

Table of Contents

Tamhoc.org	5
Soi sáng lời dạy của ĐỨC PHẬT tập I	7
Bìa Front	7
Bìa Fold	8
soi sang tmp	9
Bìa Back	520
PHI LỘ	11
KINH CHUYỂN PHÁP LUÂN	15
I. Sự Thực thứ nhất: Hiện tượng Khổ	31
II. Sự Thực thứ hai: Nguyên nhân sinh Khổ	37
1. Tham ái cõi Dục giới.	41
2. Tham ái cõi Sắc giới.	46
3. Tham ái cõi Vô sắc giới.	48
III. Sự Thực thứ ba: Chấm dứt Khổ.	51
IV. Sự Thực thứ tư: Con đường thoát Khổ.	52
1. Thấy biết đúng đắn (Sammā-diṭṭhi).	53
2. Suy nghĩ hợp lý (Sammā-saṅkappa).	58
3. Nói năng hợp lẽ (Sammā-vācā).	59
4. Hành vi hợp đạo (Sammā-kammanta)	65
5. Nuôi mạng hợp pháp (Sammā-ājīva).	66
6. Siêng năng chăm chỉ (Sammā-vāyāma).	71
7. Chú ý đúng mực (Sammā-sati).	73
8. Tâm trí ổn định (Sammā-samādhi).	73
V. Kết luận	75
Vậy bây giờ làm sao để thực hành?	76
KINH ĐẠI NIỆM XỨ	84
I. Giới thiệu bài kinh.	87
II. Khái quát về Bát Chánh đạo.	92
1. Chánh kiến.	94
2. Chánh tư duy.	96
3. Chánh ngữ.	96
4. Chánh nghiệp.	99

5. Chánh mạng.	100
6. Bộ ba: Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định	101
III. Nội dung bài kinh.	106
1. Quán thân niệm xứ.	108
a) Về hơi thở ra vào.	108
b) Về 4 oai nghi.	120
c) Về tất cả hoạt động của thân.	122
d) Về 32 thể trước.	123
e) Về 4 nguyên tố - tứ đại.	127
f) Về 10 tướng tử thi	131
Tóm tắt.	137
2. Quán thọ niệm xứ.	140
3. Quán tâm niệm xứ	143
4. Quán pháp niệm xứ	150
a) Với Năm Triền cái.	151
b) Với Ngũ Thủ uẩn.	160
c) Với Sáu Nội Ngoại xứ	168
d) Thất giác chi.	172
e) Về Tứ Diệu đế.	176
Kết luận	191
KINH HẠNH PHÚC	195
KINH VÔ NGÃ TÁNH	221
I/ Quan niệm về ngã.	222
II. Nội dung bài kinh.	226
KINH ĐẠI DUYÊN	246
I/ Duyên khởi.	247
II/ Chính kinh	249
III/ So sánh bài kinh với lý Duyên khởi	271
1. Giới thiệu sơ lược về Mười hai duyên.	272
Nhóm quá khứ: Vô minh, hành.	272
Nhóm hiện tại: Thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ	274
Nhóm vị lai: Sinh, Lão tử.	275
2. So sánh bài kinh và lý Duyên khởi.	276

IV/ Tổng kết.	279
Soi sáng lời dạy của ĐỨC PHẬT tập II	283
Bia1	283
Bia2	284
SS2	285
Bia3	514
PHI LỘ	287
ĐẠI KINH NGƯỜI CHẶN BÒ(MAHĀGOPĀLAKA SUTTA)	291
Mười một đức tánh của người chẵn bò	295
Mười một đức tánh không nên có của một vị tỳ-khưu.	303
Mười một đức tánh cần có của một vị tỳ-khưu.	312
TIỂU KINH XÓM NGỰA(CŪḶA-ASSAPURA SUTTA)	327
KINH NHIỀU CẢM THỌ(BAHUVEDANĪYA SUTTA)	355
1/ Hai thọ	363
2/ Ba thọ.	364
3/ Năm thọ	365
4/ Sáu thọ.	366
5/ Mười tám thọ.	366
6/ Ba mươi sáu thọ.	367
7/ Một trăm lẻ tám thọ.	368
KINH GÒ MỐI(VAMMIKA SUTTA)	386
1. Gò mối là gì?	394
2. Cái gì phun khói ban đêm?	396
3. Cái gì chiếu sáng ban ngày?	396
4. Ai là Bà-la-môn?	397
5. Ai là người có trí?	398
6. Cái gì là cây gươm? Cái gì là đao lên?	399
7. Cái gì là then cửa?	400
8. Cái gì là con nhái?	400
9. Cái gì là con đường hai ngã?	401
10. Cái gì là đồ lọc sữa?	401
11. Cái gì là con rùa?	401
12. Cái gì là con dao phay?	403

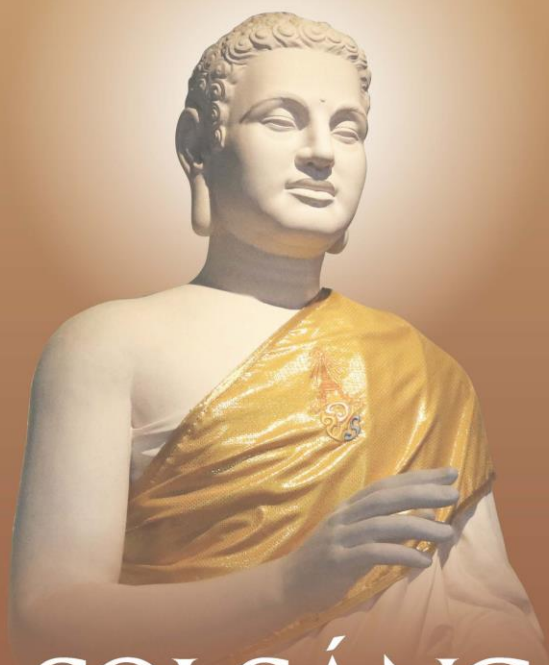
13. Cái gì là miếng thịt?	403
14. Cái gì là con rắn hổ?	404
Đúc kết.	406
KINH BỌT NƯỚC Tương Ưng Bộ kinh, chương XXII, phẩm Hoa, bài kinh số 3	408
1. Thứ nhất là tổ hợp về hình thể/ sắc thân (sắc) như đồng bọt nước.	429
2. Thứ hai là tổ hợp về cảm giác (thọ) như bong bóng nước	430
3. Thứ ba là tổ hợp về hiểu biết (tưởng) như ráng mặt trời.	430
4. Thứ tư là tổ hợp tình cảm - phản ứng (hành) như cây chuối	432
5. Thứ năm là tổ hợp sao chép - lưu trữ - chuyển giao (thức) như người ảo thuật.	433
KINH KHÔNG UẾ NHIỄM (ANAṄGAṄASUTTA)	438
(1) Hạng người có cấu uế nhưng không biết mình có cấu uế.	451
(2) Hạng người có cấu uế và biết nội tâm mình có cấu uế.	451
(3) Hạng người không có cấu uế nhưng không biết mình không có cấu uế.	452
(4) Hạng người không có cấu uế và biết nội tâm mình không có cấu uế.	452
Kết luận.	472
ĐỐI CHIẾU VÀ GIẢNG GIẢI KINH NHẤT DẠ HIỀN GIẢ & KINH NGƯỜI BIẾT SỐNG MỘT MÌNH	474
I. Giảng giải kinh Người Biết Sống Một Mình bằng bản dịch của Hòa thượng Thích Nhất Hạnh và bản dịch của Thượng tọa Thích Đức Thắng	476
Tóm lược ý nghĩa bài kinh Người Biết Sống Một Mình.	487
II. Giảng giải kinh Nhất Dạ Hiền Giả do Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu dịch	488
III. So sánh, đối chiếu bài kinh Người Biết Sống Một Mình và bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả.	508

Sách được gộp lại từ 2 cuốn Soi sáng lời dạy của Đức Phật - HT Pháp Tông
tamhoc.org ngày 7/3/2022

- + Nội dung giữ nguyên khi download về
- + Gộp lại 2 sách làm 1
- + Thêm Bookmark để tra cứu trên máy tính

Tỳ Khưu PHÁP TÔNG

Dhammavamsa Bhikkhu



SOI SÁNG LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT (Tập 1)



Nhà Xuất Bản Tôn Giáo



Hòa thượng PHÁP TÔNG

Ven. Dhammavamso

Hòa thượng hiện là Phó Viện Trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam; Phó Trưởng ban Ban Trị sự Phật giáo tỉnh Thừa Thiên Huế; Trưởng ban Điều Hành Phật giáo Nam Tông Thừa Thiên Huế; Chủ trì Chùa Huyền Không, Huế.

Tháng 12/2016, Hòa thượng được Quốc Vương Thái Lan Bhumibol Adulyadej, tức Rama IX sắc phong tước vị Chao khun Sudhamavamssa (Tăng Cang Đệ Ngũ Phẩm) để ghi nhận những đóng góp tích cực của Hòa thượng trong công cuộc truyền bá và hoàng dương chánh pháp của Đức Thế Tôn.



Chùa HUYỀN KHÔNG

Abhisunnatarama

Men theo con đường ven sông Hương từ trung tâm thành phố Huế về thượng nguồn, đến chùa Thiên Mụ, từ đó đi lên khoảng 2 – 3 km rẽ về bên phải, chúng ta sẽ đến chùa Huyền Không, tọa lạc ở thôn Nham Biểu (hiện nay là tổ Dân phố 5, phường Hương Hồ) thị xã Hương Trà. Đây là ngôi chùa Phật giáo Nam Tông, hậu thân của chùa Huyền Không ở Lăng Cô, Phú Lộc xưa (1973 – 1978).

Chùa được xây bằng vật liệu hiện đại là bê tông cốt thép, mà vẫn mang dáng dấp cổ kính, hài hòa với đường nét chung của kiến trúc cổ đô; và được đánh giá là một thể nghiệm thành công của ý tưởng kiến trúc kết hợp giữa hiện đại và cổ điển theo phong cách kiến trúc cung đình Huế.

Tỳ-khuru **PHÁP TÔNG**

SOI SÁNG
LỜI DẠY
CỦA ĐỨC PHẬT
(Tập I)

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

PHI LỘ

Soi sáng lời dạy của đức Phật là tựa đề tác phẩm tập hợp nội dung các bài giảng, các bài pháp thoại của Hòa thượng Pháp Tông trong những buổi giảng kinh ở một số khóa tu học Xuất gia gieo duyên những năm trở lại đây, hoặc trong các buổi giảng dạy định kỳ ở chương trình cùng tên vào mỗi sáng thứ bảy tuần thứ nhất và tuần thứ ba trong tháng.

Quyển sách này là tập đầu tiên của kế hoạch chia sẻ pháp được chúng tôi thực hiện để kịp làm quà tặng trong ngày lễ Bế giảng khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ mười một, năm 2020.

Trong suốt quá trình tu tập của bản thân, tìm hiểu về hệ thống kinh điển và nhất là từ khi thực sự nghiêm túc đầu tư cho quá trình nghiên cứu, Thầy chúng tôi đã phát hiện ra nhiều điểm khác biệt ẩn tàng trong các bản kinh ghi lại lời dạy của đức Phật không giống với các luận giải của một số vị giảng sư, nhà nghiên cứu các thế hệ trước cũng như đương đại. Thầy đã từng bước thận trọng chia sẻ các hiểu biết và trải nghiệm của mình với các học viên trong các khóa

tu học được mở ra tại chùa Huyền Không các năm gần đây để mọi người đều được lợi lạc.

Tại sao Đông phương với truyền thống văn minh, văn hóa cổ trung đại phát triển mạnh mẽ, rực rỡ nhưng trong giai đoạn cận hiện đại thì không được như xưa? Và sản phẩm đóng góp cho nhân loại ít ỏi hơn Tây phương? Một trong những nguyên nhân được giới nghiên cứu chỉ ra, đó là bởi người Đông phương không có được các phẩm tính trong nghiên cứu như người Tây phương, chẳng hạn: thái độ nghiêm túc trong quá trình nghiên cứu, phát minh; không bao giờ đặt niềm tin trọn vẹn vào bất cứ lý thuyết nào; tính phản biện và nghi ngờ trong đầu óc nghiên cứu của người Tây phương vững vàng hơn người Đông phương.

Dựa trên nền tảng đó, Thầy chúng tôi bắt đầu đặt vấn đề lại đối với một số chủ đề Phật học đã từng nghiên cứu trước đây nhưng thấy có những vướng mắc hoặc nhiều điểm mâu thuẫn, chưa hợp lý. Có thể kể đến một số nội dung như: Vấn đề *Ngũ giới*, nói đúng hơn là *Năm nguyên tắc sống lành mạnh*; vấn đề *Giác Ngộ là thấy ra sự thật, thấy ra bản chất, nguồn gốc của khổ đau trong cuộc sống*; vấn đề *Thiền và Thiền có giúp giác ngộ hay không*; một số nội dung cốt lõi trong các bài kinh quan trọng như kinh Chuyển Pháp Luân, kinh Đại Niệm Xứ, kinh Đại Duyên, kinh

Vô Ngã Tánh thay vì tên gọi Vô Ngã Tướng (Tướng Vô Ngã),...

Nhận thấy sự quan tâm của quý vị Tăng Ni, Phật tử xa gần đối với những bài giảng của Thầy chúng tôi ngày càng lớn, nên chúng tôi - những thành viên trong nhóm thực hiện đã xin phép thầy được biên tập lại và chia xẻ rộng rãi. Tuy nhiên, dù đã được Thầy cho phép, nhưng biên tập là một công việc hết sức khó khăn, đòi hỏi phải có nhiều hiểu biết và trải nghiệm trong công việc; trong khi chúng tôi đều là những người lần đầu làm quen với mảng việc này nên khó lòng tránh khỏi những sai sót chỗ này chỗ kia. Rất mong được chư tôn đức Tăng Ni, chư Phật tử và quý vị độc giả thông cảm, lượng thứ!

*Huyền Không - mùa hè năm 2020,
Nhóm biên tập chùa Huyền Không.*

KINH CHUYỂN PHÁP LUÂN



Chuyển Pháp Luân là pháp thoại đầu tiên đức Phật thuyết, vào sáng ngày rằm tháng Sáu. Trước đó, vào ngày rằm tháng Tư, đức Phật đã giác ngộ dưới bóng cây bồ-đề.

Thực ra, chu kỳ một tháng âm lịch ở Việt Nam và Trung Quốc bằng hai tháng ở Ấn Độ. Lịch của Ấn Độ chia theo lộ trình đi của mặt trăng khi chiếu vào trái đất, là tháng trăng mọc và tháng trăng lặn. Những người đầu tiên sang đó hoằng pháp có thể không nắm rõ về sự khác nhau của lịch pháp, nên khi dịch kinh điển, họ bị nhầm lẫn, thành ra về cả năm, cả tháng, thậm chí cả ngày cũng sai. Vì vậy có khá nhiều nhầm lẫn trong vấn đề lịch pháp, như những ngày lễ Phật giáo ở Trung Quốc nào là Xuất gia, Thành đạo, Niết-bàn, Đản sinh,... không giống với Ấn Độ. Ví dụ đức Phật đản sinh vào ngày cuối của tháng có trăng, vậy là người ta tính toán thế nào đó sang lịch của Trung Quốc thành ra mồng 8 tháng 4.

Hoặc là ngày sám hối của tỳ-khưu, tỳ-khưu-ni có ba ngày: Thứ nhất, ngày định kỳ theo tháng, gồm hai ngày; Thứ hai, ngày chư Tăng hòa hợp với nhau. Trong đó ngày định kỳ theo tháng bao gồm ngày cuối

tháng đủ (mười lăm ngày) và ngày cuối tháng thiếu (mười bốn ngày). Do không biết điều này nên nhiều dịch giả Luật tạng Trung Quốc đã chọn ngày bố-tát hay sám hối của tăng theo Âm lịch của Trung Quốc và Việt Nam, luôn luôn là ngày mười bốn, còn bên kia là ngày ba mươi. Họ không hiểu vấn đề hai lịch pháp khác nhau, xây dựng trên hai nền tảng khác nhau. Một bên theo chu kỳ *lên và xuống* là một tháng; một bên *lên* là một chu kỳ, *xuống* là một chu kỳ, trong cùng tháng.

Vậy đức Phật thuyết kinh Chuyển Pháp Luân vào ngày rằm tháng Sáu, tính theo lịch Việt Nam và Trung Quốc - tức ngày cuối chu kỳ mặt trăng lên.

Bài kinh được gọi là kinh Chuyển Pháp Luân, nhưng không phải do đức Phật đặt tên. Dường như đức Phật rất ít khi đặt tên. Cũng có một vài trường hợp có người hỏi pháp thoại này nên gọi là gì, thì đức Phật có đưa ra một cái tên. Còn lại phần lớn các pháp thoại đều được đời sau đặt tên trong khi được kết tập. Do bài kinh này là bài kinh đầu tiên chánh pháp được tuyên thuyết, nên người ta gọi là bài kinh Vận Chuyển Bánh Xe Pháp – Chuyển Pháp Luân. Tiếng Pāli là Dhammacakkappavattana Sutta.

Người nghe là năm người bạn đồng tu với đức Phật lúc tu khổ hạnh trong rừng - nhóm các vị

Koṇḍañña (Kiều-Trần-Như). Kiều-Trần-Như là vị bà-la-môn trẻ tuổi nhất trong nhóm tám vị được vua Tịnh Phạn mời vào hoàng cung khi đức Phật mới ra đời. Khi đó, vị này đã đến xem tướng cho Ngài lúc mới ba ngày tuổi và dự báo sau này Ngài nhất định sẽ xuất gia thành Phật, cho nên đã dự trù sau này Ngài đi tầm đạo thì đi theo làm đệ tử. Bốn người còn lại trong nhóm đó là Bhaddiya, Vappa, Mahānāma và Assaji, là những vị con hoặc cháu của bảy vị bà-la-môn lớn tuổi cùng vào chiêm tướng một lần với ngài Koṇḍañña. Vì trước khi những vị bà-la-môn này mất, có dặn lại con cháu: “Nếu sau này bà-la-môn Koṇḍañña xuất gia thì nên theo vị đó để đến xin làm đệ tử đức Phật.” Vì vậy, khi nghe bồ-tát đi tìm đạo, biết được chỗ ở của Ngài, bà-la-môn Koṇḍañña và những người kia cũng đi theo và xuống tóc làm sa-môn. Đây là nhóm đệ tử đầu tiên của đức Phật.

Sau khi giác ngộ, đức Phật nghĩ đến những người đầu tiên có thể nghe pháp, hiểu được lời dạy của Ngài. Đó là hai vị thiền sư mà trước kia Ngài từng học thiền với họ: đạo sĩ Ālāra Kālāma và đạo sĩ Uddaka Rāmaputta. Một vị đắc đệ Thất thiền Vô sắc giới và một vị đắc đệ Bát thiền Vô sắc giới, hai tầng thiền cao nhất của thiền Samatha. Khi Ngài biết được hai vị này đã viên tịch thì đối tượng tiếp theo Ngài nghĩ đến là nhóm bạn đồng tu này. Vì vậy đức Phật đã đi đến gặp các vị ấy.

Địa điểm diễn ra pháp thoại có tên là Isipatana (Vườn Nai). Trong quá khứ, tiền thân của đức Phật từng là con nai chúa, nai đầu đàn. Nhờ trí tuệ và tâm từ ái, một vị vua (tiền thân của Ngài A-Nan) đã cứu đàn nai được thoát nạn. Nhà vua đã phóng sinh nai chúa và cho phép đàn nai được kiếm ăn trong khu rừng đó cho nên gọi là “khu rừng phóng sinh nai”, chứ không phải “vườn nuôi nai” như sau này người ta hiểu. Isipatana cũng được gọi là “Chư tiên đọa xứ” vì là nơi các vị Phật Độc giác từ trên núi thường về đó để kiếm thực phẩm cần thiết như muối và dầu ăn, trước khi vào mùa mưa. Các ngài xuất hiện và chúng sanh có duyên được gặp ở đó, nên gọi là “Chư tiên đọa xứ”. Đó là lịch sử về địa điểm mà đức Phật thuyết pháp thoại này.

Bây giờ chúng ta đi vào nội dung bài kinh này.

Tôi được nghe rằng:

Một thời Thế Tôn

Trú ở vườn Nai

Thành Ba-La-Nại

Bấy giờ Thế Tôn

Gọi năm tỳ-khưu

Đến dạy thế này:

Câu đầu tiên “*Tôi được nghe rằng*”, đó là câu mà vị kết tập lần đầu trùng tuyên, đọc lại lời dạy của đức Phật. Đó là lời của ngài A-Nan - vị thị giả được đức Phật tin cậy nhất, được xem là thủ thư chánh pháp hay kho tàng chánh pháp do ngài có trí nhớ đặc biệt. Ngài chỉ nghe một lần là có thể ghi nhớ. Bài kinh này dĩ nhiên ngài không được trực tiếp nghe khi đó, vì ngài làm thị giả trong 25 năm cuối đời đức Phật, cho nên ngài được nghe đức Phật thuyết lại.

Khi ngài A-Nan đồng ý làm thị giả cho đức Phật, ngài có một yêu cầu thế này: Giả sử có người bắt bẻ như: “Này A-Nan! Tôn giả là người thân cận, thị giả cho đức Phật mà có những bài pháp ngài không biết thì không phải là thị giả đáng tin cậy”. Do vậy, bất kỳ bài pháp nào đức Phật đã thuyết cho người khác nghe rồi, mà Ngài A-Nan chưa được nghe thì xin đức Phật từ bi giảng lại để ngài A-Nan ghi nhớ. Đó là lý do ngài A-Nan được lựa chọn là người trùng tuyên, đọc lại các bài pháp mà đức Phật đã thuyết.

“Thế Tôn” là một trong chín danh hiệu tôn xưng về đức Phật, nhưng riêng “Tassa Bhagavato” là chỉ vị Thế Tôn đã chứng đạo dưới bóng cây bồ-đề. Ở đây phân biệt như vậy, bởi vì ở Ấn Độ, bất kỳ tôn giáo nào người ta cũng sùng bái vị sáng lập, vị đạo sư của họ là

Thế Tôn - bậc đáng tôn xưng, đáng kính trọng của thế gian này. Chữ “Thế Tôn” ở đây là chỉ cho đức Phật chứ không phải vị Thế Tôn nào khác.

Ba-La-Nại là một thành phố lớn, trung tâm về tín ngưỡng của Ấn giáo. Thành phố này bây giờ gọi là Benares hoặc Vārānasi; thời đức Phật là Bārānasī - là trung tâm tín ngưỡng về tôn giáo của Ấn giáo. Đức Phật thuyết bài kinh này cho nhóm ngài Kiều-Trần-Như ở địa điểm bây giờ gọi là nơi chuyển pháp luân (có một bảo tháp để đánh dấu), và khu vực này ở ngoại thành của Ba-La-Nại. Đặc biệt trong Chú giải nói rằng, đức Phật chưa bao giờ vào trong thành phố đó để hoằng pháp, vì là trung tâm của Ấn giáo. Ngài chỉ ở bên ngoài thành phố. Và chúng ta cũng cần biết rằng dọc bờ sông Hằng, hơn ba nghìn năm nay các lò hỏa táng tử thi chưa bao giờ tắt lửa. Đó là một vài chi tiết lịch sử mình cần phải biết.

Khi đức Phật đến địa điểm nói trên, năm vị trong nhóm Kiều-Trần-Như đã thấy sa-môn Gotama từ xa, các vị mới bàn với nhau: Mình đừng tiếp ông ấy làm gì. Tức là họ không còn dành sự kính trọng cho người thầy này nữa. Trước đây các vị ấy bỏ đi vì nghĩ rằng sa-môn Gotama đã từ bỏ lối sống khổ hạnh, thôi thất, không còn tinh tấn, siêng năng. Thời đó, dân Ấn Độ là người tu hành theo hạnh tinh tấn số một. Nhưng bây giờ, khi đức Phật tới gần, từ trường từ Ngài toát ra

khiến cho họ tự động đi làm những việc mà họ không biết: người thì lấy nước rửa chân, người thì lấy đồ chùi chân, người thì xếp chỗ ngồi,... Đức Phật nói chuyện, rồi hỏi han cần thiết sau nhiều tháng không gặp nhau,...

Bây giờ chúng ta đi thẳng vào nội dung bài kinh.

Có hai cực đoan

Người tu nên tránh

Một là ham thích

Hưởng thụ năm dục

Hai là khổ hạnh

Ép xác hành thân

Hai con đường này

Dẫn đến sa đọa

Bé tắc, tối tăm

Con đường Như Lai

Đã tìm ra được

Gọi là Trung đạo

Tránh hai cực đoan

Đem lại trí tuệ

Thấu suốt bản chất

Của Bốn Sự Thực:

Sự thực về Khổ

Nguyên nhân Sinh Khổ

Sự thực Hết Khổ

Con đường Thoát Khổ

Một nguyên tắc khi đức Phật giảng pháp là Ngài nhìn một người và biết người đó đang cần và thiếu cái gì, cho nên nội dung giảng dạy thường rất thích hợp với người nghe, hoàn cảnh, vướng mắc của họ trong đầu. Trong trường hợp này, đức Phật đưa ra nội dung: “*Có hai cực đoan mà người tu hành nên tránh: Một là ham thích, hưởng thụ năm dục. Hai là khổ hạnh, ép xác hành thân.*”

Bản thân Ngài và các vị này là những người đã từng trải qua cuộc sống này. Vì xuất thân trước kia

của Ngài là một vị thái tử, là người kế thừa vương vị; còn các vị môn đệ này thì cũng đều ở trong tầng lớp thượng lưu của xã hội, cho nên việc thụ hưởng dục lạc tất cả họ đã trải qua hết rồi. *Năm dục* đó là: tài, sắc, danh, thực, thụ. *Tài* là tiền bạc, của cải tức là vật chất; *Sắc* là tuổi trẻ, dung nhan; *Danh* là tiếng tăm, địa vị; *Thực* là ăn uống; *Thụ* là ngủ, nghỉ và cả quan hệ về tình ái.

Năm thứ dục này còn gọi là Ngũ dục công đức. Tại sao gọi là Ngũ dục công đức? Vì không phải dễ dàng có được. Những người tạo trử, gieo được nhiều nhân tốt thì quả báo của dục này mới có nhiều. Những người không tạo được nhân tốt thì không có được. Cho nên có gieo nhân lành (nhưng là nhân hữu lậu), thì bây giờ mới được hưởng, mới có được những thứ hơn người ta. Nhưng sau một thời gian bất kỳ, ai trải qua các dục công đức này sẽ ít nhiều cảm nhận được là khó mà vừa lòng thỏa mãn với nó. Những điều này có thể mang lại cảm giác sung sướng nhất thời, nhưng sau đó sẽ chán và lại tiếp tục đòi hỏi. Những đòi hỏi như từng đợt sóng bào mòn và nhấn chìm con người ta trong sông mê bể ái.

Một quan điểm khác cho rằng các đòi hỏi khởi lên đều xuất phát từ thân xác này. Đặc biệt thân xác càng khỏe mạnh thì càng đòi hỏi nhiều. Cho nên phải triệt tiêu đòi hỏi bằng cách làm cho thân xác này suy

yếu đi bởi các phương pháp khổ hạnh. Đó là suy nghĩ theo truyền thống tu tập của người Ấn giáo. Cho nên tôn giáo này là một trong những truyền thống nặng về tinh tấn nhất. Hình như trên thế gian này những hình thức khổ hạnh quái dị nhất đều xuất hiện ở Ấn Độ. Hiện nay ai có dịp đến đất nước này, chịu khó quan sát sẽ thấy vẫn còn các hình thức khổ hạnh. Chẳng hạn như nhịn ăn, giảm thiểu mặc,... Thậm chí có một đạo gọi là đạo Lỏa thể. Lỏa thể nhưng họ có hình thức chế ngự dục khởi lên, cho nên cũng được rất nhiều người dân Ấn Độ sùng bái, xem như thánh thần vậy. Đạo Lỏa thể có từ thời đức Phật và còn tồn tại đến ngày nay, trong kinh gọi là Nigantha, chữ Hán phiên âm là Ni-Kiền-Tử. Như có ông tu khổ hạnh đứng một chân. Khi có người hỏi thì nói rằng, vì đức hạnh mình lớn quá nên nếu bỏ chân kia xuống mặt đất này sẽ sụp! Hoặc có người suốt đời không bao giờ cạo tóc, để móng tay dài đâm xuyên qua cả lưng bàn tay,... Hình thức khổ hạnh nào họ cũng nghĩ ra được.

Nhưng chúng ta hãy lắng nghe một phê bình của đức Phật về hình thức khổ hạnh: “Mọi hình thức khổ hạnh trên thế gian này, một đứa trẻ lên tám tuổi, nếu muốn, nó đều có thể thực hiện được”. Đây là nhằm phê phán những người chủ trương rằng khổ hạnh là tối thượng. Vì bản thân đức Phật đã trải qua rất nhiều hình thức khổ hạnh, sau khi bế tắc về con đường hành thiền vì thấy nó vô ích, không đem đến giác ngộ. Có những

đoạn kinh kể lại, đôi khi Ngài tu khổ hạnh theo lối các loài thú trốn con người, giả như con bò hoang, con chó hoang, nghe tiếng loài người là kinh sợ bỏ chạy.

Một bên đắm say dục lạc thì thân thể kiệt quệ, ý chí nghị lực mất dần, bị cột trói trong ham muốn khó thoát ra được. Bên kia thì ngược lại, tìm cách làm suy yếu thân, suy yếu những đòi hỏi của thân xác bằng các hình thức khổ hạnh. Hai cái này đi đến một kết cục giống nhau là bế tắc, không giải quyết được vấn đề. Sau khi đã trải qua hai con đường, hai thái độ sống như vậy, đức Phật nói rằng con đường Như Lai tìm ra được gọi là Trung đạo.

Này các tỳ-khưu

Trung đạo là gì?

Là Con đường sống

Lành mạnh, thanh thoát

Rời hai cực đoan

Có tám thành tố:

Thấy biết đúng đắn,

Suy nghĩ hợp lý,

Nói năng hợp lẽ,

Hành vi hợp đạo,

Nuôi mạng hợp pháp

Siêng năng, chăm chỉ,

Chú ý đúng mực,

Tâm trí ổn định.

Trung đạo đức Phật nói ở đây không mang tính triết học như người ta diễn đạt về sau này. Chẳng hạn như trong Trung Quán luận của Long Thọ (một vị tổ trong Phật giáo Phát triển) chủ trương “Bát bất trung đạo” về mặt triết học. Chữ “Trung đạo” đức Phật dùng trong pháp thoại đầu tiên này không liên hệ gì ý nghĩa triết học đó. Vậy Trung đạo là gì?

Nó không phải con đường ở giữa theo kiểu hình thức, mà con đường đó là:

1. Lìa xa hai cực đoan: một bên là đắm say năm dục, một bên là khổ hạnh ép xác.

2. Con đường sống lành mạnh có tám thành tố, gồm: *Sammā-diṭṭhi* (Chánh kiến), *Sammā-saṅkappa* (Chánh tư duy), *Sammā-vācā* (Chánh ngữ), *Sammā-*

kammanta (Chánh nghiệp), *Sammā-ājīva* (Chánh mạng), *Sammā-vāyāma* (Chánh tinh tấn), *Sammā-sati* (Chánh niệm), *Sammā-samādhi* (Chánh định). Chữ đầu tiên luôn là “*sammā*” để nói lên cái “chánh”.

Nhưng khi đức Phật nói ra tám cái “chánh” này thì Ngài không giải thích. Có nghĩa là trình độ hiểu biết của người nghe đủ để hiểu cái “chánh” đó. Giống như một người có trình độ học toán chẳng hạn, họ đã học qua một số thuật toán rồi nên khi đề cập đến các thuật ngữ đó, thầy giáo sẽ không cần giải thích nó là gì nữa, mà nói là hiểu ngay. Nhưng với người sơ cơ mới học toán, người ta buộc phải giải thích, từ này nghĩa là gì, véc-tơ là gì, phương trình là gì,... Trường hợp này có thể các vị đã hiểu chữ “chánh” đó.

Khi đi sâu vào nội hàm thì thấy “chánh” trong mỗi thành tố nó mang nghĩa khác nhau. Lâu nay người ta dịch, chuyển ngữ một cách đơn giản là thấy biết đúng đắn, suy tư đúng đắn, nói năng đúng đắn,... Cái gì cũng “đúng đắn” do dựa vào chữ “*sammā*”. Nhưng mà dịch như vậy thì bóp chết cái nội dung bên trong, bóp chết sự sống trong nội dung của con đường lành mạnh giải thoát này. Tạm thời để lột tả ý nghĩa con đường Trung đạo, thầy chuyển thành nội dung ý nghĩa “chánh” cụ thể cho từng thành tố: *Sammā-ditṭhi* là thấy biết đúng đắn tức thấy biết đúng sự thực; *Sammā-saṅkappa* là suy nghĩ hợp lý, hợp đạo, hợp

pháp; *Sammā-vācā* là nói năng trung thực, không dối trá; *Sammā-kammanta* là hành vi, hành động hợp đạo đức, luân lý. *Sammā-ājīva* là mưu sinh, nuôi mạng chân chính. *Sammā-vāyāma* là siêng năng, chăm chỉ. *Sammā-sati* là chú tâm, để tâm vào từng hành vi, cử chỉ, ứng xử lớn nhỏ của mình. *Sammā-samādhi* là tâm trí ổn định, không lăng xăng, dao động.

Tất cả nội hàm này diễn tả cái gì? Nó phải dựa trên sự thực, dựa trên chân lý, cả lẽ đời lẫn lẽ đạo. Năm thành tố đầu mặc dầu dùng các nhóm từ khác nhau nhưng cùng một nội hàm, đó là dựa trên sự thực, chân lý, tính đúng đắn, cả quy luật tự nhiên và quy luật của pháp luật xã hội. Nếu năm thành tố đầu mang tính hiển lộ, thể hiện ra bên ngoài trong các ứng xử đời sống, thì ba thành tố còn lại là nội lực ở bên trong, ở phía sau và luôn luôn hỗ trợ cho năm thành tố kia.

Cách giải thích này của thầy hoàn toàn khác với cách giải thích truyền thống. Xưa nay người ta hệ thống hóa tám thành tố này thành ba nhóm: Giới, Định, Tuệ: Chánh kiến, Chánh tư duy thuộc về Tuệ phần. Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng thuộc về Giới phần. Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định thuộc về Định phần. Đây là cách chia về sau của các nhà luận sư, chú giải.

Bây giờ chúng ta đọc kinh điển, hầu hết khi nói đến Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định luôn luôn được giải thích là các yếu tố phải có trong khi hành thiền. Nhưng khi thầy dịch lại đoạn kinh này dựa trên hai bản dịch của hai dịch giả: ngài Trường lão Hộ Tông và ngài Hộ Pháp. Ngài Hộ Tông là thầy của ngài Hộ Pháp. Nói về sở học ngoài đời thì ngài Hộ Tông rất là giỏi. Ngài từng tốt nghiệp bác sỹ thú y đầu tiên ở Đông Dương. Còn ngài Hộ Pháp được học bên Thái Lan và Miến Điện về Phật học, cho nên ngài rất giỏi về truyền thống Phật học tại hai nước đó. Khi dịch, ngài Hộ Tông căn cứ vào bản Pāli Thái, còn ngài Hộ Pháp thì căn cứ bản Pāli Miến Điện. Và do sở học Phật học hai vị khác nhau cho nên hai bản dịch cũng khác nhau. Khi thầy đọc và so sánh hai bản kinh của hai vị để dịch lại cho hợp lý và chuẩn xác bằng cảm nhận của mình, thầy thấy bản dịch của ngài Hộ Tông gần sự thực hơn, mặc dầu văn dịch thì nôm na, không suôn sẻ. Ngài Hộ Pháp dùng nhiều thuật ngữ Phật học, đặc biệt là Vi Diệu pháp để diễn đạt nhưng như vậy lại đi quá xa. Trong khi các từ Pāli trong suốt bài kinh này, những từ liên hệ thiền chỉ, thiền quán, thiền tuệ gì đó không hề có, nhưng các vị cố gắng đưa vào bằng cách “lái” cho có cái nghĩa đó.

Ví dụ như chúng ta có câu: “*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambudhassa*”. Bản tiếng Việt đầu tiên dịch là: “*Con đem hết lòng thành kính*

làm lễ đức Thế Tôn, Ngài là bậc Ứng Cúng cao thượng, đã chứng quả Chánh Biến Tri, do Ngài tự ngộ, không thầy chỉ dạy.” Dài dòng không nói, mà toàn một số ý bên ngoài ghép vào.

Trong khi ý nghĩa từng chữ của câu đó khá đơn giản: *Namo* là hình thức danh động từ trong Pāli, là chủ ngữ ẩn nhưng mà thể hiện rõ là có một chủ thể đánh lễ, kính lễ. *Tassa* là ấy, đó. *Bhagavato* là đức Thế Tôn, bậc thế gian tôn kính. *Arahato* là bậc Ứng Cúng, xứng đáng cúng dường hoặc vị Vô Sanh. *Sammāsambudho* là Chánh Đẳng Chánh Giác hoặc Chánh Biến Tri. Dịch chính xác là: “*Con kính lễ đức Thế Tôn ấy, bậc Vô sanh, bậc Chánh Đẳng Chánh Giác*”. Nhưng khi dịch người ta đưa các chú giải, đưa các giải thích, suy nghĩ mang tính chủ quan áp vào. Hai bản dịch kia cũng có một số vấn đề tương tự như vậy thành ra làm cho tầm tối, khó hiểu.

Ở đây khi chuyển ngữ tám thành tố, bằng giới hạn cho phép của loại văn vần, thầy dùng từng cái “chánh” bằng các nội hàm: “*đúng đắn, hợp lý, hợp lẽ, hợp đạo, hợp pháp*” – tức có mối liên hệ bên trong về sự thực, chân lý, về tính đúng đắn.

Bây giờ chúng ta hãy đi theo trình tự của bài kinh Chuyển Pháp Luân.

Bài kinh này giới thiệu về Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ (*Catu-ariya-sacca*). *Catu* là bốn; *ariya* là liên hệ đến thánh đạo, hoặc nghĩa mà trần thế gọi là cao quý, cao thượng, đáng kính; *sacca* là sự thực, là chân lý. Bốn Sự Thực cao quý, cao quý ở đây là chỉ đến cái Khổ. Cho nên thầy chuyên ngữ thẳng là *Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ*. Bốn Sự Thực gồm:

1. Hiện tượng Khổ.
2. Nguyên nhân sinh Khổ.
3. Chấm dứt Khổ, hết Khổ.
4. Con đường thoát Khổ.

Ta thường nghe trong chữ Hán là: Khổ đế, Tập đế, Diệt đế, Đạo đế. “Đế” ở đây để chỉ sự chắc chắn, vững chắc. Dịch từ chữ “*sacca*” là chân lý, vững bền.

I. Sự Thực thứ nhất: Hiện tượng Khổ.

Mô tả của đức Phật về hiện tượng Khổ, trong đó:

Thế nào là Khổ?

Có sinh có khổ

Già, bệnh ắt khổ

Chết càng khổ hơn.

Thứ nhất là *sinh*. Được sinh ra, hiện diện trong cuộc đời là khổ. Mới nghe thì những người ít gặp bất toại nguyện trong đời cho rằng nhận xét này hơi cực đoan, nhưng ai đã sống trải, đã gặp nhiều điều bất toại nguyện trong cuộc sống mới thấy nhận xét này hữu lý, chứ không phải hoàn toàn mang tính chủ quan.

Thứ hai là *bệnh*. Sinh ra có ai thoát khỏi đau ốm, bệnh tật không? Người trên thế gian không bệnh tật là rất hiếm. Thầy nói rất hiếm vì thời đức Phật cũng có trường hợp có người không bệnh tật gì hết. Nhưng chuyện khổ vì bệnh thì thế gian là phổ biến, ai có thân cũng phải chấp nhận cái khổ dạng này dạng kia; tối thiểu cũng đau đầu, sổ mũi, ho hoặc vấp cái này cái kia hoặc bị thương tổn ít nhiều.

Sinh khổ, bệnh khổ là hai thứ khổ. Thứ ba là *già* khổ. Đó là các hiện tượng suy thoái, mất đi sức lực trước kia; hoặc do già yếu mà các giác quan không còn linh mẫn, nhạy bén như khi trẻ trung khiến người ta phiền muộn vì lực bất tòng tâm.

Rồi lại có những người chấp nhận già khổ nhưng không muốn *chết*. Ví dụ có ai nói: “Mai tới số của bà chết rồi đó.” Mới nghe thôi là đã sợ lắm! “Lạy cô lạy mẹ! Bằng giá nào cũng phải sống cái đã. Tui còn mấy

việc chưa làm xong.” Cứ hẹn với tử thần thôi! Tâm lý sợ chết là tâm lý cố kết, dính mắc trong tâm của tất cả chúng sinh.

Như vậy *sinh, lão, bệnh, tử* hay sinh, già, đau, chết là chuyện đương nhiên. Thầy gọi đây là bốn loại khổ mang tính vật lý, tự nhiên.

Bây giờ có ba loại khổ khác, tính chất của nó là do tương quan mà sinh khổ, đó là: *ái biệt ly khổ, oán tăng hội khổ, và cầu bất đắc khổ*.

Xa lìa người thương

Cảnh vật ưa thích

Chung đụng kẻ ghét

Trái ý nghịch lòng

Muốn mà không được

Đều sinh khổ đau.

Ái biệt ly khổ là nói theo chữ Hán. Người, vật hoặc cảnh mà mình thích, mình thương, mình yêu mến mà phải xa lìa thì khổ! Do tương quan mới có yêu, có thương, gặp gỡ,... đủ thứ chứ nếu không có tương quan thì làm gì có chuyện này.

Oán tắng hội khổ: Hằng ngày đi ra, đi vô gặp cái mặt mình không ưa, nghe lời nói thì chán, không muốn gặp nhưng ngày nào cũng đụng, nói gì cũng chạm, là oán tắng hội. Cái đó cũng do tương quan, do liên hệ mà có. Chuyện vợ chồng là chuyện thường thấy nhất. Đầu tiên thương nhau thì sao cũng được hết, đến khi bắt đầu không thương nữa mà phải sống chung một nhà mới khổ!

Câu bất đắc khổ: ai cũng có ước muốn, cầu mong, hoặc không thích cái này cái nọ. Ví dụ như khi còn đi học thì muốn mình học giỏi, được thầy cô khen, về nhà được ba mẹ thưởng. Lớn lên thì muốn đỗ đạt cái này cái kia. Thậm chí đến ngày sinh nhật của mình cũng muốn mọi người nhớ để tặng quà. Chúng ta luôn luôn có ước muốn. Nhưng mà những mơ ước như vậy được mấy điều như ý? Ít lắm phải không? Cho nên đây là một sự thực khác, là câu bất đắc, tức là muốn mà không được.

Còn một cái khổ nữa mới ghê gớm, đó là *ngộ nhận, chấp thủ, cho rằng cái thân này là ta, là của ta.* Mặt khác cho rằng, nếu bác bỏ tất cả những cái bên ngoài thì vẫn còn *linh hồn, tự ngã tồn tại bên trong.* Những ngộ nhận về thân tâm này chính là cái khổ lớn nhất của chúng sinh. Nó là đầu mối của tất cả khổ.

Làm tướng thân tâm

Gồm năm tổ hợp:

Hình thể, cảm giác

Tri giác, hiểu biết

Tình cảm, phản ứng

Sao, lưu, chuyển giao

Là ta, của ta

Tự ngã của ta

Khổ đau càng dày.

Xưa nay trong giới học Phật người ta gọi tổ hợp này là Ngũ uẩn/Ngũ ấm (theo cách dịch của Hán tạng), nhưng thầy dùng từ “*năm tổ hợp*”. Năm tổ hợp xưa gọi là *Sắc uẩn, Thọ uẩn, Tưởng uẩn, Hành uẩn, Thức uẩn*. (*Uẩn* là chồng chất lên với nhau thành đồng.) Và khi đức Phật nói ngộ nhận về năm tổ hợp này, Ngài không giải thích. Vì như trên thầy đã nói, có thể do người nghe có đủ trình độ hiểu cho nên các vị không hỏi lại, đức Phật không cần phải giải thích. Nhưng chúng ta thì không hiểu, chúng ta cần được giải thích cho hợp lý, cho đúng.

