, investigating, determining, sense-sphere javanas, and registration.

Trong đó, bốn mươi sáu tâm sinh khởi nơi nhãn căn tùy theo hoàn cảnh: ngũ môn hướng tâm, nhãn thức, tiếp thu, suy xét, xác định, đồng lực dục giới và na cảnh.

Likewise in the ear door, etc., forty-six types of consciousness arise, five-door adverting, ear-consciousness, and so forth.

Tương tự như vậy ở nhĩ căn, v.v..., bốn mươi sáu tâm sinh khởi, ngũ môn hướng tâm, nhĩ thức, v.v...

It should be understood that, altogether, the fifty-four types of sense-sphere consciousness occur in the five doors.

Nên hiểu rằng có tổng cộng năm mươi bốn tâm dục giới xảy ra trong năm căn.

In the mind-door, sixty-seven types of consciousness arise: mind-door adverting, fifty-five javanas, and registration.

Ở ý căn, sáu mươi bảy tâm sinh khởi: ý môn hướng tâm, năm mươi lăm tâm đồng lực và tâm na cảnh.

Nineteen types of consciousness are door-freed, occurring by way of rebirth-linking, life-continuum, and death.

Mười chín tâm không căn xuất hiện với chức năng là tâm tục sinh, hộ kiếp và tử.

Guide to §13

Hướng dẫn §13

Forty-six types of consciousness arise in the eye door: The forty-six *cittas* are as follows:

Bốn mươi sáu tâm sinh khởi nơi nhãn căn: Bốn mươi sáu tâm đó là:

- 1 Five-door adverting consciousness
1 ngũ môn hướng tâm
- 2 Eye consciousnesses
2 tâm nhãn thức
- 2 Receiving consciousnesses
2 tâm tiếp thu
- 3 Investigating consciousnesses
3 tâm suy xét
- 1 Determining consciousness
1 tâm xác định
- 29 Sense-sphere *javanas* (12 unwholesome, 8 wholesome, 8 beautiful functional, 1 smile-producing functional)
29 tâm đồng lực (*javana*) dục giới (12 tâm bất thiện, 8 tâm thiện, 8 tâm duy tác tịnh hảo, 1 tâm duy tác ứng cúng sinh tiểu)

- 8 Registration (= sense-sphere beautiful resultants; the other three being included under investigating consciousness — see §9)
8 tâm na cảnh (= các tâm quả tịnh hảo dục giới; ba tâm còn lại gồm các tâm suy xét - xem §9)

The same types of *cittas* arise in the other four physical sense doors with their respective objects, except that, in each case, the pair of sense consciousnesses are to be replaced in correlation with the sense door.

Các loại tâm tương tự phát sinh trong bốn cửa giác quan khác với các đối tượng tương ứng của chúng, ngoại trừ trong mỗi trường hợp, cặp tâm giác quan sẽ được thay thế trong mỗi tương quan với cửa giác quan.

According to circumstances (*yathārahāṃ*): Although a total of forty-six *cittas* arise in the eye door, they cannot all arise together in one process, but only as determined by conditions. Ledi Sayādaw specifies these conditions as: (1) the object, (2) the plane of existence, (3) the individual, and (4) attention.

Tùy theo hoàn cảnh (*yathārahāṃ*): Mặc dù có tổng cộng bốn mươi sáu tâm sinh khởi nơi nhãn căn nhưng chúng không thể đồng loạt sinh khởi trong một lộ trình mà chỉ do các điều kiện quyết định. Ngài Ledi Sayādaw xác định những điều kiện này là: (1) đối tượng, (2) cõi hiện hữu, (3) cá nhân, và (4) sự chú ý.

(1) For example, if the object is undesirable, then the eye-consciousness, receiving, investigating, and registration are unwholesome-resultants, while if the object is desirable, then they are wholesome-resultants. If the object is exceptionally desirable, then the investigating and registration consciousnesses are accompanied by joy, while if the object is only moderately desirable, they are accompanied by equanimity.

(1) Ví dụ, nếu đối tượng là bất khả ái thì nhãn thức, tiếp thu, suy xét và na cảnh là những quả bất thiện, trong khi nếu đối tượng đáng ưa thích thì chúng là những quả thiện. Nếu đối tượng đặc biệt đáng ưa thích thì các tâm suy xét và na cảnh đi kèm với thọ hỷ, trong khi nếu đối tượng đáng ưa thích ở mức độ vừa phải thì chúng đi kèm với thọ xả.

(2) If an eye-door process occurs in the sensory plane (*kāma bhūmi*), all forty-six *cittas* can arise, but if the process occurs in the fine-material plane (*rūpa bhūmi*), registration consciousness cannot arise, the function of registration being confined to the sensory plane.

(2) Nếu một lộ trình nhãn căn xảy ra trong cõi dục giới (*kāma bhūmi*) thì tất cả bốn mươi sáu tâm có thể sinh khởi, nhưng nếu lộ trình ấy xảy ra trong cõi sắc giới (*rūpa bhūmi*) thì tâm na cảnh không thể sinh khởi, chức năng na cảnh bị giới hạn trong cõi dục.

(3) If the individual is a worldling⁷⁸ or a trainee (*sekha*),⁷⁹ the *javana cittas* will be wholesome or unwholesome (according to the level of attainment in the case of trainees),⁸⁰ while, if the individual is an Arahant, the *javanas* will be functional.

(3) Nếu cá nhân là phạm nhân⁷⁹ hoặc một bậc Hữu học (*sekha*)⁸⁰ thì các tâm đồng lực (*javana citta*) sẽ là thiện hoặc bất thiện (tùy theo mức độ chứng đắc trong trường hợp của các vị)⁸¹ trong khi, nếu cá nhân đó là một vị A-la-hán thì các tâm đồng lực sẽ là duy tác.

(4) If a worldlying or a trainee applies wise attention (*yoniso manasikāra*), wholesome *javanas* will arise, while if unwise attention (*ayoniso manasikāra*) is applied, unwholesome *javanas* will arise.

(4) Nếu một phạm phu hay một bậc hữu học khéo suy tư hợp lý (*yoniso manasikāra*) thì các tâm đồng lực (*javana*) thiện sẽ sinh khởi, trong khi nếu suy tư không hợp lý (*ayoniso manasikāra*) thì các tâm đồng lực (*javana*) bất thiện sẽ sinh khởi.

Similarly, whether prompted or unprompted *cittas* arise is also governed by circumstances.

Tương tự như vậy, tâm vô trợ hay hữu trợ sinh khởi cũng bị chi phối bởi hoàn cảnh.

⁷⁹ *Puthujjana*, literally, “one of the many folk,” “worldling,” “ordinary person,” is any lay person or monk who is still possessed of all the ten fetters (*samyojana*) that bind one to the round of rebirths (*samsāra*) and who, therefore, has not yet reached any of the four stages of holiness (*ariya-puggala*).

Puthujjana, theo nghĩa đen có nghĩa là “một trong nhiều người”, “người thế tục/ phạm phu”, “người bình thường” là bất kỳ cư sĩ hay nhà sư nào vẫn còn sở hữu tất cả mười kiết xứ (*samyojana*) trói buộc một người vào vòng luân hồi sinh tử (*samsāra*) và do đó, chưa đạt đến bất kỳ giai đoạn nào trong bốn tầng Thánh (*ariya-puggala*).

According to the Commentary to the *Majjhima Nikāya* 9, a “worldling” may be (1) an outsider (a non-Buddhist) who, if he believes in moral causation, may be said to have Right View to that extent; but he does not have the knowledge confirming the truths (*saccānulomika-nāṇa*), as has (2) the worldlying “inside the Buddha’s dispensation” (*sāsanika*). A worldlying who professes Buddhism may be either “a blind worldlying” (*andha-puthujjana*), who has neither knowledge of, nor interest in the fundamental Teachings (the Four Noble Truths, the Five Aggregates, Dependent Origination, etc.), or he is “a noble worldlying” (*kalyāṇa-puthujjana*), who has such knowledge and earnestly strives to understand and practice the Teachings. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), pp. 172—173.

Theo Chú Giải Trung Bộ Kinh (*Majjhima Nikāya*) 9, một “phạm phu” có thể là (1) một người ngoại đạo (không phải Phật tử), nếu tin vào nhân quả đạo đức có thể được cho là có Chánh Kiến ở mức độ đó; nhưng người ấy không có khảo cứu pháp chân đế (*saccānulomika-nāṇa*), hoặc (2) là phạm nhân “ở trong giáo pháp của Đức Phật” (*sāsanika*). Một người thế gian tuyên xưng là Phật tử có thể hoặc là “một người thế gian mù quáng” (*andha-puthujjana*), người không có kiến thức, cũng không quan tâm đến các Giáo lý cơ bản (Tứ diệu đế, Ngũ uẩn, Duyên khởi, v.v.), hoặc anh ta là “một phạm nhân cao quý” (*kalyāṇa-puthujjana*), người có kiến thức như vậy và nỗ lực hết mình để hiểu và thực hành Giáo pháp. Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, trang 172—173.

⁸⁰ *Sekha* = “a noble learner,” a disciple in higher training, that is, one who pursues the three kinds of training (*sikkhā*), is one of those seven kinds of noble disciples (*ariya-puggala*) who have reached one of the four supramundane paths or the three lower fruitions, while the one possessed of the fourth fruition, or *Arahatta-phala*, is called “one beyond training” (*asekha*, literally, “no more learner”). The worldlying is called “neither a noble learner, nor perfected in learning” (*n’eva-sekha-nāsekha*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (fourth revised edition [1980]), p. 198.