- Tổ hợp thứ nhất, **Hình thể (Sắc)**: khi thầy chuyển ngữ tiếng Việt cho dễ hiểu, nó là hình thể hay xác thân nhưng không theo cái nghĩa *xác chết*. Nó là xác thân mang nghĩa tổ hợp, tức là tính động và tính liên quan, nó không tồn tại một mình mà tồn tại trong mối tương quan với các tổ hợp khác, thành tố khác, yếu tố khác.

- Tổ hợp thứ hai, **Cảm giác (Thọ)**: được chia ra ba loại thọ hay ba loại cảm giác về thân, gồm: lạc thọ, khổ thọ và phi khổ phi lạc thọ. Về tâm thì cũng có 3 loại thọ hay cảm giác, là: hỷ, ưu và vô ký. Vậy là có thọ hay cảm giác về vật lý và thọ hay cảm giác về tâm lý.

- Tổ hợp thứ ba, **Tri giác, hiểu biết (Tuởng)**: xưa gọi là *tuởng uẩn*. Mọi thứ mình có được bây giờ để nhận thức thế giới, nhận thức về chính bản thân, các hiểu biết này nọ,... là do mình học hỏi, do mình tồn tại sống trong đó, và bằng nhiều cách mà hiểu được, nắm được sau khi đã qua bộ lọc mang tính chủ quan thì gọi là *tri giác, hiểu biết*.

- Tổ hợp thứ tư, **Tình cảm, phản ứng (Hành)**: là đầu mối tạo nên nghiệp sinh tử luân hồi. *Hành* ở đây chỉ cho các tạo tác. Để làm rõ vấn đề này thầy dùng nhóm từ “phản ứng”. Khi mình tương tác, phản ứng xảy ra mang tính chủ quan và thể hiện qua tình

cảm thương hay ghét, đố kỵ, ganh tỵ, xan tham, nỗ lực,... rất nhiều tình cảm thể hiện dưới nhiều dạng và đó cũng chính là cái nhân của luân hồi.

- Tổ hợp thứ năm, **Sao, lưu, chuyển giao** (*Thức*): chữ “thức” bị hiểu nhầm rất nhiều. Hồi xưa thầy không hiểu nên đã cố gắng tìm hiểu ý nghĩa thuật ngữ này mà không nắm được. Sau này đọc Vi Diệu pháp thì nó gợi ý cho mình một số chức năng của cái *thức* này. Bây giờ, có một thuật ngữ của công nghệ thông tin có thể chuyển nghĩa được nó. Trong năm tổ hợp thân tâm này, thì bốn tổ hợp đầu khi tương tác, khởi lên một tiến trình và chấm dứt (gọi là “tiến trình” tức là động, không phải chết) thì công việc của tổ hợp thứ năm này là sao chép lại, lưu trữ trong kho dữ liệu và chuyển giao cho tiến trình tiếp theo. Chính vì vậy mà tổ hợp thứ năm này được gọi bằng tên có ba chức năng khác nhau gồm: *sao, lưu, chuyển giao*.

Ngộ nhận lớn nhất thuộc về cái khổ thứ tám này. Đó là ngộ nhận thân tâm này là ta, của ta, tự ngã. Cái này mới chính là mấu chốt của Khổ.

II. Sự Thực thứ hai: Nguyên nhân sinh Khổ.

Cái gì sinh Khổ?

Chính là tham ái

Ham thích, đắm say
Mê mẩn đối tượng
Thuộc sáu cảnh trần
Hoặc các cảnh trời
Hữu Sắc, Vô Sắc
Hay muốn trường tồn
Cùng với trời đất
Hay quá chán ngán
Nên muốn chấm dứt
Một lần mãi mãi
Không còn dính mắc
Bất kỳ thứ gì
Ở trong ba cõi
Vắng lặng, an tịnh.

Đầu tiên đức Phật nói chỉ do một nguyên nhân sinh Khổ thôi, tương tự như trong bài kệ của ngài

Assaji (một trong năm vị tỳ-khuru đầu tiên, thuộc nhóm năm vị Kiều-Trần-Như). Câu truyện thế này: Khi du sĩ Sāriputta (sau này là tôn giả Xá-Lợi-Phất) trên đường đi tìm đạo, gặp ngài Assaji đang đi khát thực, nhìn thấy từ ngài toát lên vẻ thánh thiện mà không phải vị sa-môn nào cũng có được, cho nên mới nảy sinh cảm tình mến mộ đi theo. Sau khi đi theo ngài đến một gốc cây, ngài dừng lại nghỉ chân để thọ thực buổi trưa, vị du sĩ này đem nước đến phục vụ ngài và thỉnh cầu ngài trả lời cho câu hỏi đặc biệt:

- Bạch tôn giả, khi con nhìn thấy ngài con rất cảm mến, quý kính. Oai nghi của ngài thật là đáng ngưỡng mộ! Con muốn hỏi ngài học đạo từ đâu, thầy của ngài là ai?

Ngài Assaji trả lời rằng:

- Bản đạo chỉ là người mới tu tập, mới học đạo, mới hiểu đạo không bao lâu. Thầy của bản đạo là sa-môn Gotam.

(Gotama là tên dòng họ của đức Phật; và cách xưng hô “Gotam” này thông dụng ở Ấn Độ. Người ta biết đến đức Phật là Sa-môn Gotam hoặc Gotama. Gotama còn được phiên âm là Cô-Đàm.)

Khi ngài Assaji trả lời như vậy thì du sĩ Sāriputta mới hỏi tiếp:

- Vậy bạch tôn giả, ngài có thể cho con biết ngài đã học được gì? Giáo pháp của bậc thầy đó dạy cái gì?

Ngài Assaji khiêm tốn trả lời:

- Bần đạo chỉ là người mới tu tập cho nên không hiểu biết nhiều về các lời dạy của thầy, bậc Đạo sư.

Ngài có ý từ chối khéo nhưng du sĩ Sāriputta năn nỉ:

- Bạch ngài, Ngài chỉ cần nói cho con cốt lõi thôi. Con có thể hiểu được.

Nghe như vậy ngài Assaji mới nói:

- Hiền giả muốn nghe thì xin hãy lắng tai: “Tất cả các pháp đều được sinh ra, được khởi lên từ *một nhân*; nhân ấy đức Như Lai đã chỉ ra; và Ngài cũng đã dạy cách diệt trừ nó. Đó là lời dạy của bậc Đại Sa-môn.”

Khi nói đến “*một nhân*” trong câu chuyện trên, chính là *tham ái* mà trong nội dung bài kinh này, đức Phật đã đề cập đến. Hay diễn tả cho dễ hiểu hơn, chính là: “*Ham thích, đắm say, mê mẩn đối tượng.*”

Bây giờ mở rộng ra, tham ái là gì?

1. Tham ái cõi Dục giới.

Loại tham ái đầu tiên là tham ái các đối tượng hợp ý vừa lòng do giác quan tiếp xúc như: mắt thấy hình sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm các vị khi mình ăn uống, thân thì xúc chạm khi mình ngủ nghỉ hoặc đụng chạm, và tâm ý thì nghĩ đến các đối tượng của nó. Tức là khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Cái gì phù hợp với mình, hợp gu, hợp sở thích thì mình thích; thích rồi thì bị cột trói trong đó nên gọi là *ham thích, đắm say*; và bị cột trói đến mức sâu dày khó bỏ gọi là *mê mẩn*, giống như người nghiện thích cái gì đó không bỏ được. Người ta có thể nghiện đủ thứ về hình sắc, âm thanh, các mùi hương, về xúc chạm,... Có người không phải nghiện một mà có thể nghiện nhiều thứ. Loại tham ái này là tham ái cõi Dục giới.

Trong vũ trụ quan nhà Phật chia thế giới làm ba cõi: Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới. Cõi người chúng ta là một trong những cõi nằm trong thế giới của Dục. Trên chúng ta là các cảnh Dục giới khác thù thắng hơn, đẹp đẽ hơn, vi tế hơn, lạc nhiều hơn; hầu như là ít hoặc không có khổ theo nghĩa chúng ta hay gặp. Đó là các cõi: Tứ đại thiên vương, Đạo-Lợi, Dạ-Ma, Đâu-Suất, Hóa lạc thiên và trên cùng là cõi Tha hóa tự tại

thiên. Các cõi trời Dục giới này có mức độ thụ hưởng cao hơn chúng ta.

Chẳng hạn như cõi Tứ đại thiên vương, có thân xác như loài người nhưng vi tế, đẹp đẽ hơn. Chúng sinh xuất hiện ở cõi đó là hóa sinh chứ không phải thai sinh, tức là do phước mà sinh ra trong cung điện, hoặc ngoài vườn của vị thiên. Thậm chí có vị sinh ra từ thân của vị thiên, tùy theo phước khác nhau.

Và ở các cõi trời ấy, điểm đặc biệt là không có già, không có bệnh, nên họ không có lão khổ, bệnh khổ như loài người. Khi xuất hiện các hiện tượng hào quang bị lu mờ, tràng hoa trang điểm hằng ngày bị héo, thân toát mồ hôi, sức khỏe có vẻ yếu đi,... thì đó là hiện tượng thông báo họ sắp hết phước, chuẩn bị chết. Nhưng cái chết của họ đơn giản chỉ là biến mất khỏi cảnh trời đó và tái sinh vào cảnh khác.

Càng lên cao thì mức độ thụ hưởng càng tinh vi hơn. Cõi Tứ đại thiên vương có thiên nam, thiên nữ và cũng có dục vọng đối với nhau như loài người nhưng tinh tế hơn một bậc. Để thỏa mãn tình ái, hai bên chỉ cần cầm, nắm tay nhau thôi. Cao hơn bậc nữa là ánh mắt chỉ giao nhau là đã thỏa mãn về ái dục. Nghĩa là càng lên cao càng tinh tế hơn. Cõi Hóa lạc thiên thì muốn cái gì liền hóa ra cái đó để dùng. Cõi cao nhất của cõi trời Dục giới là Tha hóa tự tại thiên

thì họ có thể tạo ra các loại chúng sinh khác phục vụ họ. Loài người thì có gia nhân, người làm phục vụ. Ai có tiền thì có thuộc hạ phục vụ mình. Còn trên cõi đó, chư thiên có năng lực, họ tự biến ra để phục vụ cho họ. Giống như Tôn Ngộ Không nhổ cái lông, hô biến ra vô số Tôn Ngộ Không khác, thì chư thiên trên Tha hóa tự tại thiên cũng có năng lực ghê gớm như vậy đó. Người ta gọi các cõi trời là cõi lạc trong Dục giới.

Còn cõi khổ trong Dục giới là nơi các loài động vật lớn nhỏ mà chúng ta có thể nhìn thấy trên bờ, dưới nước, trên rừng, bình nguyên,... Loại thứ hai là các loại ma quỷ đói khát, tức ngã quỷ (hay đọc trại âm là nga quỷ/peta). Chúng sanh này bị quả của nghiệp chi phối, suốt ngày đói khát, cố gắng tới nơi có thực phẩm để ăn nhưng không bao giờ thỏa mãn vì không ăn được, không uống được, cứ bị cơn đói cơn khát giày vò, hành hạ từ năm này qua năm khác, từ trăm năm này qua trăm năm khác. Loại thứ ba phong phú hơn về hình thức là asura (A-tu-la). A-tu-la có nhiều loại. A-tu-la cao cấp là bán thiên bán thần, giống như một loại chư thiên, a-tu-la nữ thì rất đẹp còn phái nam thì hung tợn lắm. Cho nên các vị chư thiên nam trên các cõi Tứ đại thiên vương, Đao-Lợi,.. hay xuống làm quen, bắt mấy cô gái asura lên làm vợ. Mấy ông asura thì giỏi đánh nhau. Họ vốn là các chuyên gia chiến tranh mà. Có câu chuyện kể về cuộc chiến tranh giữa asura thiên với chư

thiên côi Dao-Lợi. Chư thiên trên kia gặp mấy ông asura lo mà chạy thôi, đánh không lại.

Một loại asura khác là các asura ở với chúng sanh loài người, không có nhiều thần lực bằng nhưng họ cũng có năng lực đặc biệt. Những asura đó đôi khi nhập vào loài người trong giới đồng bóng. Các chúng sinh ấy do chết bất đắc kỳ tử, chết trong chiến tranh hoặc những nguyên nhân bất ngờ; họ chưa chuẩn bị tâm lý, không chấp nhận được cái chết của mình; và khi bị nghiệp quả đến lôi đi thì sau khi chết thường tái sanh thành loại asura này.

Loại thứ tư là chúng sanh ở địa ngục. đây là cảnh khổ, bị hành hạ liên tục. Nhưng địa ngục không nằm trong lòng đất này, mà là cảnh giới được tạo ra do chúng sanh tạo ác nghiệp đến mức độ rơi vào đó. Có những người có thể sống trong cảnh địa ngục ngay ở nhân gian này, do tâm trí họ suốt ngày bị chi phối, bị tác động, bị hành hạ bởi viễn cảnh do chính họ tạo ra, hay do quả của nghiệp.

Mê mẩn, đắm say đối tượng là nhân sinh khổ của cõi Dục. Để đạt được cái này, có được cái kia người ta đã tạo tác, gieo vô số nhân bất thiện, để rồi phải chịu quả khổ. Cho nên nếu nói thế giới này không có lòng dục là đặt sai vấn đề. Tất cả chúng

sanh tồn tại trên thế giới này cơ bản xây dựng trên dục vọng.

Nhưng tất cả dục của thế gian, cho dù là ở cõi trời đi nữa, một lúc nào đó nếu được hưởng thụ đầy đủ người ta sẽ chán. Chán vì nhiều lý do. Chán vì thừa mứa, do ngày nào cũng gặp là chán. Chán vì để đạt được nó không phải dễ dàng gì; phải lao tâm khổ tứ, đấu tranh, mưu này chước nọ, đến lúc đạt được rồi mệt mỏi, chán nản. Và chán vì nó không bao giờ thỏa mãn! Hôm nay tưởng đầy đủ rồi nhưng ngày mai thì khao khát trở lại. Chúng ta để ý xung quanh sẽ thấy. Ví dụ các ông đại gia có nhiều tiền bạc, họ không muốn ở thành phố nữa. Thậm chí có ông mua khu rừng riêng, ốc đảo riêng chỉ để xây cái nhà đơn giản. Họ chán tất cả! Chán năm cái dục mà chúng sanh thường mơ ước vì họ có đủ hết rồi, trải qua hết rồi. Bây giờ họ mệt mỏi vì chuyện đó. Với những chúng sinh như vậy thì họ không tầm cầu dục nữa mà tầm cầu thanh tịnh.

Thanh tịnh đầu tiên là về cảnh. Họ có thể tìm một không gian nào đó loại trừ được cái dục đã làm khổ hoặc cột trói họ. Nhưng sau một thời gian, họ nhận ra vấn đề là ốc đảo thì không ai tới, rừng vắng thì không ai lại, nhưng trong lòng mình vẫn sôi sục những phiền não. Họ mới bắt đầu tìm cách vượt qua sự thiêu đốt của tham ái này, bằng cách làm sao cho

niếp phục được cái tâm dao động, hỗn độn, nóng nảy để đạt đến trạng thái an tĩnh, thanh tịnh. Không phải thanh tịnh về cảnh giới nữa mà là thanh tịnh về tâm hồn. Đó là loại tham ái thứ hai: tâm cầu thanh tịnh. Tiêu biểu là chúng sanh ở các cõi trời Sắc giới, do tu tập các loại thiền hóa sinh lên.

2. Tham ái cõi Sắc giới.

Một người đạt đến trạng thái Sơ thiền hoặc định cấp cơ bản nhất trong Phật giáo thì tiến trình tâm của họ phải hội đủ năm yếu tố: *tâm, tứ, hỷ, an* và *nhất tâm*. Trong đó “tâm” là tìm kiếm; “tứ” là đã tìm ra đối tượng; “hỷ” là bắt được đối tượng, nắm giữ được đối tượng; “an” là bằng lòng với đối tượng; “nhất tâm” là cái biết với đối tượng như là một.

Sau khi ly dục, tức rời bỏ các ham muốn thô thiển trước kia do mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý xúc chạm các đối tượng (thể hiện qua năm dục là tài, sắc, danh, thực, thụ), không còn tạo ra các hành vi xấu ác nữa. Tâm được an trú trên một đối tượng và theo tiến trình tìm kiếm, tìm thấy, có được, bằng lòng với đối tượng, cuối cùng với đối tượng như là một. Đó là định Sơ thiền. Khi vào định, người ta sẽ đạt được trạng thái định tâm mà chỉ hành giả bậc đó mới cảm nhận được.

Nhưng người ta không dừng lại ở đó, tiếp tục đi sâu hơn, loại trừ các yếu tố thô. Loại định thứ hai là không tầm không tứ, chỉ có hỷ, an và nhất tâm; loại thứ ba buông bỏ luôn hỷ,... cho đến cuối cùng chỉ có tâm xả tức là đạt đến giai đoạn cực kỳ an tịnh, sâu lắng của định Tứ thiền. Đây là ví dụ trọn vẹn nhất về tham ái ở cấp độ hai: tham ái về thanh tịnh.

Chúng sanh ở cõi Dục của chúng ta thì có hình thể, có lục căn đầy đủ. Nhưng chư thiên cõi Sắc là dạng tồn tại khác. Chúng ta nghe tên gọi ắt hiểu ít nhiều: chư thiên Thiếu Quang thiên, chư thiên Quang Âm thiên, chư thiên Biến Tịnh thiên,... Tức là các cõi đó không tồn tại sắc vật chất. Cõi Sắc giới theo định nghĩa thầy được biết, có những loại chúng sanh tồn tại ở dạng âm thanh, hoặc ánh sáng, hoặc kết hợp cả hai, hoặc một khối thanh tịnh,... Cho nên, chuyện chư thiên Sắc giới có hình dạng giống mình chỉ là tương tượng.

Có câu chuyện, chư thiên ở cõi Sắc giới khi muốn xuống cõi người phải biến hình dưới dạng con người. Hay chuyện về đại Phạm thiên Sahampati ở Ngũ Tịnh cư thiên, vốn là bạn tiền thân của đức Phật Thích-Ca, khi xuống thăm Ngài thì chỉ có đức Phật nhìn thấy chứ không ai nhìn thấy hết. Vị ấy xuất hiện sau khi đức Phật đắc đạo xong, cung thỉnh Ngài khai mở giáo pháp cho chúng sinh hữu duyên.

Các vị chư thiên Sắc giới sau khi hết năng lực phước của định thì hầu hết đi thẳng xuống địa ngục. Vì khi đã quen với thanh tịnh rồi, nên vừa hết phước của định tâm, khởi lên ý niệm thế gian là sân hận, bực bội đối với các đối tượng liên, cho nên cái tâm đó được hỗ trợ bởi năng lực dư sót của định dẫn họ thẳng xuống địa ngục. Hoặc có vị sau khi cảm nhận, trải nghiệm hoặc an trú trong trạng thái an tịnh của các loại thiền này, bắt đầu nhận ra cái hữu hạn của nó, họ chán không muốn tồn tại nữa.

3. Tham ái cõi Vô sắc giới.

Ở đây, chúng ta thấy trong đoạn kinh:

Hay muốn trường tồn

Cùng với trời đất

Hay quá chán ngán

Nên muốn chấm dứt

Một lần mãi mãi

Không còn dính mắc

Bất kỳ thứ gì

Ở trong ba cõi

Vắng lặng, an tịnh.

Hai dạng này gặp nhau ở Vô sắc giới. Một bên muốn trường tồn, một bên muốn chấm dứt vĩnh viễn. Hai cái này người ta gọi là *thường kiến* và *đoạn kiến*, tức là hai quan niệm về “thường” và “đoạn”. Vậy thì tiến trình nhập vào Vô sắc giới là gì?

Một vị sau khi đạt được thanh tịnh cực độ của định Tứ thiên Sắc giới và thọ hưởng một thời gian, có thể khởi ý muốn từ bỏ trạng thái này vì không còn chút thích thú nào với an tịnh. Có vị biết được là sau khi năng lực định không còn, rất dễ bị đọa xuống địa ngục hay cảnh giới khổ bởi niệm sân hận, nên sinh tâm chán ngán, chỉ hướng về đoạn diệt rốt ráo và hòa nhập vào hư không vô biên vô tận. Do năng lực định Tứ thiên, chẳng bao lâu vị ấy đạt đến trạng thái cảm nhận mình đã hòa nhập cùng hư không vô tận, trời đất vô cùng! Đây chính là thế giới Không vô biên.

Thế rồi sau một thời gian vị ấy nhận ra cái thế giới Không vô biên xứ ấy do cái biết (thức) ở mình sản sinh ra. Chính cái biết này mới là gốc nguồn, cái biết này mới thực sự là vô cùng vô tận. Do vậy vị ấy hướng định tâm vào khái niệm Thức vô biên, vô tận, vô cùng. Chẳng bao lâu nhờ năng lực định tâm và hướng tâm

phát triển, vị này đạt đến trạng thái Thức vô biên xứ định, tức là cái biết khi đó được khái niệm mở rộng ra như vô cùng vô tận.

Sau một thời gian họ nhận ra cái thức này thực ra là một sản phẩm khái niệm. Nó không phải là một cái gì tồn tại vĩnh viễn; phải biết buông hết (Vô sở hữu). Khi ấy họ đạt đến trạng thái Vô sở hữu xứ định.

Nhưng rồi họ cũng phát hiện ra Vô sở hữu xứ thực ra do trong tưởng sinh ra chứ không phải buông bỏ thực sự cho nên quyết tâm xả ly cái khái niệm Vô sở hữu luôn. Đến giai đoạn đó, hành giả rơi vào trạng thái người ta gọi là Phi tướng phi phi tướng xứ định – nghĩa là, không phải có tướng cũng không phải là không có tướng.

Tóm lại, đây là bốn cấp độ để nói về hành giả chán cái định, chán cái thanh tịnh của tâm nên hướng đến các khái niệm trường tồn với trời đất: *Không vô biên, Thức vô biên, Vô sở hữu và Phi tướng phi phi tướng* thuộc Vô Sắc giới.

Loại hành giả theo nghĩa chán chường cùng tột thế giới ý niệm, muốn bỏ hết thì rơi vào tình trạng Vô tướng định. Do năng lực của định Tứ thiên, khi họ hướng tâm đến cái họ muốn buông hết, muốn chấm dứt, đoạn tuyệt hoàn toàn, họ rơi vào đây, một trạng

thái hay cũng chính là thể giới tạm thời vắng mặt *tướng tri*. Nhưng sau khi ở trong Vô tướng định một thời gian, năng lực định hết, cái biết hay tướng tri lại khởi lên cùng tâm sân, có hỗ trợ bởi năng lực dư sót của định liền đưa thẳng vị này xuống địa ngục. Tất cả các hạng chúng sinh này tồn tại trong khái niệm nhờ năng lực của định, không có hình tướng nên gọi là Vô Sắc.

Đức Phật nói rằng nhân sinh tử luân hồi của chúng sinh chỉ là một, tức tham ái. Nó có ba dạng khác nhau: tham ái cõi Dục, tham ái cõi Sắc và tham ái cõi Vô sắc. Người về sau cho rằng, do không thấy biết, do mê mờ nên chúng sanh bị tham ái sai sử đối với các đối tượng Dục, Sắc và Vô sắc, vì vậy cho rằng, nhân sinh ra khổ là do vô minh. Nhưng thực ra khi tham ái khởi lên thì nó đã là vô minh rồi. Cho nên đức Phật nói chỉ có một nhân là vậy.

Nói tóm lại, bất kỳ là tham loại gì, muốn tồn tại mãi cũng không được, muốn chấm dứt, đoạn tuyệt hoàn toàn cũng không được. Bởi vì tất cả tham muốn của chúng ta dù ở dạng này hay dạng kia, dù thô thiển hay vi tế, vật dục hoặc là khái niệm,... thì đều nằm trong vòng luân quần của tham ái.

III. Sự Thực thứ ba: Chấm dứt Khổ.

Này các tỳ-khuru

Muốn chấm dứt Khổ

Cần phải đi theo

Lộ trình Thoát Khổ.

Tức là nói đến Diệu đế thứ ba. Diệu đế thứ tư là nhân thì Diệu đế thứ ba là quả; theo tiến trình nhân quả, có đi theo Con đường thoát Khổ mới chấm dứt được Khổ. Chấm dứt Khổ là kết quả của quá trình hành trì theo Con đường thoát Khổ.

IV. Sự Thực thứ tư: Con đường thoát Khổ.

Chúng ta đã biết hiện tượng Khổ, chúng ta đã biết nhân sinh Khổ, vấn đề tiếp theo là muốn thoát Khổ, do vậy phải đi theo con đường thoát Khổ. Con đường thoát Khổ là con đường Trung đạo gồm có tám thành tố.

Lộ trình Thoát Khổ

Gồm tám thành tố:

Thấy biết đúng đắn,

Suy nghĩ hợp lý,

*Nói năng hợp lẽ,
Hành vi hợp đạo,
Nuôi mạng hợp pháp
Siêng năng, chăm chỉ,
Chú ý đúng mực,
Tâm trí ổn định.
Nhờ thấu suốt được
Bốn Sự Thực này
Như Lai thấy rõ
Biết rõ, biết đúng
Biết không sai lầm
Chấm dứt hoài nghi
Không còn mê tối
Về Sự thực Khổ.*

1. Thấy biết đúng đắn (Sammā-diṭṭhi).

Thường dịch là Chánh kiến. Một số sách thì dịch rõ hơn: thấy biết đúng đắn.

Chữ “kiến” ở đây cần hiểu không chỉ là mắt thấy. Mắt thấy chỉ là một nội hàm trong đó. “Kiến” đây nghĩa là khi lục căn tiếp xúc với lục trần, cái biết của mình đối với các đối tượng, gồm: mắt nhận biết do thấy, tai nhận biết do nghe, mũi nhận biết do ngửi, lưỡi nhận biết do nếm, thân nhận biết do xúc chạm và ý nhận biết phải có hướng tâm.

Có một nhóm từ chữ Hán chỉ rõ nghĩa từ “kiến” này là “kiến, văn, giác, tri”, dịch thuần Việt là “thấy, nghe, hay, biết”. Chánh kiến mở rộng ra nghĩa là thấy, nghe, hay, biết chứ không phải chỉ “kiến” không thôi. Nó biểu hiện cho sự tương tác khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Toàn bộ cái biết đó gọi là “kiến”.

Và thế nào là “chánh”? Thấy, nghe, hay, biết thế nào mới là đúng đắn? Là khi mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm,... đối với đối tượng, trong cái thấy đó chỉ là cái thấy, không có bóng dáng của tham, không bị tác động của sân, hoàn toàn tỉnh táo sáng suốt nhận biết ra nó là cái gì; không bị tác động, sai sử, chi phối bởi tham sân trong cái thấy, nghe, hay, biết. Nói sâu xa hơn một chút là không có bản ngã trong cái thấy, nghe, hay, biết đó. Khi có tham, sân, cái ngã chen vào thì nó không còn trung thực nữa.

Ví dụ mắt nhìn thấy cái đèn. Tiến trình để thấy được cái đèn đâu phải chỉ có con mắt thấy cái đèn. Phải có hai thành phần này có mặt: *Một là*, chúng sanh đang hiện hữu với con mắt dùng được, không phải con mắt bị hư; *Hai*, cái đèn là có thực, không phải cái đèn được tưởng tượng ra. Nhưng dù đôi mắt mở hướng vào cây đèn mà cái biết để chỗ khác, đang bận suy nghĩ, hay đang bị chi phối bởi những thứ khác thì không thể thấy được. Cho nên người ta hỏi: “Mắt mở mà có thấy gì không?”. Thì mình lại đáp: “Ồ, tôi có thấy gì đâu.” Mới nghe thì vô lý nhưng hằng ngày chúng ta lặp đi lặp lại nó thường xuyên.

Ví dụ đi từ đây xuống phố, có người chặn lại hỏi: “Trên đường đi có thấy gì không, có thấy người ta đánh nhau ở chỗ đó không?” Nói: “Không, tôi không thấy.”, “Chuyện vừa xảy ra người ta báo mà?”, “Tôi không thấy thiệt mà.” Thực sự là không thấy thiệt, vì khi đi chỉ hướng tâm tới nơi đến thôi, không để ý chuyện trên đường cho nên làm sao mà thấy. Cái thấy chỉ gọi là thấy khi có con mắt, có đối tượng và có cái biết, tức là mình để cái biết hướng về đối tượng mình cần biết.

Trong vô số mùi xung quanh đây, mình chỉ biết có một mùi thôi tại vì mình đang để ý đến cái mùi đó. Trong vô số âm thanh đưa vào lỗ tai mình, mình chỉ nghe thấy tiếng nhạc, không nghe thấy tiếng chim,

không nghe thấy tiếng hàng xóm chửi nhau. Tại vì sao? Vì mình chỉ để ý tiếng nhạc thôi. Cái biết hướng về đối tượng nào thì mới biết đối tượng là cái gì.

Bây giờ nếu cái biết đó bị tham, sân chi phối vào thì hoàn toàn nội hàm nó biến mất. Chẳng hạn sáng nay ra đường, gặp ngay người hôm qua mình vừa cãi lộn. Khi vừa gặp người đó là những hình ảnh cũ, ấn tượng cũ chi phối mình ngay lập tức. Nhìn người đó với cái nhìn tức tối ngày hôm qua. Cái thấy đó không trong sáng nữa. Nó bị chùng bởi cái thấy hôm qua, không phải cái thấy thực tế hai bên đang trực diện với nhau.

Ngược lại là tham. Ví dụ như mình thấy một đóa hoa. Với người không yêu hoa thì nhìn thấy đóa hoa cũng như nhìn thấy gốc cây, thấy cục đá vì họ không có ham thích. Nhưng mà mình yêu hoa, thích hoa, đặc biệt với hoa hồng mình thích hơn là hoa huệ, cho nên vừa nhìn thấy hoa hồng là cái thích, cái tham xen vào, can dự vào cái thấy của mình, muốn nó là của mình. Bởi vậy cái thấy của mình nó không còn trong sáng đối với cái hoa nữa, mà chỉ là cái thấy luyến ái, cái thấy muốn chiếm hữu!

Trong một số đoạn kinh, đặc biệt là liên hệ về Tứ Niệm Xứ, câu này được lặp đi lặp lại: “*Trong thấy chỉ là thấy, trong nghe chỉ là nghe thôi, trong biết chỉ*

là biết". Khi thấy, nghe, hay, biết một cách trong sáng, là mình thực sự đang tiếp xúc với thực tại, đang sống với thực tại. Còn một khi trong thấy, nghe, hay, biết có cái tôi can dự vào: "Tôi thấy, tôi nghe, tôi hay, tôi biết" thì nó không còn trong sáng nữa.

Cái tôi thực ra là một sản phẩm do tưởng tượng đẻ ra, không có thực. Khi phân tích từng thành phần, từng yếu tố thì trong năm tổ hợp của thân tâm này không có cái gì như khái niệm về cái ta, cái tôi ở trong đó. Cho nên bây giờ mình gán vào thì nó là phần thừa, giống như nhà đã có mái bây giờ mình chõng thêm một lần mái nữa. Đầu mình có sẵn bây giờ gán thêm cái đầu lên trên nữa à? Không cần thêm cái tôi đó vào thì sự vật, sự việc, hiện tượng nó vẫn diễn ra bình thường.

Ví dụ hôm nay mặt trời vẫn vậy, chứ không phải hôm nay tôi ngắm thì mặt trời khác đi. Không phải hôm nay có sự can dự của mình thì trời đất khác đi. Trời đất vẫn diễn tiến theo quy luật. Một câu ca dao dân gian rất hợp đạo lý này: "Không mợ thì chợ cũng đông. Mợ đi trong Quảng ai trông mợ về." Các diễn tiến của xã hội diễn đều theo quy luật, theo tiến trình của nó. Nhưng vì mình quá xem trọng cái tôi nên mình nghĩ không có mình thì chắc chắn có chuyện. Thực tế mình có mặt hay không có mặt, cuộc đời vẫn vậy thôi. Phải nhận ra đó là bản chất của cuộc sống.

Khi mình can dự cái tôi của mình vào thì rất nhiều chuyện phiền lụy xảy ra. Và cái tôi này khi phân tích ra như thầy nói, nó không có thực, chỉ là bóng dáng, sản phẩm của tưởng tượng, của cái tâm mà thôi.

Vậy khi nào không có bóng dáng của tham, của sân, của cái bản ngã ở trong thấy, nghe, hay, biết thì gọi là Chánh kiến.

2. Suy nghĩ hợp lý (Sammā-saṅkappa).

Thường dịch là Chánh tư duy. Vậy Chánh tư duy là gì? “Tư duy” thuộc về lĩnh vực suy tư, động não. Nhưng nội dung suy tư nào mới gọi là “chánh”?

Đó là những suy nghĩ, những ý niệm khởi lên trong tâm, không hại mình, không hại người; suy nghĩ quan tâm đến tha nhân, quan tâm đến người khác, thương tưởng người khác vì họ đang đau khổ, vì họ đang cần sự giúp đỡ. Đó là từ ái tư duy, bi mẫn tư duy hoặc là chân thật tư duy thì gọi là Chánh tư duy.

Chữ “từ” trong nhà Phật người ta hay hiểu nhầm lắm. Các sách Phật học định nghĩa “từ” là tình thương mà không vị kỷ, nó vượt lên trên. Nó không phải tình mẹ con, cha con, tình trai gái, tình vợ chồng hoặc tình thầy trò,... Định nghĩa đó là của triết học, chứ không thực tế. Thực tế, “từ” là đồng cảm, thông cảm với

người khác. “Bi” là quan tâm đến người khác khi thấy người ta đang đau khổ, hoạn nạn, khó khăn và muốn chia sẻ. Rất là cụ thể!

Đối tượng từ bi như đề mục tu thiền thì lại khác nữa. Khi hành thiền tâm từ, hành thiền tâm bi, hành thiền tâm hỷ, hành thiền tâm xả, thì bốn loại tâm này được phát triển bằng cách mở rộng các ý niệm của từng loại tâm như một đề mục, và dùng sức mạnh của tưởng tượng hướng các tâm/đề mục ấy về tất cả các phương hướng (mười phương hướng: Đông, Tây, Nam, Bắc, bốn hướng phụ cận của Đông, Tây, Nam, Bắc và phương trên, phương dưới). Cho đến khi cảm nhận chúng tràn đầy các phương hướng.

3. Nói năng hợp lẽ (Sammā-vācā).

Thường dịch là Chánh ngữ. “Ngữ” bình thường là lời nói có âm thanh phát ra từ con người. Nhưng thực sự cần phải hiểu rộng hơn.

Khi chúng ta truyền đạt một thông tin hoặc nhiều thông tin đến người khác, chúng ta có thể sử dụng các loại ngôn ngữ, ký hiệu, tín hiệu Morse,... hoặc bất kỳ một phương tiện nào từ âm thanh, lời nói, chữ viết,... để thể hiện được thông tin chúng ta cần truyền tải. Với ý nghĩa này thì bất kỳ một phương tiện

nào thể hiện thông tin mà chúng ta cần truyền đạt đến người khác đều nằm trong nội hàm của “ngữ”.

Còn “chánh” ở đây là gì? Người ta thường nói, một lời nói hoàn thiện sẽ bao gồm ba yếu tố: *chân, thiện và mỹ*. Ở đây yếu tố *mỹ* là thứ yếu, ví dụ như lời nói nhã nhặn, lời nói người khác muốn nghe vì nó nhu hòa, đẹp lòng người. Hai nội hàm quan trọng hơn của ngữ đó là *chân* và *thiện*.

Thông tin chúng ta gửi đến người khác nếu không dựa vào sự thực, không phải là sự thực, mà là hư dối; một khi đối tác hoặc người nhận thông tin phát hiện ra mình lừa đảo, không trung thực thì hậu quả là gì? Niềm tin với nhau không còn. Không còn tin cậy, không còn tín nhiệm. Nếu làm ăn, đối tác sẽ cắt đứt không làm ăn nữa hoặc họ dùng trò khác trả đũa mình. Nếu là thầy với trò, thì khi trò không thật, chắc lần sau vị thầy cũng sẽ không tin học trò. Nếu vợ chồng không thật với nhau thì nghi ngờ nhau và bất hòa. Giữa bạn bè mà không thật với nhau thì xa nhau. Hậu quả của cái không thật rất là lớn.

Bên cạnh cái thật, còn có cái thiện. Có trường hợp đôi khi không thật nhưng mà thiện, xuất phát từ cái tâm tốt, dụng ý tốt thì vẫn được chấp nhận. Có một câu chuyện mọi người hay nghe là bác sĩ hay nói dối cho bệnh nhân yên tâm phải không?

Ở đây thầy chia xẻ một câu chuyện khác. Chuyện xảy ra bên Mỹ và được đăng báo. Có một ông cảnh sát già đã trải qua nhiều kinh nghiệm, một hôm khi trực đài cấp cứu 911, ông nhận được một cuộc điện thoại. Khi ông bắt máy thì đầu dây bên kia chỉ im lặng. Ông nghĩ ai đang phá mình nên đặt xuống. Ông vừa đặt xuống họ gọi lại, và vẫn vậy. Đến lần thứ ba thì bực quá, ông mới nói: “Đây là tổng đài 911, không có giỡn được đâu! Một lần nữa là bắt đó”. Ông đoán là máy đưa nhỏ quậy phá nên đã nói vậy. Thì đúng là ở đầu dây bên kia một giọng trẻ con cất lên:

- Thưa bác cảnh sát, bác có thể giúp cháu việc này không?

Ông cảnh sát mới hỏi tiếp:

- Việc gì mà cần sự giúp đỡ của cảnh sát?

Giọng trẻ con nói:

- Thưa bác, cháu muốn nhờ bác tìm mẹ của cháu đem về cho cháu. Cháu nhớ mẹ quá!

Linh tính mách cho ông cảnh sát biết đây là chuyện có thật. Và cậu bé ở đầu dây bên kia cũng cần sự giúp đỡ thật, ông mới hạ giọng:

- Cháu thử kể chuyện của mẹ cháu xem như thế nào mà cần bác giúp đỡ!

Thằng bé mới bắt đầu mở lòng, rằng là:

- Mẹ cháu bị bệnh lâu rồi, bệnh nặng lắm, đi các bệnh viện, rồi một hôm ba và anh trai nói rằng mẹ cháu đi xa rồi, không biết khi nào mới về. Mà mấy chục ngày nay cháu đợi hoài không thấy mẹ về. Cháu nhớ mẹ quá không biết làm sao, bây giờ bác giúp tìm mẹ cho cháu!

Ông cảnh sát nghĩ trong đầu, thằng nhóc này nó gặp chuyện khó thiệt, nên bèn nói:

- Thôi được. Cháu yên tâm! Để bác hội ý với các đồng sự rồi bác sẽ có phương án giúp cháu. Cháu cứ đợi ở đây.

Rồi ông tắt máy. Ông kêu tắt cả đồng nghiệp lại và tường thuật câu chuyện của cậu bé. Nghe qua chuyện như thế tất cả mọi người đều đồng ý giúp. Nhưng giúp như thế nào? Ông cảnh sát già nghĩ ra một cách. Ông gọi lại cho cậu bé. Thằng bé cầm máy và lắng nghe, ông nói:

- Bác đã tìm ra nơi mẹ cháu ở rồi.

Thằng bé mừng quá. Nó bảo:

- Bác làm sao liên lạc với mẹ cháu và nói mẹ cháu về thăm cháu nghe bác!

Ông cảnh sát bèn trả lời:

- Mẹ cháu bây giờ đi công việc xa lắm, chưa thể về được đâu. Nhưng mà cháu muốn gửi lời hỏi thăm mẹ cháu thì được. Mẹ cháu sẽ nhận được. Bắt đầu ngày mai cháu kiếm bong bóng bay, viết những lời hỏi thăm mẹ, thương yêu mẹ lên đó rồi thả lên trời thì bong bóng sẽ đưa đến chỗ mẹ cháu đang ở.

Thằng bé nghe lời. Nó đi xin bố ít tiền mua bóng bay, nó vẽ nguệch ngoạc lên đó mấy nét, nó nghĩ mẹ có thể hiểu được. Sự việc trôi qua được mấy ngày rồi nhưng không thấy mẹ hồi âm nên thằng bé gọi lại ông cảnh sát than thở:

- Bác ơi! Cháu gọi cho mẹ cháu mấy ngày rồi, không biết mẹ đã nhận được tin cháu chưa?

Ông cảnh sát nói với nó:

- Không sao, cháu yên tâm đi! Mẹ cháu ở xa nên đi lâu mới tới. Mai bác sẽ mang tới cho cháu một số bong bóng nữa, khi nào cần thì cháu gọi.

Sáng hôm sau ông nhờ một số cảnh sát đồng sự mua bong bóng tặng cho thằng bé. Mặt khác, ông

cảnh sát già tới ngay trường mẫu giáo nó đang học để bí mật xem tình hình nó như thế nào, học tập ra sao. Tôi về ông mới gọi điện cho nó:

- Mẹ đã nhận được tin của cháu. Mẹ nhờ bác chuyển lời lại vì mẹ cháu không thể gửi trực tiếp cho cháu được. Mẹ cháu rất mừng vì những ngày qua cháu học tập tốt, ngoan và được cô giáo khen.

Tình hình giống như đang ở trường nên thằng bé tin lắm. Ông nói tiếp rằng bây giờ cháu cứ tiếp tục khi nào nhớ mẹ thì viết lên bong bóng gửi cho mẹ. Và thằng bé yên tâm. Cứ vài ba ngày lại viết lên bong bóng gửi cho mẹ. Lâu lâu ông cảnh sát lại báo là mẹ đã nhận được tin, mẹ đang ở thế này thế kia và dỗ dành nó. Câu chuyện ngừng ngang đó thôi.

Trong trường hợp này ông cảnh sát đã nói dối. Ông biết mẹ cậu bé mất rồi, nhưng không nói thực cho cậu biết. Có thể sau này khi thằng bé lớn lên phát hiện được người cảnh sát này đã nói dối nó và có thể oán trách ông. Nhưng khi đó nó lớn rồi, nó đủ sức để tiếp tục sống chứ không quá sức đau khổ khi tuổi nhỏ biết mẹ mất. Còn ít nhất bây giờ ông đã giúp nó chịu đựng và vượt qua khó khăn khi tuổi còn nhỏ, chưa thể chấp nhận được sự thật. Trong trường hợp này Chánh ngữ cần yếu tố thiện là vậy.

Vậy đôi khi có những điều không thật, dối trá, như trường hợp chúng ta vừa nghe trên. Nhưng lời dối trá này chấp nhận được vì nó xuất phát từ dụng ý tốt đẹp. Đôi khi sự thật sẽ mất lòng, sẽ gây những tổn hại. Cái thật đôi khi lại gây tan nát luôn! Vì vậy phải hiểu Chánh ngữ ở đây hết sức linh hoạt, trong từng tình huống cụ thể, mặc dầu nó được xây dựng trên nền tảng là sự thực chứ không phải hư dối.

4. Hành vi hợp đạo (Sammā-kammanta).

Thường dịch là Chánh nghiệp. Ở đây cần phải hiểu là hành vi từ thân thể. Còn hành vi từ tâm ý chúng ta có Chánh tư duy, tức là các suy nghĩ, hoạt động của tâm trí. Còn nói đến hành vi của khẩu, chúng ta đã có phần Chánh ngữ ở trên.

Lấy ví dụ, trong các nguyên tắc sống của một người tu theo Phật (dù là tại gia hay xuất gia), hành vi liên hệ đến thân thể thấy nhất mà người ta hay nói, đó là, sát sinh, hại vật, làm tổn hại đến sinh linh khác bằng hành động của thân; hoặc là các hành vi trộm cắp, lấy của không cho; tà hạnh, tà dâm. Ba hành vi được thể hiện cụ thể và nó được tạo ra bởi thân sau khi khởi lên bởi ý. Đây là những hành vi xấu ác, gọi là tà nghiệp, ác hạnh, tạo ra các ác nghiệp.

Chánh nghiệp là các hành vi được tạo bởi thân chân chánh, đúng đắn, hợp pháp, hợp đạo, hợp quy luật. Khi nói đến Chánh nghiệp là nói đến những hành vi không hại mình, không hại người, không hại cả hai, cũng như không làm phát triển tham và sân.

5. Nuôi mạng hợp pháp (Sammā-ājīva).

Thường dịch là Chánh mạng. Chánh mạng là mưu sinh chân chính.

Với người Phật tử tại gia thì những nghề nghiệp nào mình kiếm sống, nuôi dưỡng bản thân, gia đình, vợ, chồng, con cái hoặc phụng dưỡng cha mẹ, thậm chí có khả năng đóng góp cho xã hội, thì nghề mưu sinh ấy phải dựa trên nền tảng Chánh mạng.

Thời đức Phật, chỉ có một số nghề gọi là tà mạng (phi Chánh mạng) như: những nghề liên hệ đến sát sinh hại vật, chế tạo thuốc độc, chế tạo vũ khí, buôn bán động vật, buôn bán nô lệ, buôn bán người hoặc nấu, ủ, buôn bán chất say nghiện làm cho xã hội rối ren vì tác hại của nó.

Bây giờ thời đại chúng ta có nhiều ngành nghề hơn do nhu cầu và sự phát triển của xã hội. Những ngành giúp cho xã hội tồn tại và phát triển theo nghĩa tích cực cũng có thể gọi là Chánh mạng. Chẳng hạn,

người ta nói nghề bác sĩ cứu người là nghề Chánh mạng phải không? Nghề này đạo đức cho nên bác sĩ được gọi là thầy thuốc. Giáo viên dạy học trò, tức là giúp người học phát triển kiến thức và đạo đức nên thường được gọi là thầy giáo, cô giáo; được xã hội tôn trọng, đặc biệt là xã hội Việt Nam mình. Người thầy dù là thầy gì đi nữa cũng đều được tôn trọng. Còn thầy chùa thì không nằm trong ý nghĩa “nghề nghiệp mưu sinh”, mà có ý nghĩa về đạo đức, khuôn mẫu thiện lương.

Trước năm 1975, tại miền Nam, mỗi lần ở trong làng hoặc trong dòng tộc có kỳ giỗ hay việc gì quan trọng mà ở trong vùng đó có trường học, thì các thầy ở đó luôn luôn được mời ngồi ở vị trí cao quý nhất, tôn trọng nhất ở trong làng. Ra ngoài đường, học sinh gặp thầy cô giáo lúc nào cũng vòng tay thưa, chào hỏi, ngay cả cha mẹ học sinh cũng vậy. Đó là hình ảnh một xã hội tốt đẹp và đạo đức theo truyền thống “tôn sư trọng đạo”. Vai trò của thầy thuốc, thầy giáo, cô giáo đối với xã hội luôn luôn được đánh giá rất quan trọng. Người ta nhìn vào một xã hội phát triển tốt hay phát triển bền vững, cộng đồng xã hội tốt thì chỉ nhìn vào hai ngành đó thôi, ngành y tế và ngành giáo dục. Xã hội nào mà hai ngành này không được tôn trọng, rồi ren hoặc bê bết thì chắc chắn xã hội đó đạo đức và sức khỏe thật lụi, không thể nào phát triển tốt đẹp được.

Hai nghề này nhìn qua tưởng là nghề Chánh mạng; nhưng tiêu chí Chánh mạng ở đây cần phải hiểu sâu, hiểu rộng và tinh vi hơn. Bây giờ thầy cô giáo thay vì truyền đạt kiến thức cho học trò hết lòng hết dạ, tìm mọi cách để cho học trò hiểu, nắm được kiến thức thì một bộ phận lại chỉ dạy lấy lệ trên trường, về nhà mở lớp dạy thêm. Không cần biết học trò có hiểu hay không, cứ hết giờ là mình về thôi. Không có trách nhiệm, không có tình thương, không quan tâm gì đến người mình dạy dỗ. Và một số bác sĩ khi bệnh nhân tìm đến để được cứu giúp, lúc làm thủ tục mà chưa đủ tiền thì bắt nằm chờ, đủ tiền mới được giải quyết. Chưa kể có những bác sĩ còn nuôi bệnh, thay vì cho đủ lượng thuốc để điều trị một lần, nhưng kéo dài bệnh tình thật lâu để bán thuốc. Tất cả những hành vi, việc làm đó dù là nghề được xã hội cho là cao quý, thì một người tinh táo nhìn vào đánh giá thế nào? Tà mạng!

Cho nên trong xã hội hiện nay khó có thể nói nghề nào là chánh. Cái ngành, cái nghề chưa nói lên được là chánh hay tà, mà nội dung bên trong mới nói lên thực chất của nó.

Một người người thầy giáo, cô giáo trong tư cách là người truyền đạt kiến thức và hướng dẫn lối sống tốt đẹp, làm hết lương tâm, hết khả năng, hoàn thành nhiệm vụ thiêng liêng của mình là nuôi dưỡng

và phát triển thể hệ sau thành người (ở cả hai nghĩa, đạo đức lẫn kiến thức); nếu học trò không nắm được thì nghĩ ra phương pháp này, cách thức nọ để giúp cho học trò hiểu; nếu học trò không có điều kiện đi học thì hỗ trợ cho học trò để học trò không phải dờ dang việc học,... Cũng như vậy, một thầy thuốc cứu chữa cho bệnh nhân, người bệnh đang cần mình giúp đỡ thì cứu cái đã, còn chuyện tiền bạc thì tính sau. Làm hết bằng lương tâm của mình như vậy, không còn gì hối hận, không còn gì phải suy nghĩ lại về hành vi của mình. Những người đó khi làm hết chức trách, lương tâm, hết tấm lòng của mình thì dù họ có ở ngành nghề nào cũng là những người mưu sinh chân chính bằng chính chất xám, bằng chính mồ hôi, khả năng của mình. Và xã hội không có gì chê trách họ.

Ngược lại, dù là những nghề cao quý đi nữa nhưng tìm cách để trục lợi riêng, tìm cách để kiếm chác hoặc để có địa vị cao hơn thì tất cả những người đó đều kiếm ăn, mưu sinh phi pháp và không xứng đáng với vị trí họ đang ở.

Đợt thầy qua Hoa Kỳ vừa rồi có hai vợ chồng Phật tử gặp thầy. Chị vợ hỏi thế này: “Con có một người bạn sau này anh ấy đi tu. Đi tu về anh ấy nói nghề bọn con là nghề tà mạng. Tội con là luật sư, hai vợ chồng đều là luật sư cả. Cái nghề này như anh bạn con nói là cãi trắng thành đen, đen thành trắng nên là

tà mạng. Theo thầy thì nghề tui con có tà mạng không? Xin thầy giúp cho chúng con làm sao có được Chánh mạng”.

Thầy mới giải thích: “Chính cái lương tâm của mình trong nghề nghiệp, làm tròn chức trách, bổn phận, quan tâm đến người khác mới là yếu tố quyết định chánh mạng hay tà mạng. Chẳng hạn nghề luật sư, mình lấy tiền bạc người ta đúng mực, quan tâm đến vấn đề cần mình giúp đỡ và hướng dẫn họ làm đúng pháp lý, pháp luật thì khi đó không ai nói mình tà mạng cả. Tà mạng là dù bên ngoài có vẻ tốt đẹp nhưng bên trong lại thúc đẩy bởi những nguồn lực xấu xa, tham lam, đen tối; tức là bị thúc đẩy bởi tham dục, tham ái mà hành xử, hành nghề thì nó không phải là Chánh mạng. Cho nên không có cái nghề nào gọi là Chánh mạng tuyệt đối theo cái nghĩa đó. Mà chỉ khi mình hiểu, nhận thức đúng thì những nghề nào mà mình làm hết chức năng, hết lương tâm, hết khả năng của mình và công hiến trọn vẹn, thì đồng tiền hoặc cái lợi có được từ cái nghề đó mới gọi là Chánh mạng.”

Với người xuất gia vấn đề nuôi mạng chỉ có hai: Một là đi khất thực, nhờ bố thí của thập phương bá tánh; Thứ hai, được phép nhận sự giúp đỡ, hộ độ từ người khác qua hình thức trai tăng, cúng dường. Còn nếu làm bất kỳ nghề nào, với danh nghĩa gì mà tạo ra

tiền bạc, của cải để nuôi mạng đều gọi là tà mạng, tức là nuôi mạng không chân chính.

Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng là năm thành tố biểu hiện ra bên ngoài trong cuộc sống của chúng ta. Làm cái gì chúng ta cũng phải thấy, nghe, hay, biết. Làm cái gì chúng ta cũng phải động não suy nghĩ. Và trong cuộc sống chúng ta thường xuyên truyền đạt những thông tin đến mọi người. Rồi hành vi của chúng ta trong cuộc sống, không chỉ nằm ở trong đầu, mà còn thể hiện qua thân nghiệp, tức là các ứng xử liên hệ đến thân này. Muốn tồn tại trong cuộc đời này thì phải mưu sinh, phải có một cái nghề để kiếm sống. Nhưng năm thành tố này không thể nào là chánh, là hợp đạo, hợp quy luật, hợp pháp nếu không có ba thành tố sau hỗ trợ là: Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định.

Do hệ thống hóa về sau cho nên người ta cho rằng Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định liên hệ đến thiền. Thực ra không phải vậy. Chúng ta sẽ lần lượt bóc tách để làm rõ vấn đề này.

6. Siêng năng chăm chỉ (Sammā-vāyāma).

Thường dịch là Chánh tinh tấn.

Nói hành thiền phải siêng năng tinh tấn, thiền phải có Chánh niệm, và phải có định. Nhưng thực ra cách hệ thống hóa như vậy là đời sau đề ra. Khi đức Phật giảng về ba yếu tố này của con đường giác ngộ, lộ trình thoát Khổ, Ngài không có ý định đề cập đến các loại thiền như người ta đề cập sau này.

Vì thiền như có lần thầy đã nói trước đây, trong đoạn đời đầu tiên khi tâm đạo đức Phật từng thụ giáo, thực hành và đã chứng đạt được mức độ định tâm của thiền cao nhất mà loài người có thể chứng đạt được - Đó là trạng thái định tầng thứ bảy và tầng thứ tám của thiền Vô sắc trong hệ thống Tứ thiền, Bát định. Nhưng đức Phật đã thấy ra cái hạn chế, cái bất lực, cái hữu hạn của nó nên Ngài đã từ bỏ. Sau đó Ngài đi theo con đường khổ hạnh ép xác một thời gian, rồi cũng từ bỏ. Khi bỏ lối sống khổ hạnh, rồi thọ bữa cơm của nữ gia chủ Sujātā, ngay trong đêm hôm đó, dưới bóng cây bò-đề, Ngài đã viên mãn về giác ngộ, thấy rõ ra chân lý, sự thật thoát Khổ. Cho nên ở đây không có một sự rèn luyện nào theo kiểu hành thiền như sau này người ta hiểu.

Ở đây tinh tấn nói cho dễ hiểu là siêng năng, chăm chỉ khi mình đang xúc tiến bất kỳ một việc gì. Nếu mình không để tâm vào đối tượng ấy mình có thấy không? Nếu mình không liên tục duy trì cái đó, mình có nhận ra đối tượng là cái gì không? Tinh tấn là

làm cái gì cũng phải gắn bó, duy trì liên tục với nó thì mới nhận ra nó là cái gì, tiến trình mới xúc tiến được. Chứ không phải vừa khởi lên mình lại lảng sang chuyện khác, tức là không siêng năng, chăm chỉ.

7. Chú ý đúng mực (Sammā-sati).

Thường dịch là Chánh niệm.

Chánh niệm ở đây không phải như thường hiểu là hành thiền với đối tượng hay quán sát với nhiều đối tượng bằng cách có niệm, tỉnh giác như người ta thường giải thích.

Khi cần nhìn rõ một sự vật thì mình phải sao? Nếu như tâm dao động, xáo trộn, lao chao thì mình có nhận ra sự vật gì không? Chắc chắn là không. Chánh niệm chính là làm cái gì, bất kỳ hành vi nào dù trong đầu hay hành vi ở thân, hoặc đang nói năng, thì cái biết của mình luôn hướng đến đối tượng, để tâm, để cái biết vào đúng đối tượng.

8. Tâm trí ổn định (Sammā-samādhi).

Thường dịch là Chánh định.

Chánh định ở đây là tâm không dao động, không lảng xãng, không chộn rộn. Nó hoàn toàn ổn định. Như

vậy định ở đây chính là một trạng thái tâm yên tĩnh, không bị dao động, không xáo trộn, không rối ren.

Ví dụ như cuộc đất, mới cuộc được ba nhát bở đi làm chuyện khác thì làm sao luống đất đó mình cuộc cho xong! Nhỏ cỏ được hai ba bụi gì đó chạy đi tưới cây biết bao giờ mới hết cỏ dại! Cái gì cũng phải siêng năng, chăm chỉ thì việc mới có kết quả. Cái gì cũng phải để tâm, để tư vào thì mới biết nó là cái gì để tiếp tục. Và hai cái này chỉ hoàn thành vai trò khi tâm mình ổn định, không lăng xăng, không trạo cử, không bị dao động, không chộn rộn,... Trạng thái định là trạng thái tâm ổn định, không lay chuyển, theo cái lối tương đối chứ không phải như định trong thiền.

Cho nên ba thành tố này luôn luôn đi sau hỗ trợ năm thành tố kia. Khi chúng ta nhìn sự vật, muốn Chánh kiến thì phải để tâm để tư vào, và tâm phải ổn định, duy trì cái biết liên tục. Khi đó mới biết đối tượng là cái gì. Khi mình nghe, cũng cần phải siêng năng chăm chỉ, phải để tâm vào đối tượng mình nghe và tâm mình ổn định thì mình sẽ nghe rõ. Khi mình nói năng, truyền đạt cũng vậy. Khi mình có hành vi, cử chỉ này nọ thì mình cũng phải đủ ba thành tố này thì mới được chân chánh, mới đúng, mới hợp quy luật. Nếu thiếu một trong ba thành tố này thì không thể nào “chánh” được.

V. Kết luận.

Đây là ý nghĩa của Bát Chánh đạo, con đường thoát Khổ lành mạnh và thực nghiệm ngay trong hiện tại. Con đường thoát Khổ mà đức Phật đã dạy, trước tiên cần phải được thấu hiểu, hiểu đúng tính chất, hiểu đúng ý nghĩa ; thứ hai phải được thực hành. Thực hành tức là mình phải làm thường xuyên, trải nghiệm; và cuối cùng là chứng đạt nó.

Ba bước mà về sau người ta hệ thống hóa bằng ba cái từ rất là hay - *pháp học, pháp hành, pháp thành* - nhưng nó biến thành chuyên môn hóa thuật ngữ rồi chứ không còn sống động như trước nữa. Thực tiễn chỉ thế này: Mình muốn làm mình phải hiểu nó là cái gì. Khi hiểu rồi phải thực hành, phải trải nghiệm. Trải nghiệm rồi mình mới đạt được mục đích mình hướng đến. Do vậy thấu hiểu, thực hành, trải nghiệm để mà đạt đến. Đó là ba bước cần thiết.

Sau này người ta hệ thống hóa bằng cách lấy Bốn Sự Thực (Tứ Diệu đế), cùng với ba bước này nhân ra thành mười hai. Cho nên Bát Chánh đạo từ trước chỉ là tám thành tố được vẽ trong bánh xe thành tám cái cãm thôi, bây giờ người ta vẽ thành mười hai. Cuối cùng thì nó chỉ là biểu tượng chứ không còn sức sống nữa. Cái chúng ta cần ở đây là một Con đường thoát Khổ, có sức sống, phải được thấu hiểu, phải

được thực hành, trải nghiệm và thành tựu ngay trong đời sống hiện tại.

Vậy bây giờ làm sao để thực hành?

Thực hành không phải ở một thiền viện, một trú xứ nào hết, mà ngay trong cuộc sống của chúng ta. Bất kỳ khi nào, ở trạng thái nào, khi mình đã hiểu rồi thì mình ứng tác, ứng đối ngay đó luôn.

Khi lục căn tiếp xúc với lục trần, chúng ta luôn giữ trạng thái *thấy biết đúng đắn*, tỉnh táo, sáng suốt không bị sai sử bởi tham sân, không bị đồng hóa, không bị nó lôi vào cái vòng nô lệ. Giả sử theo thói quen cũ, mình khởi lên tham, sân ở từng đối tượng thì lập tức mình nhận ra nó ngay và đừng để nó rủ rê, lôi cuốn mình vào cái vòng đó: nhận ra và buông ngay xuống. Đó chính là Chánh kiến trong cuộc sống hằng ngày, khi mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, ứng xử,...

Khi cần phải biết cái gì bằng suy nghĩ, ta cần *suy nghĩ hợp lý*, những ý nghĩ không hại mình, không hại người, không tổn hại cả hai. Và khi hướng đến đối tượng thì luôn luôn với tâm từ và tâm bi. Đó là Chánh tư duy.

Khi nói năng, truyền đạt thì phải như nội dung Chánh ngữ đã trình bày là: Muốn truyền đạt cho

người khác thông tin gì đó hoặc nói cho người ta hiểu một vấn đề thì phải dựa trên nền tảng sự thực. Tuy nhiên trong một số tình huống, sự thực có thể được thay thế bằng thiện ý, xuất phát từ cái tâm từ ái, bi mẫn tốt đẹp chứ không phải muốn làm tổn hại ai hết.

Dĩ nhiên cuộc sống của chúng ta muốn tồn tại thì phải mưu sinh. Làm cái gì, dù cuộc đất đi chăng nữa cũng phải có lương tâm của người cuộc đất. Đi quét rác thì cũng làm trọn vẹn lương tâm của một người đi quét rác. Không bỏ dờ giữa chừng, không đẩy trách nhiệm cho người khác, không làm dờ dang mà quay ra làm cái khác: làm cái gì cũng phải chung thủy, trọn vẹn trước sau và đầy trách nhiệm.

Như vậy, những hành vi của mình trong đời sống hằng ngày luôn dựa trên nền tảng sáng suốt, tinh táo. Mà đạo Phật là gì? Là đạo sáng suốt, tinh táo chứ không phải gì hết. “Phật” chính là sáng suốt, tinh táo. Mình luôn luôn giữ được tâm thái sáng suốt, tinh táo, biết rõ hành vi của mình khi đi, đứng, ngồi, nằm, ứng xử, làm việc từ lớn đến nhỏ, quan tâm đến người khác thì đời sống của mình thế nào? Có thể thấy ngay hiệu quả của việc này ngay trong đời sống hiện tại.

Cho nên đức Phật nói, nơi nào có Bát Chánh đạo nơi đó có giác ngộ. Giác ngộ ở đây là thấy rõ bản chất của từng hiện tượng, sự việc. Và mình sống thế nào

đề thuận theo quy luật, thuận theo diễn tiến tự nhiên của hiện tượng, và không làm tổn hại ai hết. Mục đích hướng đến của Bát Chánh đạo là hết Khổ, chấm dứt Khổ - nói theo kiểu thuật ngữ là Diệt đế. Diệt là diệt cái gì? Chính là chấm dứt tất cả Khổ.

Chúng ta đã biết hiện tượng Khổ rồi, biết nhân sinh Khổ rồi, hiểu con đường thoát Khổ là gì. Thực hành nó, trải nghiệm nó, để mình từng bước một thấy rõ, và nếm được hương vị giác ngộ ngay hiện tại.

Người ta nói chấm dứt Khổ là để đến Niết-bàn. Sau này, sách vở nói về Niết-bàn nhiều lắm, nhưng toàn những từ phủ định thôi. Nào là nơi đó không có tham, không có sân, không có si; nơi đó không có nhân, ngã, bỉ, thử; nơi đó không có các lậu hoặc, phiền não,... Nhưng mà chữ “Niết-bàn” gốc gác xa xưa trong ngôn ngữ Ấn Độ là phiên âm của chữ “nibban” hay “nibbāna”, tùy theo cách phát âm. Nó được hình thành bởi hai từ tố là “vana” và “ni”. Nhưng khi thành lập từ theo nguyên tắc của ngôn ngữ này thì người ta gấp đôi phụ âm và chèn thêm một phụ âm phù hợp, thì “ni”, “vana” có phụ âm “v” biến thành âm môi và gấp đôi phụ âm thành “nibban” hoặc “nibbāna”. “Ni” tức là rời khỏi, ra khỏi, tách khỏi, lìa khỏi; “vana” là khu rừng, nơi tăm tối, nơi nhiều nguy hiểm đe dọa; do vậy, “nibbāna” là ra khỏi khu rừng,

ra khỏi bóng tối, ra khỏi nơi đe dọa. Đó là nghĩa gốc của từ “nibbāna”.

Và trong dân gian Ấn Độ thì nó còn có một nghĩa khác nữa; rất là cụ thể trong đời sống. Ví dụ như có hai người nói chuyện với nhau, nói một lúc vì quan điểm khác nhau cho nên bắt đầu to tiếng. Trong đó một người có vẻ sân si thì người đối thoại kia nói thế này: “Tôi không nói chuyện với ông nữa, bao giờ cái tâm ông niết-bàn đi đã thì chúng ta nói chuyện tiếp”. Hoặc câu chuyện một ly nước đang nóng. Có một người đang đi đường khát nước quá mới vào nhà bên đường xin nước. Chủ nhà rót ra một ly nước nóng. Ông khách cầm ly nước định uống liền thì chủ nhà ngăn lại nói: “Khoan đã! Bác để cho ly nước niết-bàn cái đã rồi hãy uống. Bây giờ uống vô là phỏng miệng.”

Thế thì niết-bàn trong nguyên ngữ dân gian của nó là gì? Là trạng thái mát lạnh, trạng thái lắng dịu. Cái tâm sân hận đang sôi sục thế này, niết-bàn cho cái tâm đó lắng dịu xuống. Ly nước đang nóng thế này phải để cho nó niết-bàn, nguội lạnh đã, không còn có khả năng gây tổn hại nữa. Nghĩa của từ dùng rất là cụ thể, chứ không phải cao xa gì hết.

Và Niết-bàn không phải là cõi, là cảnh để khi chết chúng ta tái sinh, hóa sinh lên đó. Đối với người

giác ngộ thì Niết-bàn là trạng thái tâm mà ở đó mọi phiền não lắng dịu, mọi khổ đau lắng dịu, mọi tham sân lắng dịu. Diệt đế tức là Niết-bàn. Và muốn chấm dứt nó thì chúng ta phải thực hành con đường thoát Khổ này; và quan trọng là ngoài chuyện đó, phải thấy ra bản chất cái ảo tưởng, bày đặt ra, của cái gọi là ngã, ngã sở, tự ngã trong chúng ta.

Ở đây thầy nói lách ra một chút về vấn đề này. Hiện tượng sự vật, ví dụ như thời tiết, nó vẫn diễn tiến hằng ngày, nhưng người vui thì nói, hôm nay trời đẹp quá; người không vui thì nói rằng, hôm nay sao nhìn trời nó thảm quá. Người ta nhìn cảnh, mà thực ra phản ánh chính nỗi lòng của mình, nội tâm chủ quan của mình chứ không phải là trung thực. Thực ra nắng vẫn vậy, gió vẫn vậy, cây vẫn vậy,... nhưng tâm trạng khác nhau thì người ta nhìn sự vật bằng các lăng kính thích hay không thích, vui hay buồn,.... Hay khi bệnh nó tới thì đúng ra mình thấy nó tới thôi; nhưng mình thấy khổ vì tôi bị bệnh, tôi đau. Thực ra không cần nói “tôi, ta” ở đây; không cần ghép nó vào. Bệnh chỉ là một hiện tượng vật lý, khi tứ đại bất hòa với nhau sinh ra.

Có một câu chuyện thầy đọc ngày trước có liên hệ đến cái này. Trong thời La Mã, bấy giờ có vị tướng tấn công một thành phố và bắt giữ một nhà hiền triết. Vị hiền triết này nổi tiếng là người theo phái khắc kỷ,

tức là sống không làm phiền ai hết. Ông tướng này mới hỏi:

- Ông có phải vị hiền triết kia không?

Ông xác nhận đúng.

- Nghe nói ông theo thuyết khắc kỷ, ông có thể chấp nhận mọi thứ người ta chửi mắng, làm nhục?

- Dạ, có thể làm được. - Vị hiền triết đáp.

- Vậy thì bây giờ tôi bẻ chân ông, ông có chịu được không?

Ông hiền triết trả lời:

- Nếu tướng quân bẻ chân tôi thì chân nó gãy.

- Tưởng gì! Gãy tôi cũng bẻ.

Rồi ông tướng bắt lính bẻ chân nhà hiền triết. Trong đầu vị tướng này nghĩ, ông này chỉ nói vậy thôi, chứ nếu bị bẻ chắc ông phải than khóc, kêu gào đau khổ. Té ra bẻ xong thì vị hiền triết chỉ nói:

- Thì tôi đã nói rồi. Bẻ thì gãy.

Và không một lộ ra chút gì không hài lòng khi bị đối xử tàn nhẫn như vậy.

Ở đây nói đến thái độ tỉnh táo, sáng suốt của nhà hiền triết: nhìn mọi sự vật hiện tượng xảy ra không có “cái ta”, “của mình” trong đó. Cho nên chấp nhận chuyện xảy ra mà không phải đau khổ gì về nó cả. Bậc trí giả chỉ nhìn nhận sự vật và nói lên sự thực.

Hôm nay thầy giảng xong nội dung cốt lõi của bài kinh Chuyển Pháp Luân. Những phần nói thêm như khi đức Phật thuyết xong thì Ngài Kiều-Trần-Như thấy rõ “*cái gì có sinh có diệt*”, và chư thiên tán tụng, đó là những phần phụ thôi. Còn cái chủ yếu của pháp thoại này chính là đức Phật nói về Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ: thứ nhất là các hiện tượng Khổ, thứ hai là nguyên nhân sinh Khổ, thứ ba là chấm dứt Khổ, và thứ tư là Con đường chấm dứt Khổ. Đây là con đường sống lành mạnh thanh thoát, cách gọi khác của Trung đạo.

Trung đạo trong bài kinh này không mang ý nghĩa triết học, cũng không phải nghĩa đen như người ta thường hiểu là con đường giữa của hai con đường có sẵn. Mà thứ nhất, nó phải tránh hai lối sống cực đoan: quan niệm sống hưởng thụ dục lạc và mặt kia là khổ hạnh ép xác. Từ đó là phải thấu hiểu, phải thực hành, trải nghiệm, cuối cùng là thấy ra được bằng cách đi

theo con đường thoát Khổ, tức là Bát Chánh đạo gồm có tám thành tố.

Thầy đã chia sẻ cho tất cả mọi người cùng biết.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 8, năm 2019

KINH ĐẠI NIỆM XÚ



Chúng ta bắt đầu vào chủ đề của buổi giảng hôm nay. Thầy sẽ giảng về một đề tài khá quan trọng. Đây là một trong những bài kinh cốt lõi về thực hành lời dạy của đức Phật trong hệ thống Phật học Nguyên thủy. Đó là bài kinh Đại Niệm Xứ, tên Pāli là Mahāsatipatṭhāna.

Đặc biệt trong những thập niên gần đây, bài kinh này được phổ biến khá rộng rãi ở các nước thuộc truyền thống Phật giáo Nguyên thủy và cả ở một số các thiền viện phương Tây. Bài kinh này là chỗ dựa cho các thiền viện hoặc truyền thống thiền minh sát, thiền tuệ, từ Pāli gọi là vipassanā bhāvanā.

Nhưng hôm nay thầy giảng bài kinh này không phải với mục đích là để dạy thiền, giống như lâu nay người ta hiểu về bài kinh, mà để làm rõ một sự thực. Trong bài kinh này có rất nhiều vấn đề liên hệ đến Phật học. Và một số vấn đề cần phải tách bạch rõ giữa ba từ: *pháp học*, *pháp hành* và *pháp thành*, mà người ta liên kết chúng với nhau trong truyền thống Phật học Nguyên thủy, rồi phân định ra những bài kinh nào

thuộc nội dung này, bài kinh nào thuộc nội dung kia. Người ta cho rằng, có những bài kinh đức Phật dạy pháp học, có những bài kinh đức Phật dạy pháp hành. Bài kinh Đại Niệm Xứ này được xem là bài kinh về pháp hành. Một số bài kinh thì được xem là chỉ rõ về pháp thành, nghĩa là khi tu tập như vậy sẽ chứng đắc cái gì, thành tựu cái gì.

Thuở xưa, khi thầy bắt đầu làm quen với Phật học, đặc biệt là Phật học Nguyên thủy, khi đó với trình độ nhận thức, trình độ và trải nghiệm tu học, trải nghiệm về thực tiễn cuộc sống chưa có nhiều nên thầy rất tin vào các chú giải, các giải thích, hướng dẫn của các bậc tiền bối, các vị thiền sư ngày trước. Nhưng mà sau này, có lẽ nhân duyên chín muồi, rồi qua những trải nghiệm, những nhận biết của mình đối với vấn đề thì thầy hiểu ra, thấy ra vấn đề không phải như vậy nữa. Thời gian đầu của giai đoạn này thầy ngần ngại không muốn chia sẻ cái thấy biết khác với truyền thống đó. Cho đến gần đây, sau nhiều đắn đo, cân nhắc, thầy bắt đầu đem cái hiểu biết và trải nghiệm của mình để chia sẻ với mọi người. Như bài kinh Chuyển Pháp Luân, vài năm trước thầy khởi sự giảng; các khóa tiếp cũng giảng nhưng chưa dám chia sẻ đầy đủ, chỉ mỗi lần một ít. Đến khóa Xuất gia gieo duyên mùa xuân vừa rồi (2019), thầy mới thực sự chia sẻ hết. Khi ấy thầy quyết định cho ghi âm lại, là một ví dụ cho quá trình.

Bài kinh này liên hệ với bài kinh Chuyển Pháp Luân như thế này: Trong kinh Chuyển Pháp Luân, đức Phật lặp đi lặp lại nội dung này, thầy đã chuyển ngữ ra đó là Bốn Sự Thực: Sự Thực về hiện tượng Khổ, Sự Thực về nguyên nhân Khổ, Sự Thực hết Khổ, và Sự Thực về Con đường chấm dứt Khổ. Đây là những điều cần phải được thấu hiểu, cần phải được thực hành, cần phải được chứng ngộ. Nhưng mà các vị đời sau diễn giải thêm *pháp học*, *pháp hành* và *pháp thành* và nhân với Bốn Sự Thực thành mười hai, gọi là Tam tuệ luân. Nhưng với nội dung đức Phật nói thầy hiểu theo nghĩa khác.

Nếu bất kỳ một trong Bốn Sự Thực đó đều phải trải qua ba bước: học, hành và thành thì chỉ cần đưa ra là thấy cái phi lí của nó ngay. Thầy ví dụ, chấm dứt Khổ không thể nào thực hành, không thể nào là thấu hiểu, chấm dứt Khổ phải chứng ngộ, chứng đạt, vượt qua. Hiện tượng Khổ, ai sống trên đời cần phải trải nghiệm, có trải nghiệm mới nhận ra nó là cái gì. Hiện tượng Khổ thì làm sao mà chứng ngộ? Hiện tượng Khổ làm sao mà thực hành? Ví dụ mình chưa từng trải qua bệnh thì làm sao mình biết được cái khổ của bệnh? Mình chưa từng trải qua cảnh sinh ly tử biệt đâu biết cái khổ của thương yêu rồi phải xa lìa là khổ? Mình chưa từng trải qua cái khổ do ở cùng nhau, do chung đụng, do va chạm với những vật, người, cảnh mà mình không hợp, không vừa lòng khả ý, khả ái thì

làm sao mình thấy được khô? Còn nguyên nhân Khô thì thế nào? Phải nhận ra nó gốc gác từ đâu. Phải nhận ra, thấy ra nguyên nhân khô ở đâu, hiểu thấu rõ nguyên nhân Khô là cái gì, do cái gì, nguyên nhân gì mà đi đến hậu quả như thế này. Cái đó không thể nào gọi là trải nghiệm được, không thể nào chứng ngộ được, nó cần nhận thức và hiểu rõ. Còn lộ trình thoát Khô, con đường thoát Khô cũng không phải để hiểu, để nhìn, để ngắm, để quan sát mà phải thực nghiệm, thực hành. Chính vì vậy, mỗi sự thực kèm theo một ứng xử đúng mức mới hiển lộ được kết quả; không thể ghép cái này qua cái khác một cách máy móc.

Đại Niệm Xứ là pháp thoại đức Phật chỉ dạy về lộ trình thoát Khô. Trong lộ trình thoát Khô, tám thành tố mà chúng ta đã biết qua pháp thoại Chuyển Pháp Luân, gồm: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định - được hiển lộ, được thực nghiệm, thực hành như thế nào thì bài kinh này sẽ làm rõ vấn đề đó. Đó là nội dung chúng ta tìm hiểu về bài kinh Đại Niệm Xứ.

I. Giới thiệu bài kinh.

Nhiều dịch giả hoặc một số vị cao tăng thạc đức thời trước cũng như thời nay dịch thẳng vào nội dung của nhóm từ Pāli gọi là “Tứ Niệm Xứ”. Về thuật ngữ

chữ Hán thì có vị dịch là Bốn Lĩnh vực quán niệm, có vị dịch là Bốn Thiên án. Vậy do hiểu biết và nhận thức của mỗi vị, người ta chuyển ngữ nhóm từ Pāli này sang từ Hán Việt hoặc là nửa Việt nửa Hán-Việt như vậy. Ngôn ngữ luôn luôn phải đi với hoàn cảnh cụ thể. Nếu bị tách khỏi hoàn cảnh cụ thể, rất dễ rơi vào tình trạng “tầm chương trích cú”, nghĩa là dẫn chứng không đúng hoặc bị dẫn giải sai nghĩa lý.

“Niệm” có nhiều nghĩa. Ví dụ như nói niệm và tụng (tụng niệm), thì đọc ra, có âm thanh gọi là “tụng”; còn đọc thầm gọi là “niệm”. “Niệm” còn có nghĩa là ghi nhớ; ghi nhớ dựa trên ý nghĩa gốc là ghi nhận (Pāli: sati). Có ghi nhận thì đi đến ghi nhớ; không có ghi nhận sẽ không có ghi nhớ.

Nhưng trong bài kinh này, tất cả những nghĩa vừa liệt kê trên không dính dáng đến chữ “niệm” trong bài kinh Đại Niệm Xứ. Nó không có liên quan đến ghi nhận, ghi nhớ; không phải là “niệm là đọc thầm”. “Niệm” ở đây là quán sát cho thấy rõ, từ Hán Việt gọi là *minh sát*. Quán sát thấy rõ, nghĩa là nó như thế nào thì thấy rõ đúng bản chất nó như vậy. Đó chính là “niệm” trong chủ đề của bài kinh này.

Còn “xứ”, trong trường hợp này không phải là một xứ sở, không phải là một nơi chốn. Nó là đối tượng mà mình minh sát. Đối tượng này bao gồm

nhiều đối tượng nhỏ, không phải là một, cho nên gọi là “đại”.

Ví dụ như khi nói đối tượng là thân vật lý này, thì trên thân vật lý này quán sát cái gì? Đó là quán sát phản ứng của hơi thở vào, hơi thở ra đối với thân như thế nào. Rồi quán sát cái thân đang tiếp xúc, đụng chạm với môi trường xung quanh làm sao. Tiếp đó, các oai nghi như đi, đứng, nằm, ngồi, mặc y, cởi y, ăn uống, các hành động lớn, nhỏ,... diễn ra trên thân này. Do rất nhiều đối tượng nhỏ như vậy, cho nên đây không gọi là một xứ được mà gồm nhiều xứ, nhiều đối tượng trên cùng một cái mình gọi chung là một nhóm, như vậy gọi là “đại xứ”. Làm rõ tất cả các hoạt động khi minh sát với từng đối tượng đang diễn ra trên thân tâm này, do vậy gọi là “Đại Niệm Xứ”.

Nói tóm lại, Đại Niệm Xứ có nghĩa là minh sát, tức là quán sát thấy rõ các hoạt động đang diễn tiến với bốn nhóm đối tượng *thân, thọ, tâm, pháp*.

Bài kinh Đại Niệm Xứ này trong tạng kinh Pāli còn hai bản, một bản là “Đại Niệm Xứ” và một bản là “Niệm Xứ” thôi. Bản Đại Niệm Xứ này thì đầy đủ hơn. Mở đầu bài kinh cũng giống như mở đầu tất cả các bài kinh khác, là “Evaṃ me sutam – ekam samayaṃ bhagavā...” Và hội chúng mà đức Phật thuyết giảng cho nghe là chư tỳ-khưu. Nhưng trong

một số chú giải mà thầy đọc được cho biết, đầu tiên bài kinh này được đức Phật giảng cho cư sĩ.

Địa điểm đức Phật thuyết giảng pháp thoại này là tại xứ Kuru. Kuru là một vùng đất thuộc miền Tây Bắc Ấn Độ. Cách đây hai ba năm, thầy có dịp qua thăm Ấn Độ. Khi đến thủ đô New Delhi, rồi qua thăm thành phố Đờ của Hội Giáo, và các vùng lân cận của New Delhi thì được người hướng dẫn cho biết, vùng đất này quan trọng vì có các thánh tích của Phật giáo, đặc biệt trong đó có Kuru - một đô thị cổ thời đức Phật và bài kinh Đại Niệm Xứ được đức Phật thuyết ở đây cho dân chúng ở vùng đó nghe.

Chúng ta cần phải lưu ý, pháp thoại đức Phật thuyết giảng đầu tiên cho cư sĩ thì khác với chúng xuất gia. Chúng xuất gia ít nhiều có nền tảng căn bản về vấn đề tu học và họ sẽ dễ tiếp thu lời dạy đức Phật. Còn chúng tại gia, các vị cư sĩ gồm nhiều thành phần, nhiều tuổi tác, giới tính khác nhau, chắc chắn trình độ cũng khác nhau. Nhất là thời đức Phật người biết chữ, có trình độ học vấn như bây giờ không có nhiều. Do vậy, ngôn ngữ đức Phật thuyết ra phải là ngôn ngữ mà giới bình dân hiểu, thường chỉ có một nghĩa, không có hai nghĩa hoặc đa tầng nghĩa. Có như vậy người nghe mới tiếp thu dễ dàng, hiểu được lời của Ngài. Và mục đích của việc hoằng pháp, mà đức Phật phải rong ruổi nơi này qua nơi khác để thuyết giảng, chính là mong

rằng giáo pháp của mình ai nghe được, hiểu được, thực hành được thì mang lợi lạc cho họ.

Dựa trên những tiêu chí như vậy, chúng ta phải đặt lại vấn đề: “Liệu bài kinh này đầu tiên đức Phật thuyết, với cách dịch nhiều từ Hán Việt không rõ nghĩa ở một số nội dung như thế này, thì người bình dân có hiểu nổi không, có nắm được ý đức Phật dạy không?” Đó là những thắc mắc khi thầy tìm hiểu về bài kinh này. Từ đó đặt ra những câu hỏi để mình lần mò tìm ra vấn đề.

Sau khi thuyết giảng cho các vị cư sĩ, và khi họ hiểu được, thực hành được như lời dạy của đức Phật thì sau đó đức Phật mới đem nội dung pháp thoại này giảng lại cho chúng xuất gia nghe. Nhưng về sau, khi trùng tuyên, san định, hệ thống hóa lại những lời dạy của đức Phật, đặc biệt là khi ghi thành văn bản, các nhà kết tập, các nhà chú giải chắc chắn can thiệp không ít vào các nội dung kinh văn. Ví dụ như những bài kinh trùng lặp nội dung thì người ta sẽ chọn một bài tiêu chuẩn nhất, đầy đủ nhất đưa ra làm mẫu. Cũng như loại dần những nội dung người ta cho rằng không quan trọng để làm hiện rõ cái chính, cái quan trọng hơn. Việc này về mặt nào đó là tốt, nhưng lại vô tình loại mất những điều tưởng ra là không quan trọng. Trong trường hợp bài kinh này, yếu tố cư sĩ là hội chúng đầu tiên được nghe lời đức Phật dạy trở

thành vấn đề quan trọng. Vì khi giảng cho hội chúng cư sĩ thì chắc chắn ngôn ngữ đức Phật dùng sẽ gần gũi, dễ hiểu hơn, như những câu chuyện bình thường họ nghe và được chuyển tải thành vấn đề giác ngộ.

Trước khi đi sâu vào nội dung kinh văn, thầy hỏi mọi người có biết Bát Chánh đạo là gì không? Và mỗi cái “chánh” trong đó là gì? Phải hiểu thì chúng ta đi vào cái này mới thấy rõ. Vì như thầy đã nói, đây là bài kinh, làm hiển lộ ý nghĩa thực nhiều nhất về việc thực hành Bát Chánh đạo.

II. Khái quát về Bát Chánh đạo.

Trong kinh văn, Bát Chánh đạo là: “*Sammā-diṭṭhi, sammā-saṅkappa, sammā-vācā, sammā-kammanta, sammā-ājīva, sammā-vāyāma, sammā-sati, sammā-samādhi*”, được dịch ra tiếng Việt là: “Chánh kiến: thấy đúng, Chánh tư duy: suy nghĩ đúng, Chánh ngữ: nói đúng, Chánh nghiệp: hành động chơn chánh, Chánh mạng: nuôi mạng đúng pháp,...” Cái gì cũng có chữ “chánh” ở đầu.

Nhưng bây giờ thử đặt câu hỏi ngược lại, Chánh kiến là thấy như thế nào gọi là “đúng”? Chánh tư duy là suy nghĩ “đúng” thì dựa trên tiêu chí nào? Chánh ngữ thì nói sao để biết là nói “đúng” đây? Khi dùng từ

“đúng” nghĩa là phải có đúng, có sai. Vậy thì tiêu chí nào để xác định cái này đúng, cái này sai?

Một số người nói “chánh” là ngược với “tà”. Ý nói “chánh” là thiện, là lành, là tốt; còn “tà” là xấu, là độc. Vậy lấy tiêu chí, hệ giá trị nào để đem ra so sánh, đối chiếu chánh với tà, tốt với xấu?

Một số sách Phật học khác thì giải thích Chánh kiến là thấy đúng theo lý nhân quả, nghiệp báo, thấy đúng theo lý nhân duyên, thấy rõ vô thường, khổ, vô ngã. Tức là lôi một loạt các khái niệm, thuật ngữ Phật học ra để chứng minh là chánh. Nhưng nói như thế lại càng thêm mù mờ hơn nữa. Ngày xưa thầy đọc cái đó thầy cũng chẳng hiểu gì hết. Dùng cái đó mà giải thích cái “chánh” thì đúng là thay vì mình gỡ sợi chỉ bị mắc có một chút, lại bị đưa thêm một chùm chỉ rối thì càng không biết thế nào để gỡ hết. Nếu nói thấy theo lý nhân quả thì mình phải học hiểu biết nhân quả là cái gì? Thấy theo nghiệp báo thì nghiệp báo là cái gì? Thấy theo nhân duyên thì nhân duyên, duyên khởi là cái gì nào? Mà đọc thêm những cái đó thì càng rối cái đầu thêm nữa.

Nếu ai có nghe thầy giảng về Bát Chánh đạo trong kinh Chuyển Pháp Luân tại khóa Xuất gia gieo duyên mùa xuân vừa rồi (2019) thì đã rõ chữ “chánh” trong mỗi thành tố là gì rồi. Về sau này thầy mới hiểu

ra vấn đề. Còn trong bài kinh thì khi đó đức Phật chỉ trình bày, không giải thích về tám thành tố này, không nói từng cái chánh là cái gì. Chuyện diễn giải về Bát Chánh đạo là chuyện đời sau chú giải. Do đó thầy tự đặt ra hai tình huống. Một là có thể chữ “chánh” đó do người nghe đã hiểu nội hàm là cái gì rồi nên đức Phật không cần giải thích. Trường hợp thứ hai là phải có một tiêu chí chung. Trong Phật học, tiêu chí chung là cái gì? “Pháp mà Đức Thế Tôn khéo léo thuyết giảng chỉ có một mục đích duy nhất là nhất hướng yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, niết-bàn”. Nghĩa là mọi nội dung đức Phật nói đều đưa về một hướng thôi, chính là: phải thấy tham, sân ở chỗ nào và buông bỏ được tham sân. Vì tham, sân là nhân chi phối khiến cho chúng sanh mê mờ, trôi lăn sinh tử.

1. Chánh kiến.

Khi mình tiếp xúc sự vật, *nhận biết* sự vật là chánh hay tà hoặc không chánh không tà liền xuất hiện. Chúng ta tiếp xúc với các đối tượng, hoặc thế giới thông qua cái gì? Nhận biết thông qua cái gì? Đó là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý - lục căn với lục trần, phải không? Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý đối với các đối tượng của nó: mắt thấy cái gì, tai nghe cái gì, mũi ngửi cái gì, lưỡi nếm cái gì, thân đụng chạm cái gì, ý thì có các đối tượng trong thân hoặc bên ngoài gọi ra.