Sekha = “một người học cao quý” (Hữu học) một đệ tử học tập cao hơn, nghĩa là, một người theo đuổi tam học (*sikkhā*), là một trong bảy loại đệ tử cao quý (*ariya-puggala*) đã đạt được một trong bốn đạo siêu thế hay ba quả thấp hơn, trong khi người sở hữu quả thứ tư, hay A-la-hán quả (*Arahatta-phala*) được gọi là “người vượt qua sự tu tập” (*asekha*, nghĩa đen, “không cần học nữa”). Phạm phu được gọi là “không phải là một học giả cao quý, cũng không phải là người hoàn hảo trong học tập” (*n’eva-sekha-nāsekha*). Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines (Từ điển Phật giáo: Cẩm nang về Thuật ngữ và Học thuyết Phật giáo - ấn bản sửa đổi lần thứ tư [1980])*, tr. 198.

⁸¹ That is, the four *cittas* rooted in greed and accompanied by wrong view and the *citta* accompanied by doubt will be absent in the Stream-Enterer and Once-Returner, while the two *cittas* rooted in hatred will be absent in the Non-Returner. Nghĩa là, bốn tâm tham hợp tà và tâm hợp hoài nghi sẽ vắng mặt ở vị Nhập Lưu và Nhất Lai, trong khi hai tâm gốc sân sẽ không có ở vị Bất Lai.

The fifty-four types of sense-sphere consciousness occur in the first doors: In any single door, all types of sense-sphere consciousness occur except for the four pairs of sense consciousness pertaining to the other four sense faculties. Thus, when these are totaled, all types of sense-sphere consciousness occur in the five doors.

Năm mươi bốn tâm dục giới xảy ra trong các căn đầu tiên: Trong bất kỳ một căn nào, tất cả các tâm dục giới xảy ra ngoại trừ bốn cặp tâm liên quan đến bốn căn khác. Như vậy, khi những điều này được cộng lại, tất cả các loại tâm dục giới xảy ra trong năm căn.

In the mind door: All fifty-five types of *javana* occur in the mind door. Only twenty-two *cittas* do not occur in the mind door: the five-door adverting, the two sets of fivefold sense consciousness, the two types of receiving consciousness, the five fine-material resultants, and the four immaterial resultants.

Trong ý căn: Tất cả năm mươi lăm tâm đồng lực (*javana*) xảy ra trong ý căn. Chỉ có hai mươi hai tâm không sinh khởi trong ý căn, đó là: ngũ môn hướng tâm, ngũ song thức, hai tâm tiếp thân, năm tâm quả sắc giới và bốn tâm quả vô sắc giới.

Door-freed (*dvāravimutta*): These nineteen *cittas*, enumerated in §9, are known as “door-freed” because their particular functions of rebirth, *bhavanga*, and death do not occur in the sense doors and because they do not receive any new object but apprehend only the object determined by the last cognitive process of the preceding existence (see below, §17).

Không căn (*dvāravimutta*): Mười chín tâm này được liệt kê trong §9, được gọi là “không căn” bởi vì các chức năng đặc biệt của chúng là tục sinh, hộ kiếp (*bhavanga*) và tử không xảy ra trong các căn giác quan và bởi vì chúng không nhận được bất kỳ đối tượng mới mà chỉ lĩnh hội đối tượng được xác định bởi tiến trình nhận thức cuối cùng của kiếp sống trước (xem §17 bên dưới).

§14. Classification by Number of Doors

§14. Phân loại theo số lượng căn

*Tesu pana dvipañcaviññānāni c’eva mahaggata-lokuttarajavanāni cā ti
chattimsa yathārahaṃ ekadvārikacittāni nāma.*

Manodhātuttikaṃ pana pañcadvārikaṃ.

Sukhasantīraṇa-votthapana-kāmāvacarajavanāni chadvārika-cittāni.

Upekkhāsahagatasantīraṇa-mahāvīpākāni chadvārikāni c’eva dvāravimuttāni ca.

Mahaggatavīpākāni dvāravimuttān’evā ti.

Of those (that arise through doors), thirty-six types of consciousness — the two sets of fivefold sense consciousness and the sublime and supramundane javanas — are with one door accordingly.

Trong số đó (phát sinh qua các căn), ba mươi sáu tâm gồm ngũ song thức, và các tâm đồng lực đạo đại và siêu thế — tương ứng với một căn.

The three mind elements arise through five doors.

Ba ý giới tâm (gồm tâm hướng ngũ môn và hai tâm tiếp thân) sinh khởi qua năm căn

Joyful investigation, determining, and sense-sphere javanas arise through six doors.

Tâm suy xét thọ hỷ, tâm xác định và các tâm đồng lực dục giới phát sinh qua sáu căn.

Investigating consciousness accompanied by equanimity and the great resultants

arise either through the six doors or as door-freed.

Tâm suy xét thọ xả và các tâm đại quả phát sinh hoặc qua sáu căn hoặc không qua căn nào.

The sublime resultants always arise as door-freed.

Các tâm quả đảo đại luôn phát sinh không qua căn nào.

Guide to §14

Hướng dẫn §14

Accordingly: The two sets of fivefold sense consciousness arise only in their respective sense doors; the sublime and supramundane *jāvanas* arise only in the mind door.

Theo đó: Các tâm ngũ song thức chỉ sinh khởi trong các căn tương ứng của chúng; các tâm đồng lực (*javana*) đảo đại và siêu thế chỉ khởi lên trong ý căn.

Joyful investigating: This *citta* arises with the functions of investigating and registration in the five sense doors and with the function of registration alone in the mind door.

Tâm suy xét thọ hỷ: Tâm này sinh khởi với chức năng suy xét và na cảnh trong ngũ căn và với chức năng na cảnh riêng trong ý căn.

Determining: This *citta* performs the function of determining in the five sense doors and the function of advertizing in the mind door.

Tâm xác định: Tâm này đảm nhiệm chức năng quyết định trong ngũ căn và chức năng hướng tâm trong ý căn.

The great resultants: These eight *cittas*, like the two types of investigating consciousness accompanied by equanimity, arise through the six doors, in the role of registration, and as door-freed in the roles of rebirth, *bhavanga*, and death consciousness.

Các tâm đại quả: Tám tâm này, giống như hai tâm suy xét thọ xả, phát sinh qua sáu căn với vai trò là na cảnh, và không có căn khi chúng làm nhiệm vụ tục sinh, hộ kiếp và tử.

The sublime resultants: These nine *cittas* — the five fine-material-sphere resultants and the four immaterial sphere resultants — arise exclusively in their respective planes at rebirth, *bhavanga*, and death consciousness. Hence, they are always free of doors.

Các tâm quả đảo đại: Chín tâm, gồm năm tâm quả sắc giới và bốn tâm quả vô sắc giới, chỉ phát sinh trong các cõi tương ứng của chúng vào lúc tục sinh, hộ kiếp và tâm tử. Do đó, chúng luôn không có căn.

§15. Summary

§15. Tóm tắt

*Ekadvārikacittāni pañcadvārikāni ca
Chadvārikavimuttāni vimuttāni ca sabbathā
Chattimsati tathā tīṇi ekatimsa yathākkamaṃ
Dasadhā navadhā cā ti pañcadhā
paridīpaye.*

Thirty-six types of consciousness arise through one door, three through five doors, thirty-one through six doors, ten through six doors or as door-freed, nine wholly free from a door. Thus, in five ways, they are shown.

Ba mươi sáu tâm sinh khởi qua một căn, ba tâm qua năm căn, ba mươi một tâm qua sáu căn, mười tâm qua sáu căn hoặc không có căn, chín tâm hoàn toàn không có căn. Như vậy, theo năm cách, chúng được hiển thị.

Compendium of Objects (*ālambanasangaha*)
Bản Tóm Tắt các Đối tượng/ Cảnh (*ālambanasangaha*)

§16. Analysis of Objects

§16. Phân tích đối tượng/ cảnh

Ālambanasangahe ālambanāni nāma rūpārammaṇaṃ saddārammaṇaṃ gandhārammaṇaṃ rasārammaṇaṃ phoṭṭhabbārammaṇaṃ dhammārammaṇaṃ cā ti chabbidhāni bhavanti.

Tattha rūpam eva rūpārammaṇaṃ. Tathā saddādayo saddārammaṇādīni. Dhammārammaṇaṃ pana pasāda-sukhumarūpa-citta-cetasika-nibbāna-paññattivāsena chadhā sangayhanti.

In the compendium of objects, there are six kinds of objects, namely, visible form object, sound object, smell object, taste object, tangible object, and mental object.

Trong danh mục đối tượng (cảnh), có sáu loại đối tượng (cảnh), đó là đối tượng sắc (cảnh sắc), đối tượng âm thanh (cảnh thính), đối tượng mùi (cảnh mùi), đối tượng vị (cảnh vị), đối tượng xúc chạm (cảnh xúc) và đối tượng tinh thần (cảnh pháp).

Therein, visible form itself is visible form object. Likewise, sound, etc., are sound object, etc. But mental object is sixfold: sensitive matter, subtle matter, consciousness, mental factors, Nibbāna, and concepts.