Khi gom ý nghĩa nhận biết đối tượng của tất cả lục căn lại, trong thuật ngữ chữ Hán, thầy dẫn ra một nhóm từ chỉ rõ, đó là “kiến, văn, giác, tri”. “Kiến” là thấy, “văn” là nghe, “giác” là hay biết, “tri” cũng là hay biết, nhưng một bên là bằng nhận thức, một bên bằng xúc chạm. Cho nên gọi chung thành “thấy, nghe, hay, biết”. Chánh kiến mở rộng ra nghĩa là thấy, nghe, hay, biết chứ không phải chỉ “kiến” không thôi. Nó biểu hiện cho sự tương tác khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Toàn bộ cái biết đó gọi là “kiến”.

Làm sao biết nó “chánh”?

Khi lục căn tiếp xúc với lục trần, thì sẽ luôn luôn xảy ra ba phản ứng: thích, ghét và dừng dung. Thấy cái gì vừa lòng, hợp gu thì thích; không vừa lòng, không hợp gu thì ghét; hoặc một trạng thái khác là dừng dung vì nó không dính dáng, không tạo được ấn tượng với mình cho nên mình không thêm quan tâm. Mà khi thích, ghét, dừng dung thì mình có trung thực thấy, trung thực nghe, trung thực biết đối với đối tượng không? Khi mình nhìn sự vật với cái tâm tham, tâm sân, hoặc với tâm dừng dung, mình có biết rõ sự vật là cái gì không? Có biết nhưng mà biết qua lăng kính của ba phản ứng trên, còn chúng ta không thực thấy đối tượng là cái gì. Có nghĩa là thấy, nghe, hay, biết bị tham sân chi phối; không còn sáng suốt tinh táo; không còn trong sáng đối với đối tượng nữa mà

luôn luôn tiếp xúc đối tượng với “lăng kính màu”; nó không còn “chánh” nữa.

Cái “chánh” đức Phật muốn nói là cái này. Bây giờ mình lột trần cái đó đi. Tiếp xúc sự vật không qua tham, không qua sân, không qua dừng dưng - có nghĩa là không còn kính màu nào nữa - thì thấy, nghe, hay, biết đó mới là thực. “Chánh” đây là thực, chứ không phải đúng sai, không phải xấu tốt. Sự thực, sự thực trần trụi chưa có vỏ bọc nào che đậy, chưa có gì hết. Đó mới là Chánh kiến.

2. Chánh tư duy.

Chánh tư duy định nghĩa thế này cho dễ hiểu: Những suy nghĩ, ý niệm, vận động nào trong đầu óc của chúng ta mà bắt nguồn từ sự thực, không bị thúc đẩy bởi tham, sân, bản ngã, cũng như không có ý niệm, ý nghĩ, suy nghĩ gì hại mình, hại người (vô sân tư duy, vô hại tư duy). Mà là từ ái tư duy, bi mẫn tư duy hoặc là chân thật tư duy thì gọi là Chánh tư duy.

3. Chánh ngữ.

Chữ “ngữ” trong Chánh ngữ ở đây giống như nguyên tắc sống thứ tư trong năm nguyên tắc sống của một Phật tử tại gia mà đức Phật dạy. Nó không chỉ là lời nói, mà cần phải hiểu nghĩa rộng hơn.

Mục đích của lời nói là gì? Là truyền đạt thông tin đến người khác hoặc đến một đối tác nào cần thông tin. Do vậy, bất kỳ phương tiện truyền tải thông tin nào như âm thanh, cử chỉ, dấu hiệu, tín hiệu, chữ viết,... đều thuộc nội hàm này. Ví dụ người đời trước để lại cho người đời sau thông qua chữ viết, văn bản, văn tự; người ở xa truyền đạt thông tin cho người khác bằng điện thoại, hệ thống viễn thông bất kỳ hoặc qua các vệ tinh; người bị câm, điếc dùng dấu hiệu để trao đổi; hoặc các đội cấp cứu ngày xưa chưa có các phương tiện thông tin truyền thông hiện đại thì người ta dùng các loại dấu hiệu quy ước về cờ hoặc tín hiệu còi,... Tất cả những phương tiện nào chuyển tải được nội dung cần chuyển tải thì đó đều thuộc phạm vi của ngữ, chứ không phải chỉ có lời nói.

Và như thế nào gọi là Chánh ngữ?

Vị A nói với vị B có một số thông tin, nội dung qua lại không thật. Ngày hôm sau vị B biết vị A nói không thật với mình thì thái độ sẽ thế nào? Vị B chắc chắn sẽ có phản ứng: hoặc là từ đây sẽ không tin vào những điều vị A nói nữa, hoặc là tin dè chừng 50-50. Niềm tin, sự tin cậy lẫn nhau bị giảm thiểu và có thể bị tổn thương. Nếu hai bên tình cảm càng gắn bó sâu đậm thì sự dối trá, không trung thực càng gây tổn hại cho người thân của mình.

Trong làm ăn, anh bán hàng giả; lần sau người ta có tin tưởng mua hàng của anh nữa không? Chắc chắn không. Nhiều chuyện lắm, nhưng có thể tóm tắt thế này: Qua thông tin chúng ta truyền đạt cho người khác, muốn tạo sự tín nhiệm, trung thực và giao kết lâu dài thì phải dựa trên sự tin cậy; mà tin cậy thì dựa trên sự thực. Thầy không nhớ ai nói nhưng câu này nghe rất hữu lý: “Một nửa ổ bánh mì vẫn là cái bánh mì, nhưng một nửa sự thật thì không còn là sự thật nữa.” Nghe thì có vẻ là đánh đố nhau chơi. Nhưng ví dụ này, người ta trộn lẫn các thông tin hư thực với nhau để tung ra thị trường. Khi phát hiện ra sản phẩm mình tiếp nhận chỉ một nửa là đúng nguồn gốc, thì tổn hại hết sức lớn. Cho nên người ta nói “một nửa sự thực không phải là sự thực” có nghĩa là, hoặc bạn nói thật hoàn toàn hoặc bạn giữ im lặng; còn nếu bạn chỉ nói một phần sự thật thì sẽ là dối trá.

Bên cạnh đó, Chánh ngữ có một nội hàm tương tự như Chánh tư duy. Đạo Phật luôn luôn có hai đặc tính này: đặc tính tôn trọng sự thực và đặc tính bi mẫn, quan tâm đến chúng sanh khác. Trong Chánh ngữ cũng có thêm nội hàm “từ bi” này. Nên có những sự thực không phải là thực nhưng vẫn được người ta công nhận, thông cảm, đánh giá tốt. Chẳng hạn như bác sỹ khám cho bệnh nhân, phát hiện ra bệnh nhân này có bệnh nan y, nhưng hoàn cảnh của ông nghèo quá. Bây giờ nói thật bị nan y, chữa trị bệnh phải tốn

nhiều tiền,... thì chỉ nghe thời gian kéo dài nhiều năm nhiều tháng và số tiền lớn để chữa trị thôi, bệnh nhân có thể phiền não mà chết trước khi được điều trị luôn. Nên khi xét về hoàn cảnh như vậy, bác sỹ có thể nói một cách nhẹ nhàng, “Bệnh không có gì đâu, bác có thể về ăn uống thoải mái, thanh thoi; chỉ một thời gian ngắn thôi sẽ trở lại bình thường.” Nhưng tình trạng bệnh chắc chắn sẽ phát triển; và cuối cùng làm cho bệnh nhân đó chết; nhưng ít nhất trong thời gian đó bệnh nhân không phải lo lắng thêm nữa, không sợ hãi về bệnh chóng hay về tài chính nữa. Trong trường hợp này bác sỹ đã nói dối, không thật, nhưng mà về mặt nào đó thì cái này chính là Chánh ngữ. Vì quan tâm đến người khác, thương người khác, muốn giúp đỡ người khác thật lòng của mình và không muốn làm người ta đau khổ.

4. Chánh nghiệp.

Về khẩu đã có Chánh ngữ, về ý thì có Chánh tư duy rồi. Những hành động về thân thuộc thành tố thứ tư gọi là Chánh nghiệp. Chánh nghiệp là những hành động không tổn hại mình, không tổn hại người, không tổn hại cả hai.

Ví dụ uống rượu có hại mình không, có hại người không? Mới uống thì không hại ai hết, nhưng uống một hồi thì say, thần kinh không điều khiển

được thể là đôi khi mình làm gì mình không biết. Khi đó làm tổn hại người khác cũng chẳng biết vì không còn có ý thức về trách nhiệm của hành vi. Tóm lại, Chánh nghiệp là hành vi khi thể hiện ra ngoài tốt nhất thì lợi mình, lợi người, còn không thì ít nhất nó phải nằm trong giới hạn không hại mình, không hại người. Như trường hợp sát sinh, đánh đập người khác cũng là hành vi của thân. Nó rõ ràng là hại người khác, hại con vật ấy là điều dễ thấy trước mắt, nhưng còn hại mình lâu dài về sau vì phải chịu quả báo. Tất cả cái đó thuộc về ác nghiệp, không phải là Chánh nghiệp.

5. Chánh mạng.

Nghĩa là nuôi mạng hợp luật pháp, quốc gia, trú xứ và hợp với đạo lý. Đạo lý ở đây chính là luật nhân quả, nghiệp báo. Đối với vấn đề Chánh nghiệp, ngoại trừ những nghề đứng ở phương diện nào chúng ta cũng thấy là làm ác - chẳng hạn như buôn bán vũ khí, buôn bán nô lệ, buôn bán hoặc giết hại động vật, buôn bán rượu, chất say,... Những nghề này rõ ràng mang đến tổn hại cho xã hội, cho người khác, cho sinh linh khác thì đó không phải là Chánh mạng rồi; những nghề còn lại, chỉ dựa trên một tiêu chí thôi, mà nghề nào cũng phải có, là lương tâm, đạo đức nghề nghiệp.

Không có lương tâm, đạo đức nghề nghiệp thì bác sỹ trở thành lang băm, thầy giáo trở thành người

lường gạt thế hệ trẻ, nông dân trở thành người đầu độc xã hội bằng thức ăn thức uống nhiễm độc,... Không có lương tâm, không có đạo đức nghề nghiệp, không quan tâm đến người khác trong khi hành nghề để kiếm sống, tồn tại thì đều có thể trở thành nghề nghiệp mưu sinh xấu độc chứ không phải Chánh mạng.

6. Bộ ba: Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định.

Vốn người ta thường lôi ba thành tố này vào trong thiền dù là thiền định hay thiền quán, theo các khuynh hướng diễn giải sau này. Nhưng ngay trong pháp thoại đầu tiên về Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ, thầy thấy rõ đức Phật không nói gì đến chuyện thiền gì hết. Vì sao?

Câu chuyện về đức Phật rất nhiều người biết. Một chi tiết chúng ta lưu ý sẽ thấy là vô lý, đó là những ngày đầu tiên khi tâm đạo, khởi nguyên mục đích tìm thầy của đức Phật lúc đó là tìm những vị đạo sư về tâm linh, các bậc thiền sư lỗi lạc nhất của Ấn Độ. Bảy giờ có hai vị đứng đầu về thiền, một vị đắc đến tầng thiền thứ bảy và một vị đắc đến tầng thứ tám của thiền Vô sắc giới. Đức Phật đã tìm đến thụ giáo với hai bậc thiền sư lỗi lạc này. Bằng năng lực phi thường, chỉ trong thời gian không lâu, Ngài đã chứng

đạt được khả năng tâm linh cao nhất của từng vị thầy. Lần lượt cả hai vị nhận thấy cậu học trò trẻ tuổi xuất chúng như thế đều tha thiết muốn mời lại, đối xử như bạn để cùng dẫn dắt môn đệ, nhưng vị sa-môn trẻ Gotama kiên quyết từ chối. Và Ngài tiếp tục lên đường bởi Ngài thấy rõ là sau khi chứng đạt được hai tầng thiên cao nhất của thiên Vô sắc giới (Vô sở hữu xứ định và Phi tướng phi phi tướng xứ định), khi xả thiên ra thì tâm trạng Ngài không có gì thay đổi! Phiền não, u sầu,... mọi thứ vẫn như trước đó. Rõ ràng thiên định không đưa đến giải thoát khổ đau, phiền muộn. Tức là khi nhập thiên, thì những điều đó tạm lắng xuống. Giống như người bị bệnh trầm cảm thường được điều trị bằng thuốc an thần, nhưng khi thuốc hết hiệu lực thì đau nhức, hoang tưởng do bệnh tật của cơ thể vẫn trở lại hành hạ. Cũng vậy, phiền não nội tâm vẫn nổi lên liên tục sau khi xả thiên. Ngài thấy cái giới hạn của nó và Ngài bỏ thiên ngay phút đó, rồi Ngài tiếp tục tìm những phương pháp, những vị thầy khác nữa để tu luyện khổ hạnh.

Sau này Ngài có kể lại một số trải nghiệm lúc Ngài lang thang trong núi sâu, tập tu theo những trường phái khổ hạnh quái đản như con thú hoang trong rừng vậy: thấy người là sợ, thấy người là trốn. Và Ngài chọn cách khổ hạnh nhịn ăn, rồi cuối cùng là nhịn thở. Sau khi trải qua khá nhiều các phương pháp tu tập khác nhau, Ngài đã đi đến giai đoạn kiệt quệ

của sức khỏe, bị ngắt vì sức cùng lực tận do khổ hạnh nhịn ăn và nhịn thở. Vì vậy, khi Ngài giác ngộ, thầy khẳng định một điều: Sự giác ngộ của đức Phật không dính dáng gì đến thiên cả và không dính dáng gì đến khổ hạnh cả!

Một kinh nghiệm Ngài trải qua trong quá khứ lúc bảy, tám tuổi khi theo vua cha ra dự lễ cày ruộng đầu năm. Mọi người thì vui chơi làm lễ còn hoàng tử bé lại ngồi dưới bóng cây một mình vì quen sống với nội tâm, không thích tụ tập, không thích đám đông ồn ào. Trong câu chuyện kể lại, Ngài an trú trong trạng thái tĩnh tọa giống như Sơ thiên. Trong trải nghiệm mà thầy biết thì không phải vậy, mà đó là một trạng thái buông hết tất cả các ác pháp, buông tất cả động tịnh bên ngoài. Ngài chỉ hướng tâm vào một đối tượng luôn luôn có mặt ở bên trong, đó là hơi thở. Cái gì cũng có thể bỏ mình mà đi hết, nhưng nếu mình còn sống thì hơi thở luôn bên cạnh mình. Và Ngài đã chơi trò chơi nội quán, thay vì ra bên ngoài tìm trò chơi khác. Ngài chơi trò chơi hơi thở bằng cách quán sát và nhìn ngắm nó. Và trong khi nhìn ngắm, quán sát hơi thở, Ngài đi vào trạng thái vắng lặng, an tĩnh. Suốt thời gian mọi người vui chơi ngoài kia suốt nhiều tiếng đồng hồ, Ngài ngồi yên dưới gốc cây. Và cho đến chiều, khi vua Tịnh Phạn cùng các quan và thị nữ trở về thì thấy hoàng tử vẫn ngồi dưới gốc cây, không đi đâu cả, trầm tư mặc tưởng một mình thế thôi. Cái kinh nghiệm đó

nó trở lại với Ngài khi Ngài buông bỏ con đường khổ hạnh. Ngay trong đêm đó, nhờ cái thân được phục hồi phần nào khí lực sau bữa cơm của bà Sujātā dâng, Ngài hiểu mình cần phải làm gì.

Khi tĩnh tọa dưới gốc cây bồ-đề Ngài minh sát hơi thở, tâm Ngài trong sáng, tĩnh vắng, lặng lẽ như vậy rồi Ngài đi sâu vào trạng thái đó. Ngài thấy rõ được bản chất của vấn đề của khổ. Đêm đó Ngài lần lượt từng bước đi sâu, đến cuối cùng, khi mặt trời ở phương Đông vừa hừng lên thì Ngài giác ngộ, thấu triệt toàn bộ vấn đề sinh tử. Do vậy giác ngộ ở đây không dính dáng gì đến thiền, không dính dáng đến khổ hạnh như sau này người ta tôn sùng khổ hạnh dưới hình thức đầu-đà. Ở đây thầy không tiện nói vì nó lan man nhiều chuyện, như vì sao đức Phật vẫn chấp nhận hình thức khổ hạnh dưới tên gọi đầu-đà, hoặc vì sao đức Phật vẫn chấp nhận hướng dẫn, giảng dạy cho một số vị về thiền. Chuyện đó dài, để sau.

Chánh tinh tấn không có liên quan gì đến Chánh niệm như người ta hay nói. Chánh niệm trong Bát Chánh đạo chỉ có nghĩa là mình đang làm gì, đang ở trong trạng thái nào thì mình hoàn toàn biết rõ, minh sát nó. Duy trì trạng thái đó liên tục, không gián đoạn, không buông bỏ, tức là siêng năng, chăm chỉ, là Chánh tinh tấn. Để có hai trạng thái này thì tâm phải ổn định, không rối loạn, không chao đảo, không xáo

trộn và không vẩn vơ. Trạng thái tâm ổn định giống như mặt hồ không có gió, không có các loài cá, thủy tộc khuấy đảo làm nổi sóng, đây là Chánh định. Ba cái này hỗ trợ với nhau.

Và quan trọng hơn, năm thành tố đầu của Bát Chánh đạo: *kiến, tư duy, ngữ, nghiệp, mạng* không thể làm tròn chức năng của mình là “chánh” nếu không có ba thành tố sau luôn luôn hỗ trợ ở phía trong.

Không có Chánh tinh tấn thì không có siêng năng chăm chỉ. Không có Chánh niệm thì không có tỉnh giác biết mình, không để tâm để tư từng sự việc khi xảy ra. Và không có Chánh định thì tâm dao động, loạn động. Như thế thì không thể nào có được Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng. Ba thành tố sau là ba chỗ dựa quan trọng của năm thành tố đầu.

Thầy mất một ít thì giờ để giải thích về Bát Chánh đạo cho mọi người nắm rõ Bát Chánh đạo là gì, từ đó thầy mới bắt đầu nói đến mối liên hệ với bài kinh này. Pháp thoại Đại Niệm Xứ này là cụ thể hóa lộ trình thoát Khổ (Bát Chánh đạo).

Nói theo ngôn ngữ hình tượng xã hội bây giờ là đức Phật “bắt tay chỉ việc” chứ không nói dông dài nữa. Dù là cư sĩ hay xuất gia thì niềm đau nổi khổ

cũng giống nhau thôi. Vấn đề là khi nhận ra Khổ, thấy Khổ, chúng ta biết nguyên nhân Khổ và muốn thoát Khổ thì phải thực hành Con đường thoát Khổ.

Bây giờ chúng ta sẽ đi vào nội dung bài kinh, đọc đến đâu thầy giảng tới đó.

III. Nội dung bài kinh.

1. Tôi nghe như vậy. Một thời, Thế Tôn ở xứ Kuru (Câu-lâu), tại Kammāsadhamma (Kiềm-ma-sắt-đàm) - đô thị của xứ Kuru. Rồi Thế Tôn gọi các vị tỳ-khuru: “Này các tỳ-khuru.” Các tỳ-khuru trả lời Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn.” Thế Tôn nói như sau:

- Này các tỳ-khuru, đây là con đường độc nhất, đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu bi, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh lý, chứng ngộ Niết-bàn. Đó là Bốn Niệm xứ.

Đoạn kinh văn này sẽ lặp đi lặp lại rất nhiều lần ở một số đoạn. Đức Phật xác định Bốn Niệm xứ này là “Con đường độc nhất, đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu bi, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh lý, chứng ngộ Niết-bàn”. Đây là những nội hàm sẽ đạt được một khi thực hành theo con đường này một cách đúng mức.

Xác định như vậy là sao? Không có con đường thứ hai nào ngoài con đường này mà qua đó, Bát Chánh đạo có thể thực hiện được trọn vẹn. Với một số trường hợp khác thì Bát Chánh đạo có thể được thực hiện một phần. Nhưng Bốn Niệm xứ là con đường duy nhất thực hiện trọn vẹn Bát Chánh đạo.

Thế nào là bốn? Đây các tỳ-khuru, ở đây vị tỳ-khuru sống quán thân trên thân, nhiệt tâm, tinh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán thọ trên các thọ, nhiệt tâm, tinh giác, Chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán tâm trên tâm, nhiệt tâm, tinh giác, Chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán pháp trên các pháp, nhiệt tâm, tinh giác, Chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời.

Như vậy, đức Phật giới thiệu bốn đối tượng cần phải minh sát: thân, thọ, tâm và pháp, rồi nói qua định hướng minh sát bốn đối tượng này như thế nào.

Đối với thân, thọ, tâm, pháp đều có một định hướng giống nhau, đó là khi minh sát phải *nhiệt tâm, tinh giác, chánh niệm*. Thầy đã nói qua về chánh niệm, tinh giác, vậy “nhiệt tâm” là gì? Nhiệt tâm ở đây là thay thế cho Chánh tinh tấn, tức là phải siêng năng chăm chỉ. Khi tất cả các dạng phiền não khác nhau xuất hiện, khi những *tham ưu* đã khởi lên, đang khởi lên, sẽ khởi lên thì mục đích của chúng ta là vượt

qua chúng. *Chế ngự* tức là vượt qua, không để tham ưu, phiền não làm chủ.

Bây giờ chúng ta bắt đầu đi từng cái.

1. Quán thân niệm xứ.

a) Về hơi thở ra vào.

2. *Này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru sống quán thân trên thân?*

Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến ngôi nhà trống, và ngôi kiết-già, lưng thẳng và an trú chánh niệm trước mặt. Tỉnh giác, vị ấy thở vô; tỉnh giác, vị ấy thở ra. Thở vô dài, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở vô dài”; hay thở ra dài, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở ra dài”; hay thở vô ngắn, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở vô ngắn”; hay thở ra ngắn, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở ra ngắn”; “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập; “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập.

Thân thì dễ hiểu, chính là thân vật lý này. Tất cả thân xác loài người dù màu da, tuổi thọ, giới tính, trẻ hoặc già khác nhau vẫn được cấu tạo từ những yếu tố giống nhau, và đều trải qua những trải nghiệm tương tự nhau.

Ở đây, dùng hình tượng vị tỳ-khuru như là một nhân vật biểu trưng cho người đang hành trì con đường giải thoát này. Nó cũng có thể là một vị nam cư sĩ, một vị nữ cư sĩ, có thể là một tỳ-khuru-ni,... Nhưng ở đây đưa hình ảnh tỳ-khuru có lẽ là do kết quả của việc san định, sắp xếp, hệ thống lại của đời sau, người ta dùng hình tượng tỳ-khuru như một biểu trưng cho tất cả những bậc tu hành khi thực hành lời dạy đức Phật. Và khi nói đến tỳ-khuru thì liên hệ đến đời sống của những vị xuất gia, không giống cư sĩ có đời sống gia đình, cho nên một số không gian được đề cập đến là liên hệ đến đời sống của vị xuất gia, là tỳ-khuru, tỳ-khuru-ni.

“Ở đây tỳ-khuru đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến ngôi nhà trống...” là không gian cần thiết để vị đó thực hành về Tứ Niệm Xứ, minh sát về bốn đối tượng.

“...và ngôi kiết-già, lưng thẳng và an trú chánh niệm trước mặt.” Kiết-già là tư thế ngồi được lâu nhất, ổn định nhất, máu huyết dễ lưu thông đối với người sức khỏe bình thường. Tư thế này được tất cả hệ thống tôn giáo, tín ngưỡng ở bên Ấn Độ khi nói đến tĩnh tọa là nói đến tư thế kiết-già. Ngôi kiết-già thì lưng dễ thẳng, ngồi được lâu, dĩ nhiên là phải qua một thời gian tập, nhất là người trẻ. Nếu không tập thì lưng cũng cong giống như lưng rùa thôi.

“*An trú chánh niệm trước mặt*” là sao? Nói dễ hiểu là thế này, khi ngồi xuống thì hoàn toàn biết rõ tư thế mình đang ngồi và chú tâm hoàn toàn vào tư thế ngồi này, chứ không phải để tâm vào cảnh vật trước mặt. Biết rõ trọn vẹn như thế gọi là an trú, thế thôi.

“*Tỉnh giác, vị ấy thở vô; tỉnh giác, vị ấy thở ra. Thở vô dài, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở vô dài”; hay thở ra dài, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở ra dài”; hay thở vô ngắn, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở vô ngắn”; hay thở ra ngắn, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở ra ngắn”; Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập; “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập.*”

Ngày xưa thầy đọc cái này thầy cũng loạn trí luôn. Loạn trí vì từ Hán Việt quá nhiều mà hiểu được thì không phải dễ. Thử hỏi từ Hán Việt thế này mà đi vào giới bình dân thì làm sao người ta hiểu nổi. Thực ra cái này đức Phật nói nội dung rất đơn giản, không có gì cao siêu hết.

Tỉnh giác: là tỉnh táo, không mê, không buồn ngủ, không có trạng thái tâm tiêu cực; tâm đang ổn định và hoàn toàn tỉnh táo sáng suốt. Cho nên khi tỉnh táo sáng suốt thì hơi thở đi vô mình biết, hơi thở đi ra mình biết; hơi thở vô trạng thái thế nào mình biết, hơi thở ra trạng thái thế nào mình biết. Ở đây nói dài hay

ngắn là chỉ trạng thái hơi thở diễn ra như thế nào thì người hành trì, người minh sát hơi thở chú tâm, để ý đến nó, biết rõ tình trạng hơi thở đang diễn ra chứ không có so sánh dài ngắn gì ở đây hết.

Trong Phật giáo phân ra năm loại *tri* (“Tri” tức là cái biết), gồm: Tưởng tri, Thức tri, Thắng tri, Tuệ tri, và Liễu tri.

(1) *Tưởng tri*: tức là cái biết hoàn toàn trong đầu mình chứ không có thực ở ngoài. Ví dụ, hai bên nói chuyện với nhau, những thứ họ suy nghĩ và trao đổi là những dữ liệu trong đầu tưởng ra. Khi nói về kinh tế chính trị xã hội, trong đầu “có” gì thì họ tuôn ra như thế, chứ ngoài thực tế chưa chắc là như vậy; có thể nhiều hơn, ít hơn. Thế giới “biết” trong bộ não này hoàn toàn là tưởng, không có thực. Cuộc đời chúng ta sống chủ yếu bằng Tưởng tri này.

(2) *Thức tri*: là năng lực biết do mình tìm hiểu, học tập, được giáo dục, hay do tương tác mà tiếp thu được. Chưa học, chưa trải nghiệm thì mình chưa biết. Ví dụ cả đời ở vùng núi, bây giờ thấy biển rồi thì kiến thức về biển mới có trong đầu. Một đứa bé chưa đi học, nó không có kiến thức về toán học. Nhưng khi đi học rồi thì có kiến thức về toán học,... Tức là những cái mình thu nạp được, có được do học hỏi, trải

nghiệm sống, được giáo dục hoặc tự giáo dục, được gọi là Thức tri.

(3) *Thắng tri* hay còn gọi là khả năng thần thông, thần biến. Cái đó chúng ta mơ ước suốt đời không có. Năng lực này chỉ đặc hữu ở một số vị đạt đến định tâm trong thiền ở các mức độ sâu cạn khác nhau, nhưng ít nhất phải đạt Sơ định của Sơ thiền. Bằng khả năng định vững chãi, kiên cố như vậy họ hướng tâm đến các khả năng khác. Ví dụ, khi họ cần nghe tiếng của chư thiên ở hướng Bắc, họ hướng tâm đến đó và tùy theo năng lực định của bản thân mà họ sẽ nghe được ít nhiều. Hay họ cần đi đến một chỗ mà họ không có phương tiện, thì bằng khả năng định và hướng tâm muốn, chỉ trong tích tắc họ sẽ xuất hiện ngay chỗ đó. Ít nhất là có năm loại thần thông (ngũ thông), là: thiên nhãn, thiên nhĩ, tha tâm, túc mạng, và biến hóa thần thông. Tất cả các thứ năng lực siêu nhiên ấy gọi là thắng tri.

(4) *Tuệ tri* là cái biết trực tiếp đối với đối tượng, chưa qua các lăng kính chủ quan, tham sân. Nhìn cái ly thì cái ly không phải của tôi, của anh, hay cái ly mình thích, mình ghét. Cái ly, nếu diễn đạt, thì chỉ là cái ly thôi. Nghe tiếng động thì chỉ là tiếng động thôi; tức là âm thanh nguyên sơ. Cũng vậy, đối với hình ảnh nguyên sơ, mùi vị nguyên sơ,... chưa định hình, chưa có tên gọi. Khi nói tuệ tri là như vậy đó. Khi hơi

thở vào thì biết rõ hơi thở vào như vậy, không đặt tên, không có tham sân, không có chủ quan, chỉ biết trọn vẹn hơi thở diễn tiến như thế nào.

(5) *Liễu tri* là cái thấy chấm dứt được sinh tử luân hồi, thấy được nguyên nhân của Khổ và không còn phiền não, không còn bị cột ràng nữa. Giống như một người đi trong đêm tối mờ mờ, thấy trên đường có vật gì ngoằn ngoèo, theo hiểu biết và kinh nghiệm đã có thì lập tức phán đoán đó là con rắn cho nên sợ không dám bước đến, đợi có người cùng đi mới vượt qua. Khi có chiếc xe chạy qua, nhờ có ánh đèn chiếu sáng, thì hóa ra vật ngoằn ngoèo đó chỉ là sợi dây thoi. Khi thấy sợi dây đó thì người bộ hành này lập tức không còn sợ hãi nữa, vững bước đi tiếp. Hoặc một người do đi đứng không cẩn thận, không quan sát nên lỡ bước chân sa vào vũng nước có bùn trên đường. Lần sau khi đi qua những chỗ tương tự, họ hiểu rằng chỗ này có thể có bùn dưới mặt nước, họ bước tránh đi để không sa vào. Cũng vậy, “cái biết” khi nhận ra nguyên nhân đem đến đau khổ, phiền não trói buộc cho mình rồi thì người ta không còn dại gì để mình bị cột trói bởi những ràng buộc, phiền não đó nữa. “Cái biết” đó gọi là liễu tri.

Vậy “tuệ tri” là cái biết ban sơ khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý (lục căn) tiếp xúc với đối tượng (trần) mà đối tượng khi đó chưa có tên gọi, chứ chưa nói đến

các phê phán mang tính chủ quan. Chưa có tên gọi - điều này rất quan trọng, nó chỉ là cái tiếp xúc ban sơ giữa cái biết với đối tượng.

“Thở vô dài, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở vô dài”; hay thở ra dài, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở ra dài”; hay thở vô ngắn, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở vô ngắn”; hay thở ra ngắn, vị ấy tuệ tri: “Tôi thở ra ngắn”.

Ở đây, khi nói đến hơi thở ra vô, thầy xác định đó là cách nói theo lý luận cho mình hiểu thôi. Vì khi tuệ tri là chỉ biết hơi thở thôi, chứ dài hay ngắn là cách diễn tả ra để mình gọi từng bước của tiến trình minh sát. Tuệ tri đúng nghĩa của nó là cái biết ban sơ, không có dài không có ngắn gì hết, mà chỉ là nhận biết đó là hơi thở vào, đó là hơi thở ra. Mà ngay cả thở vào thở ra cũng là do mình diễn đạt bằng ngôn ngữ về mặt lập luận cho dễ hiểu. Cái đó cũng chỉ là cái biết chưa mang tính chủ quan, hiểu biết áp đặt vào.

*“Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập;
“Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập.*

Nếu đầu tiên chỉ là nhận biết hơi thở trong trạng thái vào hay ra thì bây giờ là cảm giác toàn thân. “Toàn thân” ở đây có nhiều vị diễn đạt là “toàn bộ hơi thở”, nhưng điều này không phải. Đó là toàn bộ thân

thể thực sự. Sẽ chỉ là toàn bộ hơi thở nếu mục đích minh sát chỉ hướng duy nhất vào hơi thở.

Có một từ dễ gây hiểu lầm, đó là “*vi ấy tập*”. Diễn đạt chính xác là “*trộn vện với nó*”, tức là sống trộn vện với hơi thở vào ra, cảm nhận hơi thở vào ra, chứ không phải “tập” thở vào, thở ra với toàn thân. Đây là một diễn tiến mang tính tự nhiên khi mình đang thực hành sống tỉnh thức. (Khi dùng từ thực hành cũng dễ bị hiểu nhầm là lý thuyết để thực hành). Ở đây là sự tự nhiên khi nhận ra hơi thở. Tiếp đó, là cảm giác cùng với hơi thở toàn thân. Đây là diễn tiến khi mình đang sống, còn thở thì là như thế. Trước kia mình hoàn toàn không biết bây giờ mình hoàn toàn biết, tức là minh sát. Khi cảm nhận được toàn thân thì bước tiếp theo sẽ cảm nhận luôn được cái an tịnh. Ai đã trải nghiệm cái này sẽ thấy: Khi mình để tâm để ý vào hơi thở, nhận biết hơi thở, cảm giác hơi thở toàn thân vào ra, thậm chí có thể cảm nhận từng lỗ chân lông, cảm nhận sự sống trong thân của mình đang tồn tại, đang diễn tiến (nói theo văn chương, chữ nghĩa). Cảm giác thoải mái, an tịnh sẽ đến một cách tự nhiên, không phải tập, không phải rèn luyện, tu tập gì hết. Minh sát là quan sát rõ diễn tiến tự nhiên diễn ra từng bước từng bước như vậy.

Đức Phật dùng một ví dụ làm rõ hơn cái mà Ngài vừa nói:

Này các tỳ-khuru, như người thợ quay hay học trò người thợ quay tuệ tri thiện xảo, khi quay dài, tuệ tri rằng: “Tôi quay dài”; hay khi quay ngắn, tuệ tri rằng: “Tôi quay ngắn.” Cũng vậy, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru thở vô dài, tuệ tri: “Tôi thở vô dài”; hay thở ra dài tuệ tri: “Tôi thở ra dài”; hay thở vô ngắn, tuệ tri: “Tôi thở vô ngắn”; hay thở ra ngắn, tuệ tri: “Tôi thở ra ngắn”; “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập; “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô”, vị ấy tập; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra”, vị ấy tập.

Người thợ tiện và người phụ việc là những người rất rành rẽ việc tạo hơi cho bề rền đủ gió để tăng cường nhiệt độ, để thanh kim loại nóng ra, rền cho dễ. Các bước diễn tiến đó người thợ rành rẽ đến mức thuần thục.

Ở đây, việc mình chưa bao giờ thở là điều chắc không xảy ra. Bất kỳ ai hiện diện trên cuộc đời đều biết thở. Nhưng có điều việc thở đó quen thuộc và hiển nhiên quá nên mình không lưu ý nữa. Thực tế, chuyện thở ra thở vô mình quen quá phải không? Quen như ông thợ rền quen với bề lò. Quen tới mức thuần thục như vậy rồi chứ không cần phải ngồi suy nghĩ xem phải thở như thế nào, thở dài thở ngắn ra sao, hay không còn chuyện tính toán, rền luyện gì về thở nữa. Vấn đề là trước kia không biết, hoàn toàn bị

động. Bây giờ hoàn toàn biết. Mình quán sát rõ nó nên mình biết các diễn tiến của hơi thở. Và khi mình quán sát rõ, mình bắt đầu cảm nhận được cái kỳ diệu khi mình thở.

Đầu tiên nhận biết hơi thở với trạng thái đó, tiếp theo là cảm nhận được an tĩnh, vắng lặng. An tĩnh là trạng thái thoải mái không điều kiện. Mình chỉ thoải mái khi nào mình không vướng bận, không buộc ràng, không phải ưu tư. Khi mình sát được hơi thở, không chen vào bất kỳ một áp đặt nào, cảm giác cùng với toàn bộ thân này đi theo hơi thở vào, hơi thở ra.

Đức Phật trình bày toàn bộ những diễn tiến có thể xảy ra, mà vị tỳ-khưu là một biểu mẫu về một hành giả, các động tác của vị ấy giống như một biểu mẫu trình diễn cho mình thấy, và đức Phật trình bày trọn vẹn, có thứ lớp, có trước có sau.

Trong thực tế nó không hoàn toàn giống như thế. Sau này đi qua một vòng thầy mới thấy, có khi thọ về thân nó xuất hiện, có khi thọ về tâm xuất hiện chi phối, có khi hơi thở là nổi trội nhất, có khi cái tâm làm cho mình bị lôi cuốn nhất. Cái gì lôi cuốn nhất, cái gì thu hút nhất khi đó mình mới cần phải minh sát. Cho nên đức Phật trình bày thuận thứ, tổng quát toàn diện nhưng thực tế phải biết rằng cái nào lôi cuốn sự chú ý của mình nhất, khi đó mình mới minh sát.

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân; hay sống quán thân trên ngoại thân; hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân; hay sống quán tánh sanh khởi trên thân; hay sống quán tánh diệt tận trên thân; hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân.

Ai đọc cái này mà hiểu được thì thầy thua. Thầy đọc đi đọc lại bao năm mà càng đọc càng không hiểu! Đọc một số sách lý giải đủ thứ càng rắc rối thêm nữa. Vì cách trình bày góc ngách, nhiều khô, rời rạc quá. Trong khi thực tế nó chỉ thế này thôi: hơi thở là ví dụ đầu tiên cho vị ấy minh sát. Đó là một trong những hoạt động của thân. Khi vị ấy minh sát hơi thở chính là minh sát trên nội thân. Nếu so sánh với ngoại thân, tức bất kỳ thân người nào đang sống, đang tồn tại thì điều đó cũng xảy ra như vậy thôi. Chứ không phải quán nội thân là trong cái thân này rồi quán ngoại thân là ngoài cái thân này. Và khi một vị minh sát như vậy, họ sẽ nhận ra: hơi thở có vào, có ra; hơi thở có sinh khởi thì có diệt tận.

Quán tánh chất của hơi thở, không phải ngồi suy nghĩ hay tưởng tượng ra sự sinh diệt của hơi thở. Phải

thấy rõ nó ngay trên thực tại khi mình đang thở: hơi thở vào tức nó xuất hiện, hơi thở ra nó biến mất (sinh và diệt). Thấy rõ tính sinh diệt của hơi thở khi mình minh sát nó, như vậy gọi là “*quán tánh sanh khởi trên thân; hay sống quán tánh diệt tận trên thân; hay sống quán tánh sanh diệt trên thân*”.

“*Có thân đây*” tức là sự xác nhận về sự tồn tại, không phải việc mình tưởng tượng mơ hồ ra hoặc mình đang ở thế giới nào khác. Chính mình đang tồn tại từng khoảnh khắc với từng hơi thở. Xác định sự tồn tại trong từng hơi thở, và tính sinh diệt ngay trong từng hơi thở.

“*Vị ấy an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm*”. Cách trình bày như thế tức là người ta phải có một cái gì hướng đến mục đích, mục tiêu; có khoảng cách không gian, thời gian đối với mục tiêu hướng đến. Trong khi thực tế diễn ra khi minh sát hơi thở, biết rõ tính chất của hơi thở sinh diệt, biết rõ các thứ mà mình tiếp xúc với hơi thở đó, tất cả đều trọn vẹn hết rồi chứ không phải hướng đến Chánh trí, Chánh niệm nào khác.

“*Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước vật gì ở trên đời*”. Vị ấy đang minh sát với cái tuệ tri đó, với cái sáng suốt tinh táo đó; đó cũng là chỗ vị ấy nương tựa, chứ không có chỗ nương tựa nào nữa

hết. Vấn đề là, tinh táo sáng suốt bao gồm cả Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định; ba thành tố này hợp lại mới đủ. Tâm mình không rời ren thì mình mới trọn vẹn với hơi thở, tức là đề tâm, gán tâm, chú tâm trên đối tượng và giữ được liên tục (chăm chỉ, siêng năng) thì mới có thể thấy ra nó. Cho nên khi mình thấy ra cái gì một cách trọn vẹn (minh sát) thì trong đó đã có đủ niệm (Chánh niệm) và trí (Chánh trí). Không có nương tựa bất cứ vật gì trên đời, ngoại trừ cái tinh táo sáng suốt mà vị đó đang an trú.

b) Về 4 oai nghi.

3. Lại nữa, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru đi, tuệ tri: “Tôi đi”; hay đứng, tuệ tri: “Tôi đứng”; hay ngồi, tuệ tri: “Tôi ngồi”; hay nằm, tuệ tri: “Tôi nằm”. Thân thể được sử dụng như thế nào, vị ấy biết thân như thế ấy.

Câu này rất quan trọng. Để phân biệt các oai nghi đi, đứng, ngồi, nằm. Nếu diễn tả rộng hơn thì có thể biến hóa thành các tiểu oai nghi, như: đi tới, đi lui, đi qua, đi lại, đi rồi dừng, rồi xoay,...; ngồi ở chỗ này chỗ kia, tư thế ngồi như này, như kia,...; nằm trên sàng tọa, nằm dưới nền đất, nằm lên đá,... nhiều cách để diễn đạt. Nhưng ở đây nói gọn lại chỉ bốn đại oai nghi. Khi đi, đứng, ngồi, nằm bất cứ hành vi cử chỉ nào trong đại oai nghi đó thì hành giả biết rõ trạng

thái đang tồn tại của mình, của thân, nói chính xác là như thế này: đi biết là đi, đứng biết đứng, ngồi biết ngồi, nằm biết nằm.

Nhưng có một vấn đề ở đây là nếu “tôi nằm, tôi ngồi, tôi đi, tôi đứng” - đưa “cái tôi” vào là trật. Nếu dùng như một đại từ nhân xưng trong ngôn ngữ thì được, nhưng hiểu như là một cái tôi để đi đứng ngồi nằm thì sai. Ở đây chỉ có hành động diễn tiến, đó là: hành động đi, hành động đứng, hành động nằm, hành động ngồi. Không có tôi ngồi, tôi đi, tôi đứng, tôi nằm. Mình phải tách bạch rõ hai vấn đề này, nếu không bản ngã sẽ khởi lên.

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân, hay sống quán tánh sanh khởi trên thân, hay sống quán tánh diệt tận trên thân, hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khưu, như vậy tỳ-khưu sống quán thân trên thân.

Đoạn này lặp lại y hệt đoạn trên. Ở đây nhắc lại là không có một cái nương tựa nào ngoài nương tựa cái sáng suốt, cái biết rõ các hành động đang diễn ra

trên thân, hành động về hơi thở, hành động về cảm giác hoặc là cảm nhận trạng thái an tĩnh toàn thân cùng với hơi thở. Và bây giờ là các đại oai nghi đi, đứng, ngồi, nằm đang diễn ra trên thân này, tại thân này, cho nên xác định “có thân đây”.

c) Về tất cả hoạt động của thân.

4. Lại nữa, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru khi bước tới bước lui, biết rõ việc mình đang làm; khi ngó tới ngó lui, biết rõ việc mình đang làm; khi co tay, duỗi tay, biết rõ việc mình đang làm; khi mang áo Saṅghāṭī (Tăng-già-lê), mang bát, mang y, biết rõ việc mình đang làm. Khi ăn, uống, nhai, nếm, biết rõ việc mình đang làm; khi đại tiện, tiểu tiện, biết rõ việc mình đang làm; khi đi, đứng, ngồi, nằm biết rõ việc mình đang làm.

Đoạn này một lần nữa xác định rõ, nếu phần trước chỉ là các đại oai nghi đi, đứng, ngồi, nằm thì bây giờ đi sâu hơn. Vì hình mẫu là vị tỳ-khuru nên phải nói chuyện mặc y, cởi y, mang bát khi đi khát thực và ăn uống, nhai nếm, ngủ, thức, nói chuyện, im lặng,... - tất cả hành động diễn ra bằng thân này, trên thân này, bởi thân này. Vấn đề chính là tất cả các hành động lớn, nhỏ đó khi diễn ra thì vị tỳ-khuru đó cần biết rõ việc mình đang làm. Thậm chí đại tiện, tiểu tiện cũng biết rõ. Hành vi lớn nhỏ đều biết rõ.

Không có hành vi nào không biết. Biết rõ ở đây là mình phải minh sát, biết rõ diễn tiến của nó, bởi ở đây vắng bóng cái tôi nên không nói “tôi đi, tôi đứng, tôi nằm, tôi ngồi, tôi đại tiện, tôi tiểu tiện”, mà mô tả diễn tiến các hành động đang xảy ra thôi.

Đoạn tiếp theo: “*Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân,... như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân*” chỉ lặp lại ý các đoạn bên trên thôi, chúng ta không cần phải đi sâu nữa.

d) Về 32 thể trước.