Trong đó, đối tượng nhìn thấy được là cảnh sắc. Tương tự như vậy, âm thanh, v.v., là cảnh thính, v.v. Nhưng cảnh pháp (dhammārammaṇa) thì có sáu phần: sắc thân kinh (pasādarūpa), sắc tế (sukhumarūpa), tâm (citta), tâm sở (cetasika), Niết Bàn (Nibbāna) và khái niệm (paññatti).

Guide to §16

Hướng dẫn §16

Analysis of objects: Every consciousness, along with its associated mental factors, necessarily takes an object, for consciousness itself essentially consists in the activity of cognizing an object. In Pāli, two principal words are used to denote an object. One is *ārammaṇa*, derived from a root meaning “to delight in.” The other is *ālambana*, derived from an altogether different root meaning “to hang on to.” Thus, the object is that which consciousness and its concomitants delight in or that which they hang on to. In this section, the author will first specify the kinds of objects. Then, he will determine which kinds of objects occur through each of the six doors as well as to door-freed consciousness. Finally, he will determine the range of objects taken by each type of consciousness.

Phân tích đối tượng/ cảnh: Mọi loại tâm cùng với các tâm sở liên quan của nó nhất thiết phải có một đối tượng, vì bản thân tâm chủ yếu bao gồm trong một hoạt động nhận biết đối tượng. Trong tiếng Pāli, có hai từ chính được dùng để chỉ một đối tượng. Một là *ārammaṇa*, bắt nguồn từ ngữ căn có nghĩa là “thích thú”. Từ còn lại là *ālambana*, bắt nguồn từ một ngữ căn hoàn toàn khác có nghĩa là “bám vào”. Như vậy, đối tượng là cái mà tâm và những tâm sở đi kèm với nó thích thú hoặc cái mà chúng bám vào. Trong

phần này, đầu tiên tác giả sẽ chỉ rõ các loại đối tượng/ cảnh. Sau đó, tác giả sẽ xác định những loại đối tượng nào xảy ra qua từng căn trong sáu căn cũng như tâm không có căn. Cuối cùng, ông sẽ xác định phạm vi đối tượng được ghi nhận bởi mỗi loại tâm.

Six kinds of objects: In the Abhidhamma, six kinds of objects are recognized, corresponding to the six senses. The first five are all included in the category of materiality.⁸¹ Four of these — visible form, sound, smell, and taste — are considered to be kinds of derived matter (*upādā rūpa*), that is, secondary material phenomena dependent on the primary elements of matter.⁸² The tangible object is identified with three of the four primary elements themselves: (1) the earth element, or solidity, which is experienced by touch as hardness or softness; (2) the fire element, which is experienced as heat or cold; and (3) the air element, which is experienced as distension or pressure. The fourth primary element, the water element, has the characteristic of cohesion, and this, according to the Abhidhamma, cannot be experienced as a datum of touch but can only be cognized through the mind door.

Sáu loại đối tượng/ sáu cảnh: Trong Vi Diệu Pháp, sáu cảnh được nhận diện tương ứng với sáu căn. Năm cảnh đầu tiên đều được bao gồm trong phạm trù sắc pháp.⁸² Bốn trong số này - sắc, thính, mùi và vị - được coi là các loại vật chất phát sinh (*upādā rūpa*), nghĩa là các hiện tượng vật chất thứ cấp (tức 24 sắc y đại sinh) phụ thuộc vào vật chất chính (tức tứ đại).⁸³ Bản thân cảnh sắc được đồng nhất với ba trong số bốn đại: (1) đất, hay tính rắn chắc, được cảm nhận bằng xúc giác là cứng hoặc mềm; (2) lửa, được cảm nhận là nóng hoặc lạnh và (3) gió, được cảm nhận như sự trương phồng hoặc áp suất. Đại thứ tư, yếu tố nước, có đặc tính kết dính và theo Vi Diệu Pháp thì nó không thể được kinh nghiệm như một dữ kiện xúc chạm mà chỉ có thể được nhận thức qua ý căn.

Mental object is sixfold: Each of the first five objects can be cognized in any of three ways: (1) through its own respective sense-door process; (2) through a mind-door process; and (3) by the process-freed *cittas* occurring in the roles of rebirth-linking, *bhavanga*, and death. Mental objects — the objects of the sixth class — cannot be cognized at all through a sense-door process. They can be cognized only by the *cittas* of a mind-door process or by the process-freed *cittas* that occur independent of the sense doors.

Sáu cảnh pháp/ sáu đối tượng tinh thần: Mỗi cảnh trong số năm cảnh đầu tiên có thể được nhận thức theo bất kỳ cách nào trong ba cách: (1) thông qua lộ trình ngũ môn tương ứng của chính nó; (2) qua lộ trình ý môn; và (3) bởi các tâm nằm ngoài lộ trình, xảy ra với vai trò là tục sinh, hộ kiếp và tử. Các đối tượng tinh thần - các đối tượng thuộc loại thứ sáu (cảnh pháp) hoàn toàn không thể nhận thức được qua lộ trình ngũ môn. Chúng chỉ có thể được nhận biết bởi các tâm của lộ trình ý môn hoặc bởi các tâm nằm ngoài lộ trình xảy ra độc lập với các căn.

Six kinds of objects fall into the category of mental object (*dhammārammaṇa*). *Sensitive matter* (*pasādarūpa*) is the sensory receptive substance in the five sense organs; it is fivefold: eye-sensitivity, ear-sensitivity, etc. *Subtle matter* (*sukhumarūpa*) includes sixteen types of material phenomena enumerated below (Chapter 6, §6), among them the

⁸² The word *rūpa* has two primary meanings: (1) matter, or materiality; and (2) visible form. The former is a generic category within which the latter is included as a type.

Từ *rūpa* có hai nghĩa chính: (1) sắc, hay vật chất; và (2) dạng hữu hình. Cái trước là một danh mục chung mà cái thứ hai được bao gồm trong đó.

⁸³ The distinction between primary matter and derived matter will be dealt with more fully in Chapter 6, §2.

Sự khác biệt giữa tứ đại và các sắc y đại sinh sẽ được đề cập đầy đủ hơn trong Chương 6, §2.

water element. *Citta* is also a type of mental object. Though *citta* experiences objects, *citta*, in turn, can become an object. It should be noted that a *citta*, in its immediacy, cannot become its own object, for the cognizer cannot cognize itself; but a *citta* in an individual mental continuum can experience earlier *cittas* in that same continuum as well as the *cittas* of other beings. The fifty-two *cetasikas* can also become objects of a mind-door process, as, for example, when one becomes aware of one's feelings, volitions, and emotions. *Nibbāna* becomes the object of *cittas* occurring in the mental processes of noble individuals, both trainees and Arahants. *Concepts* — the class of conventional realities, things that do not exist in the ultimate sense — also fall into the category of mental object.

Sáu loại đối tượng thuộc danh mục cảnh pháp (*dhammārammaṇa*): sắc thân kinh (*pasādarūpa*) là chất tiếp nhận cảm giác trong năm giác quan; nó có năm phần: nhãn căn, nhĩ căn, v.v. Sắc tế (*sukhumarūpa*) bao gồm mười sáu loại hiện tượng vật chất được liệt kê dưới đây (Chương 6, §6), trong số đó có yếu tố nước. Tâm cũng là một cảnh pháp. Mặc dù tâm kinh nghiệm đối tượng nhưng ngược lại, tâm có thể trở thành đối tượng. Cần lưu ý rằng một tâm, trong tính tức thời của nó, không thể trở thành đối tượng của chính nó, vì người nhận thức không thể nhận thức chính nó; nhưng một tâm trong một dòng tâm thức riêng lẻ có thể kinh nghiệm những tâm trước đó trong cùng dòng tương tục đó cũng như tâm của những chúng sinh khác. Năm mươi hai tâm sở cũng có thể trở thành đối tượng của lộ trình ý môn, chẳng hạn như khi một người nhận thức được các cảm giác, hành vi và cảm xúc của mình. Niết Bàn (*Nibbāna*) trở thành đối tượng của các tâm xuất hiện trong các lộ trình tâm của các bậc thánh, ở các vị thánh hữu học lần A-la-hán. Các khái niệm - loại thực tại quy ước, những thứ không tồn tại theo nghĩa tối hậu - cũng thuộc loại đối tượng tinh thần (cảnh pháp).

§17. Classification by way of Doors

§17. Phân loại theo các căn

*Tattha cakkhuvārikacittānaṃ sabbesaṃ pi rūpaṃ eva ārammaṇaṃ.
Taṅ ca paccuppannaṃ eva. Tathā sotadvārikacittādīnaṃ pi saddādīni.
Tāni ca paccuppannāni yeva.*

*Manodvārikacittānaṃ pana chabbidham pi paccuppannaṃ
atītaṃ anāgataṃ kālavimuttaṅ ca yathārahaṃ ālambanaṃ hoti.*

*Dvāravimuttānaṅ ca pana paṭisaṅghi-bhavanga-cuti-saṃkhātānaṃ
chabbidham pi yathāsambhavaṃ yebhuyyena bhavantare chadvāragahitaṃ
paccuppannaṃ atītaṃ paññattibhūtaṃ vā kamma-kammanimitta-
gatinimittasammataṃ ālambanaṃ hoti.*

For all types of eye-door consciousness, visible form alone is the object, and that pertains only to the present. Likewise, sounds, etc., are the object of ear-door consciousness, etc., and those too pertain only to the present.