5. *Lại nữa này các Tỳ-khuru, Tỳ-khuru quán sát thân này, dưới từ bàn chân trở lên, trên cho đến đánh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh sai biệt: "Trong thân này, đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tủy, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bụng, phân, mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, chất nhờn ở khớp, nước tiểu và não trong đầu."*

Tổng cộng ba mươi hai loại khác nhau và cùng tính chất bất tịnh nên gọi là “*ba mươi hai thể trước.*”

Nội dung này bắt đầu khác một chút. Mấy phần trước minh sát là minh sát các hoạt động đang diễn ra từ hơi thở cho đến cảm giác trên thân, rồi bắt đầu

minh sát các oai nghi lớn nhỏ. Bây giờ chuyển sang một bậc nữa, đó là *quán sát và dựa trên các hiểu biết*. Cho nên cái này vừa quán sát và vừa dựa trên hiểu biết về cơ thể.

Chúng ta hầu hết không hiểu biết nhiều về cơ thể của mình.

Đây là những kiến thức cơ bản về cơ thể học. Chẳng hạn như cần phải biết trong người mình có bao nhiêu bộ phận, bao nhiêu cơ quan nội tạng, chức năng là cái gì. Cái biết này sẽ làm cho sáng tỏ vấn đề thứ nhất. Chúng ta biết về nó, nhưng nó vận hành như thế nào chúng ta có biết không? Máu chảy ra sao? Tế bào hoạt động ra sao? Sinh diệt thế nào? Hơi thở tại sao cứ ra vô hoài vậy, ai điều khiển nó? Lâu nay chúng ta cứ bám chặt suy nghĩ, kể từ khi bắt đầu biết cuộc đời này, cái này là tôi, tôi làm chủ thân tôi, tôi làm chủ cuộc đời tôi. Vậy mà ngay cả cái hiểu biết cơ bản về cơ thể mình chúng ta chẳng biết gì hết!?

Qua phần quán cho thấy rõ các hoạt động đang diễn tiến trên thân, vừa minh sát vừa đối chiếu với kiến thức, mình biết rõ trong thân này có gì. Do vậy nó kèm theo tưởng. Thầy đã nói về năm loại tưởng, ở đây Tưởng tri và Thức tri kết hợp cho ta cái biết về ba mươi hai đối tượng cần phải quán tưởng này.

Trên thân này, từ đỉnh tóc cho xuống đến gót chân thì ngoài được bao bọc bằng da, hỗ trợ bảo vệ lớp da có lông, bên trong lớp da đó là mỡ rồi thịt, trong nữa là xương rồi gân liên kết ba trăm mấy chục loại xương với nhau thành bộ khung, rồi trong đó là các cơ quan nội tạng: tim, phổi, lá lách, thận,... Và mỗi thứ hoạt động theo từng hệ thống riêng: hệ thống tiêu hóa, hệ thống tim mạch, hệ thống hô hấp,...

Khi đi sâu vào, có thể thấy lâu nay mình không biết hoặc không quan tâm, dù đã được học và có chút kiến thức. Nhưng có bao giờ mình suy nghĩ rằng, bên ngoài thân thể đẹp đẽ thế này, thì bên trong là một lô một lốc các thành phần kể trên? Như cổ nhân thường nói: “Cái thân này chỉ là túi xương, bì thịt”.

Ba mươi hai thế trước này là con số do các chuyên gia về cơ thể học Ấn Độ thời đức Phật phân loại. Thời đại này y khoa phát triển, con số cơ quan nội tạng còn có thể nhiều hơn nữa; nhưng đây là con số cơ bản về các thành phần cơ thể của con người. Một hành giả khi quán sát về nội thân để thấy tính bất tịnh của nó nhằm phá tan cái ảo tưởng, ảo giác lâu nay của chúng ta đối với thân thể của mình là tốt đẹp, hay ho và luôn cố gắng bảo vệ, giữ gìn nó theo cái lối trìu mến, thương yêu, chăm sóc nó. Không biết rằng, thân thể này vốn được xây dựng trên nền tảng tính sinh diệt, và có bản chất bất tịnh.

Này các Tỳ-khuru, cũng như một bao đồ, hai đầu trông đựng đầy các loại hạt như gạo, lúa, đậu xanh, đậu lớn, mè, gạo đã xay rồi. Một người có mắt, đổ các hạt ấy ra và quan sát: "Đây là hạt gạo, đây là hạt lúa, đây là đậu xanh, đây là đậu đỏ, đây là mè, đây là hạt lúa đã xay rồi." Cũng vậy, này các Tỳ-khuru, một Tỳ-khuru quán sát thân này dưới từ bàn chân trở lên, trên cho đến đánh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh sai biệt: "Trong thân này, đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bụng, phân, mật, đờm, mũi, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mũi, chất nhờn ở khớp, nước tiểu và não trong đầu."

Ở ví dụ sau, khi quán tưởng đi sâu vào chúng ta sẽ thấy rõ các bộ phận trong cơ thể mình từng loại, từng thứ giống như một người có đôi mắt sáng cầm một cái túi trong đó có nhiều loại đậu xỏ ra coi, đếm trong bao đó nào là đậu đen, đậu đỏ, đậu trắng, đậu vàng, đậu nâu, đậu xanh,... đủ loại. Người ấy biết phân biệt các loại đậu như thế nào. Cũng vậy, một người tinh táo sáng suốt minh sát nội thân bên trong này cũng thấy vậy: đâu là xương, là máu, tủy, gân, phổi, tim,... để thấy ra thân này là một hợp thể mà bản chất của nó là bất tịnh.

Cơ thể này một ngày mà không tắm thì sao? Áo quần của mình, theo phép quán của một vị xuất gia, vốn không phải bất tịnh nhưng khi mình mặc vào, một lúc sau ra mồ hôi thấm đẫm thì nó trở thành bất tịnh. Do cái thân bất tịnh nên y phục che thân một thời gian cũng thấm cái bất tịnh luôn! Mùa hè nóng nực này mà hai ngày không tắm, thì tóc và cơ thể bốc mùi. Có những người một tuần không tắm thì là như xe rác đi qua nhà luôn!

Khi mở xẻ ra bằng cách quán tưởng mới thấy cái bất tịnh của thân này, để bớt đấm say như thói quen bấy lâu nay. Mình có che đậy cỡ nào, khéo tô trát như thế nào đi nữa thì bản chất bất tịnh vẫn là bất tịnh thôi. Việc quán sát này để làm thay đổi cái nhìn sai lầm, ảo tưởng về thân. Chứ không phải thấy ra rồi thì thôi kệ, tắm làm chi mất công vì bản chất nó là dơ bẩn, không sạch rồi! Đó là một lối suy nghĩ cực đoan khác.

Sau khi quán sát mọi thứ, sẽ thấy ra chỉ có mình sát mới thấy được vấn đề. Đó là chỗ nương tựa của hành giả. Không có nương tựa nơi nào khác! Đó mới là Chánh niệm, đó mới là Chánh trí.

e) Về 4 nguyên tố - tứ đại.

6. *Lại nữa này các tỳ-khuru, tỳ-khuru quán sát thân này về vị trí các giới và sự sắp đặt các giới: “Trong thân này có địa đại, thủy đại, hỏa đại và phong đại”.*

Quan niệm của Phật giáo về vũ trụ và nhân sinh có nhiều điểm tương đồng với Ấn giáo và rất khác với Trung Quốc. Vũ trụ luận của Trung Hoa dựa trên một số quan niệm như thái cực, lưỡng nghi, ngũ hành,... và mối liên hệ giữa con người và trời đất thì có tam tài (thiên, địa, nhân).

Ấn giáo và Phật giáo đối với vấn đề hình thành của vũ trụ và các nguyên tố hình thành nên con người đều thống nhất với nhau là tối thiểu có bốn đại nguyên tố là *đất, nước, lửa, gió* (một số nơi phát triển thành sáu nguyên tố: bốn nguyên tố đó cộng thêm *thức* và *hư không*). Đây là nguyên tố hiểu theo nghĩa rộng, bao gồm cả triết học, tư tưởng và một phần của vật lý học, chứ không phải hoàn toàn vật lý học.

Đất ở đây không phải là “đất” cụ thể mà là tính chất của đất. Tức là cái gì có đất là phải có không gian, trương ra, thu hẹp lại. Cái gì ẩm ướt thì ta gọi là *nước*. Cái gì có nhiệt độ lạnh, nóng thì gọi là *hỏa*. Cái gì có khoảng không, xê dịch, dao động gọi là *phong*. Cho nên tứ đại là bốn yếu tố lớn kết hợp tạo nên các dạng vật chất khác nhau trong vũ trụ. Nếu bây giờ có con

người nữa thì cộng thêm một yếu tố thứ năm nữa là *thức*; và một số chủ trương rằng, bên cạnh *phong đại* phải có *không đại* nữa, tức khoảng trống.

Hiện nay khoa học xác nhận rằng khi dùng kính hiển vi cực đại phóng lớn soi chiếu thì hóa ra cơ thể mình không phải là một khối đặc, mà được liên kết bởi các hệ thống khác nhau; chẳng chịt các khoảng trống giữa các hệ thống này giống như khoảng trống giữa đường xá là đồng ruộng. Hệ thống trong cơ thể mình kết nối lại với nhau làm nhiệm vụ như hệ thống giao thông, phần còn lại là khoảng trống. Hóa ra người xưa đã sớm nhận ra điều này; và họ nói rằng, cần đưa thành tố *không đại* vào trong kết cấu của các dạng vật chất. Nhưng về nền tảng cơ bản vẫn chỉ là tứ đại thôi.

Khi đức Phật thuyết giảng, những cái gì có sẵn, hợp lý thì Ngài sử dụng để truyền đạt thông tin, không quan trọng lắm việc nó chính xác 100% hay 95%. Sau khi phân tích về bất tịnh, ta phân tích về nền tảng hình thành của vật chất, chính là nói đến cái thân được kết hợp bởi bốn đại này. Như vậy, cơ thể bất tịnh này với các bộ phận lớn nhỏ, về mặt kết cấu nền tảng thì nó được hình thành dựa trên cơ sở tứ đại (đất, nước, lửa, gió) như vừa phân tích.

Ta đi tiếp.

Này các tỳ-khuru, như một người đồ tể thiện xảo, hay đệ tử của một người đồ tể giết một con bò, ngồi cắt chia từng thân phần tại ngã tư đường. Cũng vậy này các tỳ-khuru, vị tỳ-khuru quán sát thân này về vị trí các giới và về sự sắp đặt các giới: “Trong thân này có địa đại, thủy đại, hỏa đại và phong đại”.

Giống như người đồ tể và học trò giỏi giang của người đồ tể khi giết một con vật xong, xẻ thịt nó, nhìn vào trong đó biết từng bộ phận ở chỗ nào rất rõ, nhắm mắt lại họ cũng biết chính xác như thế. Một hành giả khi minh sát về tứ đại trong thân này cũng nhận rõ cái gì trong thân này thuộc về hỏa đại, cái gì trong thân này thuộc về thủy đại, cái gì trong thân này thuộc về phong đại, cái gì trong thân này thuộc về địa đại.

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân, hay sống quán tánh sanh khởi trên thân, hay sống quán tánh diệt tận trên thân, hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Này các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân.

Thầy nói rõ chỗ này một chút. Khi nói “*quán thân trên nội thân*” là thế này: Trên chính thân khi mình sát sẽ thấy một sự thực là, bản chất cái thân này hoặc thân của chúng sinh khác cũng một tính chất như nhau. Cho nên, “*sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, ...*” là mối liên hệ như vậy chứ không phải phía trong cái thân này, phía ngoài cái thân này.

Như các đoạn trước, khi thấy rõ các tính chất của từng phần trong cơ thể chỉ là yếu tố tứ đại, vị ấy xác tín một điều: Vì được hình thành bởi tứ đại, nên khi tứ đại hòa hợp thân này tồn tại, gọi là sinh; tứ đại bất hòa phân rã, không tồn tại nữa, gọi là diệt.

f) Về 10 tướng tử thi.

7. *Lại nữa này các tỳ-khuru, tỳ-khuru như thấy một thi thể quăng bỏ trong nghĩa địa một ngày, hai ngày, ba ngày, thi thể ấy trương phồng lên, xanh đen lại, nát thối ra. Tỳ-khuru quán thân ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy”.*

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân, hay sống quán tánh sanh khởi trên thân, hay sống quán tánh diệt tận trên thân,

hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân.

Ở đây đối tượng được quán sát là một thi thể, tức không còn là một cơ thể sống nữa, mà là một xác chết được quăng bỏ trong nghĩa địa. Bước sang một giai đoạn quán mới để thấy rõ hơn tính bất tịnh và tính hoại diệt của thân dựa trên những biến đổi.

Có thể so sánh với một người đang sống, máu huyết đang chảy, các cơ quan nội tạng đang hoạt động tốt nên nhìn thấy hồng hào linh hoạt. Nhưng một xác chết, hơi thở không còn, sự sống bị đình chỉ, thì nó nằm đơ ra không động đậy. Đây là ví dụ thân người chết bị quăng bỏ ngoài nghĩa địa, và dưới tác động của thời tiết nắng, gió,... và sau đó bị các loài côn trùng tìm đến để kiếm ăn.

Trong vòng từ ba đến năm ngày, các thay đổi sẽ tuần tự diễn ra như thế này: Cái xác này mới đầu chỉ là một cơ thể mất máu, mang màu sấp. Sau đó một thời gian bắt đầu xanh đen lại rồi trương phình lên. Ngoài da thì bị nứt nẻ, các chất nước tươm ra từ thất khiếu (hai mắt, hai mũi, hai tai, miệng) hoặc cửu

khieu (thêm đường tiêu tiện và hậu môn), các chất bất tịnh này từ từ rỉ ra. Ruồi, bọ và các loài côn trùng sống nhờ xác chết bắt đầu tìm đến để trụng vào thi thể. Trứng nhanh chóng nở ra ấu trùng, giòi, chúng ăn từ trong ăn ra. Hôi hám thì khỏi nói. Mùi hôi của xác chết thì không có mùi gì so sánh được! Dù khi sống ăn uống toàn những đồ ngon, bổ dưỡng nhưng khi chết rồi mùi hôi của con người thì chắc không có mùi nào bằng.

Quán sát một xác chết từ khi không còn sự sống biến đổi từng ngày, mắt ta nhìn thấy, mũi ngửi được mùi,... thì khi đó cảm nhận của chúng ta về thân xác này là gì, thích hay không thích? Nhìn thấy là chán chường ngay tức khắc chứ thích gì nổi. Nhưng vấn đề không phải chuyện quán để mình thích hay không thích, mà là thấy ra tính chất, bản chất nó là vậy. Từ đó, điều chỉnh những nhận thức thiên cận, lệch lạc của mình về quan niệm có một cái thân xinh đẹp, tươi tắn,... Những cái nhìn thiên cận, sai lệch đó được lột bỏ, trở lại với sự thực không che đậy là thân này bất tịnh, hôi hám, bản thiu cũng như muôn loài động vật khác khi chết.

8. Lại nữa này các tỳ-khuru, tỳ-khuru như thấy một thi thể quăng bỏ trong nghĩa địa bị các loài quạ ăn, hay bị các loài diều hâu ăn, hay bị các chim kên ăn; hay bị các loài chó ăn; hay bị các loài dã can ăn,

hay bị các loài côn trùng ăn. Tỳ-khuru quán thân ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản chất là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy”.

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân, hay sống quán tánh sanh khởi trên thân, hay sống quán tánh diệt tận trên thân, hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân.

Đây cũng là một cách quán để thấy rõ cái bất tịnh trên một sự kiện thực chứ không phải tưởng tượng ra. Nếu quán thân bất tịnh bằng kiến thức, hiểu biết của mình khi được học về cơ thể học, chúng ta thường dùng cái biết của tưởng và cái biết của thức, thì đối với quán xác chết các dạng khác nhau là thực kiện (dữ kiện hay sự kiện thực chứ không phải tưởng tượng ra hoặc nhớ lại). Tức là đến tận nghĩa trang, nhìn tận mắt, ngửi tận mũi chắc hẳn sẽ có ấn tượng mạnh hơn, sâu sắc hơn.

Thời đại bây giờ thì mình không cần phải tới tận hiện trường vì loại nghĩa địa như thế không còn. Mặt

khác, phim ảnh về các xác chết cũng có tác dụng gần gần như thế, chỉ thiếu mùi hôi thối thôi. Vấn đề ở đây là khi nhận ra cái thân này tính chất là vậy, bản chất là vậy. Đã có thân thì khi chết nó sẽ bị tiêu hoại bởi nhiều hình thức khác nhau, trong đó hình thức bị quăng bỏ ngoài nghĩa địa, bị các loài chim chóc, thú hoang, dã can, côn trùng ăn,... là điều có thể xảy ra đối với thân này.

9. *Này các tỳ-khuru, lại nữa, tỳ-khuru như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa; với các xương còn liên kết với nhau, còn dính thịt và máu, còn được các đường gân cột lại; với các xương còn liên kết với nhau, không còn dính thịt nhưng còn dính máu, còn được các đường gân cột lại; với các xương còn liên kết với nhau, không còn dính thịt và máu, còn được các đường gân cột lại; chỉ còn có xương không dính lại với nhau, rải rác chỗ này chỗ kia, ở đây là xương tay, ở đây là xương chân, ở đây là xương ống, ở đây là xương bắp vế, ở đây là xương móng, ở đây là xương sống, ở đây là xương đầu,... Tỳ-khuru quán thân ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy”.*

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân, hay sống quán tánh sanh khởi trên thân, hay sống quán tánh diệt tận trên thân,

hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân.

Đối tượng để quán sát về thi thể dần dần suy hoại đến mức: sau khi bị quăng bỏ ở nghĩa địa một thời gian khá lâu, tất cả các phần mềm bị các loài thú hoặc côn trùng xử lý hết sạch. Dạng đầu thì còn chút ít thịt và máu, gân cốt liên kết lại, bộ xương còn nguyên. Dạng thứ hai thì thịt máu cũng không còn, chỉ còn chút gân liên kết lại. Dạng thứ ba thì gân cũng đứt hết, khô hết rồi nên xương không còn được liên kết, nằm rải rác chỗ này xương tay, chỗ nọ xương chân, chỗ kia xương đầu, xương ống,... Nhìn thấy các hiện tượng của thân sau khi chết, hoại diệt từng phần từng phần thì hành giả xác định một điều là thân này tính chất là như thế, bản chất là như thế, không thể khác được.

10. Lại nữa này các tỳ-khuru, tỳ-khuru như thấy một thi thể quăng bỏ trong nghĩa địa, chỉ còn toàn xương trắng màu vỏ ốc...; chỉ còn một đống xương lâu hơn một năm...; chỉ còn là xương thối trở thành bột. Tỳ-khuru quán thân ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy”.

Như vậy, vị ấy sống quán thân trên nội thân, hay sống quán thân trên ngoại thân, hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân, hay sống quán tánh sanh khởi trên thân, hay sống quán tánh diệt tận trên thân, hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây”, vị ấy an trú Chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thân trên thân.

Ở đây thi thể con người trải qua giai đoạn cuối cùng, chỉ còn toàn là xương trắng màu vỏ ốc, một năm xương, một nhóm xương hoặc lâu hơn một năm, trải qua mưa nắng bị mục rữa ra thành bột. Khi quán sát sự thực như thế, vị ấy phải thấy thân này tính chất là vậy, bản tánh là vậy, không thể khác đi được.

Tóm tắt.

Tổng kết lại phần quán thân, chúng ta có các bước minh sát về thân:

(1) Thứ nhất là hơi thở, cảm giác khi hơi thở vào ra. Tiếp đó là cảm nhận về an tịnh. Nhờ mình minh sát, tuệ tri với hơi thở, cảm nhận được thoải mái an lạc khi biết rõ hơi thở vào ra, nhưng không xen vào

bất cứ tạp niệm nào, một chủ quan tư kiến nào khi minh sát mà chỉ có tuệ tri thôi.

(2) Thứ hai là minh sát về các oai nghi. Đầu tiên là các đại oai nghi đi, đứng, ngồi, nằm. Sau đó là các tiểu oai nghi. Nghĩa là nếu khi đi đứng ngồi nằm, mặc y, cởi y, ăn cơm, uống nước, nhai, nuốt, đại tiện, tiểu tiện,... tất cả các hoạt động diễn ra bằng thân này, bởi thân này, trên thân này đều minh sát, nhận biết một cách rõ ràng. Tuy nhiên, ở đây cần hiểu là, nhận biết các hành động diễn ra nhưng không có bóng dáng của cái tôi, chỉ minh sát các hoạt động diễn ra trên thân này theo từng bước từng bước hoặc liên tục ở dạng này dạng kia.

(3) Tiếp theo quán sát sâu hơn bằng cách nhìn vào trong thân này, phân biệt rõ ba mươi hai thể trực. Trước hết là quán sát từ trên đỉnh tóc xuống gót chân. Thấy rõ thân này như một cái túi da phía ngoài, bên trong là các cơ quan nội tạng khác nhau, mà theo như liệt kê chúng ta thấy đủ các phần như: tóc, lông, móng, răng, da, thịt, xương, tủy, gân, thận, phổi,... Minh sát như thế dựa vào Tướng tri và Thức tri. Chúng ta biết rõ hình dạng chúng như vậy, vị trí chúng trên/trong cơ thể này như vậy để xác định một điều là thân này thực ra chỉ là một hiện hữu mang tính tổ hợp, được hình thành, xây dựng nên bởi nhiều thành phần khác nhau mà nền tảng là dựa trên tứ đại.

(4) Rồi chúng ta minh sát về tứ đại: đất, nước, lửa, gió. Các tính chất ấy về mặt nguyên lý nó là như thế nhưng cụ thể nó sinh ra các cơ quan nội tạng với các vận hành, tồn tại và phát triển của thân thể này.

(5) Cuối cùng, thân này có sinh thì có diệt, một lúc nào đó thì thân này chết. Ta quán tưởng nó, minh sát nó bằng cách ra tận nghĩa địa để xem một thi thể, một xác chết được quăng bỏ mấy ngày thay đổi như thế nào về hình thức bên ngoài. Dưới tác động của ngoại giới từ thời tiết mưa nắng cho đến các loài thú hoang tranh giành, xâu xé, cơ thể bắt đầu bị phân hủy cho đến khi hoại diệt. Người ta thống kê có đến chín trạng thái khác nhau của thi thể từ khi chết cho đến khi trở thành cát bụi, gọi là cửu tướng quán (quán tưởng chín giai đoạn phân hủy của tử thi).

Đi qua một vòng như thế để biết khi minh sát thân không phải chỉ minh sát khi nó còn sống, mà minh sát cả khi thân này bị hoại diệt để thấy rõ bản chất của thân này có sinh có diệt, bản chất của thân này mang tính tổ hợp, bản chất của thân này là bất tịnh. Tất cả những minh sát và quán tưởng ấy giúp cho chúng ta loại trừ dần, phá bỏ dần những nhận thức, hiểu biết, quan điểm, quan kiến sai lầm về thân này. Do những quan điểm sai lầm nên thường bám víu, cưng chiều, bảo vệ thân này quá mức, nên khó tránh khỏi đau khổ, sầu muộn.

2. Quán thọ niệm xứ.

11. *Này các tỳ-khuru, như thế nào tỳ-khuru sống quán thọ trên các thọ?*

Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru khi cảm giác lạc thọ, biết rằng: “Tôi cảm giác lạc thọ”; khi cảm giác khổ thọ, biết rằng: “Tôi cảm giác khổ thọ”; khi cảm giác bất khổ bất lạc thọ, biết rằng: “Tôi cảm giác bất khổ bất lạc thọ”. Hay khi cảm giác lạc thọ thuộc vật chất biết rằng: “Tôi cảm giác lạc thọ thuộc vật chất”. Hay khi cảm giác lạc thọ không thuộc vật chất, biết rằng: “Tôi cảm giác lạc thọ không thuộc vật chất”. Hay khi cảm giác khổ thọ thuộc vật chất, biết rằng: “Tôi cảm giác khổ thọ thuộc vật chất”. Hay khi cảm giác khổ thọ không thuộc vật chất, biết rằng: “Tôi cảm giác khổ thọ không thuộc vật chất”. Hay khi cảm giác bất khổ bất lạc thọ thuộc vật chất, biết rằng: “Tôi cảm giác bất khổ bất lạc thọ thuộc vật chất”. Hay khi cảm giác bất khổ bất lạc thọ không thuộc vật chất, biết rằng: “Tôi cảm giác bất khổ bất lạc thọ không thuộc vật chất”.

Như vậy vị áy sống quán thọ trên các nội thọ, hay sống quán thọ trên các ngoại thọ, hay sống quán thọ trên cả các nội thọ, ngoại thọ, hay sống quán tánh sanh khởi trên các thọ, hay sống quán tánh diệt tận trên các thọ, hay sống quán tánh sanh diệt trên các

thọ. “Có thọ đây”, vị ấy sống an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì ở trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán thọ trên các thọ.

Thọ có hai loại là: thọ vật lý và thọ tâm lý.

Thọ vật lý sẽ xảy ra ba trạng thái:

- Một, là *khổ thọ*. Nó là những đau đớn, thống khổ, bất toại nguyện đối với thân. Ví dụ như nóng, lạnh, kiến cắn, bị tát thì khó chịu; đau đớn khi đâm phải cái gai,...

- Hai, ngược lại là *lạc thọ*. Trời đang nóng thế này mà có luồng gió mát phả vào là thấy dễ chịu, thoải mái; đang ngồi học căng thẳng thế này thầy bảo cho nghỉ cái là thấy khỏe phải không nào. Tất cả những cái gì ngược lại với cái khổ, khi xúc chạm khiến mình thoải mái, những cảm giác khiến mình vừa lòng, vừa ý gọi là lạc thọ.

- Ba, là *phi khổ phi lạc thọ*. Nghĩa là nó nhẹ quá, không tạo ấn tượng cho chúng ta. Ví dụ, khi bị con kiến cắn thì mình cảm nhận rõ khổ thọ. Nhưng có một con gì đó nhỏ hơn con kiến cắn mình, mà cái da chỗ đó nó dày quá nên không tạo cảm giác gì, không gây

ấn tượng gì với mình cho nên xem như không có. Tam gọi là cảm thọ này là cảm giác dừng dừng.

Thọ tâm lý cũng có ba loại:

- Một, những gì làm cho tâm mình an vui, thích thú, sung sướng, hưng phấn,... cái đó gọi là *hỷ thọ*.

- Hai, ngược lại cái gì làm mình phải buồn phiền, lo nghĩ, phải nặng lòng, ưu tư, phiền muộn,... cái đó gọi là *ưu thọ*.

- Ba, trạng thái ở giữa hai trạng thái hỷ và ưu này được gọi là *vô ký*. Về mặt tâm lý, vô ký là không ghi nhận (“ký” là ghi nhận). Ví như, mình nghe tin người thân bị tai nạn giao thông té gãy chân giữa đường lập tức mình sửng người, đau đớn. Đây là ưu thọ. Nhưng nếu đó chỉ là một người xa lạ nào đó thì có tác động đến mình không? Không! Vì không dính dáng gì nên mình dừng dừng, không có cảm nhận nào về chuyện đó, nên gọi là vô ký.

Vậy mình đã có khái niệm về cảm thọ, cảm giác nên mình đã phân biệt được thọ nào về vật lý và thọ nào thuộc về tâm lý. Trong kinh thì cách nói nô nã vì đức Phật đang dạy cho đối tượng là người bình dân, nhưng sau này khi người ta hệ thống hóa lại, đặc biệt là

trong Vi Diệu pháp, công tác phân tích, hệ thống rất chuẩn mực.

Ở đây, đức Phật dạy: “*Sống quán thọ trên các nội thọ, ... ngoại thọ, ...*”, tức là minh sát thấy rõ khi ta tiếp xúc với các đối tượng và sinh ra cảm giác về thân hoặc về tâm thì cần phải siêng năng chăm chỉ, tỉnh táo sáng suốt để vượt qua nó như thế nào. Dù loại thọ nào xuất hiện trong thân này, tâm này thì hành giả phải nhận biết bản chất của nó. Quan trọng là mình đang ở trong trạng thái thọ nào thì minh sát, biết rõ đang tiếp xúc, đang cảm giác với loại thọ ấy.

3. Quán tâm niệm xứ.

12. Nay các tỳ-khuru, như thế nào tỳ-khuru sống quán tâm trên tâm?

Này các tỳ-khuru, ở đây vị tỳ-khuru: “Với tâm có tham, biết rằng tâm có tham”; hay “với tâm không tham, biết rằng tâm không tham”; hay “với tâm có sân, biết rằng tâm có sân”; hay “với tâm không sân, biết rằng tâm không sân”; hay “với tâm có si, biết rằng tâm có si”; hay “với tâm không si, biết rằng tâm không si”; hay “với tâm tham nhiếp, biết rằng tâm được tham nhiếp”; hay “với tâm tán loạn, biết rằng tâm bị tán loạn”; hay “với tâm quảng đại, biết rằng tâm được quảng đại”; hay “với tâm không quảng đại,

biết rằng tâm không được quảng đại”; hay “với tâm hữu hạn, biết rằng tâm hữu hạn”; hay “với tâm vô thượng, biết rằng tâm vô thượng”; hay “với tâm có định, biết rằng tâm có định”; hay “với tâm không định, biết rằng tâm không định”; hay “với tâm giải thoát, biết rằng tâm có giải thoát”; hay “với tâm không giải thoát, biết rằng tâm không giải thoát”.

Như vậy vị ấy sống quán tâm trên nội tâm, hay sống quán tâm trên ngoại tâm, hay sống quán tâm trên nội tâm, ngoại tâm, hay sống quán tánh sanh khởi trên tâm, hay sống quán tánh diệt tận trên tâm, hay sống quán tánh sanh diệt trên tâm. “Có tâm đây”, vị ấy sống an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy vị tỳ-khuru sống quán tâm trên tâm.

Tâm là khả năng biết, năng lực biết. Tâm chỉ xuất hiện khi có cảnh, vì biết luôn luôn có đối tượng, không phải tự biết.

Tâm nếu phân chia ra thì khá rắc rối. Ai có học Vi Diệu pháp sẽ biết cái rắc rối của nó như thế nào. Người ta phân loại bao nhiêu tâm thiện, bao nhiêu tâm bất thiện, bao nhiêu tâm Dục giới, bao nhiêu tâm Sắc giới, bao nhiêu tâm Vô sắc giới, bao nhiêu tâm

siêu thế. Nhưng chuyện đó dành cho các nhà chuyên môn chia chẻ ra mà tìm hiểu. Mình chỉ cần biết một số định nghĩa về tâm để nhận diện nó là gì thôi.

Đức Phật nói gì về tâm? Đó là các trạng thái xuất hiện bên trong chúng ta: trạng thái tham, trạng thái không tham, trạng thái sân, trạng thái không sân, trạng thái si, trạng thái không si hoặc trạng thái tâm ghi nhớ, hoặc không ghi nhớ (tâm có niệm hay không có niệm),... là một số trạng thái được đức Phật trình bày khi đề cập đến tâm. Như vậy chúng ta cần biết quán sát “các trạng thái biết”, khi chúng xuất hiện trên thân tâm này.

Ở đây, đối với một vị minh sát trạng thái tâm không cần phải đi vào góc ngách; giống như bác sỹ khi chẩn bệnh chỉ cần xem hiện tượng bệnh là gì, biết nguyên nhân có thể gây bệnh là gì để cho thuốc thôi, chứ không cần đi sâu vào cơ thể bệnh nhân để coi máu huyết làm sao, cái gì vận hành trong đó, hoặc tìm hiểu về lý lịch bệnh nhân. Cũng thế, ở đây chúng ta chỉ nói về: “Tâm có tham, tâm có sân, tâm có si, hoặc là tâm không tham, tâm không sân, tâm không si”.

Tâm tham là trạng thái tâm ưa thích vì nó hợp với quan điểm của mình. Khi có thích rồi người ta muốn thân cận, kéo dài cái thân cận đó ra hay mạnh

hơn nữa là muốn có, muốn sở hữu, muốn chiếm hữu. Đó là các đặc tính của tâm tham.

Sân là mặt kia của tham. Thường khi tâm tham không được thỏa mãn thì sân khởi lên. Sân là trạng thái bất bình với cái hiện tại, không chấp nhận cái hiện tại. Đầu tiên chỉ là phản ứng tiêu cực trong tâm, sau đó là phản ứng mạnh mẽ hơn bằng lời nói, hành vi, cử chỉ, thái độ. Từ sân mới sinh ra phẫn, sinh ra hận, sinh ra thù,... Những bước diễn tiến khác nhau của cấp độ sân càng ngày càng cao.

Khi tham sân có mặt, chúng sinh thường bị lôi đi, không làm chủ được. Khi ấy, người đó không còn tỉnh táo sáng suốt, tức là đang si. Người tỉnh táo, sáng suốt sẽ không bị tham sân chi phối. Trong tình huống cụ thể nào đó, si tương đối độc lập với tham và sân. Nó là trạng thái lưỡng lự, bất quyết, nghi ngờ - cả ba tính chất này thuộc về tâm si.

“Với tâm có tham, biết rằng tâm có tham”; hay “với tâm không tham, biết rằng tâm không tham”; hay “với tâm có sân, biết rằng tâm có sân”; hay “với tâm không sân, biết rằng tâm không sân”; hay “với tâm có si, biết rằng tâm có si”; hay “với tâm không si, biết rằng tâm không si”.

Hành giả phải nhận ra ngay tất cả các trạng thái tâm lý xuất hiện trên bề mặt cái biết này. Tâm có tham biết tâm có tham, tâm có sân biết tâm có sân, tâm có si biết tâm có si; hoặc ngược lại, tâm không có tham, không có sân, không có si thì cũng biết liền. Vì không phải lúc nào mình cũng tham. Tham có lúc! Không phải lúc nào mình cũng sân. Sân cũng có lúc! Và không phải lúc nào mình cũng si.

Có những lúc tâm mình không bị tham, sân, si chi phối. Có những lúc tâm mình không có đối tượng nào thì thanh thoi, nhẹ nhàng. Đó chính là tâm không tham, không sân, không si.

“Với tâm tham nhiếp, biết rằng tâm được tham nhiếp”; hay “với tâm tán loạn, biết rằng tâm bị tán loạn”; hay “với tâm quảng đại, biết rằng tâm được quảng đại”; hay “với tâm không quảng đại, biết rằng tâm không được quảng đại”; hay “với tâm hữu hạn, biết rằng tâm hữu hạn”; hay “với tâm vô thượng, biết rằng tâm vô thượng”; hay “với tâm có định, biết rằng tâm có định”; hay “với tâm không định, biết rằng tâm không định”; hay “với tâm giải thoát, biết rằng tâm có giải thoát”; hay “với tâm không giải thoát, biết rằng tâm không giải thoát”.

“Tham nhiếp” là tâm không buông lung, không chạy nhảy ra bên ngoài, tâm ở trong vòng kiểm soát

được. Nói cách khác, là mình biết mình đang làm gì, không cho cái biết này chạy lung tung vào những đối tượng không cần thiết. Mình đang hướng vào cái gì thì mình trọn vẹn với cái hướng tâm đó. Khi nói “tâm không thâm nhiếp” tức là tâm bị tán loạn, chạy lăng xăng, lúc bám cái này lúc bám cái khác, không yên một chỗ. Với hành giả đang minh sát thì thái độ đúng đắn là: tâm tán loạn, biết rằng tâm bị tán loạn; tâm không tán loạn, biết rằng tâm không tán loạn.

“Với tâm quảng đại, biết rằng tâm được quảng đại”; hay “với tâm không quảng đại, biết rằng tâm không được quảng đại”; hay “với tâm hữu hạn, biết rằng tâm hữu hạn”; hay “với tâm vô thượng, biết rằng tâm vô thượng”; hay “với tâm có định, biết rằng tâm có định”; hay “với tâm không định, biết rằng tâm không định”; hay “với tâm giải thoát, biết rằng tâm có giải thoát”; hay “với tâm không giải thoát, biết rằng tâm không giải thoát”.

Những trạng thái tâm này phức tạp hơn, cao hơn. Tâm chúng sinh bình thường thì ngang tham, sân, si, thâm nhiếp hoặc tán loạn. Nhưng khi nói “tâm quảng đại” bắt đầu người ta nói đến tâm vô lượng.

Tâm vô lượng chỉ có ở các hành giả tu tập thiền với tâm vô lượng, chẳng hạn như Tứ vô lượng tâm. “Vô lượng tâm” ở đây không còn là khái niệm triết

học theo tâm từ, bi, hỷ, xả của loài người, mà là một thiên án lấy đối tượng là từ, bi, hỷ, xả. Người ta tu tập theo hướng phát triển cái tâm đó bằng năng lực định.

Tâm của Dục giới là tâm hữu hạn. “Tâm vô thượng” là nói tâm của thiên, tâm của các vị đã đạt đến trình độ tâm ở cõi Sắc giới và Vô sắc giới.

“Tâm có định, tâm không định” chỉ dành cho các vị trong thế giới thiên, đã chứng Sơ thiên, Nhị thiên, Tam thiên, Tứ thiên. Khi nhập định thì các vị ấy biết rằng tâm ở trạng thái định; khi tâm không ở trạng thái định biết rằng tâm không ở trạng thái định. Đối với một hành giả không hành thiên thì không cần quan tâm.

“Với tâm không giải thoát, biết rằng tâm không giải thoát” là chỉ tâm các vị đã bước vào dòng chảy giải thoát, không phải đối tượng quán tâm của phàm nhân. Bao giờ bước qua cửa giải thoát thì mới nói tâm giải thoát hay là tâm không giải thoát.

Đối với chúng sanh phàm tình cần nhận biết tâm có tham hay tâm không tham, tâm có sân hay tâm không sân, tâm có si hay tâm không si, tâm thâm nhiếp hay tâm tán loạn. Đối với hành giả đang hành thiên có thể thêm tâm quảng đại. Chỉ cần biết thế là đủ.

Trên thực tế mình phải quán sát được, phải biết đang diễn ra trạng thái tâm như thế nào, như vậy gọi là quán tâm.

4. Quán pháp niệm xứ.

Pháp là loại đối tượng cuối cùng. Trong bốn đối tượng, pháp là khó hiểu nhất. Pháp trong Pāli là “dhamma”. Từ “dhamma” này nhiều nghĩa, nên tùy ngữ cảnh, tùy tình huống mới hiểu ngữ nghĩa nó là cái gì.

- (1) Pháp là lời dạy của đức Phật, là Phật Pháp hoặc Giáo pháp, trong câu “Ye ca dhammā” hoặc “Namo Dhammāya”.

- (2) Pháp là thể giới hiện tượng hoặc hiện tượng giới trong câu Hán Việt: “Pháp giới chúng sinh”.

- (3) Pháp là cách thức, phương pháp, giải pháp, cách thức thực hiện vấn đề gì đó.

- (4) Pháp là chân lý, sự thực tối hậu. Chẳng hạn như câu chuyện thiền Trung Quốc. Một thiền sinh hỏi vị thiền sư ý chỉ của Phật Pháp là gì. Câu hỏi đó liên hệ đến “sự thực tối hậu”.

Còn “pháp” trong bài Đại Niệm Xứ là gì? Có nằm trong mấy nghĩa chúng ta vừa đi qua không? Nhiều năm thầy không hiểu chữ này nổi. Đọc sách,

hỏi một số người, các vị thiền sư chuyên dạy thiền, chuyên dạy về Tứ Niệm Xứ coi họ nói sao về cái này, thì cũng mù mù mờ mờ như nhau cả. Khi không hiểu thì thầy khẳng định, không đi đến đâu được cả. Nhiều năm sau này có lẽ do nhân duyên đến lúc, nhờ học cái này học cái kia, rồi trải nghiệm, mày mò ra được thì thầy mới hiểu “pháp” này là gì.

Để hiểu, chúng ta phải hiểu nội dung đức Phật nói khi minh sát “pháp” là minh sát cái gì. “Pháp” trong “niệm pháp” của bài kinh này nằm ngoài các nội dung trên.

a) Với Năm Triền cái.

13. Nay các tỳ-khuru, thế nào là vị tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp?

Nay các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Năm Triền cái. Và nay các tỳ-khuru, thế nào là vị tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Năm Triền cái?

Nay các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru, nội tâm có tham dục, tuệ tri: “Nội tâm tôi có tham dục”; hay nội tâm không có tham dục, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có tham dục”. Và với tham dục chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với tham dục đã sanh

nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với tham dục đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy tuệ tri như vậy.

Đối tượng pháp đầu tiên được đề cập tới trong đoạn kinh này là tổ hợp Năm Triền cái hoặc năm pháp che lấp như người ta hay dùng khi đề cập đến thiền định (samatha bhāvanā). Samatha bhāvanā được các nhà hệ thống, phân tích quy chiếu là một phương pháp rèn luyện tâm để tâm an chỉ.

An chỉ tức là tâm an trú trên một đối tượng, dừng nghỉ tất cả mọi hoạt động về tư duy khác; chỉ duy nhất gắn bó với đối tượng (“Chỉ” là dừng lại.). Trong tiến trình này, để đạt được trạng thái tâm an chỉ là sau khi đã vượt qua được các chướng ngại. Bất kỳ một hành giả nào khi hành thiền samatha đều gặp các chướng ngại mang tính quy luật là Năm Triền cái, đó là: *tham dục, sân hận, hoài nghi, trạo cử, và hôn trầm thụy miên.*

Chữ “cái” là che đậy, che lấp. “Triền” là cột trói. “Phược” là sợi dây. Sợi dây cột mình lại, gọi là triền phược. Nói “triền cái” là nói cái đó che lấp không cho mình thấy, làm mình bị cột, trói buộc vào trong nó.

Hành giả khi hành thiền samatha thường gặp các chướng ngại như vậy. Nhưng có người nặng về mặt

này, người nặng về mặt kia, như: Người nặng về tham dục, người nặng về hôn trầm thụy miên, người nặng về sân hận, người nặng về trạo cử hay phóng tâm, hoặc có người tâm không có quyết đoán, lưỡng lự, bất quyết, hoài nghi.

Để vượt qua được Năm Triền cái thì phải có *Năm Thiên chi*. Tức là chúng được đối trị bởi năm thành tố mang tính tích cực, gồm: *tâm, tứ, hy, an* và *nhất tâm*. *Tâm* là tìm kiếm. *Tứ* là tìm thấy đối tượng, bắt đầu quán sát đối tượng. *Hy* là tìm thấy đối tượng rồi thì mọi lo nghĩ phiền muộn trước kia buông xuống hết, cho nên cái tâm này nó thoải mái, thư thái, vui vẻ. *An* là sau đó thì bằng lòng với đối tượng đó, an trú, gắn chặt với đối tượng đó. *Nhất tâm* là gắn chặt với đối tượng như là một, thời gian ngắn dài tùy hành giả. Đó là Năm Thiên chi mà một hành giả sẽ đạt được, sau khi vượt qua Năm Triền cái.

Đoạn kinh này diễn đạt một trong Năm Triền cái xuất hiện, là tham dục. Khi đó hành giả phải tuệ tri tham dục sinh khởi, tham dục có mặt, rồi tham dục diệt. Tức là tuệ tri được tính sinh diệt của triền cái đó. Ở đây có nói gì đến “phá tham dục, không chế tham dục” không? Không! Đây là điểm đặc biệt cần lưu ý!

Cho nên thầy nói phải hiểu rõ, phải minh sát, không phải tìm cách không chế, không phải tìm cách

chế ngự, không phải tìm cách vượt qua, mà đối diện thẳng sự thực. Nhưng là đối diện với thái độ tuệ tri, thái độ của cái biết nguyên sơ, không phê phán, không chụp mũ, không chiếm đoạt, không để nó cuốn mình đi, biến mình trở thành nô lệ.

Ở đây thầy nói thêm một chút. Khi đức Phật nói “*tuệ tri*” trong trường hợp này, về mặt nào đó giống với hai tư tưởng của hai bậc hiền triết là Lão Tử của Trung Quốc và Giê-su ở phương Tây.

Lão Tử nói thế này, một người đến với đạo, người đó phải dùng trạng thái “xích tử chi tâm”, tức là tâm của đứa trẻ mới sinh ra. Với một hài nhi, nó không biết xấu tốt, không biết phê phán. Nó luôn luôn bỡ ngỡ hiếu kỳ, thích thú đối với thế giới. Nó nhìn, quan sát, lắng nghe nhưng không ghi nhận cái gì hết. Tâm nó trong sáng đúng mức như tờ giấy trắng. Nó nhìn thấy, mà như không thấy. Nó nghe thấy, mà như không nghe. Phải trở lại cái tâm xích tử đó thì mới vào đạo được.

Trong khi đó, Giê-su nói câu như thế này: “Người phải trở lại như con trẻ thì mới có thể bước vào nước Chúa”. Nghĩa là sao? Chính là “xích tử chi tâm” đó.

Các bậc hiền trí gặp nhau ở điểm này. Đó là bao giờ cái tâm mình không chấp thủ đối với tất cả mọi vấn đề, đối diện vấn đề với cái tâm nguyên sơ, trong trắng, thuần khiết thì mới bước vào đạo được.

Trong kinh, khi diễn đạt thì nó có trình tự sinh, trụ và diệt, nhưng trong thực tế thường không phân định rạch ròi như vậy, mà chỉ là cái biết những phản ứng tâm đó. Không phải phê phán, phân biệt nó, mà chỉ phản ánh như tấm gương phản ánh sự vật vậy thôi. Ví dụ vật xuất hiện trước tấm gương có màu đỏ thì hiện ra màu đỏ, màu xanh thì hiện ra xanh, màu vàng thì hiện ra vàng; vật trước tấm gương là con vật thì phản ánh hình con vật, con người thì phản ánh hình con người. Khi buộc phải ghi lại thì người ta sẽ diễn đạt tình trạng đó theo cái cách như vậy.

Do vậy, một hành giả khi tham dục khởi, tham dục tồn tại, tham dục diệt, hành giả đó tuệ tri đối với tham dục sinh khởi, tham dục tồn tại, tham dục đoạn diệt mà không phê phán, không trở thành nô lệ hoặc đồng hóa với nó và không bị động. Chỉ lặng lẽ quán sát theo cách quán sát của tấm gương phản ánh chứ không phải như một người theo dõi để tìm hiểu đối phương là gì hoặc là tìm cách chinh phục, chế ngự hoặc chấm dứt nó.

Bản chất của pháp, của các hiện tượng là sinh, trụ, diệt. Không có pháp nào sinh mà trụ vĩnh viễn, không có pháp nào sinh mà không diệt. Cho nên chỉ cần nhận biết nó. Còn chuyện nó như thế nào thì đó là bản chất của pháp, tự nó sẽ diễn tiến như thế.

Hay nội tâm có sân hận, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi có sân hận”; hay nội tâm không có sân hận, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có sân hận.” Và với sân hận chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với sân hận đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với sân hận đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy.

Sân hận là trạng thái trái ngược với tham dục. Bất bình, bất mãn, không vừa lòng, toại ý, bực tức,... là các tên gọi khác nhau để chỉ cho trạng thái này khởi lên trong tâm khi hành thiền. Chúng là chướng ngại thứ hai cần được tuệ tri. Và cách xử lý sân hận cũng giống như tham dục khi niệm pháp là hành giả chỉ soi sáng, phản ảnh các hiện tượng tâm lý này đúng như bản chất thực của nó lúc nó xuất hiện, lúc nó tồn tại, lúc nó biến mất.

Hay nội tâm có hôn trầm thụy miên, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi có hôn trầm thụy miên”; hay nội tâm không có hôn trầm thụy miên, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có hôn trầm thụy miên”. Và với hôn trầm

thụy miên chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với hôn trầm thụy miên đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với hôn trầm thụy miên đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy tuệ tri như vậy.

Hôn trầm thụy miên, là trạng thái: một, mệt mỏi, rã rượi, buồn ngủ; hai, trạng thái tâm không hưng phấn và bị mê đi. Có người bị nặng về buồn ngủ, mệt mỏi, rã rượi. Có người bị nặng về cái tâm mê muội, ngòai đó không phải ngủ nhưng mà mê mờ không biết gì cả.

Khi một hành giả phát hiện ra tâm của mình là hoài nghi hoặc sân hận hoặc hôn trầm thụy miên thì vị ấy tuệ tri với tình trạng đang xảy ra đó. Khi nó sinh, biết nó sinh; khi nó trụ, biết nó đang tồn tại; khi nó diệt, biết nó đã chấm dứt.

Hay nội tâm có trạo hối, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi có trạo hối”; hay nội tâm không có trạo hối, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có trạo hối”. Và với trạo hối chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với trạo hối đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với trạo hối đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy tuệ tri như vậy.

Trạo hồi hay trạo cử, có nơi dịch là phóng tâm. Nó là một trạng thái tâm không ở yên một chỗ. Nó bị quá khứ, tương lai, hay các đối tượng hiện tại lôi đi, giằng co níu kéo giữa các tướng. Nó bị động bởi các tướng (Tướng tri và Thức tri) nên luôn luôn dao động, không yên nghỉ.

Thực tế, bản chất của tâm muôn đời là thế. Tâm khó ở yên một chỗ trừ khi ở vào một trạng thái do năng lực định đặc biệt hỗ trợ, ở đây có hai trường hợp. Trường hợp một là của chúng sinh ở cõi Vô tướng thiên. Loại chúng sinh này nguyên là các thiên giả đã đạt được định Tứ thiên, do nhàm chán, mệt mỏi với các niệm tướng sinh sinh diệt diệt liên tục nên khởi tâm muốn từ bỏ chúng. Được hỗ trợ bởi sức mạnh của định Tứ thiên nên lập tức họ rơi vào thế giới Vô tướng. Và sau này, bất kỳ khi nào có một ý niệm khởi lên trong tâm thì họ lập tức thoát khỏi thế giới ấy, trở lại như trước. Trường hợp hai là của Diệt thọ tướng định. Thời gian tồn tại của Diệt thọ tướng định thường chỉ có bảy ngày. Và chỉ có hai hạng người có năng lực này: bậc thánh A-na-hàm và bậc thánh A-la-hán thuần thực thiên samatha. Chỉ trong hai trường hợp đó tướng không có mặt, cái biết theo tướng không có mặt. Ngoài hai trạng thái này, thì bản chất của tâm luôn luôn dao động, luôn luôn sinh khởi dạng này dạng khác.

Trong trường hợp này, khi hành giả đối diện với trạo hồi hoặc phóng tâm thì vị ấy tuệ tri cái trạng thái đó. Thầy nhắc lại, chỉ tuệ tri trạng thái tâm trạo hồi mà không phán xét, không chiếm hữu, không tìm cách chế ngự nó, hoặc ngược lại, bị nó lôi kéo đi. Hành giả chỉ làm công việc phản ánh như tấm gương, là tuệ tri tình trạng đó thôi.

Hay nội tâm có nghi, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi có nghi”; hay nội tâm không có nghi, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có nghi.” Và với nghi chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy. Và với nghi đã sanh, nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy, và với nghi đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy tuệ tri như vậy.

Triền cái thứ ba là nghi. Nghi có hai dạng là bất quyết và nghi ngờ. Bất quyết, lưỡng lự không dứt khoát và tình trạng không rõ ràng, mù mù mờ mờ, nghi nghi ngờ ngờ. Khi ở trong cái biết xuất hiện hai trạng thái đó thì hành giả cũng tuệ tri nó thôi, cũng chỉ phản ánh nó như tấm gương phản chiếu thôi. Cho nên khi nó sinh, trụ, diệt thì tất cả chỉ phản ánh lại; phản ánh lại chứ không lưu giữ.

Như câu nói: “*Nhạn quá trường không, ảnh trầm hàn thủy. Nhạn vô di tích chi ý, thủy vô lưu ảnh chi tâm*”. Con chim nhận bay qua bầu trời, bóng nó

rơi xuống mặt nước. Con nhạn bay qua không có ý để bóng lại trên mặt hồ, mặt hồ cũng không có ý giữ hình bóng con nhạn trong lòng hồ. Đó là một cách nói rõ ràng về tuệ tri này vậy.

Như vậy vị ấy sống quán pháp trên các nội pháp; hay sống quán pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán pháp trên cả các nội pháp, ngoại pháp. Hay sống quán tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán tánh diệt tận trên các pháp; hay sống quán tánh sanh diệt trên các pháp. “Có những pháp ở đây”, vị ấy sống an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp, đối với Năm Triền cái.

Tình trạng này không chỉ với thân tâm mình, mà tất cả các thân khác trong trường hợp tương tự cũng sẽ như thế, không khác. Ví dụ có một hành giả khác cũng hành trì với tâm thiền như thế này, thì trong quá trình hành thiền những trạng thái ấy cũng sẽ xảy ra trên thân tâm của vị đó. Cho nên “sống quán pháp với nội pháp, sống quán pháp với ngoại pháp” là như thế.

b) Với Ngũ Thủ uẩn.

14. *Lại nữa, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Năm Thủ uẩn. Này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Năm Thủ uẩn?*

Này các tỳ-khuru, tỳ-khuru suy tư: “Đây là sắc, đây là sắc sanh, đây là sắc diệt. Đây là thọ, đây là thọ sanh, đây là thọ diệt. Đây là tưởng, đây là tưởng sanh, đây là tưởng diệt. Đây là hành, đây là hành sanh, đây là hành diệt. Đây là thức, đây là thức sanh, đây là thức diệt”. Như vậy vị ấy sống quán pháp trên các nội pháp; hay sống quán pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán pháp trên các nội pháp, ngoại pháp; hay sống quán tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán tánh diệt tận trên các pháp; hay sống quán tánh sanh diệt trên các pháp. “Có những pháp ở đây”, vị ấy sống an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì ở trên đời. Này các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Năm Thủ uẩn.

Trong đoạn này có một điểm nhỏ nhưng quan trọng thầy nghĩ là cần làm rõ vấn đề một chút, đó là từ “suy tư” trong bản dịch của Ngài Minh Châu. Trong bản Pāli chỗ này không có động từ mang nghĩa suy tư. Bản dịch tiếng Anh của Thượng tọa Bodhi đã sử dụng từ “understand” để diễn đạt hàm ý. Do vậy, ở đây thầy

dùng từ “biết rõ” để thay thế, vì như vậy mới phù hợp với tiến trình niệm pháp là tuệ tri (soi sáng thực tại).

Nhóm tổ hợp thứ hai theo thuật ngữ Phật học xưa nay là Ngũ uẩn hay Ngũ thủ uẩn, gồm: *sắc uẩn*, *thọ uẩn*, *tưởng uẩn*, *hành uẩn* và *thức uẩn*.

Nghĩa chữ “uẩn” là chồng chất lên nhau. “Ngũ” là năm. “Thủ” là bị cột trói do ngộ nhận, do làm tưởng năm uẩn này là ta, của ta, là tự ngã của ta. Khi nào giảng bài kinh Vô Ngã Tướng thầy sẽ nói rõ hơn, còn ở đây thầy chỉ điểm qua thôi.

Với những người học Phật mà có biết chút ít Hán Việt thì tương đối còn nắm được ý nghĩa, còn hầu hết thế hệ sau hoặc người ít đọc kinh văn, khi nghe ngũ thủ uẩn, hay sắc, thọ, tưởng, hành, thức đều không hiểu gì hết.

Khi đức Phật thuyết giảng pháp thoại này và ngay trong bài kinh Vô Ngã Tướng, Ngài cũng đã đề cập tới nội dung này. Thầy nghĩ có lẽ do tại Ấn Độ thời bấy giờ, quan niệm hoặc cái nhìn về thân tâm này người ta đã có quan điểm chung về các tập hợp này rồi, chứ không phải do đức Phật nói ra. Bởi vì khi đề cập đến nó, Ngài không giải thích gì cả. Thầy nghĩ không giải thích thì có thể là điều đó quá phổ thông, ai cũng biết rồi nên không cần phải giải thích, người

nghe đều hiểu. Nhưng khi chuyển ngữ từ tiếng Pāli sang tiếng Việt và Hán Việt thì do chủ quan của người dịch.

Ngày xưa bộ thuật ngữ Phật học Hán Việt này được các dịch giả Trung Quốc dịch kinh từ tiếng Ấn Độ sang tiếng Trung Quốc trước. Rồi người Việt học kinh Phật từ Trung Quốc, thì bộ thuật ngữ này được dịch sang tiếng Việt. Vì vậy, người ta quen dùng từ Hán Việt là như thế. Có hơn 70% từ tiếng Việt của mình, nhất là từ trong các văn bản về kinh điển và hành chính là từ gốc Hán Việt. Thuật ngữ Phật học Hán Việt trong quá khứ đã đóng góp khá tốt vào việc truyền bá Phật Pháp ở Việt Nam. Nhưng thế hệ mới, thế hệ trẻ hiện nay khó tiếp cận với bộ thuật ngữ này. Và các thế hệ sinh ra trước và sau năm 1975 ít năm ở cả hai miền Nam Bắc, hầu hết không có vốn liếng Hán ngữ cổ hoặc không hiểu biết nhiều về từ ngữ Hán Việt. Đây là trở ngại cần vượt qua để tiếp cận được tư tưởng của đức Phật còn lưu trữ trong kinh văn đã được dịch sang tiếng Việt. Đó là chưa kể có một số trường hợp chuyên ngữ chưa được chuẩn xác, trong đó có nhóm từ Ngũ uẩn này.

Vậy làm thế nào để giải tỏa được vướng mắc này? Làm sao để cho người nghe hiểu được lời đức Phật dạy? Đó là trách nhiệm của người đi hoằng pháp.

Chính vì vậy, sau này khi giảng các chủ đề Phật học cho Phật tử các giới, thầy hạn chế sử dụng các thuật ngữ Hán Việt trong kinh điển, mà vận dụng linh hoạt từ Hán Việt phổ thông trong khoa học xã hội, khoa học tự nhiên và từ thuần Việt để trình bày. Chẳng hạn, thầy không dùng chữ “uẩn” trong Ngũ uẩn theo nghĩa chồng chất mà dùng từ “tập hợp, tổ hợp”. Từ này về nghĩa chắc chắn không phải là một cá thể, không phải là một đơn vị đơn lẻ, mà nó được hình thành bởi nhiều yếu tố, nhiều thành tố. Đó là nghĩa cơ bản nhất. Và dĩ nhiên mình không dùng chữ “ngũ” nữa mà dùng từ “năm”; “Năm tập hợp/Năm tổ hợp”.

Năm tập hợp/tổ hợp đó là cái gì? Tức “Sắc, thọ, tưởng, hành, thức” khi đề cập về Năm Thủ uẩn. Đó là năm đối tượng xưa nay được người ta khảo sát ở dạng tĩnh, dạng bất biến, giống như hình ảnh chết không phải hình ảnh động. Trong khi thực ra nội hàm đức Phật nói về Năm tổ hợp này lại là một tiến trình. Một tiến trình thì luôn luôn biến động. Các thành phần trong tổ hợp liên kết với nhau trong một tiến trình, tương tác, qua lại với nhau để tạo nên tiến trình. Giống như khi nói đến chiếc xe đang chạy thì nó phải đang chạy chứ không phải nói chiếc xe đứng yên một chỗ. Nói cho đúng mức, đó là tiến trình gồm Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống, như vậy mới chính xác.

Bây giờ thầy đi vào từng nhóm một.

- *Sắc* là chỉ cho hình tướng. Cái gì mang hình tướng, mắt mình nhìn thấy được gọi là sắc. Thầy sẽ gọi là *tổ hợp hình thể*.

- *Thọ* chính là cảm giác: các cảm giác về vật lý, tâm lý. Thầy gọi là *tổ hợp cảm giác*.

- *Tướng* trong Năm tổ hợp này, tướng gồm tướng tri và thức tri. Mọi hiểu biết của chúng ta do sống, do học tập, do tự học hoặc được người khác dạy mà chúng ta có được, cũng như những trải nghiệm sống để nhận ra mọi vật, và chúng ta ứng xử dựa trên những hiểu biết đó sau khi thông qua bộ lọc mang tính chủ quan với các đặc tính do bộ nhớ lưu trữ, sắp đặt, hệ thống lại. Thầy gọi là *tổ hợp hiểu biết*.

- *Hành* ở đây có chức năng tạo nghiệp. Khi nói đến hành là liên hệ đến các hành vi từ tâm tưởng cho đến thân hành và khẩu hành mà hầu hết nó đều được điều động, tác động bởi cái tâm này. Những tình cảm của chúng ta như thương, yêu, ghét, giận, đố kỵ, ganh ghét, ý chí, nỗ lực,... những phản ứng khác nhau trong nội tâm của chúng ta khi gặp vấn đề dẫn đến hành động, cái đó tạo nghiệp. Định nghĩa đơn giản về tạo nghiệp là gì? Hành vi nào có chủ tâm, chủ ý tạo nên nghiệp. Hành vi không chủ tâm, không chủ ý không

hình thành nghiệp. Nghiệp tức là gieo cái nhân và sau này sinh quả (báo). Nghiệp là nhân, báo là quả. Thầy gọi hành là *tổ hợp các phản ứng, tình cảm* thể hiện ra khi tương tác; khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với các đối tượng của nó.

- *Thức* là một trong những từ Phật học được người ta giải thích mù mờ, khó hiểu; thậm chí có người gán cho nó là tâm vương trong Vi Diệu pháp và Duy Thức học. Nhưng thực chất không phải thế. May mắn là bây giờ trong công nghệ thông tin có một số thuật ngữ mình đưa vào sử dụng được. Mà người phát hiện ra điều này chính là Hòa thượng Viên Minh. Hòa thượng đưa vào thay thế chỗ này quá đúng luôn! Vai trò của *thức* trong Ngũ uẩn phải nói rõ như thế này: một tiến trình khi khởi lên thì sẽ chấm dứt; chấm dứt tiến trình này để chuyển giao cho tiến trình tiếp theo. Do vậy, khi một hành vi được khởi lên, được tạo nên do tương tác, nó phải được sao chép, lưu trữ, chuyển giao. Ví dụ, mắt nhìn thấy sắc thì có ghi nhận, phản ứng vừa xong thì ngay lập tức được sao chép, rồi lưu trữ. Sao chép, lưu trữ kết hợp lại thành sao lưu. Sao lưu để làm cái gì? Để tiếp tục chuyển những dữ liệu đó cho tiến trình sau. Nhờ vậy chúng ta mới biết mọi việc trong quá khứ và hiện tại. Không có cái chuyển tiếp diễn tiến này thì chúng ta không có ký ức nào hết. Như vậy, thức chính là “*tổ hợp sao, lưu và chuyển giao*”.

Năm tổ hợp này tạo nên tiến trình sống. Nó là tiến trình luôn vận động, không phải là năm đối tượng tĩnh. Thầy ví dụ, khi con mắt mình thấy sắc, tức là mắt đang nhìn đối tượng trước mặt. Thông thường khi mình mở mắt nhìn đối tượng bất kỳ, có thể mình nhận biết đối tượng và cũng có thể không. Khi nào mình để cái biết của mình, tức là chú tâm vào đối tượng thì mình sẽ biết được cái trước mắt là gì. Trong cuộc sống hằng ngày, nhiều khi mắt mở mà không biết cái gì trước mắt. Chuyện này xảy ra hoài, đặc biệt khi mình đang di chuyển mà cái biết của mình không để vào đối tượng dọc đường mình đi qua.

Để nhận biết đối tượng cần có ba điều kiện: (1) Con mắt đang hoạt động tốt; (2) Đối tượng mà con mắt nhìn thấy được; (3) Có cái biết của con mắt đặt lên đối tượng. Người ta gọi là *căn*, *trần* và *thức*. “Căn” là cơ quan, giác quan. “Trần” tức cảnh trần, là đối tượng của giác quan đó. “Thức” là cái biết của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý đối với đối tượng. Khi đó mới đủ điều kiện nhận biết đối tượng là cái gì. Như vậy sắc có thể đứng riêng được không? Nói cái sắc hình thể không có đủ không? Không thể được. Vậy khi nói đến *tổ hợp hình thể* (sắc), nó gồm *căn*, *trần* và *thức*.

Cái biết ban sơ chỉ là cái biết thuần túy của con mắt đối với đối tượng, lỗ tai đối với đối tượng,... chưa

nhận ra nó là cái gì. Tuệ tri con mắt, tuệ tri lỗ tai là cái ban sơ đó. Nhưng khi nhận ra nó là gì, là nam hay nữ, cao hay thấp, màu đỏ, xanh, vàng, con người, cái cây,... là nhờ *tổ hợp hiểu biết* (tưởng tri và thức tri kết hợp). Như vậy, nó lôi kéo thêm một *tổ hợp* nữa.

Tiếp đó, khi hai bên đụng chạm nhau, mắt nhìn thấy đối tượng, tai tiếp xúc đối tượng,... thì hai cái đó tiếp xúc, đụng chạm nhau sinh ra cảm giác (thọ). Thọ này khi sinh ra các cảm giác về tâm lý hoặc vật lý. Vậy là nó lôi thêm *tổ hợp cảm giác* vào.

Bây giờ nó bắt đầu tác động tạo nghiệp. Thích là tạo nghiệp, không thích cũng tạo nghiệp. Tức là có chủ tâm vào đối tượng rồi phản ứng thích hoặc không thích, là lập tức tạo nghiệp rồi. Ở đây có mặt *tổ hợp phản ứng, tình cảm* (hành). Và nghiệp vừa tạo ra là nó được *sao, lưu, chuyển giao* tự động cho tiến trình sau liền.

Như vậy, đây là tiến trình sinh diệt tạo nghiệp và kế tục nhau liên tục, liên tục. Một ngày không biết bao nhiêu là tiến trình như vậy. Cho nên nếu chỉ nhìn Ngũ uẩn với thái độ quán sát tĩnh như những vật riêng lẻ thì không bao giờ hiểu được.

c) Với Sáu Nội Ngoại xứ.

15. Lại nữa này các tỳ-khuru, tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Sáu Nội Ngoại xứ. Này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Sáu Nội Ngoại xứ?

Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru tuệ tri con mắt và tuệ tri các sắc, do duyên hai pháp này, kiết sử sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy; và với kiết sử chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy; và với kiết sử đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy; và với kiết sử đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy tuệ tri như vậy... và tuệ tri tai và tuệ tri các tiếng... và tuệ tri mũi và tuệ tri các hương... và tuệ tri lưỡi và tuệ tri các vị... và tuệ tri thân và tuệ tri các xúc... và tuệ tri ý và tuệ tri các pháp; do duyên hai pháp này, kiết sử sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy; và với kiết sử chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy; và với kiết sử đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy tuệ tri như vậy; và với kiết sử đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy tuệ tri như vậy.

Đối tượng minh sát tiếp theo của pháp là về Sáu Nội Ngoại xứ. Chúng ta hay nói Lục căn, Lục trần phải không? Khi hai cái này kết hợp lại người ta gọi là Thập Nhị xứ (mười hai xứ). Bây giờ phân tích ra thành Sáu Nội xứ và Sáu Ngoại xứ. Nếu thêm Lục thức (cái biết của con mắt đối với hình thể, tai đối với

âm thanh, lỗ mũi đối với mùi, lưỡi đối với vị,...) thì người ta sẽ gọi là Thập Bát giới (mười tám giới).

Từ Pāli nói rất rõ: căn quyền là “indriya”, mười hai xứ là “āyatana”, mười tám giới là “dhātu”. Có ai biết tại sao khi gộp chung tên nó lại khác không? Tại sao khi đứng riêng thì nói là Lục căn, Lục trần, bây giờ hai cái kết hợp nhau gọi là Thập nhị xứ; cũng như Lục Thức đứng riêng ra, giờ kết hợp lại thành Thập Bát giới (mười tám giới)?

Tất cả đều có lý do. Khi đứng riêng thì nó chưa tạo ra mối liên hệ để hình thành một cái mới. *Căn* đứng riêng, *trần* đứng riêng thì hai bên không có tạo ra cái gì hết. Nhưng khi *căn* tương tác, tiếp xúc với *trần* thì sinh ra *xứ* (xứ là nơi chốn, vị trí). Rồi thêm *cái biết* nữa nó thành *giới* (giới trong thế giới, cảnh giới).

Như có người thích âm nhạc, đi đâu cũng lắng nghe, tìm hiểu về âm nhạc, họ sống trong thế giới của âm nhạc. Có người thích hoa đi đâu cũng nhìn ngắm, tìm hoa. Họ chỉ quan tâm đến hoa, và khi đó họ sống trong thế giới của hoa. Người thích chim thì chỉ biết thế giới chim thôi. Tóm lại, khi chúng ta hướng tâm về chỗ nào là chúng ta đang sống trong thế giới đó. Trong khi trước kia chúng ta không bị cột trói bởi nó, nhưng khi tâm bắt đầu hướng về một đối tượng nào

đó và gắn bó với nó thì chúng ta đang sống ở nơi đó, tạo ra cảnh giới đó. Đó là ý nghĩa khi *căn, trần, thức* kết hợp với nhau tạo thành *giới*, và khi *căn, trần* kết hợp với nhau tạo thành *xứ*. Điều này hình như cũng chưa có ai khảo sát; nhưng khi tìm hiểu, trải nghiệm thì thầy thấy ra vấn đề là vậy.

Sáu Nội xứ (căn), là gồm: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Sáu Ngoại xứ (trần), tức là: đối tượng của con mắt, đối tượng của lỗ tai, đối tượng của lỗ mũi, đối tượng của cái lưỡi, đối tượng của thân và đối tượng của ý. Hành giả minh sát và tuệ tri chúng *sinh* khi căn trần gặp nhau, tuệ tri chúng *tồn tại*, và tuệ tri chúng *diệt*. Chỉ tuệ tri, biết rõ bản chất sinh diệt của nó vậy thôi, không tìm cách tác động, cũng không tìm cách tách rời, viên ly nó; mà chỉ quán sát rõ ràng tính chất, bản chất của nó như tấm gương phản chiếu.

Như vậy vị ấy sống quán pháp trên các nội pháp; hay sống quán pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán pháp trên cả các nội pháp, ngoại pháp; hay sống quán tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán tánh diệt tận trên các pháp; hay sống quán tánh sanh diệt trên các pháp. “Có những pháp ở đây”, vị ấy sống an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì

trên đời. Nay các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp, đối với Sáu Nội Ngoại xứ.

Đoạn này cũng giống như các đoạn trước. Nói quán tánh sanh diệt nghe nó rườm rà. Đơn giản là mình sát thấy nó đang xuất hiện, đang tồn tại, sau đó mất đi. Ngay đó thấy rõ như vậy. Đó là Chánh trí và Chánh niệm. Và nơi nương tựa ở đây chính là nương tựa vào cái tuệ tri, sự sáng suốt tinh tảo này, không nương tựa nơi khác.

d) Thất giác chi.

16. Lại nữa này các tỳ-khuru, tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Bảy Giác chi. Nay các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Bảy Giác chi?

Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru, nội tâm có Niệm Giác chi, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi có Niệm Giác chi”, hay nội tâm không có Niệm Giác chi, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có Niệm Giác chi”; và với Niệm Giác chi chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy, và với Niệm Giác chi đã sanh, nay được tu tập viên thành, vị ấy tuệ tri như vậy.

Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru, nội tâm có Trạch pháp Giác chi...; nội tâm có Tinh tấn Giác

chi...; nội tâm có Hỷ Giác chi...; nội tâm có Khinh an Giác chi...; nội tâm có Định Giác chi...; nội tâm có Xả Giác chi; tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi có Xả Giác chi”; hay nội tâm không có Xả Giác chi, tuệ tri rằng: “Nội tâm tôi không có Xả Giác chi.” Và với Xả Giác chi chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy tuệ tri như vậy; và với Xả Giác chi đã sanh nay được tu tập viên thành, vị ấy tuệ tri như vậy.

Thất Giác chi có bảy thành tố: Niệm, Trạch pháp, Tinh tấn, Khinh an, Hỷ, Định và Xả. Hầu hết các sách Phật học thầy đọc được đều xem bảy yếu tố này liên hệ đến thiền. Đặc biệt sau này người ta phát triển thiền minh sát, thiền tuệ thì càng xem nó là nhóm tổ hợp hỗ trợ cho tiến trình hành thiền. Hồi xưa thầy cũng tin thế; nhưng thực ra nó không phải như vậy.

- *Niệm*: Là nhận biết ngay một đối tượng đang hiện diện trong nhận thức của mình khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tương tác với các đối tượng của nó; nhận biết ra nó là cái gì: thiện pháp hoặc ác pháp. Ví dụ, một tâm tham khởi lên, nhận biết tâm tham khởi lên.

- *Trạch pháp*: Có nghĩa là chọn lựa. Ví dụ, khi tâm tham khởi lên, nhận biết tâm tham, lập tức một trong hai thái độ xảy ra: nếu mình bị tham cuốn đi thì mình trở thành nô lệ của tâm tham; còn nếu mình

không bị tham khởi đi thì mình không bị nó trói buộc. Ở đây, hành giả khi mình sát nhận biết đối tượng, khi biết đó là tâm tham, thì một người tỉnh táo sáng suốt sẽ có thái độ chọn lựa là không để tâm tham lôi cuốn mình, không trở thành nô lệ của tâm tham.

- *Tinh tấn*: nghĩa là siêng năng. Sau khi trạch pháp, tiếp theo để thoát ra nó thì phải làm sao? Phải siêng năng! Siêng năng để không bị nó khống chế, là buông bỏ tâm bất thiện, buông cái ràng buộc đó xuống.

- *Hỷ*: Khi buông xuống được rồi, mình không bị ràng buộc thì dẫn đến trạng thái tích cực, thoải mái, không bị cột ràng, chi phối, khống chế. Trạng thái đó gọi là hỷ.

- *Khinh an*: Hỷ phát triển mạnh hơn nữa thành khinh an. Đây là trạng thái nhẹ nhàng, thanh thoi do đã buông bỏ, không còn vướng bận.

- *Định*: Trước kia khi niệm khởi lên thường mình bị tham, sân cuốn đi. Tâm mình bị lôi vào đối tượng, không giữ được bình ổn. Nhưng bây giờ mình đã buông bỏ, giải quyết được nó thì tâm mình trở lại trạng thái bình ổn. Khi không còn tán loạn nữa thì nó trở về quân bình. Định ở đây chính là trạng thái tâm ổn định.

- *Xả*: Chính là quân bình. Chặng cuối cùng của một niệm khởi. Quân bình là không bị dao động bởi hai giá trị là đúng sai, tốt xấu, thiện ác, phải trái nữa nữa.

Bảy yếu tố này thường xuyên hiện diện trong tâm một hành giả minh sát, chứ không phải đợi khi hành thiền thì bảy yếu tố này mới hỗ trợ giác ngộ. Khi mình nhận ra một đối tượng xuất hiện, thái độ chọn lựa của mình đối với tham, sân. Nếu mình bị lôi vào thì không giác ngộ được gì hết. Đối với người đang minh sát, khi nhận ra thì dứt khoát không để tham sân chi phối, mà buông cái tham, cái sân xuống lập tức. Muốn không tiếp tục để nó làm chủ thì mình phải siêng năng mới buông ra được. Buông rồi thì khỏe. Khỏe tâm trí là Hỷ. Sau đó là Khinh an, trạng thái cao hơn cái Hỷ đó nữa. Đó là trạng thái thoải mái khi không còn gánh nặng, khi không còn bị ràng buộc. Và sau đó là tâm không còn lao chao nữa, tức ổn định (Định). Và nó trở lại bình thường là Xả. Đó là hiểu biết của thầy về Thất Giác chi.

Như vậy, hành giả biết một trong các Giác chi đang sinh khởi, đang tồn tại, và đang diệt, thì biết rõ niệm đó, Chánh niệm, Chánh trí cũng ở đó, nương tựa vào tuệ tri, sáng suốt, tỉnh táo để nhận ra nó.

Như vậy vị ấy sống quán pháp trên các nội pháp; hay sống quán pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán pháp trên cả các nội pháp, ngoại pháp. Hay sống quán tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán tánh diệt tận trên các pháp; hay sống quán tánh sanh diệt trên các pháp. “Có những pháp ở đây”; vị ấy sống an trú Chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến Chánh trí, Chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Bảy Giác chi.

Đoạn này có một từ lặp đi lặp lại mà có thể nhiều người không hiểu: đó là trạng thái “*không chấp trước*”. “Chấp” không phải theo nghĩa hay diễn đạt là có thành kiến không tốt về ai/ vấn đề gì; mà là cầm, nắm (chấp bút là cầm bút). “Trước” ở đây không phải trước sau, mà là giữ chặt, bị vướng mắc. “Chấp trước” nghĩa là bị cột trói, ràng buộc.

Khi nói: “*Sống không nương tựa, chấp trước một vật gì trên đời*” là: không bị cột trói, không bị ràng buộc bởi các quan niệm hoặc cái nhìn lệch lạc đối với các pháp, các hiện tượng. Thất Giác chi hỗ trợ trong tiến trình minh sát để thấy rõ hơn bản chất, bản tính của các hiện tượng, nhất là đối với Khổ.

e) Về Tứ Diệu đế.

17. Lại nữa này các tỳ-khuru, vị ấy sống quán pháp trên các pháp đối với Bốn Sự Thật. Này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Bốn Sự Thật?

Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru như thật tuệ tri: “Đây là khổ”; như thật tuệ tri: “Đây là khổ tập”; như thật tuệ tri: “Đây là khổ diệt”; như thật tuệ tri: “Đây là Con đường đưa đến khổ diệt”.

Ở đây hành giả bắt đầu minh sát về Bốn Sự Thật, thầy sẽ diễn đạt lại là: hiện tượng Khổ (Khổ Đế), nguyên nhân sinh Khổ (Tập Đế), chấm dứt Khổ (Diệt Đế) và Con đường thoát Khổ (Đạo Đế). (Mọi người chịu khó nghe lại bài kinh Chuyển Pháp Luân để rõ nội dung).

Chúng ta đã đi qua lần lượt các đối tượng minh sát được gọi là “niệm pháp”, gồm: Năm Triền cái, Năm Thủ uẩn, Sáu Nội Ngoại xứ, Thất Giác chi và bây giờ là Bốn Sự Thật về Khổ (Tứ Diệu Đế).

Chúng ta quay lại câu hỏi lúc đầu bài, nghĩa của “pháp” ở đây là gì? Vì sao đức Phật dùng chữ “pháp” cho các đối tượng này. Trong tất cả đối tượng này, chúng giống nhau cái gì mà Ngài chỉ dùng một từ để gọi? Điều này thầy phải suy nghĩ rất lâu, trăm trở,

phân tích, tìm hiểu, đối chiếu sau đó thầy mới hiểu được. Bây giờ thầy sẽ nói cho mọi người nghe.

Trong các đối tượng gồm Năm Triền cái, năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống, sáu nội xứ, sáu ngoại xứ (mười hai xứ), rồi tới Thất Giác chi, và bây giờ là Bốn Sự Thực về Khổ (Tứ Diệu đế). Điểm chung của tất cả các nhóm này là gì?

Chúng có phải là từng đơn vị riêng lẻ không? Chắc chắn là không rồi. Tổ hợp năm này, mười hai này, bảy này, bốn này. Điểm giống nhau của chúng đều là một tổ hợp và có mối liên quan mật thiết với nhau. Nói nôm na theo dân gian là chúng “chung vai đấu cật”, cùng phục vụ cho một mục đích, mục tiêu. Nói theo ngôn ngữ có tính quy phạm hiện nay thì chúng có tính tổ chức, hệ thống.

Vậy trong mỗi đối tượng mà mình gọi là “niệm pháp” đó, cần phải thấy được hai điểm này: Thứ nhất, chúng là một tập hợp, tổ hợp. Thứ hai, chúng có tính tổ chức.

Vậy chữ “niệm pháp” mà đức Phật sử dụng nghĩa là minh sát đối tượng, nhìn thấy tính tổ chức, có tính hệ thống của nó. Nó là một tổ hợp chứ không phải là từng cá thể, riêng lẻ. Cho nên từ xưa mới đức kết thành câu: “*quán pháp vô ngã*”, bởi nó không

được hình thành từ một cá thể hay một cái ngã bất biến, tồn tại mãi mãi, không sinh không diệt, liên tục qua thời gian. Mà nó gồm nhiều thành tố được xây dựng, kết nối với nhau mang tính hệ thống nhằm đạt được mục đích hướng đến. Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống, Năm Triền cái, Bốn Sự Thực về Khổ,... tất cả đều mang tính hệ thống, tổ chức hết. Chúng ta sẽ thấy rõ điều đó hơn khi minh sát chúng.

18. Và này các tỳ-khuru, thế nào là Khổ Thánh đế? Sanh là khổ, già là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, cầu không được là khổ, tóm lại Năm Thủ uẩn là khổ.

Này các tỳ-khuru thế nào là sanh? Mỗi mỗi hạng chúng sanh trong từng giới loại, sự xuất sản, xuất sanh, xuất thành, tái sanh của họ, sự xuất hiện các uẩn, sự hoạch đắc các căn. Này các tỳ-khuru, như vậy gọi là sanh.

Này các tỳ-khuru, thế nào là già? Mỗi mỗi hạng chúng sanh, trong từng giới hạn, sự niên lão, sự hủy hoại, trạng thái rụng răng, trạng thái tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ rút ngắn, các căn hủy hoại. Này các tỳ-khuru, như vậy là già.

Này các tỳ-khuru, thế nào là chết? Mỗi mỗi hạng chúng sanh trong từng giới loại, sự tạ thế, sự từ trần,

thân hoại, sự diệt vong, sự chết, sự tử vong, thời đã đến, các uẩn đã tận diệt, sự vất bỏ tử thi. Nay các tỳ-khuru, như vậy gọi là chết.

Này các tỳ-khuru, thế nào gọi là sầu? Nay các tỳ-khuru, với những ai gặp phải tai nạn này hay tai nạn khác; với những ai cảm thọ sự đau khổ này hay sự đau khổ khác, sự sầu, sự sầu lo, sự sầu muộn, nội sầu, mọi khổ sầu của người ấy. Nay các tỳ-khuru, như vậy gọi là sầu.

Này các tỳ-khuru, thế nào là bi? Nay các tỳ-khuru, với những ai gặp phải tai nạn này hay tai nạn khác; với những ai cảm thọ sự đau khổ này hay sự đau khổ khác, sự bi ai, sự bi thảm, sự than van, sự than khóc, sự bi thán, sự bi thống của người ấy. Nay các tỳ-khuru, như vậy gọi là bi.

Này các tỳ-khuru, thế nào là khổ? Nay các tỳ-khuru, sự đau khổ về thân, sự không sáng khoái về thân, sự đau khổ do thân cảm thọ, sự không sáng khoái do thân cảm thọ. Nay các tỳ-khuru, như vậy gọi là khổ.

Này các tỳ-khuru, thế nào là ưu? Nay các tỳ-khuru, sự đau khổ về tâm, sự không sáng khoái về tâm, sự đau khổ do tâm cảm thọ, sự không sáng khoái do tâm cảm thọ. Nay các tỳ-khuru, như vậy gọi là ưu.

Này các tỳ-khuru, thế nào là não? Này các tỳ-khuru, với những ai gặp tai nạn này hay tai nạn khác; với những ai cảm thọ sự đau khổ này hay sự đau khổ khác, sự áo não, sự bi não, sự thất vọng, sự tuyệt vọng của người ấy. Này các tỳ-khuru, như vậy gọi là não.

Này các tỳ-khuru, thế nào là cầu bất đắc khổ? Này các tỳ-khuru, chúng sanh bị sanh chi phối, khởi sự mong cầu: “Mong rằng ta khỏi bị sanh chi phối, mong rằng ta khỏi phải đi thác sanh”. Lời cầu mong ấy không được thành tựu. Như vậy gọi là cầu bất đắc khổ! Này các tỳ-khuru, chúng sanh bị già chi phối...; chúng sanh bị bệnh chi phối...; chúng sanh bị chết chi phối...; chúng sanh bị sầu, bi, khổ, ưu, não chi phối, khởi sự mong cầu: “Mong rằng ta khỏi bị sầu, bi, khổ, ưu, não chi phối! Mong rằng ta khỏi đương chịu sầu, bi, khổ, ưu, não”. Lời mong cầu ấy không được thành tựu. Như vậy là cầu bất đắc khổ.

Này các tỳ-khuru, như thế nào là tóm lại, Năm Thủ uẩn là khổ? Như Sắc thủ uẩn, Thọ thủ uẩn, Tưởng thủ uẩn, Hành thủ uẩn, Thức thủ uẩn. Này các tỳ-khuru, như vậy tóm lại Năm Thủ uẩn là khổ.

Ở các đoạn kinh trên, đức Phật đã chỉ ra ba hiện tượng Khổ (Khổ Đế), gồm:

(1) Khổ về mặt vật lý: là sinh, già, bệnh, chết. Ai cũng phải trải qua.

(2) Khổ về chung sống, tương quan: là thương yêu mà phải xa lìa; gặp cảnh nghịch lòng, người vật không hợp mà phải gặp gỡ, giao dịch, ăn ở cùng; và cầu mong nhưng không được. Cả ba cái này đều khổ.

(3) Khổ do nhận thức sai lầm, hiểu không đúng, ngộ nhận về thân tâm sinh vật lý này, xem nó là ta, của ta, sở hữu của ta, từ đó sinh ra một chuỗi thống khổ gọi là sầu, bi, khổ, ưu, não.

19. Nay các tỳ-khuru, thế nào là Khổ tập Thánh đế? Sự tham ái đưa đến tái sanh, câu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia. Như dục ái, hữu ái, phi hữu ái.

Nay các tỳ-khuru, sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đâu, khi an trú thì an trú ở đâu? Ở đời, sắc gì thân ái, sắc gì khả ái?

Ở đời con mắt là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây. Ở đời đôi tai...; ở đời cái mũi...; ở đời cái lưỡi...; ở đời thân này...; ở đời ý này là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời các sắc...; ở đời các tiếng...; ở đời các hương...; ở đời các vị...; ở đời các cảm xúc...; ở đời các pháp là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời nhãn thức...; ở đời nhĩ thức...; ở đời tỷ thức...; ở đời thiệt thức...; ở đời thân thức...; ở đời ý thức là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời nhãn xúc...; ở đời nhĩ xúc...; ở đời tỷ xúc...; ở đời thiệt xúc...; ở đời thân xúc...; ở đời ý xúc là sắc thân ái, à sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời nhãn xúc sở sanh thọ...; ở đời nhĩ xúc sở sanh thọ...; ở đời tỷ xúc sở sanh thọ...; ở đời thiệt xúc sở sanh thọ...; ở đời thân xúc sở sanh thọ...; ở đời ý xúc sở sanh thọ là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời sắc tưởng...; ở đời thanh tưởng...; ở đời hương tưởng...; ở đời vị tưởng...; ở đời xúc tưởng...; ở đời pháp tưởng là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham

ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời sắc tu...; ở đời thanh tu...; ở đời hương tu...; ở đời vị tu...; ở đời xúc tu...; ở đời pháp tu là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời sắc ái...; ở đời thanh ái...; ở đời hương ái...; ở đời vị ái...; ở đời xúc ái...; ở đời pháp ái là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời sắc tâm...; ở đời thanh tâm...; ở đời hương tâm...; ở đời vị tâm...; ở đời xúc tâm...; ở đời pháp tâm là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây.

Ở đời sắc tứ...; ở đời thanh tứ...; ở đời hương tứ...; ở đời vị tứ...; ở đời xúc tứ...; ở đời pháp tứ là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi sanh khởi thì sanh khởi ở đây, khi an trú thì an trú ở đây. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Khổ tập Thánh đế.

Tiếp theo đức Phật chỉ rõ Nguyên nhân sinh Khổ (Tập Đế) là cái gì. Đó là tham ái. Tham ái có ba dạng:

tham ái dục lạc vật chất bình thường, tham ái thanh tịnh và tham ái đoạn diệt.

20. *Này các tỳ-khuru, và thế nào là Khổ diệt Thánh đế? Sự diệt tận không còn luyến tiếc tham ái ấy, sự xả ly, sự buông xả, sự giải thoát, sự vô nhiễm (tham ái ấy).*

Này các tỳ-khuru, sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đâu, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đâu? Ở đời các sắc gì thân ái, các sắc gì khả ái, sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời sắc gì thân ái, sắc gì khả ái? Ở đời con mắt là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây. Ở đời lỗ tai...; ở đời mũi...; ở đời lưỡi...; ở đời thân...; ở đời ý là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời các sắc...; ở đời các tiếng...; ở đời các hương...; ở đời các vị...; ở đời các xúc...; ở đời các pháp là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời nhãn thức...; ở đời nhĩ thức...; ở đời tỷ thức...; ở đời thiệt thức...; ở đời ý thức là sắc thân ái,

là sắc khả ái. Sự tham ái khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời nhãn xúc...; ở đời nhĩ xúc...; ở đời tỷ xúc...; ở đời thiệt xúc...; ở đời thân xúc...; ở đời ý xúc là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời nhãn xúc sở sanh thọ...; ở đời nhĩ xúc sở sanh thọ...; ở đời tỷ xúc sở sanh thọ...; ở đời thiệt xúc sở sanh thọ...; ở đời thân xúc sở sanh thọ...; ở đời ý xúc sở sanh thọ là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời sắc tướng...; ở đời thanh tướng...; ở đời hương tướng...; ở đời vị tướng...; ở đời xúc tướng...; ở đời pháp tướng là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời sắc tư...; ở đời thanh tư...; ở đời hương tư...; ở đời vị tư...; ở đời xúc tư...; ở đời pháp tư là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời sắc ái...; ở đời thanh ái...; ở đời hương ái...; ở đời vị ái...; ở đời xúc ái...; ở đời pháp ái là sắc

thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời sắc tâm...; ở đời thanh tâm...; ở đời hương tâm...; ở đời vị tâm...; ở đời xúc tâm...; ở đời pháp tâm là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây.