Đối với tất cả các tâm nhãn căn, chỉ có sắc hữu hình là đối tượng và chỉ liên quan đến hiện tại. Tương tự như vậy, âm thanh, v.v., là đối tượng của nhĩ căn, v.v., và những âm thanh đó cũng chỉ liên quan đến hiện tại.

But the object of mind-door consciousness is of six kinds, and that object may be present, past, future, or independent of time, according to circumstances.

Nhưng đối tượng của ý căn có sáu loại, và đối tượng đó có thể là hiện tại, quá khứ, tương lai, hoặc không phụ thuộc vào thời gian, tùy theo hoàn cảnh.

Further, in the case of door-freed consciousness — that is, rebirth-linking, life-continuum, and death (consciousness) —, the object is sixfold, and, according to the situation, (that object) has usually been apprehended in (one of) the six doors in the immediately preceding existence, as either a past or present object or as a concept. It is known as “kamma,” or as “a sign of kamma,” or as “a sign of destiny.”

Hơn nữa, trong trường hợp tâm không có căn - nghĩa là tâm tục sinh, hộ kiếp và tử - thì đối tượng có sáu phần và tùy theo tình huống mà (đối tượng đó) thường được nắm bắt trong (một trong) sáu căn trong kiếp trước, như một đối tượng quá khứ hay hiện tại hay như một khái niệm. Nó được gọi là “nghiệp” (kamma) hay “nghiệp tướng” (kammanimitta) hay “thủ tướng” (gatinimitta).

Guide to §17

Hướng dẫn §17

For all types of eye-door consciousness: In any eye-door cognitive process, all the *cittas* pertaining to that process take the visible form as their object. The visible form is not the object solely of eye-consciousness. The five-door advertent consciousness, the receiving, investigating, and determining consciousnesses, the *javanas*, and the registration *cittas* also occur with the same visible form as their object. Further, these *cittas* occurring in an eye-door process take “visible form alone” (*rūpam eva*) as object. Within that process, they cannot cognize any other kind of object.

Tất cả tâm nhãn căn: Trong bất kỳ tiến trình nhận thức nào của nhãn căn, tất cả các tâm liên quan đến lộ trình đó đều lấy sắc hữu hình làm đối tượng của chúng. Sắc hữu hình không phải là đối tượng duy nhất của nhãn thức. Các tâm hướng ngũ môn, các tâm tiếp thu, suy xét, xác định, đồng lực (*javana*) và các tâm na cảnh cũng xảy ra với cùng một sắc hữu hình như là đối tượng của chúng. Hơn nữa, những tâm này xuất hiện trong lộ trình nhãn căn chỉ lấy “sắc hữu hình” (*rūpam eva*) làm đối tượng mà thôi. Trong quá trình đó, chúng không thể nhận thức bất kỳ đối tượng nào khác.

And that pertains only to the present: The word “present” is used here in the sense of “momentary present” (*khaṇikappaccuppanna*), that is, in reference to what has actual being at the present moment of experience. Since material phenomena have a slower rate of change than mental phenomena, a single visible form can remain present to all *cittas* in a process occurring in the eye door. So too, for the objects of the other physical senses. (See below, Chapter 4, Guide to §6.)

Và điều đó chỉ liên quan đến hiện tại: Từ “hiện tại” được sử dụng ở đây có nghĩa là “hiện diện trong sát na” (*khaṇikappaccuppanna*) nghĩa là liên quan đến những gì có thực tại thời điểm hiện diện của trải nghiệm. Vì các hiện tượng vật chất có tốc độ thay đổi chậm hơn so với các hiện tượng tinh thần, nên một sắc hữu hình có thể duy trì sự hiện diện đối với tất cả các tâm trong một lộ trình xảy ra ở nhãn căn. Đối với các cảnh của các căn khác cũng vậy. (Xem bên dưới, Chương 4, Hướng dẫn §6.)

The object of mind-door consciousness: The *cittas* that arise in a mind-door process can cognize any of the five physical sense objects as well as all types of mental objects inaccessible to the *cittas* in a sense-door process. Mind-door *cittas* can also cognize an object belonging to any of the three periods of time — past, present, or future — or one that is independent of time (*kālavimutta*). This last expression applies to *Nibbāna* and concepts. *Nibbāna* is timeless because its intrinsic nature (*sabhāva*) is without arising, changing, and passing away; concepts are timeless because they are devoid of intrinsic nature.

Đối tượng của ý căn: Các tâm sinh khởi trong một lộ trình ý môn có thể nhận biết bất kỳ đối tượng nào trong năm đối tượng giác quan cũng như tất cả cảnh pháp mà tâm không thể tiếp cận được trong một lộ trình ngũ môn. Các tâm hướng ý môn cũng có thể nhận thức một đối tượng thuộc về bất kỳ thời nào trong ba thời - quá khứ, hiện tại và tương lai - hoặc một thời không phụ thuộc vào thời gian (*kālavimutta*). Cách diễn đạt sau cùng này áp dụng cho Niết Bàn (*Nibbāna*) và các khái niệm. Niết Bàn (*Nibbāna*) nằm ngoài thời gian bởi vì bản chất nội tại của nó (*sabhāva*) là không sinh, không thay đổi và không diệt; các khái niệm cũng nằm ngoài thời gian bởi vì chúng không có bản chất nội tại.

According to circumstances: The *Vibhāvinī-Ṭīkā* explains that circumstances vary according to whether the *cittas* are sense-sphere *jāvanas*, direct-knowledge *jāvanas*, the remaining sublime *jāvanas*, etc. The sense-sphere *jāvanas*, except the smile-producing consciousness, take objects of the three times and timeless objects. The smile-producing consciousness takes only objects of the three times. The direct knowledge *cittas* (or *abhiññās* — see Guide to §18) take objects of the three times as well as the timeless. The sublime *jāvanas* take timeless objects (that is, concepts), except for the second and fourth immaterial *jhānas*, which take past *cittas* as objects. The supramundane *jāvanas* take a timeless object, *Nibbāna*.

Theo hoàn cảnh: *Vibhāvinī-Ṭīkā* giải thích rằng hoàn cảnh thay đổi tùy theo các tâm, liệu đó là tâm đồng lực dục giới, các tâm đồng lực thần thông, các tâm đạo đại còn lại, v.v. Các tâm đồng lực dục giới, ngoại trừ tâm ứng cúng sinh tiểu, lấy các đối tượng của ba thời và các đối tượng phi thời gian. Tâm ứng cúng sinh tiểu chỉ lấy đối tượng của ba thời. Tâm thông (hay *abhiññā* - xem Hướng dẫn §18) lấy các đối tượng của ba thời cũng như các đối tượng phi thời gian. Các tâm đồng lực đạo đại lấy các đối tượng phi thời gian (tức là các khái niệm), ngoại trừ các tâm thiền vô sắc thứ hai và thứ tư lấy các tâm quá khứ làm đối tượng. Các tâm đồng lực siêu thế lấy một đối tượng phi thời gian là Niết Bàn (*Nibbāna*).

In the case of the door-freed consciousness, etc.: The door-freed consciousness is the *citta* that performs, in any single life, the three functions of rebirth-linking, *bhavanga*, and death. It is of nineteen types, as explained earlier (§9). The object of this *citta* can be of six kinds — it can be any of the five sense objects, either past or present, or it can be a mental object. In all three of its functions, this *citta* retains the same object from the rebirth moment to the moment of death. That same object is grasped at the moment of rebirth by the relinking consciousness; during the course of life, it is held to by every *bhavanga citta*; and, at the moment of death, it is held to by the death consciousness.

Trong trường hợp tâm không có căn (tâm vô môn), v.v...: Tâm vô môn là tâm trong bất kỳ kiếp sống đơn lẻ nào, thực hiện ba chức năng tái tục, hộ kiếp và tử. Nó có mười chín tâm như đã giải thích trước đó (§9). Đối tượng của tâm này có thể có sáu loại - nó có thể là bất kỳ cảnh nào trong năm cảnh giác quan, hoặc quá khứ hoặc hiện tại, hoặc nó có thể là một cảnh pháp. Trong cả ba chức năng của nó, tâm này giữ cùng một đối tượng từ sát-na tục sinh cho đến sát-na tử. Cũng đối tượng đó được nắm bắt tại thời điểm tục sinh bởi thức tái sinh; trong suốt cuộc đời, nó được nắm giữ bởi mỗi tâm hộ kiếp (*bhavanga citta*) và vào lúc chết, nó được nắm giữ bởi tâm tử.