Ở đời sắc tứ...; ở đời thanh tứ...; ở đời hương tứ...; ở đời vị tứ...; ở đời xúc tứ...; ở đời pháp tứ là sắc thân ái, là sắc khả ái. Sự tham ái này khi xả ly thì xả ly ở đây, khi diệt trừ thì diệt trừ ở đây. Nay các tỳ-khuru, như vậy gọi là Khổ diệt Thánh đế.

Đức Phật nói tiếp về Sự Thực Chấm dứt Khổ (Diệt Đế), hết Khổ, hay còn gọi là Niết-bàn, là chặng cuối của lộ trình thoát Khổ. Phiền não, khổ đau có thể chấm dứt vì bản chất chúng vẫn nằm trong qui luật “Cái gì có sinh tất có diệt”.

21. Nay các tỳ-khuru, thế nào là Khổ diệt đạo Thánh đế. Đó là bát chi Thánh đạo, tức là Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định.

Này các tỳ-khuru, thế nào là Chánh tri kiến? Nay các tỳ-khuru, tri kiến về Khổ, tri kiến về Khổ tập, tri

kiến về Khổ diệt, tri kiến về Khổ diệt đạo. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh tri kiến.

Này các tỳ-khuru, thế nào là Chánh tư duy? Tư duy về ly dục, tư duy về vô sân, tư duy về bất hại. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh tư duy.

Này các tỳ-khuru thế nào là Chánh ngữ? Tỳ chế không nói láo, tỳ chế không nói hai lưỡi, tỳ chế không ác khẩu, tỳ chế không nói lời phù phiếm. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh ngữ.

Này các tỳ-khuru, thế nào là Chánh nghiệp? Tỳ chế không sát sanh, tỳ chế không trộm cướp, tỳ chế không tà dâm. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh nghiệp.

Này các tỳ-khuru, thế nào là Chánh mạng? Đây các tỳ-khuru, ở đây vị Thánh đệ tử từ bỏ tà mạng, sinh sống bằng Chánh mạng. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh mạng.

Này các tỳ-khuru, và thế nào là Chánh tinh tấn? Đây các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru, đối với các ác, bất thiện pháp chưa sanh, khởi lên ý muốn không cho sanh khởi, vị này nỗ lực, tinh tấn, quyết tâm, trì chí. Đối với các ác, bất thiện pháp đã sanh, khởi lên ý muốn trừ diệt, vị này nỗ lực, tinh tấn, quyết tâm, trì

chí. Đối với các thiện pháp chưa sanh, khởi lên ý muốn khiến cho sanh khởi, vị này nỗ lực, tinh tấn, quyết tâm, trì chí. Đối với các thiện pháp đã sanh, khởi lên ý muốn khiến cho an trú, không cho băng hoại, khiến cho tăng trưởng, phát triển, viên mãn. Vị này nỗ lực, tinh tấn, quyết tâm, trì chí. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh tinh tấn.

Này các tỳ-khuru, thế nào là Chánh niệm? Này các tỳ-khuru, ở đây vị tỳ-khuru sống quán thân trên thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, Chánh niệm, để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán thọ trên các cảm thọ...; sống quán tâm trên tâm...; sống quán pháp trên các pháp, tinh cần tỉnh giác, Chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh niệm.

Này các tỳ-khuru, thế nào là Chánh định? Này các tỳ-khuru, ở đây tỳ-khuru ly dục, ly ác bất thiện pháp, chứng và trú Thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tâm, với tứ. Tỳ-khuru ấy diệt tâm, diệt tứ, chứng và trú Thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tâm, không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Tỳ-khuru ấy ly hỷ trú xả, Chánh niệm, tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và trú Thiền thứ ba. Tỳ-khuru ấy xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú Thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả

niệm thanh tịnh. Đây các tỳ-khuru, như vậy gọi là Chánh định.

Này các Tỳ-khuru, như vậy gọi là Khổ diệt đạo Thánh đế.

Và cuối cùng là Con đường thực hành để thoát Khổ (Bát Chánh đạo), gồm: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định. Cái này thầy đã giảng trong bài kinh Chuyển Pháp Luân. Mọi người nên tìm nghe lại để nắm rõ về Bát Chánh đạo cũng như Bốn Sự Thực. Ở đây thầy chỉ điểm qua thôi.

Như vậy vị ấy sống quán pháp trên các nội pháp; hay sống quán pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán pháp trên các nội pháp, ngoại pháp. Hay sống quán tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán tánh diệt tận trên các pháp; hay sống quán tánh sanh diệt trên các pháp. "Có những pháp ở đây", vị ấy sống an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các tỳ-khuru, như vậy tỳ-khuru sống quán pháp trên các pháp đối với Bốn Thánh đế.

Khi nói về Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ cũng vậy. Hành giả minh sát tất cả Bốn Sự Thực này và

càng thấy rõ hơn là trên thân tâm này hoặc trên cuộc đời này không có gì thường hằng, bất biến theo quan niệm là có một cái ngã, tiểu ngã hoặc đại ngã. Tất cả đều nằm trong quy luật sinh, trụ, hoại, diệt đối với vũ trụ cũng như nhân sinh. Các quan điểm về ngã, ngã sở, tự ngã, tiểu ngã, đại ngã đều là những nhận thức sai lầm do chủ quan, do ái luyến hoặc do thiếu hiểu biết mới nói như vậy. Chính vì vậy, đức Phật mới kết luận là “niệm pháp” để thấy rõ tính chất vô ngã ở trên thân tâm này.

Kết luận.

22. Nay các tỳ-khuru, vị nào tu tập Bốn Niệm xứ này như vậy trong bảy năm, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là chứng Chánh trí ngay trong hiện tại; hai là nếu còn hữu dư y, thì chứng quả Bất hoàn. Nay các tỳ-khuru, không cần gì đến bảy năm, vị nào tu tập Bốn Niệm xứ này như vậy trong sáu năm...; trong năm năm...; trong bốn năm...; trong ba năm...; trong hai năm...; trong một năm, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là chứng Chánh trí ngay trong hiện tại; hai là nếu còn hữu dư y, thì chứng quả Bất hoàn.

Nay các tỳ-khuru, không cần gì đến một năm, một vị nào tu tập Bốn Niệm xứ này trong bảy tháng, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là

chứng Chánh trí ngay trong hiện tại; hai là nếu còn hữu dư y, thì chứng quả Bất hoàn. Nay các tỳ-khuru, không cần gì đến bảy tháng, một vị nào tu tập Bốn Niệm xứ này trong sáu tháng...; trong năm tháng...; trong bốn tháng...; trong ba tháng...; trong hai tháng...; trong một tháng...; trong nửa tháng...; vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là chứng Chánh trí ngay trong hiện tại; hai là nếu còn hữu dư y, thì chứng quả Bất hoàn.

Nay các tỳ-khuru, không cần gì nửa tháng, một vị nào tu tập Bốn Niệm xứ này trong bảy ngày, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là chứng Chánh trí ngay trong hiện tại; hai là nếu còn hữu dư y, thì chứng quả Bất hoàn.

Nay các tỳ-khuru, đây là con đường độc nhất đưa đến sự thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu bi, diệt trừ khổ, ưu, thành tựu Chánh lý, chứng ngộ Niết-bàn. Đó là Bốn Niệm xứ.

Thế Tôn thuyết pháp đã xong. Các tỳ-khuru ấy hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn dạy.

Bài kinh này được đức Phật kết thúc bằng một tuyên bố khẳng định là: Đây là con đường duy nhất, độc lộ, độc đạo, ai đi theo con đường này thì sẽ thoát khổ. Và Ngài còn nhấn mạnh thêm: Những ai hội đủ

duyên thì có thể trong bảy ngày thôi sẽ giác ngộ giải thoát. Còn đối với những người căn cơ chưa đủ, thì thời gian có thể là một, hai tháng cho đến tối đa là bảy năm. Nhưng dù bảy ngày hay bảy năm thì mấu chốt vấn đề giác ngộ, giải thoát nếu đi theo con đường này vẫn là trong kiếp hiện tại; hoàn toàn không kéo dài, không hứa hẹn gì đời sau, kiếp sau.

Vấn đề thứ hai cần hiểu rõ là: “*vị nào tu tập*” ở đây nghĩa là gì? Có phải là dựa vào nội dung pháp thoại mà rèn luyện, uốn nắn, điều chỉnh thân tâm mình bằng một phương pháp hay nhiều phương pháp không? Như thầy hiểu thì đó là Tuệ tri và Liễu tri, chứ không có rèn luyện gì hết. Chỉ là nhận ra gốc gác vấn đề và buông bỏ tất cả mọi định kiến, hiểu biết sai lầm, chấp thủ là xong.

Và giáo pháp của đức Phật là chỉ ra cái Khổ, Nguyên nhân sinh Khổ và ai đi theo Con đường thoát Khổ thì sẽ Thoát Khổ ngay trong hiện tại. Không có chuyện lập nguyện, lập hạnh, mơ ước đời sau, kiếp sau. Thoát khổ ở đây là gỡ bỏ lần lần những hiểu biết lệch lạc, thấy biết sai lầm, tăm tối trong nhận thức của chúng ta, và minh sát rõ chúng. Đó cũng là thông điệp mà đức Phật từ mấy nghìn năm trước đã đi thuyết giảng khắp nơi cho những người hữu duyên nghe.

Bây giờ người ta hiểu lệch lạc, tạo ra vô số những trường phái này nọ về thiền, về quán,... chỉ càng làm rối ren hơn. Biến Phật học trở thành một bộ môn tâm linh, một hệ thống triết học, nghiên cứu,... Tất cả đều ngoài ý nghĩa và mục đích khi đức Phật truyền dạy về Con đường thoát Khổ này.

Thời giờ cũng sắp hết, chỉ còn mấy phút cho nên thầy ráng để giảng cho xong và chấm dứt vì hôm nay đã là buổi giảng thứ ba về kinh Đại Niệm Xứ này. Thầy nghĩ là mọi người nghe một lần có thể chưa nắm được hết, nhưng sau này khi về nhà có thể nghe lại qua các video đã được đăng tải trên kênh Youtube và suy nghĩ cho thấu đáo, rồi thực hành nó. Thực hành bằng cách lật hết các hình thức ngụy trang của bản ngã, và chỉ Tuệ tri thì lần lần sẽ hiểu được.

Đức Phật khẳng định nơi nào có Bát Chánh đạo nơi đó có người giác ngộ. Và bất kể tôn giáo, bất kể chủng tộc, bất kể quốc độ, bất kể giới tính, bất kể tuổi tác,... nơi nào có Bát Chánh đạo, nơi nào có người hiểu biết và thực hành Bát Chánh đạo đúng mức thì nơi đó có người thoát Khổ. Và kinh Đại Niệm Xứ chính là lộ trình ứng dụng thực sự của Bát Chánh đạo.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 9, năm 2019

KINH HẠNH PHÚC



Hôm nay chúng ta học bài kinh Hạnh Phúc, tên Pāli là Maṅgala Sutta. Bài kinh này ngài Minh Châu có dịch với tựa đề là kinh Điềm Lành. Còn bản kinh thầy dựa vào đó để giảng là bản dịch của ngài Viên Minh, được phổ biến rộng rãi trong các chùa Nam tông tại Huế.

Từ “Maṅgala” có hai nghĩa: nghĩa thứ nhất là điềm lành; nghĩa thứ hai là hạnh phúc, điều tốt đẹp, sự thịnh vượng. Xét kỹ, nghĩa thứ hai của từ này sẽ phù hợp hơn với nội dung của bài kinh. Vì tất cả những điều đức Phật dạy trong bài kinh này đều hướng đến một điểm chung, đó là thái độ, hành vi hay lối sống mang lại hạnh phúc, điều tốt đẹp, an lành, an vui cho những người đi theo lối sống như thế.

Trong bài kinh này, cuối mỗi đoạn kệ (bài kinh được ghi chép theo thể văn vần) có lặp lại như điệp khúc câu: “*Etam maṅgalam’uttamam.*” Trong đó, “uttamam” tính từ có nghĩa là: cao thượng, cao đẹp. Như vậy, “maṅgalam’uttamam” có nghĩa là phúc lành/ hạnh phúc an lành/ cao thượng.

Như vậy tôi nghe:

Một thời Thế Tôn

Ngự tại Kỳ Viên tịnh xá

Của trưởng giả Cấp Cô Độc

Gần thành Xá-Vệ

Bài kinh này được giảng khi đức Phật ở tại tịnh xá Kỳ Viên, là vườn của thái tử Jeta (Jetavana), do trưởng giả Sudatta, dùng vàng mua lại đất vườn xoài của thái tử Jeta. Ông là một đại thiện nhân (nhà từ thiện lớn của xã hội) hay giúp đỡ những người khó khăn, nghèo khổ cho nên người ta gọi ông là Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc: vị hay giúp đỡ, cứu mang người cô quả, đơn chiếc, nghèo khổ). Ông đã xây dựng tịnh xá Kỳ Viên cho đức Phật và các môn đệ lưu trú, hằng năm có thể về đây an cư trong những tháng mùa mưa. Theo sử liệu ghi lại, đức Phật đã an cư ở tu viện này mười chín mùa hạ. Từ khi đức Phật khởi sự hoằng pháp đến lúc Niết-bàn là bốn mươi lăm hạ, vậy thời gian Ngài lưu trú tại tịnh xá Kỳ Viên nhiều nhất so với các địa điểm khác. Nhiều bài kinh cũng thường đề cập đến địa điểm này.

Tịnh xá Kỳ Viên còn có tên là Bồ Kim tự, tức là rải vàng để mua đất làm chùa, xuất phát từ câu chuyện sau:

Cur sĩ Cấp Cô Độc sau khi nghe pháp từ đức Phật xong hoan hỷ và trở thành cận sự nam luôn đi theo Ngài. Khi ông khởi ý tìm một khu đất thích hợp để mua, không xa cũng không gần đô thị để đức Phật và chư Tăng tiện đi khất thực, và cũng để các môn đệ tại gia như ông có thể đến nghe pháp và thăm viếng dễ dàng. Ông tìm thấy một vườn xoài và sau khi tìm hiểu thì biết khu vườn này là sở hữu của thái tử Jeta, liền đến gặp chủ nhân thương lượng. Khu vườn khá đẹp, lại ở vị trí đắc địa, vị thái tử không muốn bán nên ra giá rất cao để ông không mua được.

- “Nếu ông có đủ vàng để rải khắp khu vườn, tôi sẽ bán cho ông.” Thái tử ướm lời. Thấy ông Cấp Cô Độc hơi chần chừ, lộ vẻ đắn đo nên thái tử Jeta nghĩ rằng ông thương gia này không thể mua nổi, bèn nói tiếp: “Nếu không đủ sức, thì đừng hỏi mua”.

Ông Cấp Cô Độc cười trả lời: “Với giá này thì tôi có thể mua, thưa Thái tử. Nhưng tôi đang suy nghĩ xem lấy vàng từ kho nào gần nhất cho tiện, chứ không phải tôi không đủ sức mua.”

Sau đó, ông lập tức huy động người nhà lấy xe bò chở vàng đến rải khắp mặt đất. Điều này khiến vị thái tử hoảng hốt và bất giác suy nghĩ: “Người này dùng một số vàng rất lớn để mua khu vườn cúng dường cho một vị sa-môn, thì chắc chắn vị này phải rất đặc biệt, và có nhiều phước báu. Đây là cơ hội để mình làm một việc gì đó tạo phước”. Vì thế thái tử Jeta nói với ông Cấp Cô Độc:

- Này ông, tôi chỉ bán đất chứ không bán cây.

- Vậy ngài bán cây như thế nào?

Vị thái tử lặp lại câu nói như trên. Đoán chừng vị thái tử muốn làm khó, nên ông Cấp Cô Độc hỏi: “Ông muốn như thế nào thì nói thật đi.”

Vị thái tử trả lời: “Cây tôi không bán nhưng tôi cúng dường với điều kiện tên của tu viện phải đứng tên tôi”. Vì vậy tu viện được đặt tên là Jetavana, nghĩa là “vườn của thái tử Jeta”.

Chúng ta đi tiếp bài kinh.

Khi đêm gần mãn

Có một vị trời

Dung sắc thù thắng

Hào quang chiếu diệu

Sáng tỏ Kỳ Viên

Đến nơi Phật ngự

Đánh lễ Thế Tôn

Rồi đứng một bên.

Nguyên nhân của bài kinh này đầu tiên là do một vị thiên, mặc dù sống trong cảnh giới an lành tốt đẹp nhưng vẫn không tìm thấy, không nhận ra, không biết rõ như thế nào là chân hạnh phúc. Vì thế vị thiên này cùng những người có chung tâm tư, nguyện vọng, đã đến trong đêm gặp và xin đức Phật chỉ dạy cho như thế nào là hạnh phúc an lành, và làm thế nào để có được hạnh phúc đó.

Nói rõ hơn, theo lịch sinh hoạt của đức Phật thì vào ban ngày và đầu đêm đức Phật sẽ giải đáp, nói pháp cho thiện nam tín nữ và chư tỳ-khưu nghe; đến đêm khuya sẽ là giờ hỏi đạo của chư thiên, sau khi chư Tăng đã đi nghỉ. Nửa đêm về sáng, đức Phật sẽ nghỉ ngơi trong vài ba tiếng rồi Ngài thức dậy và dùng đại bi tâm quán chiếu ai hữu duyên thì ngày hôm sau sẽ đi độ.

Vị thiên này sau khi đến gặp đức Phật, thành kính đánh lễ Ngài, bèn đứng qua một bên. Thường thì bất kỳ ai đến gặp đức Phật không đứng đối diện, vì như thế sẽ che mặt Ngài. Và nơi đức Phật ở luôn có rất nhiều chư thiên và những người ở xa muốn chiêm ngưỡng dung nhan đức Phật. Sau khi đứng sang một bên, vị ấy đã kính cẩn thưa chuyện:

Cung kính bạch Phật

Bằng lời kệ rằng:

“Chư thiên và nhân loại

Suy nghĩ điều hạnh phúc

Hằng tâm cầu, mong đợi

Một đời sống an lành

Xin Ngài vì bi mẫn

Hoan hỷ dạy chúng con

Về phúc lành cao thượng.”

Trong nội dung bài kinh này, đức Phật đã trình bày hạnh phúc dưới nhiều hình thái khác nhau, với

các cấp độ từ thấp đến cao. Chúng ta sẽ lần lượt đi vào từng nội dung bài kinh.

Thế Tôn tùy lời hỏi

Rồi giảng giải như vậy:

1. Không gần gũi kẻ ác,

Thân cận bậc trí hiền,

Đánh lễ người đáng lễ,

Là phúc lành cao thượng.

Đức Phật dạy, đầu tiên, muốn có được hạnh phúc thì những việc làm, những hành vi, nhận thức cần được thực hiện như thế này:

Thứ nhất, phải biết chọn bạn giao du, giao tiếp. Không gần gũi bạn ác, cả trong nghĩa bạn bè và trong nghĩa những người mình học hỏi xung quanh. Ông bà ta có câu: “Gần mực thì đen, gần đèn thì sáng”, còn ngôn ngữ phương Tây thì có câu: “Bạn cho tôi biết bạn thường giao thiệp với ai, tôi sẽ biết bạn là người như thế nào”, hay câu tục ngữ “Nguu tầm ngu, mã tầm mã” là vậy.

Thứ hai, nên tiếp xúc với những bậc hiền trí, là những người có lối sống hiền thiện, đức độ, có nhiều hiểu biết, khôn ngoan để được gần gũi người tốt, học hỏi điều gì nên làm, điều gì nên tránh.

Thứ ba, cúng dường hoặc tôn kính những người xứng đáng như ông bà, cha mẹ, thầy cô,... Còn trong đạo pháp là cúng dường Tam Bảo.

Khi chúng ta thực hiện được ba điều này chúng ta đã có được những hạnh phúc cao thượng, an lành; tình cảm đối với các quan hệ xung quanh chắc chắn sẽ tốt đẹp.

2. Ở trú xứ thích hợp,

Công đức trước đã làm,

Chân chánh hướng tự tâm,

Là phúc lành cao thượng.

Vậy trong câu đầu của đoạn này, đức Phật dạy, một trong những điều làm chúng ta hạnh phúc, là phải ở nơi thích hợp. Người xuất gia có trú xứ riêng và người tại gia cũng có trú xứ riêng.

Đối với người xuất gia, nếu gặp được những người lớn, thầy tổ nhắc nhở tu tập thì sẽ thay đổi theo

chiều hướng tích cực được. Còn nếu trong môi trường mà thầy lẫn trò đều lười biếng, không lo tu tập thì điều tốt nhất để mình có hạnh phúc là xa rời chỗ đó, tìm nơi khác phù hợp thì đường tu của mình mới tiến bộ. Nếu không thì sau một thời gian cũng bị nhiễm.

Hoặc với những người xuất gia cũng có trường hợp đệ tử được thầy dạy về Phật Pháp, về thiền để tu tập thêm. Nếu người thầy không có khả năng dạy dỗ, hướng dẫn nhưng có ý thức trách nhiệm giáo huấn thì có thể gửi đệ tử đi học, đi đào tạo ở môi trường giáo dục phù hợp để phát triển tốt hơn thì đó cũng thuộc trong nội dung “*ở trú xứ thích hợp*”.

Cũng như muốn có nơi yên tĩnh để đọc sách, đọc kinh để hiểu biết thêm, mở mang thêm đầu óc mà bị công việc chi phối thì không thể phát triển được. Ở một nơi ô nhiễm không khí, tiếng ồn, nước bẩn,... thì sẽ tổn hại sức khỏe, không thể mạnh khỏe được. Còn ô nhiễm về mặt tâm linh, mê tín, lôi kéo mình vào những điều tăm tối thì tâm linh mình không phát triển được. Hay muốn tu thiền tốt thì phải hội đủ bốn yếu tố là “pháp, tài, lữ, địa”. “Pháp” là đề mục thích hợp; “địa” là trú xứ thích hợp; “tài” là vật chất, cơm ăn, áo mặc thích hợp; và “lữ” là bạn bè thích hợp.

Người tại gia cũng vậy. Nếu mình muốn phát triển nghề nghiệp, kiến thức thì mình phải chọn nơi có

thể phát triển. Muốn con mình nên người, phát triển thì phải chọn chỗ ở tốt để con không bị lây nhiễm cái xấu từ môi trường xung quanh. Đó cũng là yếu tố mang đến hạnh phúc.

Chắc mọi người đã nghe câu chuyện về mẹ của Mạnh Tử ở Trung Quốc vào thời Xuân Thu Chiến Quốc. Chuyện thế này: Do nhu cầu kiếm sống nên hai mẹ con Mạnh Tử đến ở gần khu chợ. Sau thời gian, Mạnh mẫu thấy con mình nhiễm tính chợ búa, thích ăn thua với người, nói lời thô lỗ, tục tĩu, hung dữ. Bà mẹ suy nghĩ, nếu cứ sống ở đây thì mình chỉ nuôi được phần xác, còn phần tâm trí sẽ dễ bị hư hỏng nên bà mẹ chuyển đến gần một trường học. Mạnh Tử chuyển về ở đây thì theo bạn bè đến lớp. Chỉ sau một thời gian ngắn, cử chỉ và thái độ thay đổi theo hướng tốt đẹp hơn. Nhờ người mẹ sáng suốt đã chọn nơi ở thích hợp mà Mạnh Tử sau này đã trở thành vị hiền triết của Trung Quốc.

“*Công đức trước đã làm*” là một trong những yếu tố giúp mình được hưởng nhiều điều tốt đẹp trong đời nay. Đó là các thiện nghiệp đã tạo trong quá khứ. Gọi là phúc quá khứ. Dân gian thường bảo nhau: “Con trai nhờ phúc mẹ, con gái nhờ phúc cha”. Ý nói phúc đức của cha mẹ, tổ tiên, dòng tộc và của chính mình tạo dựng là nguồn lực tạo ra hạnh phúc cho mình. Còn những người thiếu phước thì gặp rất nhiều khó khăn,

trở ngại, bất hạnh. Hạnh phúc có được là nhờ vào phúc đức trong quá khứ của bản thân, gia đình, và tổ tiên.

“*Chân chính hướng tự tâm*” nói đơn giản, đó chính là mọi việc đều đặt nền tảng từ mình mà ra, do vậy phải luôn luôn quay về với chính mình, nương tựa nơi chính mình. Hạnh phúc không rơi từ trên trời xuống hay ai ban phát cho, mà do nơi bản thân mình. Mình gieo, mình trồng nên đừng mong cầu một hạnh phúc từ bên ngoài đến với mình. Tâm mình yên ổn, mát mẻ đó chính là hạnh phúc.

3. Đa văn, nghề nghiệp giỏi,

Khéo huấn luyện, học tập

Nói những lời chân thật,

Là phúc lành cao thượng.

Nghề nghiệp giỏi, học nhiều biết rộng thì trong hoàn cảnh nào, mình đều có cách giải quyết để giúp mình, giúp người bằng chính kiến thức của mình.

Nghề nghiệp giỏi chính là sự điều luyện trong chính nghề nghiệp của mình, sẽ thu hoạch được nhiều điều tốt đẹp. Ví dụ thợ giỏi sẽ được trả ba trăm đồng, thợ kém thì chỉ nhận hai trăm đồng. Thợ giỏi thì thời gian làm việc nhanh hơn hoặc làm ra sản phẩm tinh

xảo hơn. Tất cả những điều đó trong đời sống bình thường đều hết sức cần thiết. Đó là hạnh phúc do chính mình tạo ra, do mồ hôi, chất xám, năng lực của mình mà có.

Những kiến thức, kỹ năng nghề nghiệp tinh xảo là do được đào tạo, rèn luyện, học tập, và phải thường xuyên bổ sung những điều chưa biết, nhờ vậy sẽ có được năng lực chuyên môn tốt, vững vàng.

Nói năng dựa trên nền tảng là chỉ nói ra sự thật, truyền đạt sự thật mới tạo được sự tin cậy, tín nhiệm của những người xung quanh. Nếu cần một người để đối chứng, để đưa ra sự thật thì người nói lời chân thật luôn được nhớ đến. Nếu mình luôn nói ra những điều chân thật thì không có gì phải hổ thẹn, ăn năn đối với việc đã xảy ra.

Còn khi dối trá - nhất là lần đầu, vì những lần sau đã tạo thành thói quen - thì luôn luôn cảm thấy ăn năn, dằn vặt, hối tiếc vì những việc làm của mình. Vì vậy để có được hạnh phúc, để khi đi ngủ không phải lăn tăn suy nghĩ, thì chỉ có cách sống thật, nói thật, truyền đạt cái thật. Như vậy người xung quanh luôn tin cậy mình, và bản thân mình không phải đau khổ vì ân hận, bất an.

4. Hiếu thuận bậc sinh thành,

Dưỡng dục vợ và con,

Sở hành theo nghiệp chánh,

Là phúc lành cao thượng.

Đối với cha sinh mẹ đẻ của mình và cha mẹ của người hôn phối, thì chúng ta phải hiếu thuận. Gia đình nào giữ được quan hệ tốt giữa cha mẹ với con cái, giữa ông bà với cháu chắt thì gia đình đó sẽ hạnh phúc. Hiếu thuận với ông bà, cha mẹ là một trong những hành vi, lối sống mang lại hạnh phúc an lành.

Ngày xưa, việc chăm lo kinh tế gia đình là trách nhiệm của người chồng. Còn trong xã hội hiện nay vai trò đó được thay đổi, hoán chuyển hoặc cả hai người chồng và người vợ đều phải có trách nhiệm với gia đình của mình và chung lo kinh tế nên phải học hỏi cách ứng xử trong quan hệ với nhau cho thật tốt.

Nguyên tắc sống lành mạnh thứ nhất đức Phật dạy cho các hàng cư sĩ Phật tử: Phải hiểu sự sống là gì, để tôn trọng và bảo vệ sự sống. Cần hiểu biết mối quan hệ giữa các thành phần tạo nên sự sống để tương tác giữa mình và những người xung quanh phù hợp, trong đó gia đình mình là môi trường gần nhất, cần có bầu không khí bao dung, thương yêu, thông cảm, và hỷ xả. Trong cuộc sống hằng ngày có nhiều áp lực,

tuy nhiên, không nên đem những áp lực đó về làm ô nhiễm gia đình. Với con cái thì phải giáo dục. Còn giữa vợ chồng phải trao đổi, sửa chữa những cái không đúng. Ai cũng có những thiếu sót, không ai là hoàn hảo. Bởi vậy biết lắng nghe để điều chỉnh thì sẽ có được hạnh phúc. Còn nếu mình chủ quan, cho rằng mình đúng, quen ra lệnh thì sẽ đem lại bất hạnh, đau khổ.

Tùng thành viên trong gia đình phải hiểu rõ mình là ai trong ngôi nhà của mình để có trách nhiệm, cách xử sự đúng đắn thì đó mới là tổ ấm thật sự, còn không, đó là lò lửa.

“*Sở hành theo nghiệp chánh*” theo đức Phật dạy, đó chính là Chánh nghiệp. Phải có hành động, lời nói, suy nghĩ đúng đắn trong cuộc sống. Trong các hành vi về thân cần phải tránh có các bất thiện nghiệp là: sát sanh, trộm cắp, tà dâm.

Rời xa những bất thiện nghiệp, điều chỉnh hành vi theo thiện nghiệp thì cuộc sống mới an lạc. Vì không gieo nhân bất thiện thì sẽ không phải chịu quả báo khổ trong đời này và đời sau. Không biết rõ tính chất của nghiệp và hậu quả của nó thì chúng ta sẽ gặp nhiều điều bất hạnh. Nương theo Chánh nghiệp, đó là nền tảng của hạnh phúc.

5. Bố thí, hành đúng pháp,

Giúp ích hàng quyến thuộc,

Giữ Chánh mạng trong đời,

Là phúc lành cao thượng.

“*Bố thí*” (dāna) nghĩa là chia sẻ với người khác. Không phải khi có nhiều mình mới bố thí, mà khi người khác cần, từ vật chất, kỹ năng, kiến thức,... mình có thể san sẻ được thì đó gọi là bố thí. Bố thí khác với xả thí (pariccāga). Xả thí là buông ra những thứ trói buộc mình do tâm tham, tâm sân.

Khi giúp được người khác mình sẽ cảm thấy vui vẻ vì mình đã cho đi bằng niềm vui. Còn khi bố thí để cầu được phước báo hay được người khác nhớ ơn thì không còn là bố thí thiện, mà gọi là bố thí đầu tư, tạo bất thiện phước.

“*Hành đúng pháp*” tức là sống thuận pháp. Ứng xử đúng, thuận với quy luật tự nhiên. Nếu đi ngược lại với quy luật đó thì mình sẽ chịu khổ.

“*Giúp ích hàng quyến thuộc*”. Khi bà con, người trong dòng tộc của mình gặp khó khăn mà mình có thể giúp đỡ được, đó là việc làm xuất phát từ tình thương, chứ không phải cần họ nhớ ơn. Cho nên điều mình cần

nhớ khi mình giúp đỡ người thân, quyến thuộc là vì mối quan hệ huyết thống, vì tình cảm, vì trách nhiệm. Làm được điều đó thì mối quan hệ của mình trong gia đình sẽ tốt đẹp. Đó cũng là nền tảng mang lại hạnh phúc vì những mối quan hệ này phải được xây dựng tốt đẹp thì cuộc sống của mình mới được yên ả, tốt lành.

6. Xả ly tâm niệm ác,

Chế ngự không say sưa,

Trong pháp không phóng dật,

Là phúc lành cao thượng.

Hành vi thường bắt đầu từ ý tưởng, ý niệm, nhận thức rồi tác động đến việc làm của mình. Muốn có đời sống nội tâm yên tĩnh, cuộc sống hạnh phúc thì mình phải luôn sáng suốt tỉnh táo, để khi có bất kỳ ác niệm nào khởi lên trong tâm mình phải nhận ra, đừng để trở thành nô lệ hoặc trở thành đồng lõa với nó. Bản chất của tâm thì luôn vận động. Mình cố dẹp nó là điều bất khả. Chỉ có thể khiến nó dừng lại một lúc nào đó, khi năng lực đó hết thì nó sẽ trở lại như cũ. Những niệm tưởng nào bất thiện, ác xấu xuất hiện thì phải nhận ra ngay tức khắc, đừng để nó chi phối mình. Đó là trạm tiền tiêu đầu tiên chúng ta cần phải bảo vệ để không bị lôi vào “một cuộc chiến tranh không có ngày kết

thức”. Biết “*xả ly tâm niệm ác*” là giải pháp tốt nhất, cần thiết nhất trong đời sống hàng ngày.

“*Chế ngự không say sưa*” là luôn giữ cho mình tỉnh táo, tránh xa các chất say như rượu, bia và các chất gây nghiện, nếu không sẽ bị bất thiện pháp xuất hiện, chi phối mình. Không uống, không hít, không sử dụng bất cứ chất gì không chế thần kinh của mình.

“*Trong pháp không phóng dật*” nghĩa là khi xa lìa hai điều kể trên, giữ tâm luôn tỉnh giác, trong sáng thường xuyên thì sẽ không bị phóng dật. Phóng dật là tâm dễ duôi, không trong sáng và không tỉnh táo. Nếu mình giữ tâm trong sáng, tỉnh táo thường xuyên là mình đang an trú trong thiện pháp, không cho cái ác có cơ hội làm chủ.

7. Biết cung kính, khiêm nhường,

Tri túc và tri ân,

Đúng thời nghe chánh pháp,

Là phúc lành cao thượng.

“*Biết cung kính, khiêm nhường*” là thái độ phải xuất phát từ lòng thành, từ sự tôn trọng. Để có được lòng thành, sự tôn trọng thì trong tâm của mình cần không có các loại ngã mạn khác nhau. Ngã mạn là

tâm hay so đo, so sánh với đối tượng khác, thấy mình thua kém, hơn hay bằng người khác. Cho rằng mình thua kém người ta, là *ti liệt mạn*. Nghĩ mình ngang bằng người khác trong khi thực chất là mình kém thua, gọi là *mạn quá mạn*. Cho mình hơn người ta thì gọi là *thắng mạn*.

Những biểu hiện bên ngoài về lễ phép, tôn kính, vâng lời,... là cái vỏ mỏng của lễ giáo, là bệnh hình thức, như Lão Tử nói: “Phù lễ giả, trung tín chi bạc, nhi loạn chi thủ” (Than ôi! Cái lễ ấy là đầu mối của mâu thuẫn, lộn xộn, loạn động của cuộc đời).

Mình ở mức độ nào thì mình tự nhận thức ở đó, không cần phải so sánh với ai. Người không có tâm so sánh thì sẽ không bị ngã mạn làm chủ, sẽ vắng bóng bản ngã hư ảo do mình thêm dặt nên. Khi một người nhận ra điều này thì người đó luôn luôn biết tôn trọng, tôn kính với bất kỳ hiện hữu nào trên thế gian, vì mỗi hiện hữu đều có giá trị riêng của nó.

Ví dụ, nếu mình quan sát cuộc sống trong tự nhiên hoặc xung quanh mình với tâm trong sáng thì vẫn phải phục, phải học cái hay cái tốt từ con kiến, con ong hay là một đứa bé. Con kiến, con ong dạy cho ta tính cần mẫn, nhẫn nại, kỷ luật. Còn những đứa trẻ thường rất dễ giận hờn nhưng cũng dễ tha thứ. Có thể trước đó dăm bảy phút chúng xô xát, giận hờn

nhau nhưng sau đó thì lại vui vẻ, làm lành với nhau ngay. Còn mình thì không làm được, tức ai là giận dai, khó bỏ.

Có vị hiền triết Đông phương nói như sau: “Hãy như là con trẻ! Hãy trở về với tâm xích tử”. “Xích tử chi tâm” là cái tâm của hài nhi vừa ra khỏi lòng mẹ không lâu, còn đỏ hồng. Tâm đó là gì? Mọi người thử quan sát cháu bé rồi sẽ tự hiểu.

Khi nào mình không còn so sánh sẽ nhận ra cái hay cái đẹp của người khác và sẽ biết cung kính, khiêm nhường đối với tất cả mọi người, chứ không phải gặp người bằng hoặc thua kém thì mình thay đổi thái độ. Khiêm nhường, khiêm tốn xuất phát từ việc biết rõ cái hữu hạn của chính mình, và biết rằng ai cũng có điều hay để cho mình phải học hỏi. Từ đó đời sống mình bớt mâu thuẫn, chông chênh, phiền não.

“*Tri túc*” là biết đủ. Có ba nội hàm trong chữ này là: *tri túc*, *tri chí* và *tri hi*. “*Tri túc*” là biết đủ. Biết khi nào dừng là “*tri chí*”. Và “*tri hi*” tức vừa lòng với những gì mình có. Trong tình huống nào cũng biết nuôi dưỡng các đức tính này thì thường dễ an vui. Phải hiểu một cách linh hoạt và biết bằng lòng với hiện tại, không tham cầu thêm, không bắt mãi với hiện tại thì người đó sẽ hạnh phúc.

“*Tri ân*” thì phải luôn đi kèm với báo ân. Khi thọ ơn của một ai thì không được quên và nên tìm cách để đền ơn. Nhưng thực tế trên đời, người biết tri ân và báo ân rất ít. Ngay cả ân nghĩa lớn lao của cha mẹ với con cái mà không phải người con nào cũng làm tốt việc tri ân này.

Đối với Phật tử, đức Phật dạy, phải nhớ ơn và có trách nhiệm phụng dưỡng cha mẹ. Khi mình lớn lên có công ăn việc làm, thì tiền bạc mình kiếm được phải chia ra bốn phần, trong đó mỗi phần có một mục đích riêng: Thứ nhất nuôi bản thân mình, thứ hai nuôi gia đình, thứ ba phụng dưỡng cha mẹ hai bên, thứ tư để làm việc phước thiện hay để dành phòng khi ốm đau bệnh tật có mà chi dụng.

Có một vị Phó Thủ tướng Đài Loan viết thư dặn dò đứa con, chia sẻ kinh nghiệm sống để đứa con đừng rơi vào những tình huống ông đã trải qua. Ông dặn con mình khi thọ ơn thì phải tìm cách đền đáp. Ngược lại khi có điều kiện giúp người khác thì không cần người khác báo đáp lại. Vì vậy đừng phiền muộn khi giúp người khác mà họ không nhớ đến mình. Phải nghiêm khắc với chính bản thân mình ở một số mặt, nhất là chữ tín, nhưng cũng đừng đặt hi vọng người khác sẽ làm y như mình, kể cả trong tình yêu. Vị chính khách này thực sự đã thấu đạt nhân tình thế thái.

“*Đúng thời nghe chánh pháp*” là nghe pháp đúng lúc, đúng thời điểm, khi cần nghe. Mục đích của nghe pháp ngoài việc học hiểu thêm giáo pháp còn để nhận ra những điểm mình còn thiếu sót, mình cần rèn luyện, tu tập như thế nào, điều chỉnh ra sao cho phù hợp và phát triển tâm linh. Thay vì dùng một giờ đồng hồ để nghe học với tâm trạng bất an, xao lãng, không bằng trọn vẹn tâm trí trong mười lăm phút, tập trung nghe và hiểu, không nghĩ đến chuyện khác. Dành nhiều thời gian nhưng tâm xao lãng thì cũng không hiệu quả. Vì vậy để đạt hiệu quả khi nghe pháp là phải đúng lúc và trọn vẹn. Có những cái hiểu có thể trải nghiệm ngay, có những cái hiểu thì phải thực hành.

8. Nhẫn nhục, lời nhu hòa,

Yết kiến bậc sa-môn,

Tùy thời đàm luận pháp,

Là phúc lành cao thượng.

“*Nhẫn nhục*” vừa là nhận thức vừa là thái độ. Nếu không hiểu rõ nghĩa của từ thì dễ bị hiểu lầm thành nhẫn nại, kiên trì để đạt được mục đích. Nhẫn nhục là khi mình ở vị trí cao hơn người xúc phạm mình, nhưng mình không đáp trả bằng sức mạnh,

quyền lực, tiền bạc, mà với tâm bao dung, không oán thù người đã gây ra phiền phức, tổn thương cho mình.

Trong cuộc sống, ai cũng muốn nghe “*lời nhu hòa*”, tôn trọng, và thái độ thật lòng. Vì vậy trong ứng xử chúng ta cũng phải có lời nói và thái độ như vậy thì mới không gây ra xung đột, phản ứng ngược. Sống là phải tương tác, tiếp xúc với nhiều đối tượng trong xã hội và ngay cả trong gia đình. Ví dụ với con mình, đứa trẻ sẽ thích làm hơn nếu ba mẹ nói, “Con phụ ba mẹ cái này được không?” hơn là nghe câu sau: “Ra làm cái này coi.” Người con đương nhiên sẽ thích cách nói tôn trọng, thương yêu và quan tâm hơn.

Lời nói không nhu hòa chắc chắn sẽ không đem lại hiệu quả cao. Đôi khi nó còn ngấm ngầm phá hủy sự tin cậy giữa hai bên. Nếu ở nơi công sở mà nói chuyện với nhân viên với thái độ kẻ cả, thì người ta sẽ phản ứng lại hoặc chỉ làm theo kiểu đối phó. Nếu có việc khác tốt hơn họ sẽ bỏ mình ngay. Không ai muốn mình bị sỉ nhục, hạ thấp phẩm giá. Cho nên lời nói nhu hòa, chuẩn mực là hành vi đem lại hạnh phúc cho mình.

“*Yết kiến bậc sa-môn*” là thường xuyên tiếp xúc với các bậc tu hành đáng kính, đáng cho mình học hỏi, nương tựa. Không phải người nào mặc áo cà-sa cũng có thể hiểu được giáo pháp hoặc là mẫu mực

trong chuyện tu tập. Vì vậy mình phải chọn lựa kĩ càng những bậc sa-môn mà mình tiếp xúc thì việc tu học mới đạt được hiệu quả. *Yết kiến bậc sa-môn* là việc nên làm thường xuyên để có thể học hỏi, gia tăng hiểu biết Phật học, điều chỉnh nhận thức cho đúng đắn. Vì mình chưa đủ trình độ để nhận ra, phải nhờ sự chỉ dạy, hướng dẫn của những bậc cao minh hơn. Ở đây, các bậc sa-môn là tượng trưng cho sự cao minh. Bây giờ việc liên lạc từ xa dễ dàng hơn thông qua thư điện tử, qua mạng xã hội để tiếp cận, học hỏi.

“*Tùy thời đàm luận pháp*” tức là để trao đổi về hiểu biết kinh nghiệm trong tu học của mình. Chúng ta gặp gỡ đạo hữu, hay Phật tử gặp các vị sa-môn để trao đổi, đàm luận Phật học. Nhưng phải đúng nơi, đúng chỗ, đúng thời điểm. Ví dụ trong đám đông có hai người tranh luận với nhau, khi chưa ai chấp nhận ai thì tốt nhất hai người nên trao đổi riêng. Nếu tiếp tục tranh cãi để bảo vệ quan điểm của mình, khi tâm không giữ được bình ổn thì chắc chắn sẽ xảy ra những tranh cãi vô ích, hoặc có những hành động mất kiểm soát. Đàm luận pháp làm cuộc sống tốt đẹp, hạnh phúc, nhưng nếu không đúng lúc sẽ gây ra hậu quả ngược lại, chuốc thêm phiền não.

9. *Tự chủ, sống phạm hạnh,*

Thấy rõ lý Thánh đế,

Giác ngộ quả Niết-bàn,

Là phúc lành cao thượng.

Trong Phật học, “*tự chủ*” là khi không chịu ảnh hưởng bởi tham và sân. Mình đứng giữa những đối tượng khiến mình tham, sân, ganh tị mà không bị ảnh hưởng mới gọi là tự chủ. Còn trong ý nghĩa tự chủ là tự do tự tại, không ngán sợ ai hoặc chỉ cho những đáng quyền năng thì trong bài kinh này không phải với ý như vậy.