The object of the door-freed consciousness in any given existence is generally identical with the object of the last cognitive process in the immediately preceding existence. When a person is on the verge of death, in the last phase of active consciousness, some object will present itself to the cognitive process, determined by

previous *kamma* and present circumstances. This object can be one of three kinds:

Đối tượng của tâm vô môn trong bất kỳ kiếp sống cụ thể nào nói chung là đồng nhất với đối tượng của lộ trình tâm cuối cùng trong kiếp sống ngay trước đó. Khi một người sắp chết, trong giai đoạn cuối cùng của tâm chủ động, một đối tượng nào đó sẽ xuất hiện trong lộ trình tâm, được quyết định bởi nghiệp quá khứ và hoàn cảnh hiện tại. Đối tượng này có thể là một trong ba loại:

1. It can be a *kamma*, a good or evil deed performed earlier during the same lifetime.
1. Nó có thể là nghiệp (*kamma*), một hành động thiện hoặc bất thiện được thực hiện trước đó trong cùng một kiếp sống.
2. It can be a sign of *kamma* (*kammanimitta*), that is, an object or image associated with the good or evil deed that is about to determine rebirth or an instrument used to perform it. For example, a devout person may see the image of a monk or a temple, a physician may see the image of patients, a butcher may hear the groans of slaughtered cattle or see the image of a butcher knife.
2. Nó có thể là nghiệp tướng (*kammanimitta*), nghĩa là một đối tượng hoặc hình ảnh liên quan đến hành động thiện hoặc bất thiện sắp quyết định tái sinh hoặc một công cụ được sử dụng để thực hiện nó. Ví dụ, một người mộ đạo có thể nhìn thấy hình ảnh của một nhà sư hay một ngôi chùa, một bác sĩ có thể nhìn thấy hình ảnh của những bệnh nhân, một người đồ tể có thể nghe thấy tiếng rên rỉ của những con gia súc bị giết hoặc nhìn thấy hình ảnh của một con dao giết mổ.
3. It can be a sign of destiny (*gatinimitta*), that is, a symbol of the realm into which the dying person is about to be reborn. For example, a person heading for a heavenly rebirth may see celestial mansions, a person heading for an animal rebirth may see forests or fields, a person heading for a rebirth in hell may see infernal fires.
3. Nó có thể là thú tướng (*gatinimitta*), nghĩa là một biểu tượng của cảnh giới mà người sắp chết sắp tái sinh vào. Ví dụ, một người sắp tái sinh ở cõi trời có thể nhìn thấy lâu đài trên trời, một người sắp tái sinh ở cõi súc sinh có thể nhìn thấy rừng hoặc đồng ruộng, một người sắp tái sinh ở địa ngục có thể nhìn thấy lửa địa ngục.

According to the situation (*yathāsambhavaṃ*): The *Vibhāvinī-Ṭīkā* explains this phrase to mean that the object cognized by the door-freed *citta* varies according to the door at which it was originally apprehended by the last mental process of the preceding life; according to whether it is a present or past object or a concept; and, according to whether it is a *kamma*, a sign of *kamma*, or a sign of destiny. The explanation is as follows:

Theo tình huống (*yathāsambhavaṃ*): *Vibhāvinī-Ṭīkā* giải thích cụm từ này có nghĩa là đối tượng được tâm vô môn nhận thức, thay đổi tùy theo căn môn mà nó được nhận biết ban đầu bởi lộ trình tâm cuối cùng của kiếp sống trước; tùy theo đó là đối tượng hiện tại hay quá khứ hay một khái niệm, và tùy theo đó là nghiệp, nghiệp tướng hay thú tướng. Lời giải thích như sau:

In the case of a sense-sphere rebirth, any one of the five sense objects apprehended in any of the six doors in the last *javana* process of the preceding existence may become an object as sign of *kamma*. Such an object, on the occasions of rebirth-linking and the first series of *bhavangas*, can be either past or present. It can be present because the sense object apprehended by the last *javana* process of the previous existence may still persist as far as the first few mind-moments of the new existence. Thereafter, for the *bhavanga*, and for the death consciousness of the new existence, that object is necessarily past.

Trong trường hợp tái sinh vào cõi dục giới, bất kỳ một trong năm cảnh giác quan

nào được nắm bắt ở bất kỳ sáu căn nào trong lộ trình đồng lực (*javana*) cuối cùng của kiếp trước có thể trở thành một đối tượng như là nghiệp tướng. Một đối tượng như vậy, trong sát-na tục sinh và chuỗi hộ kiếp đầu tiên có thể là quá khứ hoặc hiện tại. Nó có thể hiện diện bởi vì cảnh giác quan được nắm bắt bởi lộ trình đồng lực cuối cùng của kiếp sống trước có thể vẫn tồn tại trong vài sát-na tâm đầu tiên của kiếp sống mới. Sau đó, đối với tâm hộ kiếp (*bhavanga*) và tâm tử của kiếp sống mới, đối tượng đó nhất thiết phải là quá khứ.

A mental object apprehended in the mind door in the last *javana* process of the previous existence may become an object of the rebirth-linking, *bhavanga*, and death consciousness of the new existence as a *kamma* or as a sign of *kamma* that is past. If the object should be a sign of destiny (*gatinimitta*), it is usually a visible form apprehended in the mind door and is present.

Một cảnh pháp được nắm bắt trong ý căn trong lộ trình đồng lực (*javana*) cuối cùng của kiếp sống trước có thể trở thành một đối tượng của tâm tục sinh, hộ kiếp (*bhavanga*) và tâm tử của kiếp sống mới như là nghiệp (*kamma*) hoặc nghiệp tướng của quá khứ. Nếu đối tượng phải là thú tướng (*gatinimitta*) thì nó thường là một sắc hữu hình được nắm bắt trong ý căn và đang hiện diện.

In the case of a fine-material-sphere rebirth, the object of the three process-freed *cittas* is a mental object apprehended in the mind-door process of the preceding existence; it is a concept (hence timeless) and is considered a sign of *kamma*. So, too, in the case of rebirth into the first and third immaterial planes. In the case of rebirth into the second and fourth immaterial planes, the object, being a *citta*, is a mental object; it is past and is also considered a sign of *kamma*.

Trong trường hợp tái sinh ở cõi sắc giới, đối tượng của ba tâm vô môn là một cảnh pháp được nắm bắt trong lộ trình ý môn của kiếp trước; nó là một khái niệm (nên nằm ngoài thời gian) và được coi là một nghiệp tướng. Cũng vậy, trong trường hợp tái sinh vào cõi vô sắc thứ nhất và thứ ba. Trong trường hợp tái sinh vào cõi vô sắc thứ hai và thứ tư thì đối tượng là tâm, là một cảnh pháp; nó là quá khứ và cũng được coi là nghiệp tướng.

Usually (*yebhuyyena*): This qualification is added with reference to those reborn after passing away from the realm of non-percipient beings (*asaññasattā*), a realm in the fine-material plane where consciousness is altogether absent (see Chapter 5, §31). For such beings, the object of the door-freed *cittas* cannot be something apprehended in the immediately preceding existence, since, in that existence, there was no consciousness. For these beings, the object presents itself to the rebirth, *bhavanga*, and death consciousness as a sign of *kamma*, etc., entirely through the power of a past *kamma* from an existence prior to that in the non-percipient realm.

Thông thường (*yebhuyyena*): Tính chất này được thêm vào để chỉ những chúng sinh tái sinh sau khi mạng chung ở cõi Vô Tưởng (*asaññasattā*), một cõi trong cõi sắc giới nơi hoàn toàn không có tâm (xem Chương 5, §31). Đối với những chúng sinh như vậy, đối tượng của tâm vô môn không thể là cái gì đó được nắm bắt trong kiếp sống ngay trước đó, bởi vì trong kiếp sống đó không có tâm. Đối với những chúng sinh này, đối tượng tự nó xuất hiện với tâm tục sinh, hộ kiếp và tử như là một nghiệp tướng, v.v., hoàn toàn thông qua năng lực của một nghiệp quá khứ từ một kiếp sống trước đó trong cõi Vô Tưởng.

§18. Classification by Type of Consciousness

§18. Phân Loại Theo Các Loại Tâm

Tesu cakkhuvīññāṇādīni yathākkamaṃ rūpādi-ekekāmbanān'eva. Manodhātuttikaṃ pana rūpādipañcāmbanān. Sesāni kāmāvacaravipākāni hasanacittaṃ cā ti sabbathā pi kāmāvacarāmbanān'eva.

Akusalāni c'eva nāṇavippayuttakāmāvacarajavanāni cā ti lokuttaravajjita-sabbāmbanāni.

Ñāṇasampayuttakāmāvacarakusalāni c'eva pañcamajjhānasamkhātān abhiññākusalaṃ cā ti arahattamaggaphalavajjita-sabbāmbanāni.

Ñāṇasampayuttakāmāvacarakriyā c'eva kriyābhiññā-votthapanān cā ti sabbathā pi sabbāmbanāni.

Aruppesu dutyacatutthāni mahaggatāmbanāni. Sesāni mahaggatacittāni pana sabbāni pi paññattāmbanāni. Lokuttaracittāni nibbānāmbanāni ti.

Of these, eye-consciousness, etc., each take a single object, respectively, visible form, etc. But the triple mind element takes (all) five kinds of (sense) object, visible form, etc. The remaining have only sense-sphere objects.

Trong số này, nhãn thức, v.v., mỗi thứ bắt một đối tượng tương ứng, như mắt bắt cảnh sắc, v.v. Nhưng ba tâm ý giới lấy (tất cả) năm đối tượng (giác quan), cảnh sắc, v.v. Những tâm còn lại chỉ có các đối tượng ở cõi giác quan.

The unwholesome (consciousness) and the sense-sphere javana that are dissociated from knowledge take all objects except supramundane states.

(Tâm) bất thiện và động lực dục giới ly trí bắt mọi đối tượng ngoại trừ các trạng thái siêu thế.

The sense-sphere wholesome (consciousness) associated with knowledge, and the wholesome direct-knowledge consciousness consisting in the fifth jhāna, take all objects except the path and fruit of Arahantship.

(Tâm) thiện dục giới hợp trí, và tâm thông thiện bao gồm trong ngũ thiền lấy tất cả đối tượng ngoại trừ đạo và quả A-la-hán.

The sense-sphere functionals associated with knowledge, the functional direct-knowledge consciousness, and the determining consciousness can all take all kinds of objects.

Các tâm duy tác dục giới hợp trí, tâm thông duy tác, và tâm xác định đều có thể bắt mọi loại đối tượng.

Among the immaterial (consciousness), the second and fourth take sublime objects. All the remaining sublime consciousnesses take concepts as objects. The supramundane consciousnesses take Nibbāna as object.

Trong số (tâm) vô sắc giới, tâm vô sắc thứ hai và thứ tư bắt những đối tượng đáo đại. Tất cả các tâm đáo đại còn lại lấy những khái niệm làm đối tượng. Các tâm siêu thế lấy Niết Bàn (Nibbāna) làm đối tượng.

Guide to §18

Hướng dẫn §18

The triple mind element: The five-door advertent consciousness and the two kinds of receiving consciousness — collectively known as the triple mind element — take all five kinds of sense objects, visible form, etc., since they arise in all five doors.

Ba tâm ý giới: Tâm hướng ngũ môn và hai tâm tiếp thân được gọi chung là ba tâm ý giới - nhận tất cả năm loại đối tượng giác quan, như cảnh sắc, v.v., vì chúng sinh khởi trong cả năm căn.

The remaining sense-sphere resultants: These resultants — the three investigating *cittas* and the eight great resultants — take all kinds of sense-sphere objects presented at the six doors when they occur by way of resignation. Again, these same resultants — excluding the investigating consciousness accompanied by joy — take the six objects freed from doors when they occur as rebirth, *bhavanga*, and death consciousness. The smile-producing consciousness of Arahants also takes all six kinds of sense-sphere objects.

Các tâm quả dục giới còn lại: Những tâm quả này - ba tâm suy xét và tám tâm đại quả - nhận tất cả các loại đối tượng ở dục giới hiện diện ở sáu căn khi chúng xảy ra bằng cách buông bỏ. Lại nữa, những tâm quả này, không gồm tâm suy xét thọ hỷ, lấy sáu đối tượng vô môn khi chúng xảy ra như là tục sinh, hộ kiếp và tử. Tâm ứng cúng sinh tiêu các vị A-la-hán cũng tiếp nhận tất cả sáu loại đối tượng của dục giới.

The unwholesome, etc.: The nine supramundane states — the four paths, their fruits, and *Nibbāna* — because of their extreme purity and profundity, cannot be apprehended by any unwholesome *cittas* nor by wholesome and functional *cittas* devoid of knowledge.

Bất thiện, v.v.: Chín trạng thái siêu thế - bốn đạo và bốn quả của chúng, và Niết Bàn - bởi vì sự thanh tịnh và sâu sắc tột cùng của chúng nên không có tâm nào, dù là tâm thiện, bất thiện hay tâm duy tác ly trí có thể hiểu được.

The sense-sphere wholesome, etc.: Worldlings and trainees cannot know the path and fruition consciousness of an Arahant. Since they have not attained these states themselves, these two *cittas* remain inaccessible to the wholesome sense-sphere *cittas* associated with knowledge that arise in their mental process.

Tâm thiện dục giới, v.v.: Phạm phu và bậc hữu học không thể biết tâm đạo và tâm quả của một vị A-la-hán. Vì bản thân họ không đạt được những trạng thái này nên hai tâm này vẫn không thể tiếp cận được với các tâm thiện dục giới hợp trí phát sinh trong lộ tâm của họ.

The path and fruition *cittas* of trainees are inaccessible to the *cittas* of worldlings. The path and fruition *cittas* of trainees at a higher stage are inaccessible to the *cittas* of trainees at a lower stage. The wholesome sense-sphere *cittas* associated with knowledge can know the path and fruition *cittas* as well as *Nibbāna* when trainees review their own supramundane attainments. These same *cittas* take *Nibbāna* as object on the occasion called change-of-lineage (*gotrabhū*) immediately preceding the arising of the supramundane path (see Chapter 9, §34).

Các tâm đạo và tâm quả của bậc hữu học không thể tiếp cận được với tâm của phạm phu. Tâm đạo và quả của bậc thánh hữu học cao hơn không thể tiếp cận được với tâm của thánh hữu học ở bậc thấp hơn. Các tâm thiện dục giới hợp trí có thể biết các tâm đạo và quả cũng như Niết Bàn khi các vị hữu học xem xét các thành tựu siêu thế của chính họ. Cũng chính những tâm này lấy Niết Bàn làm đối tượng trong sát-na được gọi là chuyển-tộc (*gotrabhū*) ngay trước sự xuất hiện của (tâm) đạo siêu thế (xem Chương 9, §34).

The wholesome direct-knowledge consciousness: The direct knowledges (*abhiññā*) are types of higher knowledge accessible to those who have mastery over the five *jhānas*. Five kinds of mundane direct knowledge are mentioned in the texts: (1) supernormal powers; (2) the divine ear; (3) knowledge of others' minds; (4) recollection of past lives; and (5) the divine eye (see Chapter 9, §21). These knowledges are acquired

through a special application of the fifth *jhāna citta*, wholesome in the case of worldlings and trainees, functional in the case of Arahants. By the third direct knowledge, trainees with mastery of the fifth *jhāna* can cognize the path and fruition knowledge of trainees on a level equal to or lower than their own, but they cannot know the path and fruition *cittas* of those on a higher level. The path and fruition consciousness of Arahantship is utterly beyond the range of the wholesome direct-knowledge *citta*.

Tâm thông thiện: tâm thông (*abhiññā*) là những loại trí cao hơn có thể tiếp cận được đối với những người đã thông thạo năm tầng thiền chứng. Năm loại thần thông thế tục (ngũ thông) được đề cập trong các bản văn là: (1) biến hóa thông; (2) thiên nhĩ thông; (3) tha tâm thông; (4) sanh tử thông; và (5) thiên nhãn thông (xem Chương 9, §21). Những thắng trí này có được thông qua một sự thực hành đặc biệt của tâm thiền thứ năm, nó là tâm thiện trong trường hợp của phàm phu và bậc hữu học, nhưng là tâm duy tác trong trường hợp của các vị A-la-hán. Bằng tâm thông thứ ba, hành giả thuần thực ngũ thiền có thể biết được tuệ đạo và quả của bậc hữu học ở cùng cấp độ hoặc thấp hơn mình, nhưng họ không thể biết được tâm đạo và tâm quả của những bậc hữu học ở cấp độ cao hơn. Tâm đạo và quả của A-la-hán hoàn toàn vượt khỏi phạm vi của tâm thông thiện.

The sense-sphere functional, etc.: By means of the sense-sphere functional *cittas* associated with knowledge, an Arahant can know his own path and fruition *cittas* when reviewing his attainment, and, by the functional direct-knowledge *citta*, he can know the path and fruition *cittas* of other noble disciples, both trainees and Arahants. The determining consciousness apprehends the five sense objects in a sense-door process and all six objects in its role as the mind-door advertent consciousness.

Tâm duy tác dục giới, v.v.: Nhờ các tâm duy tác dục giới hợp trí, một vị A-la-hán có thể biết các tâm đạo và quả của chính mình khi xem xét sự chứng đắc của mình, và nhờ tâm thông duy tác, vị ấy có thể biết tâm đạo và tâm quả của các vị thánh nhân khác, cả bậc hữu học và A-la-hán. Tâm quyết định nắm bắt năm cảnh giác quan trong lộ trình ngũ môn và tất cả sáu cảnh khi nó làm vai trò là tâm hướng ý môn.

Among the immaterial, etc.: The second immaterial *citta* takes the first immaterial *citta* as object, while the fourth immaterial *citta* takes the third as object. Thus, these two *cittas* take sublime entities as object.

Trong số các tâm vô sắc, v.v.: Tâm vô sắc thứ hai lấy tâm vô sắc thứ nhất làm đối tượng, trong khi tâm vô sắc thứ tư lấy tâm thứ ba làm đối tượng. Như vậy, hai tâm này lấy các thực thể đạo đại làm đối tượng.

All the remaining sublime consciousness: The fine-material *jhāna cittas* take as object a conceptual entity such as the counterpart sign (*paṭibhāganimitta*) in the case of the *kasīnas* (see Chapter 1, Guide to §§18—20) or living beings in the case of the illimitables. The first immaterial *citta* takes as object the concept of immaterial space; the third takes as object the concept of nothingness or non-existence.

Tất cả tâm đạo đại còn lại: Các tâm thiền sắc giới lấy một thực thể khái niệm làm đối tượng như quang tướng (*paṭibhāganimitta*) trong trường hợp các đề mục hoàn tịnh *kasīna* (xem Chương 1, Hướng dẫn §§18—20) hoặc lấy chúng sinh làm đối tượng trong trường hợp của các tâm vô lượng phần. Tâm vô sắc thứ nhất lấy khái niệm không gian phi vật chất làm đối tượng; tâm thứ ba lấy khái niệm hư vô hay không hiện hữu làm đối tượng.

§19. Summary

§19. Tóm tắt

*Pañcavīsa parittamhi cha cittāni mahaggate
Ekavīsati vohāre aṭṭha nibbānagocare.
Vīsānuttaramuttamhi aggamaggaphalujjhite
Pañca sabbattha chacceti sattadhā tattha sangaho.*

Twenty-five types of consciousness are connected with lower objects; six with the sublime; twenty-one with concepts; eight with Nibbāna.

Hai mươi lăm tâm được kết nối với các đối tượng thấp hơn; sáu với đạo đại; hai mươi một với các khái niệm; tám với Niết Bàn.

Twenty are connected with all objects except the supramundane; five with all except the highest path and fruit; and six with all. Thus, sevenfold is their grouping.

Hai mươi tâm được kết nối với tất cả các đối tượng ngoại trừ siêu thế; năm với tất cả ngoại trừ đạo và quả cao nhất; và sáu với tất cả. Vì vậy, có bảy cách phân chia theo nhóm.

Guide to §19 **Hướng dẫn §19**

Twenty-five types: The twenty-three sense-sphere resultants, the five-door advertent, and the smile-producing consciousness take lower, that is, sense-sphere, objects only.

Hai mươi lăm: Hai mươi ba tâm quả dục giới, ngũ môn hướng tâm, và tâm ứng cúng sinh tiểu bất đối tượng chỉ ở cõi dục giới.

Six with the sublime: These are the second and fourth immaterial *jhānas*, as wholesome, resultant, and functional.

Sáu tâm với đạo đại: Đây là các tâm thiền vô sắc thứ hai và thứ tư, được xem là tâm thiện, quả và duy tác.

Twenty-one with concepts: These are the five fine-material *jhānas* and the first and third immaterial *jhānas*, all considered as wholesome, resultant, and functional.

Hai mươi một với các khái niệm: Đây là năm tâm thiền sắc giới và tâm thiền vô sắc thứ nhất và thứ ba, tất cả đều được coi là thiện, quả và duy tác.

Eight with Nibbāna: These are the paths and fruits.

Tám với Niết Bàn (Nibbāna): Đây là những tâm đạo và quả.

Twenty ... except the supramundane: The twelve unwholesome, and the four wholesome and four functionals dissociated from knowledge.

Hai mươi ... ngoại trừ siêu thế: Mười hai tâm bất thiện, bốn tâm thiện và bốn tâm duy tác ly trí.

Five: The four sense-sphere wholesomes with knowledge and the wholesome direct-knowledge *citta*.

Năm: bốn tâm thiện dục giới hợp trí và tâm thông thiện.

Six with all: The four great functionals with knowledge, the functional with *jhāna* direct-knowledge *citta*, and the determining *citta*.

Sáu với tất cả: bốn tâm đại duy tác hợp trí, tâm thông thiện duy tác và tâm xác định

§20. Analysis of Bases

§20. Phân tích các Vật/ Xứ

Vatthusangahe vatthūni nāma cakkhu-sota-ghāna-jivhā-kāya-hadayavatthu cā ti chabbidhāni bhavanti.

Tāni kāmaloke sabbāni pi labbhanti. Rūpaloke pana ghānādit-tayaṃ natthi. Arūpaloke pana sabbāni pi na saṃvijjanti.

In the summary of bases, there are six bases, namely, eye-base, ear-base, nose-base, tongue-base, body-base, and heart-base.

Tóm tắt các vật, có sáu vật, đó là nhãn vật, nhĩ vật, tỷ vật, thiệt vật, thân vật và ý vật.

All these, too, are found in the sense world. But in the fine-material world, these bases — nose, tongue, and body — are not found. In the immaterial world, no base exists.

Tất cả những điều này cũng được tìm thấy ở cõi dục. Nhưng trong cõi sắc giới, những vật này - mũi, lưỡi và thân - không được tìm thấy. Trong cõi vô sắc, không có vật nào cả.

Guide to §20

Hướng dẫn §20

Analysis of bases: In those planes of existence where materiality obtains, *cittas* and *cetasikas* arise in dependence on a condition called “base” (*vatthu*). A base is a physical support for the occurrence of consciousness. Although the first five bases coincide with the first five doors — namely, the sensitive matter of the five sense faculties —, a base is not identical with a door, since it plays a different role in the organization of consciousness. A “door” (*dvāra*) is a channel through which the *cittas* and *cetasikas* of a cognitive process gain access to the object; a “base” (*vatthu*) is a physical support for the occurrence of *cittas* and *cetasikas*.

Phân tích các vật: Trong những cõi hiện hữu mà sắc pháp có được, các tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) khởi sinh phụ thuộc vào một điều kiện gọi là “vật” (*vatthu*). Vật là chỗ dựa vật lý cho tâm xuất hiện. Mặc dù năm vật đầu tiên trùng khớp với năm căn đầu tiên, cụ thể là sắc thân kinh của năm căn, nhưng vật không đồng nhất với căn vì nó đóng một vai trò khác trong việc tổ chức tâm. “Căn” (*dvāra*) là một kênh mà thông qua đó các tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*) của một lộ trình tâm tiếp cận được đối tượng, còn “vật” (*vatthu*) là chỗ dựa vật lý cho sự xuất hiện của tâm (*citta*) và tâm sở (*cetasika*).

This difference in functions implies important consequences. In an eye-door process, many types of *cittas* apart from eye-consciousness occur with eye-sensitivity as their door; but eye-sensitivity is the base solely of eye-consciousness, not of the other *cittas* that utilize the eye door. In relation to the doors, the various *cittas* that function as rebirth-linking, *bhavanga*, and death consciousness are considered “door-freed,” that is, as occurring without any door. But in planes of existence that include both mind and matter, no *cittas* occur without a base.

Sự khác biệt về chức năng này bao hàm những hệ quả quan trọng. Trong lộ trình nhãn môn, nhiều tâm ngoài nhãn thức xảy ra với sắc thân kinh thị giác như là căn của chúng; nhưng sắc thân kinh thị giác chỉ là nền tảng của nhãn thức chứ không phải của các tâm khác sử dụng nhãn căn. Liên quan đến các căn, các tâm khác nhau có chức năng tục sinh, hộ kiếp (*bhavanga*) và tử được coi là “vô môn”, nghĩa là xảy ra mà không có căn.

Nhưng trong những cảnh giới có cả danh pháp và sắc pháp thì không có tâm nào xảy ra mà không có vật.

In the present section, the author will enumerate the bases and classify *cittas* by way of the bases on which they depend.

Trong phần này, tác giả sẽ liệt kê các vật và phân loại các tâm theo các vật mà chúng phụ thuộc vào.

Heart-base (*hadayavatthu*): According to the Pāli commentators, the heart serves as the physical support for all *cittas* other than the two sets of fivefold sense consciousness, which take their respective sensitivities as their bases. In the canonical Abhidhamma, the heart-base is not expressly mentioned. The *Paṭṭhāna*, the last book of the Abhidhamma Piṭaka, simply speaks of “that matter in dependence on which the mind element and mind-consciousness element occur” (i, 4). The Commentaries, however, subsequently specify “that matter” to be the heart-base, a cavity situated within the physical heart.⁸³

Ý vật/ Sắc trái tim (*hadayavatthu*): Theo các nhà chú giải Pāli thì trái tim đóng vai trò là chỗ dựa vật chất cho tất cả các tâm, ngoại trừ ngũ song thức lấy sắc thần kinh tương ứng của chúng làm vật. Trong Tạng Vi Diệu Pháp, ý vật không được đề cập rõ ràng. Bộ Vị Trí (*Paṭṭhāna*), bộ sách cuối cùng của Vi Diệu Pháp Tạng, chỉ đơn giản đề cập rằng “vật chất mà ý giới và ý thức giới xuất hiện tùy thuộc vào đó” (i, 4). Tuy nhiên, các Chú giải sau đó chỉ rõ “vật chất đó” là ý vật (sắc trái tim), một khoang nằm trong trái tim vật lý.⁸⁴

In the sense world, etc: In the sensory plane of existence, all six bases are found, except in the case of those who are born blind or deaf. In the fine-material world, the three bases of nose, tongue, and body — the supports for the corresponding types of sensory experience — are absent, since these types of sense experience are coarser in quality than the other two (sight and hearing) and thus are excluded from this elevated plane. The commentators say that the beings there possess the physical forms of these organs, but these organs lack sensitivity and hence cannot serve as bases for smelling, tasting, and touching, sensory experiences that themselves do not occur in the fine-material realm. In the immaterial world, no bases exist because all bases are made of matter.

Ở cõi dục giới v.v...: Ở cõi dục giới có đủ cả sáu vật, trừ trường hợp những người mù hay điếc bẩm sinh. Trong cõi sắc giới, không có ba vật là mũi, lưỡi và thân vốn được xem là những hỗ trợ cho những trải nghiệm giác quan tương ứng, vì những loại kinh nghiệm giác quan này có tính chất thô hơn hai loại kia (nhìn và nghe) và do đó bị loại trừ khỏi cõi hiện hữu vi tế này. Các nhà chú giải nói rằng chúng sinh ở đó sở hữu các dạng vật chất của các cơ quan này, nhưng các cơ quan này thiếu nhạy cảm nên không thể dùng làm cơ sở để ngửi, nếm và chạm, bản thân của những trải nghiệm giác quan này không xảy ra trong cõi sắc giới. Trong cõi vô sắc (phi vật chất), không có vật nào tồn tại, bởi vì tất cả vật được làm bằng vật chất.

§21. Classification by Way of Consciousness

§21. Phân loại theo tâm

Tattha pañcaviññāṇadhātuyo yathākkamaṃ ekantena pañcapasādavatthūni nissāy’eva pavattanti. Pañcadvārāvajjana-

⁸⁴ Xem Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*) VIII, 111.

sampaṭicchanasamkhātā pana manodhātu ca hadayaṃ nissitā yeva pavattanti. Avasesā pana manoviññāṇadhātusamkhātā ca santīraṇa-mahāvīpāka-paṭighadvaya-paṭhamamagga-hasana-rūpāvacaravaseṇa hadayaṃ nissāy'eva pavattanti.

Avasesā kusal'-ākusala-kriyā'-nuttaravasena pana nissāya vā anissāya vā. Āruppavīpākavasena hadayaṃ anissāy'evā ti.

Therein, the five elements of sense consciousness occur entirely dependent upon the five sensitive parts (of the sense organs) as their respective bases (2 x 5 = 10). But the mind element — namely, the five-door-adverting consciousness and the (two types of) receiving consciousness — occur in dependence on the heart. Likewise, those that remain — namely, the mind-consciousness element comprising the investigating consciousness, the great resultants, the two accompanied by aversion, the first path consciousness, smiling consciousness, and fine-material-sphere consciousness — occur in dependence on the heart (3 + 3 + 8 + 2 + 1 + 1 + 15 = 33).

Trong đó, năm giới của tâm xuất hiện hoàn toàn tùy thuộc vào năm sắc thân kinh (của các cơ quan cảm giác) như là vật tương ứng của chúng (2 x 5 = 10). Nhưng ý giới - cụ thể là tâm hướng ngũ môn và (hai) tâm tiếp thu - xảy ra tùy thuộc vào trái tim. Tương tự như vậy, những tâm còn lại - cụ thể là ý thức giới bao gồm tâm suy xét, tâm đại quả, hai tâm tương ứng với sân hận, tâm nhất đạo, tâm ứng cúng sinh tiểu và tâm sắc giới - xảy ra phụ thuộc vào trái tim. (3 + 3 + 8 + 2 + 1 + 1 + 15 = 33).

The remaining classes of consciousness, whether wholesome, unwholesome, functional, or supramundane, may be either dependent on, or independent of, the heart-base (12 + 10 + 13 + 7 = 42). The immaterial-sphere resultants are independent of the heart-base (4).

Các loại tâm còn lại, dù là thiện, bất thiện, duy tác hay siêu thế, có thể hoặc phụ thuộc vào, hoặc độc lập với ý vật (12 + 10 + 13 + 7 = 42). Các tâm quả vô sắc thì độc lập với ý vật (4).

Guide to §21

Hướng dẫn §21

The five elements of sense consciousness, etc.: In the Abhidhamma, all eighty-nine types of *citta* are distributed among seven consciousness elements (*viññāṇadhātu*).

Năm thức giới của tâm giác quan, v.v.: Trong Vi Diệu Pháp, tất cả tám mươi chín tâm được phân bố trong bảy thức giới (*viññāṇadhātu*).

The three *cittas* called “mind element” (*manodhātu*) involve a very weak grasp of the object — the five-door adverting consciousness, because it encounters an utterly novel object and is followed by a *citta* with a different base, the twofold receiving consciousness because it follows a *citta* with a different base. The five elements of sense consciousness are slightly stronger because they directly see, hear, smell, taste, or touch the object, but they are still relatively weak because they come between two *cittas* with bases different than their own. The *cittas* collected under the mind-consciousness element (*manoviññāṇadhātu*), being preceded and followed by *cittas* that share their own base, are capable of a fuller and clearer cognitive grasp of their object.

Ba tâm được gọi là “ý giới” (*manodhātu*) liên quan đến một sự nắm bắt đối tượng rất yếu, đó là ngũ môn hướng tâm, bởi vì nó bắt gặp một đối tượng hoàn toàn mới lạ và được theo sau bởi một tâm với một vật khác; và hai tâm tiếp thu bởi vì nó đi theo một

tâm với một vật khác. Năm thức giới của tâm giác quan mạnh hơn một chút vì chúng trực tiếp thấy, nghe, ngửi, nếm hoặc xúc chạm đối tượng, nhưng chúng vẫn tương đối yếu vì chúng đến giữa hai tâm có các vật khác với chúng. Các tâm được thu thập dưới ý thức giới (*manoviññādhātu*) đi trước và theo sau bởi các tâm có chung vật của chúng, có khả năng nắm bắt nhận thức đầy đủ hơn và rõ ràng hơn về đối tượng của chúng.

But the mind-element ... occurs in dependence on the heart: The thirty-three *cittas* enumerated here do not arise in the immaterial world, but only in worlds where matter exists. Hence, they are always supported by the heart-base. The *cittas* accompanied by aversion do not occur in the fine-material and immaterial planes, because aversion has been well suppressed as a prerequisite for attaining *jhāna*. The first path consciousness, the path consciousness of stream-entry, cannot occur in the immaterial realms because it is contingent on hearing the Dhamma, which presupposes the ear faculty. The smile-producing consciousness, of course, requires a body to exhibit the smile.

Nhưng ý giới... xảy ra phụ thuộc vào trái tim: Ba mươi ba tâm được liệt kê ở đây không phát sinh trong cõi vô sắc, mà chỉ trong cõi nào có sự tồn tại của sắc pháp. Do đó, chúng luôn luôn được hỗ trợ bởi ý vật. Các tâm đi kèm với sân không xảy ra trong cõi sắc giới và vô sắc giới bởi vì sân đã được chế ngự tốt như một điều kiện tiên quyết để đắc thiền. Tâm đạo thứ nhất hay tâm đạo Nhập Lưu không thể xảy ra trong các cõi vô sắc vì nó phụ thuộc vào việc nghe Pháp (nhĩ căn) vốn đã được giả định trước đó. Tất nhiên, tâm ứng cúng sinh tiểu đòi hỏi một cơ thể có thể thể hiện nụ cười.

The remaining classes of consciousness: They are: ten unwholesome *cittas* (including the two accompanied by aversion), the eight great wholesome *cittas*, the eight great functionals, four immaterial wholesome, four immaterial functionals, seven supramundane (excluding the first path), and the mind-door advertent — a total of forty-two. These *cittas* are dependent on the heart-base when they occur in the planes where matter exists, that is, in the sensory plane and the fine-material plane, and independent of the heart-base when they occur in the immaterial plane. The immaterial-sphere resultants occur only in the immaterial plane and thus do not depend on any base. (On these planes, see Chapter 5, §§3—7.)

Các loại tâm còn lại: Đó là mười tâm bất thiện (bao gồm cả hai tâm đi kèm với sân), tám tâm đại thiện, tám tâm đại duy tác, bốn tâm thiện vô sắc, bốn tâm duy tác vô sắc, bảy tâm siêu thế (không kể tâm đạo đầu tiên) và ý môn hướng tâm - tổng cộng là bốn mươi hai. Những tâm này phụ thuộc vào ý vật khi chúng xuất hiện trong các cõi tồn tại sắc pháp, nghĩa là trong cõi dục và cõi sắc giới, và độc lập với ý vật khi chúng xuất hiện trong cõi vô sắc giới. Các quả vô sắc chỉ xảy ra trong cõi vô sắc và do đó không phụ thuộc vào bất kỳ vật nào. (Về những cõi này, xem Chương 5, §§3—7.)

§22. Summary

§22. Tóm tắt

*Chavatthum nissitā kāme satta rūpe
catubbidhā Tivatthum nissit'āruppe
dhātv'ekānissitā matā. Tecattālīsa nissāya
dvecattālīsa jāyare
Nissāya ca anissāya pāk'āruppā anissitā ti.*

It should be noted that, in the sensory plane, seven elements are dependent on six

bases, in the fine-material plane, four are dependent on three bases, in the immaterial plane, the one single element is not dependent on any.

Cần lưu ý rằng, trong cõi dục, bảy giới tùy thuộc vào sáu vật, trong cõi sắc giới, bốn giới tùy thuộc vào ba vật, trong cõi vô sắc, một giới duy nhất không tùy thuộc vào bất kỳ vật nào.

Forty-three (types of consciousness) arise dependent on a base. Forty-two arise with or without a base. The immaterial resultants arise without any base.

Bốn mươi ba (tâm) sinh khởi tùy thuộc vào một vật. Bốn mươi hai phát sinh hoặc có hoặc không có vật. Các quả vô sắc sinh khởi không có vật nào.

Guide to §22

Hướng dẫn §22

In the sense world, etc.: In the sensory plane, five consciousness elements arise, each dependent on their own base, the mind element and mind-consciousness element in dependence on the heart-base. In the fine-material plane, the nose-base, tongue-base, and body-base along with their corresponding consciousness elements are absent. In the immaterial plane, only mind-consciousness element occurs, and that without a base.

Trong cõi dục, v.v...: Trong cõi dục, năm thức giới sinh khởi, mỗi giới đều tùy thuộc vào vật của chúng, ý giới và ý thức giới đều tùy thuộc vào ý vật. Ở cõi sắc giới, tỷ vật, thiết vật và thân vật cùng với các thức giới tương ứng của chúng vắng mặt. Trong cõi vô sắc, chỉ có thức giới xuất hiện và nó không có vật nào.

*Iti Abhidhammatthasangahe
Pakiṇṇakasangahavibhāgo nāma
tatiyo paricchedo.*

*Thus ends the third chapter
in the Manual of Abhidhamma entitled
“The Compendium of the Miscellaneous.”*

*Như vậy là kết thúc chương thứ ba
trong Cẩm nang Vi Diệu Pháp có tựa đề
“Bản tóm tắt các tạp vật”.*