“*Phạm hạnh*” là lối sống học theo hạnh của Phạm thiên. Về mặt tín ngưỡng của Ấn giáo, Phạm thiên là đáng quyền năng số một, là Thượng đế. Trong phân cấp của thiên Sắc giới thì vị trời tối cao của tầng Sơ thiên được gọi là Đại Phạm thiên, để phân biệt với Phạm Phụ thiên (các vị phụ tá cho Đại Phạm thiên) và Phạm Chúng thiên (cư dân ở cõi Sơ thiên). Để trở thành một vị Phạm thiên thì ít nhất thiên giả phải ly dục, từ bỏ tất cả những hành vi bất thiện, xấu ác, tu tập, rèn luyện đến trình độ định tâm kiên cố mà trong kinh văn diễn tả như sau: “Ly dục, ly ác pháp, chứng và trú đệ Nhất thiên, một loại định có tầm có tứ, có hỷ, có an và nhất tâm”.

Đức Phật dạy, người xuất gia từ bỏ dục lạc của thế gian gọi là sống đời phạm hạnh, ly ác pháp,

thường xuyên điều chỉnh để sống đời sống thanh tịnh. Người tại gia nếu muốn, vẫn có đời sống phạm hạnh, gọi là cư sĩ phạm hạnh. Nếu mình tự chủ không bị ảnh hưởng bởi tham sân, thì chính là hạnh phúc tối thượng, dù xuất gia hay tại gia.

“*Thấy rõ lý Thánh đế*”, là phải thấu hiểu Bốn Sự Thật về Khổ thì mới thực hành và thoát khổ (“*thấy*” ở đây là thấu hiểu). Một người hiểu được Bốn Sự Thật về Khổ thì chắc chắn có đời sống hạnh phúc vì đã biết nguyên nhân của khổ, từ đó mình không để nó phát triển. Và sống theo con đường giác ngộ (Bát Chánh đạo) mà đức Phật đã dạy thì hạnh phúc sẽ đến ngay trong hiện tại. Thế nên thấy rõ và hiểu rõ lý Thánh đế là hạnh phúc cao thượng.

Khi nói đến “*Giác ngộ quả Niết-bàn*” là nói đến cái đích mình đạt được. Niết-bàn là trạng thái mà tham sân được lắng dịu xuống, không còn trỗi dậy, không còn bị những phiền não chi phối sau khi giác ngộ hoàn toàn. Vì vậy, Niết-bàn là hạnh phúc cao thượng, viên mãn nhất.

10. Khi xúc chạm việc đời

Tâm không động, không sầu,

Tự tại và vô nhiễm,

Là phúc lành cao thượng.

Khi chúng ta tương tác với cuộc sống: mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... tất cả đối tượng đó gọi là thế gian (đời). “*Khi xúc chạm việc đời, tâm không động không sầu*” nghĩa là không bị tình cảm chi phối, khiến thích hay ghét, hoặc thất vọng, sinh ra sầu não và buồn bã thì sẽ “*tự tại và vô nhiễm*”. Không có phiền não, thì đó là hạnh phúc.

11. Những sở hành như vậy

Không chỗ nào thôi thất

Khắp nơi được an toàn

Là phúc lành cao thượng.

Nếu chúng ta thấu hiểu và thực hành tất cả những gì đức Phật dạy qua bài kinh này, hoặc chỉ một phần của bài kinh, thì chắc chắn sẽ có được các trạng thái hạnh phúc thù thắng ngay trong đời này.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 8, năm 2019

KINH VÔ NGÃ TÁNH



Kinh Vô Ngã Tánh là pháp thoại thứ hai sau kinh Chuyên Pháp Luân. Về sau, khi người ta hệ thống hóa lại mới đặt tên cho bài kinh này là kinh Vô Ngã Tướng hoặc Tướng Vô Ngã. Nhưng khi thầy nghiên cứu kỹ, thầy phát hiện ra không phải như vậy, chữ “lakkhaṇa” trong Pāli nghĩa gốc của nó là “tánh, đặc tính”. Còn chữ “tướng” theo nghĩa “biểu hiện” là chữ khác. Mà quả thực nội dung pháp thoại này là đức Phật nói về tính chất vô ngã của hợp thể thân tâm này. Nên thầy gọi bài kinh này là kinh Vô Ngã Tánh.

Bây giờ chúng ta cách thời đức Phật gần 2.600 năm. Năm nay là Phật lịch 2.563, tính từ khi đức Phật Niết-bàn, cộng thêm 45 năm Ngài hoằng pháp. Có rất nhiều quan điểm về nhân sinh, về vũ trụ, về xã hội thay đổi và đôi khi được hiểu khác đi, trong đó một số vấn đề Phật học cũng thế. Rất nhiều nhà nghiên cứu, một số Phật tử, thậm chí một số vị tăng ni trong khi học Phật Pháp, tìm hiểu lời dạy của đức Phật vẫn phải trăn trở vấn đề “Ngã là gì?”.

Vì sao đức Phật xoáy mạnh vào chủ đề vô ngã và xác nhận: “*Ai thấy được thực tính vô ngã người ấy thấy pháp.*”? (Thấy pháp tức là giác ngộ).

Vậy trước hết chúng ta cần phải hiểu ngã là cái gì, rồi khi đó mới bắt đầu nói chuyện vô ngã.

I/ Quan niệm về ngã.

“Ngã” mà thầy muốn nói ở đây, là quan niệm ngã vào thời điểm đức Phật giảng pháp thoại này. Ấn Độ vào thời điểm ấy là một xứ sở gồm nhiều quốc gia lớn nhỏ. Trong vùng đất thuộc lưu vực sông Hằng đã bao gồm khoảng gần hai mươi quốc gia. Suốt cuộc đời hoằng pháp của đức Phật, ít nhất Ngài đã vân du qua khoảng mười mấy quốc độ trong số đó.

Theo nghiên cứu lịch sử, trước khi đạo Phật xuất hiện thì nền văn minh Ấn Độ đã tồn tại khoảng 3000 năm với rất nhiều quan điểm về tín ngưỡng và tôn giáo xuất hiện. Đầu tiên là Phiếm Thần giáo, sau đó là Đa Thần giáo và cuối cùng là Nhất Thần giáo. Đó là những thay đổi tất yếu của lịch sử.

(1) Phiếm Thần giáo là quan niệm tín ngưỡng cho rằng bất kỳ chỗ nào cũng có các loại thần thánh cư ngụ, như gốc cây, cục đá, hoặc những nơi có chút khác thường. Quan niệm đó cũng phổ biến với các dân tộc ở vùng Đông Nam Á này. Với Phiếm Thần giáo, cái gì cũng có thể biến thành thần thánh hết.

(2) Đa Thần giáo, là sự chuyển đổi từ phiếm thần chuyển sang đa thần. Bước sang giai đoạn này niềm tin được xây dựng mang tính hệ thống hơn với nhiều loại thần và phân ra từng lĩnh vực, từng khu vực. Người ta thống kê ở Ấn Độ, số lượng thần chính yếu khoảng hơn 2000 vị và còn rất nhiều các vị thần khác không thống kê được hết.

(3) Giai đoạn thứ ba chuyển qua Nhất Thần giáo. Nhất Thần giáo là chỉ có một vị có quyền năng cao nhất, có thể chi phối tất cả các vị nhỏ hơn. Người ta gọi là: Đấng tạo hóa, Hóa Sinh chủ, Thượng đế, Đại Phạm thiên,... Những tên gọi khác nhau đó chỉ cho một đấng toàn năng mà người ta nghĩ là có quyền hành, có oai lực, có tất cả những gì thế gian mơ ước. Vị đó đứng đầu, và đặc biệt hơn, vị đó còn là cha đẻ của tất cả chúng sinh. Quan điểm này khá phổ biến, không phải chỉ Ấn giáo mà còn của các tôn giáo lớn khác, trừ Phật giáo.

Khi đức Phật xuất hiện, có hai quan niệm về Thượng đế này đã tồn tại ở Ấn Độ, đó là: Thượng đế hữu ngã và Thượng đế phi ngã. Thượng đế hữu ngã là một tín ngưỡng, được con người xây dựng, có thất tình lục dục như con người. Thượng đế phi ngã (phi nhân cách) là vị Thượng đế có quyền năng nhưng không phải con người.

Người ta cho rằng Đại Phạm thiên hoặc Thượng đế sinh ra tất cả muôn loài, đó là một số chủ trương trong những chủ trương thuộc 62 hai tà kiến ở kinh Phạm Võng mà đức Phật có nhắc đến. Chủ trương đó cho rằng mỗi người là một phần, một bản sao của Thượng đế và họ có cái thần tính ở trong mỗi bản thể. Do vậy, sau khi họ bị luân hồi sinh tử trải qua nhiều kiếp, thậm chí người ta còn tính được phải trôi lăn trong luân hồi sinh tử là “tám vạn bốn ngàn kiếp” (con số mang tính bội số ước lệ, chỉ là tập tính của người Ấn khi nói đến con số lớn), chúng sinh đó sẽ trở lại với Thượng đế, nhập lại vào Thượng đế và bất khả ly.

Cũng trong quan niệm về Thượng đế này, nó sinh ra những chủ thuyết không còn tin nhân quả, tội phước. Chẳng hạn như một chủ trương nói rằng: Một người đứng bên này sông Hằng vung gươm, vung đao chém giết tất cả những người có mặt ở đó; trong khi đó, một người bên kia sông thì cúng lễ, làm phước, thờ tự thần thánh, làm điều thiện lành. Hai bên tuy vậy mà giống nhau, dù làm phước hay tội, tất cả đều từ Thượng đế sinh ra, một lúc nào đó cũng trở về với Thượng đế cả. Làm phước làm thiện có thể về nhanh hơn, mau hơn. Còn làm tội làm ác thì sau đó sẽ muộn hơn. Những quan niệm về ngã như thế hết sức nguy hiểm! Từ đó bắt đầu sinh ra trong thân này có thần

ngã, ngã có bên trong chúng sinh dưới các tên gọi khác nhau.

Ngã trong quan niệm đó có thể đồng hóa với thân này, có thể ở ngoài thân này, có thể chi phối thân này, và nó là một thành phần bất biến từ Thượng đế sinh ra và tồn tại mãi. Cho dù con người có chết đi, chúng sinh có luân hồi sinh tử thì cái ngã đó, cái phần đó vẫn không mất. Đó là quan niệm lầm lạc.

Cái quan niệm về ngã sai lầm đến mức, vào thời bấy giờ, dựa trên Ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) đã các quan niệm về ngã xuất hiện khác nhau khi nói đến *tổ hợp hình thể, thân xác* này.

- Quan niệm 1: cái ngã với thân là một.

- Quan niệm 2: ngã là sở hữu của xác thân, mang thuộc tính của xác thân (giống như cho rằng cái bóng là sở hữu của cái hình).

- Quan niệm 3: cái ngã ở trong thân này, trú trong thân này, sống trong thân này.

- Quan niệm 4: ngược lại quan điểm 3, cái thân ở trong cái ngã, cái ngã trùm lên cái thân này.

Với bốn quan niệm đó phát triển ra ở *tổ hợp cảm giác, tổ hợp tri giác, tổ hợp phản ứng, tình cảm*, và *tổ*

hợp sao chép, lưu trữ, chuyển giao cũng với bốn quan niệm như trên. Từ đó nhân lên thành hai mươi quan niệm về ngã.

Vậy, “ngã” nghĩa là ta, là tôi. “Tự ngã” là một cái ngã tự nó hiện hữu bất chấp mình muốn hay không muốn, nó tự tại, vượt ra ngoài cái muốn, cái không muốn, cho dù thân xác này biến hoại, cho dù mình có chết có sống gì thì tự ngã vẫn tự tồn tại.

II. Nội dung bài kinh.

Chúng ta bắt đầu đi vào nội dung bài kinh.

Tôi được nghe rằng:

Một thời Thế Tôn

Trú ở vườn Nai

Thành Ba-La-Nại

Bấy giờ Thế Tôn

Gọi năm tỳ-khuru

Đến dạy thế này:

Này các tỳ-khuru!

Xác thân không phải ta

Không phải là của ta

Hay tự ngã của ta

Nếu xác thân thực sự

Thuộc chủ quyền của ta

Xác thân ấy ắt là

Không đau đớn, bệnh tật

(Như mong ước thường tình.)

Về địa điểm, chúng ta biết đó cũng là địa điểm đức Phật thuyết bài kinh Chuyển Pháp Luân, đối tượng nghe cũng là nhóm năm vị huynh đệ ngài Kiền-Trần-Như, và thời gian cũng trong mùa mưa đầu tiên sau ngày đức Phật đại giác ngộ.

Ngay sau bài kinh đầu tiên, ngài Kiền-Trần-Như đã đắc quả Tu-đà-hoàn. Các vị còn lại sau đó cũng lần lượt chứng được pháp nhãn, tức là đã thấy chân lý Sinh diệt của mọi hiện hữu, nhưng chưa triệt ngộ. Do đã được giáo dục thấm nhuần tư tưởng về ngã, cho nên họ còn bị vướng mắc ở đó. Đức Phật đã giảng bài kinh này nhằm chỉ cho các môn đệ thấy rõ trong hợp

thể thân tâm này không có cái gọi là “ngã” theo quan niệm thời bấy giờ.

Theo quan điểm Phật giáo, thân tâm mỗi chúng sinh có năm thành phần, mỗi thành phần là một tổ hợp; cả năm tổ hợp ấy tương tác với nhau tạo nên tiến trình sống. Thuật ngữ quen thuộc xưa nay gọi là Ngũ uẩn: sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn. Nay thay đổi lại danh xưng, gọi là *Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống*, gồm: Tổ hợp về hình thể, thân xác (sắc); tổ hợp về cảm giác (thọ); tổ hợp về tri giác, hiểu biết (tưởng); tổ hợp về phản ứng, tình cảm (hành) và tổ hợp về sao chép, lưu trữ và chuyển giao (thức).

Đức Phật khẳng định, cái gọi là tổ hợp về hình thể, thân xác này không có cái gọi là ngã, không có cái gọi là sở hữu của ngã hay tự ngã; nghĩa là, không phải tôi, không phải của tôi; không phải cái tôi độc lập, tự tại, không bị lệ thuộc hoặc ảnh hưởng của bất kỳ một tác động nào trong việc tồn tại.

Để làm rõ ý nghĩa này hơn, đức Phật giảng tiếp:

Lại nữa, người trên đời

Vẫn thường hay cầu xin:

“Mong thân này mạnh khỏe!”

Đừng óm đau, bệnh tật!”

Nhưng này các tỳ-khuru

Xác thân này quả thực

Không phải ta, của ta

Hay tự ngã của ta

Nên đau đớn, bệnh tật

Là đặc tính của thân

Không thể không đau đớn

Không thể không bệnh tật

Như người đời mong mỏi.

Đoạn tiếp theo này đức Phật khẳng định một sự thực, một thực tế là: Nếu như cái tổ hợp hình thể này mà là tôi, thuộc về tôi, của tôi hay tự ngã thì chúng ta có thể làm chủ nó, điều khiển, bắt nó phục vụ cho cái ý muốn của mình, như một ông chủ có quyền hành, điều khiển được tất cả những người dưới quyền của mình hoặc sử dụng được tất cả những gì thuộc về phạm vi, quyền hạn, quyền lực của mình.

Nhưng thực tế, cái thân này khi đau đớn bệnh tật mình điều khiển được không? Mình muốn nó khỏi bệnh được không? Muốn bệnh nhẹ đi được không? Muốn bệnh nặng lên được không? Có thể điều khiển cho nó không bệnh không? Thực tế, chúng ta không làm gì được nó cả!

Khi tứ đại bất hòa hoặc do nguyên nhân gì đó khiến cho cơ thể này bị đau ốm, và gây ra đau đớn, khổ sâu, khó chịu,... chúng ta hoàn toàn không làm chủ được, không điều khiển được, không làm cho nó thoát khỏi bệnh tật được. Điều đó chứng minh rằng, thân này không phải ta, không phải sở hữu của ta, không phải là cái ta tự tại.

Tiếp theo:

Và này các tỳ-khưu!

Không chỉ có xác thân

Mà cảm giác, tri giác

Tình cảm hay phản ứng

Sao, lưu và chuyển giao

Năm tổ hợp vận hành

Tạo nên tiến trình sống

Của tất cả chúng sinh

Chúng không phải là ta

Cũng không phải của ta

Hay tự ngã của ta

Nếu năm tổ hợp ấy

Thực sự thuộc quyền ta

Tất cả chúng hẳn là

Không đau đớn, bệnh tật

(Như mong ước thường tình.)

Đoạn thứ hai đức Phật mở rộng ra không chỉ với cái tổ hợp hình thể này, mà cả tổ hợp cảm giác, tổ hợp tri giác, tổ hợp tình cảm, phản ứng, và tổ hợp sao chép, lưu trữ, chuyên giao cũng không phải ngã, không phải sở hữu của ngã, không phải là tự ngã. Vì chúng ta cũng không làm chủ được những thứ ấy.

Lại nữa, người trên đời

Vẫn thường hay cầu xin:

*Mong cảm giác này khỏe!
Đừng ốm đau, bệnh tật!”*

*Mong tri giác này khỏe!
Đừng ốm đau, bệnh tật!”*

*Mong tình cảm này khỏe!
Đừng ốm đau, bệnh tật!”*

*Mong sao, lưu, chuyển giao
Khỏe mạnh, không đau ốm”*

*Nhưng này các tỳ-khuru
Thực sự năm tổ hợp
Không phải ta, của ta
Hay tự ngã của ta
Nên đau đớn, bệnh tật
Là đặc tính của chúng
Không thể không đau đớn*

Không thể không bệnh tật

Như người đời mong mỏi.

Ở đoạn này, không chỉ riêng tổ hợp về hình thể, thân xác mà bốn tổ hợp còn lại cũng cùng tình trạng tương tự. Những đau đớn, khó chịu, tổn thương,... trong quan hệ của từng tổ hợp đó với các đối tượng nằm ngoài khả năng của ta, cho nên chúng ta rõ ràng không phải là chủ nó; nó không phải sở hữu của ta; nó không phải cái tôi tự tại, vô ngại.

Đối với tổ hợp về cảm giác (thọ): về thân xác khi thọ khổ đến, mình muốn hết được không? Khi cảm giác thọ lạc đến, cảm giác làm cho mình thích hoặc giải tỏa đau đớn cho mình, mình muốn kéo dài nó mãi được không? Khi nổi buồn đến mình muốn hết buồn được không? Khi niềm vui đến mình làm cho hết vui hay kéo dài niềm vui được không? Chúng ta không làm gì được hết! Chúng ta không làm chủ được nó! Nó không thuộc quyền của ta. Và chắc chắn nó không phải là tự ngã bất biến, vì cảm giác thay đổi liên tục, lúc này lúc khác.

Và bây giờ qua tổ hợp thứ ba tri giác, hiểu biết. Khi nhỏ, hiểu biết của mình về một số vấn đề khi nhìn cuộc đời, nhìn sự việc, những đánh giá, nhận xét của mình theo trình độ vào thời điểm ấy. Lớn lên rồi thì ta

có thay đổi không hay vẫn giữ nguyên như khi nhỏ? Thay đổi liên tục! Hôm nay so với tháng sau là đã khác rồi. Nghĩa là những kiến thức hoặc cách nhìn nhận sự việc liên tục thay đổi, đổi mới. Chúng ta cũng không làm chủ, không tác động được đến nó theo kiểu nó là thuộc quyền sở hữu của mình được. Cho nên đức Phật nhấn mạnh trong trường hợp này cũng vậy, đối với tổ hợp về hiểu biết, tri giác cũng không phải là tôi, không phải là sở hữu của tôi, thuộc quyền tôi chi phối, kiểm soát, hoặc không phải là cái tôi tự tại.

Cũng như thế đối với tổ hợp về phản ứng, tình cảm. Khi chúng ta tương tác với mọi vấn đề, những phản ứng trong ta khởi lên, là những tình cảm thương, ghét, giận hờn, yêu thích hoặc oán hận xảy ra liên tục. Chúng ta không làm chủ, không điều khiển gì được hết! Hoàn toàn bị động! Và tiến trình khởi lên một cái là lập tức tự sao chép, lưu trữ, chuyển giao, mình chặn lại được không? Chặn không được! Bắt nó làm theo hướng khác không được, chúng ta hoàn toàn bất lực.

Tiếp theo:

Lại nữa,

Này các Tỳ-khưu!

Xác thân là thường

Hay là vô thường?
“Bạch đức Thế Tôn
Xác thân vô thường.”
Các vị tỳ-khưu
Thưa với đức Phật.
Cái gì vô thường
Là lạc hay khổ?
“Bạch đức Thế Tôn
Chắc chắn là khổ.”
Xác thân vô thường
Biến hoại, đổi khác
Theo lẽ thông thường
Có hợp lý chăng
Khi cho cái ấy
Là ta, của ta

Tự ngã của ta?

Bây giờ Ngài phân tích thêm một khía cạnh khác. Tổ hợp xác thân này tồn tại thường hằng như vậy hay là thay đổi? Và câu trả lời tất nhiên là nó luôn luôn thay đổi, không bao giờ giữ một trạng thái tồn tại vĩnh viễn.

Vậy bản chất các hiện tượng là sinh diệt, tức là có thay đổi. Ở đây chỉ nói đến sự thay đổi, chứ không nói chuyện tốt hay xấu, nên hay không nên. Tuy nhiên, câu hỏi kèm theo là khi thay đổi như vậy thì lạc hay khổ? Vấn đề bây giờ xoay vào một góc khác, đó là tâm lý.

Khi nói đến khổ, lạc là thuộc về vấn đề tâm lý. Đó là khi có mối quan hệ tình cảm với đối tượng, cho nên những gì xảy ra với đối tượng chúng ta sẽ buồn vui theo đối tượng. Và khi đó là có tham ái. Tham ái mà không được thỏa mãn thì sân hận, phẫn nộ. Nó chỉ là những mặt khác nhau của vấn đề. Cho nên khi đức Phật hỏi vô thường thì lạc hay khổ, các vị tỳ-khưu đã sống và có trải nghiệm, cho nên khi nghe thấy, các vị đồng thanh trả lời là khổ, vì không thể nào nói vô thường là lạc được.

Thực ra Đức Phật nói vô thường là chỉ cho chuyện tình cảm, chuyện tâm lý chứ không phải nói

về hiện tượng vô thường. Vì vô thường là lẽ tất yếu, lẽ tự nhiên của hiện tượng pháp giới. Có thân này ắt sẽ có bệnh, có già, có chết. Chỉ những ai tham cầu quá mức, không nhận ra quy luật tất yếu đó, muốn đi ngược lại thì sẽ đau khổ do bị cột trói bởi tâm tham ái đối với hình thể, thân xác này.

Tiếp theo:

Và này các tỳ-khưu!

Không chỉ có xác thân

Mà cảm giác, tri giác

Tình cảm hay phản ứng

Sao, lưu và chuyển giao

Năm tổ hợp vận hành

Tạo nên tiến trình sống

Của tất cả chúng sinh

Là thường hay vô thường?

“Bạch đức Thế Tôn

Chúng đều vô thường.”

Các vị tỳ-khưu
Thưa với đức Phật.
Cái gì vô thường
Là lạc hay khổ?
“Bạch đức Thế Tôn
Chắc chắn là khổ.”
Cảm giác, tri giác
Tình cảm, phản ứng
Sao, lưu, chuyển giao
Chúng đều vô thường
Biến hoại, đổi khác
Theo lẽ thông thường
Có hợp lý chăng
Khi cho cái ấy
Là ta, của ta

Tự ngã của ta?

“Bạch đức Thế Tôn

Không thể như vậy.”

Đoạn này đức Phật mở rộng ra, các tổ hợp còn lại cấu thành nên thân tâm này, tính chất của chúng là vô thường, thay đổi. Cho nên, những ai bị tham ái cột trói với từng đối tượng trong năm tổ hợp sẽ phải đau khổ khi nó thay đổi.

Ví dụ, ngày hôm qua trời đang nóng chuyển sang mát, mình rất thích vì nó thay đổi theo hướng phù hợp với mong mỏi của mình. Nhưng hôm nay trời nóng trở lại, thì mình sẽ có hai trạng thái: một là nuối tiếc thời tiết mát mẻ ngày hôm qua; hai là mong rằng trời sẽ mưa hoặc dịu xuống cho mình được mát. Nhưng vì không toại nguyện nên mình không vui.

Các dạng đau khổ khác nhau, từ nhẹ đến nặng. Đầu tiên là không vui, không hài lòng, sau đó hơi bực, rồi bắt đầu sân nhuế khởi lên,... Cường độ càng ngày càng tăng tùy theo mức độ gắn kết với đối tượng nặng hay nhẹ, cạn hay sâu.

Phân tích này của đức Phật cho thấy trong toàn bộ thân tâm này có chỗ nào để gọi là ngã đâu? Có cái nào để gọi là tự ngã? Cái nào cũng thay đổi liên tục,

không có cái nào giữ hoài ở một trạng thái. Không thể nào tính riêng từng tổ hợp hoặc gộp chung cả năm tổ hợp này, cái mà thường thay đổi, biến đổi, biến dị, và nói rằng cái nó là ta, là của ta, là tự ngã của ta.

Bất kỳ một tình trạng nào khởi lên đối với năm tổ hợp này thì đều đem lại đau khổ cho người tham ái với chúng: tham ái về hình thể, tham ái đối với cảm giác, muốn kéo dài cảm giác, muốn cảm giác sung sướng ở với mình hoài, hoặc chán ghét với các cảm giác làm cho mình bị thương tổn,... Hoặc muốn có được kiến thức rộng nhưng trí nhớ thì giới hạn, hoặc những hình ảnh không muốn nhớ, những kỷ niệm không thích nhưng vẫn cứ xuất hiện,... Tất cả hiện tượng đó thể hiện qua năm tổ hợp. Và trong các tổ hợp này không tìm ra một cái gì vững chắc tồn tại lâu dài, bất biến như quan niệm về cái gọi là ngã, ngã sở và tự ngã lâu nay người ta thường hiểu.

Tiếp theo:

Này các tỳ-khuru!

Cho nên xác thân,

Cảm giác, tri giác,

Tình cảm, phản ứng,

Sao, lưu, chuyển giao

Ở trong quá khứ

Hiện tại, vị lai

Bên trong, bên ngoài

Thô thiên, vi tế

Cao cả, thấp hèn

Dẫu gần, dẫu xa

Phải thấy xác thực:

Là các tổ hợp!

Không phải là ta

Không phải của ta

Tự ngã của ta.

Thấy rõ bản chất vấn đề quan niệm về ngã, ngã sở và tự ngã trong Sắc, trong Thọ, trong Tưởng, trong Hành, trong Thức. Đức Phật mới nói “*thô thiên, vi tế, cao cả, thấp hèn,...*” nghĩa là trong quá khứ, trong hiện tại hay trong tương lai, ở trên cõi trời hay dưới địa ngục, ở giai cấp hay địa vị nào,... thì cũng không

thể tìm ra bóng dáng của ngã, ngã sở, tự ngã và sự tồn tại bất biến của cái ngã. Tất cả chúng đều vô thường.

Từ đó khẳng định:

- (1) Năm tổ hợp tạo nên thân tâm này bản chất là vô ngã.**
- (2) Năm tổ hợp luôn thay đổi, biến hoại, sinh diệt (vô thường).**
- (3) Tham ái các đối tượng khi các căn quyền tiếp xúc hoặc chấp thủ hợp thể thân tâm này là ngã sẽ đưa lại đau khổ.**

Đoạn cuối:

Này các tỳ-khưu!

Là đệ tử Phật

Được nghe và thấy

Sự thực như vậy

Sinh tâm nhằm chán

Đối với xác thân,

Cảm giác, tri giác,

*Tình cảm, phản ứng,
Sao, lưu, chuyển giao.
Bởi do nhàm chán
Vị ấy buông bỏ
Tham ái, ngộ nhận
Với năm tổ hợp
Tâm được giải thoát
Khi tâm giải thoát
Vị ấy biết rõ
Đã được giải thoát
Và cũng biết rằng:
Sinh đã diệt tận
Phạm hạnh đã thành
Những gì nên làm
Vị ấy đã làm*

Không còn đau khổ
Chẳng còn trở lại
Trạng thái trước đây
Thế Tôn bi mãn
Thuyết giảng như vậy
Năm thầy tỳ-khuru
Hoan hỷ lắng nghe
Tâm được giải thoát
Vi tế phiền não
Không còn mê chấp
Lìa mọi trói buộc.

Ở đoạn cuối, các vị tỳ-khuru nhóm Ngài Kiều-Trần-Như sau khi nghe xong bài pháp thoại đều thấy ra, thấu triệt được tính chất vô ngã, không có cái tôi, hoặc sở hữu của tôi, hoặc là cái tôi tự tại theo quan niệm đó ở thân này, trên thân này hoặc bất kỳ loại tồn tại nào đều không có chỗ đứng cho nó.

Và khi nói về vô ngã, đức Phật muốn nói về cấu trúc tạo nên thân tâm này, nó được xây dựng bởi các tổ hợp. Khi nói về hiện tượng vật chất thì là vô thường, khi nói về mặt tâm lý thì là khổ lạc. Và cấu trúc này không thể tồn tại độc lập, nó liên kết chặt chẽ với nhau để cùng tồn tại. Vô ngã là dựa trên phân tích về mặt cấu trúc và tính hệ thống, có tổ chức.

Hiểu được điều đó nên các vị nhóm Ngài Kiều-Trần-Như phá vỡ được quan niệm sai lầm về một cái ngã tồn tại ở trên thân tâm này. Và khi đã thấy rõ rồi, họ sẽ không còn bị quay lại với niềm tin lầm lạc trước kia nữa. Đó gọi là: “*Không quay trở lại trạng thái trước đây*”.

Những vi tế phiền não trong lòng họ đối với bản ngã cũng được buông xuống hết. Vì thấy bản chất của nó là thay đổi, là vô ngã, là nương tựa vào nhau mà sinh diệt. Nhờ vậy họ đã giải thoát khỏi các quan niệm, giải thoát khỏi các cột trói về tham ái.

Bài kinh Vô Ngã Tánh có nội dung như vậy.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 9, năm 2019

KINH ĐẠI DUYÊN



Tối nay chúng ta học bài kinh mới là kinh Đại Duyên, Mahānidāna Sutta. Thầy chọn bài kinh này để giảng trong khóa này vì đây là một trong những chủ đề Phật học mang tính cốt lõi, chỉ sau kinh Chuyển Pháp Luân, kinh Vô Ngã Tướng và kinh Đại Niệm Xứ.

Bình thường, chúng ta biết Lý Duyên khởi là “paṭiccasamuppāda”. Thì trong bài kinh này, chữ “nidāna” cũng cùng ý nghĩa, là nguyên nhân (về giới từ, nó nghĩa là: do, bởi, vì). Ví dụ, yếu tố A sẽ là nền tảng sinh khởi yếu tố B. Từ đó, tùy vào dịch giả sử dụng trong Lý Duyên khởi mà nó được gọi là “tùy thuộc phát sinh” (dịch giả Phạm Kim Khánh), hoặc “tựa khởi” (nuơng tựa vào đó để hình thành, sinh lên),...

Trong giới Phật học cũng như các tài liệu phổ biến về kiến thức Phật học lâu nay, mọi người không xa lạ gì với lý Duyên khởi, gồm có mười hai nhân duyên. Nhưng trong bài kinh Đại Duyên này không phải trình tự mà chúng ta biết bao lâu nay, cũng không phải chỉ có mười hai thành tố (nhân duyên) đó. Khi đọc bài kinh và tìm hiểu bài kinh này cẩn thận,

thầy phát hiện ra có một số vấn đề cần phải được xem xét lại.

Hôm nay thầy sẽ chia sẻ với tất cả mọi người. Đầu tiên, thầy sẽ giới thiệu sơ qua bài kinh trước.

I/ Duyên khởi.

1. Địa điểm:

Bài kinh Đại Duyên được đức Phật thuyết tại trú xứ tương tự như kinh Đại Niệm Xứ, đó là Kammāsadhamma thuộc xứ Kuru, phía Tây Bắc của thủ đô New Deli của Ấn Độ bây giờ.

2. Người nghe:

Đối tượng nghe là tôn giả A-Nan, vị thị giả của đức Phật 25 năm cuối đời.

3. Duyên khởi:

Một hôm ngài A-Nan sau khi nghiên ngẫm về lý Duyên khởi thấy quá sâu sắc, quá thâm thúy, quá hay, và nghĩ rằng mình đã thông suốt được sự vận hành của toàn bộ lý Duyên khởi này, nên đến gặp đức Phật trình bày về sở kiến của mình.

Đức Phật sau khi nghe xong, xác nhận lý Duyên khởi quả thật thâm thúy, không dễ hiểu, sâu sắc, cho nên không phải chỉ một vài suy nghĩ, một vài trải nghiệm mà có thể thấu đáo được. Để làm rõ vấn đề này, đức Phật lần lượt giảng giải cho Ngài A-Nan nghe, làm thế nào để nhận ra cái thâm thúy, mà ở đây chính là sự thiết thực của vấn đề giải quyết khổ phải được nhìn nhận như thế nào.

Đức Phật trình bày theo một tiến trình ngược, tức là đầu tiên dẫn từ một sự kiện đang có sẵn, đưa người trong cuộc về điểm xuất phát. Rồi từ điểm xuất phát đó xem như khởi đầu, lại một lần nữa đi xuôi, khởi từ điểm đó bắt đầu từng trạm một, từng trạm một, từng nơi chốn một, đi đến nơi có mặt bây giờ.

Tiếp theo, đức Phật phân tích trong tất cả các trạm dừng đó, trong kinh gọi là các thành tố, thì từ đâu mà phát sinh *sầu*, *bi*, *khổ*, *ưu*, *não*. Cũng lần lượt từng điểm một, đức Phật cho biết do cái này mà sinh ra cái tiếp theo, cái tiếp theo sinh cái tiếp theo thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm,... cho đến cái cuối cùng; tổng cộng có chín thành tố.

Sau khi trình bày rõ lộ trình chín thành tố đó, đức Phật mới định nghĩa lại ý nghĩa mỗi thành tố. Khi đã giải thích rõ ý nghĩa, tác dụng, nội dung của từng thành tố, Ngài cũng cho thấy, muốn chấm dứt *sầu*, *bi*,

khô, ưu, nã cần phải chấm dứt cái gì, đoạn tận cái gì. Trong tất cả những vấn đề cần phải lưu ý để chấm dứt khô, đức Phật khẳng định một số điểm then chốt, chẳng hạn như các chấp thủ, trong đó có dục thủ, kiến thủ, quan trọng nhất là ngã chấp thủ.

Bây giờ chúng ta sẽ bắt đầu tìm hiểu bài kinh.

II/ Chính kinh.

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn trú tại bộ lạc Kuru (Câu-lâu), ở ấp Kuru tên là Kammāsadhamma (Kiếm-ma-sắt-đàm). Tôn giả Ānanda (A-Nan) đến tại chỗ Thế Tôn ở, sau khi đến, đảnh lễ Thế Tôn và ngồi xuống một bên. Sau khi ngồi xuống một bên, Tôn giả Ānanda bạch Thế Tôn:

- Hy hữu thay, bạch Thế Tôn! Kỳ diệu thay, bạch Thế Tôn! Bạch Thế Tôn, giáo pháp Duyên khởi này thâm thúy, thật sự thâm thúy, và giáo pháp này đối với con hết sức minh bạch rõ ràng.

- Nay Ānanda, chớ có nói vậy! Nay Ānanda, chớ có nói vậy! Nay Ānanda, giáo pháp Duyên khởi này thâm thúy, thật sự thâm thúy. Nay Ānanda, chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp này mà chúng sanh hiện tại bị rối loạn như một ổ kén, rối ren như một ống chỉ, giống như cỏ muñja và lau sậy

babbaja (ba-ba-la) không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sanh tử.

Đây là câu phát biểu của Ngài Ānanda trước đức Phật, nói lên cảm nhận của ngài. Về mặt nào đó nó biểu hiện chủ quan khi suy nghĩ, tìm hiểu về lý Duyên khởi của ngài. Tuy nhiên, Đức Phật cũng đồng ý về nhận định là, giáo pháp Duyên khởi thật sự thâm thúy.

Những ví dụ mà đức Phật đưa ra là những hình ảnh so sánh để nói lên cái rối ren, không rõ ràng, không dễ gì gỡ ra được vì bị cột trói, dính mắc, đeo níu đủ thứ,... như ổ kén, như ống chỉ của thợ dệt, như cỏ muñja (loại cỏ tương tự như cỏ gà) và lau sậy, khi bông nở ra dính chùm với nhau. Từ đó, đức Phật giải thích là, nếu chúng sinh nào không hiểu lý Duyên khởi thì các hành xử, lối sống của họ sẽ dẫn họ đọa vào các khổ xứ, vào cảnh đau khổ hoặc bất hạnh, vào sinh tử luân hồi. Khi đức Phật trả lời như vậy là để cảnh báo ngài Ānanda không nên chủ quan.

Ta đi tiếp.

2. *Này Ānanda, nếu có ai hỏi: “Già và chết do duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Già và chết do duyên gì?” Hãy đáp: “Già và chết do duyên sanh.”*

Đây là câu trả lời hợp lý. Nếu nói già không, hay chết không thì chưa đủ. Có những cái chết do bệnh, chết khi còn trẻ, chết do một đoạn nghiệp nào đó cắt đứt mạng sống; thậm chí, có những trẻ chết trong bụng mẹ. Nhưng rõ ràng dù là già, hay là chết thì cả hai cái này đều khởi đầu do sinh. Nên có sinh ra thì khi đó mới có già, chết.

Chúng ta để ý trật tự này trong lời dạy của đức Phật. Khởi đầu đức Phật nói già và chết trước, không nói trình tự xuôi như chúng ta đã nói qua ở trên.

Này Ānanda, nếu có ai hỏi: “Sanh có duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Sanh do duyên gì?” Hãy đáp: “Sanh do duyên hữu.”

Này Ānanda, nếu có ai hỏi: “Hữu có do duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Hữu do duyên gì?” Hãy đáp: “Hữu do duyên thủ.”

Ở đây chúng ta lưu ý, “hữu” theo nghĩa đen là “có”. Nhưng về mặt tôn giáo, triết học nó có nghĩa là tồn tại; còn sâu sắc hơn nữa thì đó là một đời sống. Như vậy, “hữu” có ba nghĩa cơ bản, là: (1) có, (2) tồn tại, và (3) một đời sống.

Đức Phật nói: “*Sanh do duyên hữu*”. Khi nói “sinh, già, chết” là nói về khởi đầu và chấm dứt một

đời sống, phải không? Vậy khi nói hữu, tức là khẳng định có một dạng tồn tại trước đó.

Mà “*hữu do duyên thủ*”. Khi xác định như vậy, vấn đề nó lại khác đi một lần nữa. “Thủ” là cột trời, là dính mắc, là bám víu. Vậy hữu ở đây không còn trong ý nghĩa là một tồn tại hay là một đời sống, mà là hệ quả của cái thủ này. Tức là nó liên hệ giữa thủ và đời sống tiếp theo. Thủ, hữu và đời sống tiếp theo.

Như vậy, “sinh, già, chết” xem như khởi đầu và kết thúc của một đời sống. Khi nói *thủ, hữu* thì: Hữu là cầu nối liên hệ giữa đời sống trước và đời sống sau, tức là gạch nối giữa đời sống hiện tại và tương lai. Cũng như *thức* trong *kiết sinh thức*, là cầu nối giữa đời sống quá khứ với đời sống hiện tại. Nếu chia đường luân hồi ra ba chặng: mốc quá khứ, mốc hiện tại, và mốc vị lai thì *hữu* trong tình huống này chính là đóng vai trò của *thức* đó.

Này *Ānanda*, nếu có ai hỏi. “*Thủ có do duyên nào không?*” Hãy đáp: “*Có.*” Nếu có hỏi: “*Thủ do duyên gì?*” Hãy đáp: “*Thủ do duyên ái.*”

Ở đây, thủ là bị cột trời, bị dính mắc trong nghĩa là nghiệp đã được tạo rồi. Nghiệp đã được tạo do *ái*. *Ái* hay *ó* tức là tham hay sân, thích hay ghét. Chúng chỉ là hai mặt của một vấn đề, nó đại diện cho tất cả các

phiền não hoặc nghiệp hành từ đó sinh khởi lên. Trong trường hợp này, *thủ* chính là gương mặt khác của *hành*. Như vậy, thủ do ái. Thủ bị cột trói, dính mắc đủ mọi thứ là do tham, sân hay ái, ô.

Này *Ānanda*, nếu có ai hỏi: “Ái có duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Ái do duyên gì?” Hãy đáp: “Ái do duyên thọ.”

Này *Ānanda*, nếu có ai hỏi: “Thọ có do duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Thọ do duyên gì?” Hãy đáp: “Thọ do duyên xúc.”

Ở đây đức Phật nói: “Ái do duyên thọ”. Chúng ta đã học khái niệm về thọ trong Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống (Ngũ uẩn), thì thọ chính là cảm giác. Chính các cảm giác lạc, khổ từ thân xúc và hỷ, ưu từ tâm xúc khiến chúng sinh yêu, ghét.

“Thọ do duyên xúc” nghĩa là có đụng chạm, tương tác giữa hai bên thì bắt đầu có phản ứng, cảm giác. Tương tác là phải có chủ và có khách (đối tượng). Ví dụ: có con mắt với đối tượng của nó, có lỗ tai với đối tượng của nó, có lỗ mũi với đối tượng của nó,... Hai cái này tương tác với nhau gọi là *xúc*.

Vậy khi đụng chạm (xúc) mới sinh ra thọ; có thọ thì phát sinh ra ái hoặc ô; ái ô bắt đầu có thủ. Khi có

thủ là tạo nghiệp rồi đó, bắt đầu sinh tử rồi. Và hữu là cầu nối của kiếp này và kiếp tiếp theo.

Này Ānanda, nếu có ai hỏi: “Xúc có do duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Xúc do duyên gì?” Hãy đáp: “Xúc do duyên danh sắc.”

Này Ānanda, nếu có ai hỏi: “Danh sắc có duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Danh sắc do duyên gì? Hãy đáp: “Danh sắc do duyên thức.”

Này Ānanda, nếu có ai hỏi: “Thức có do duyên nào không?” Hãy đáp: “Có.” Nếu có hỏi: “Thức do duyên gì?” Hãy đáp: “Thức do duyên danh sắc.”

Vậy thì duyên nào sinh ra xúc? Đó là danh sắc. Danh sắc là tên gọi khác của hợp thể thân tâm này.

Vậy danh sắc do cái gì mà ra? “*Danh sắc do duyên thức*”. Thức đây chính là kiết sinh thức. Nếu đối chiếu với Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống thì đó chính là tổ hợp sao chép, lưu trữ, chuyển giao - là cầu nối giữa đời sống quá khứ và đời sống hiện tại như đã nói trên.

3. Này Ānanda, như vậy do duyên danh sắc, thức sanh; do duyên thức, danh sắc sanh; do duyên danh sắc, xúc sanh; do duyên xúc, thọ sanh; do duyên thọ, ái sanh; do duyên ái, thủ sanh; do duyên thủ, hữu

sanh; do duyên hữu, sinh sanh; do duyên sinh, lão tử sanh; do duyên lão tử, sầu, bi, khổ, ưu não sanh. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn tập khởi.

Trong câu đầu tiên: “*Này Ānanda, như vậy do duyên danh sắc, thức sanh; do duyên thức, danh sắc sanh.*” Nếu ta không hiểu nghĩa của nó thì sẽ thấy lẫn lộn và rối ren.

Danh sắc là hợp thể thân tâm, thì hợp thể thân tâm sinh là do có thức. Thức đó nếu so sánh bên năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống chính là tổ hợp *sao, lru, chuyển giao*. Nếu so sánh với đoạn đầu ở bên này mà nói thì đó là hữu.

Già chết do sinh. Sinh do hữu. Hữu, ở đây tương đương với vai trò của thức (kiết sinh thức) trong khởi đầu của kiếp hiện tại.

Nhưng các vị lưu ý sẽ thấy chỗ này đặc biệt! Đức Phật dùng ngang đó rồi trở lui lại. Không đề cập gì đến hai yếu tố sau này chúng ta hay dùng thuộc về quá khứ, đó là vô minh và hành.

Như vậy, sau khi đi ngược từ chỗ già chết, lão tử và sinh, đức Phật đi ngược từ cái duyên cuối cùng đó, đi ngược lần về duyên đầu tiên, ngược trở lại nơi khởi nguyên nhưng mà ngang thức thôi, tức là nó chuyển

giao từ kiếp trước đến kiếp hiện tại. Khi một chúng sinh ra đời, tức là có hình thể này, thì nó được chuyển giao từ tiến trình trước. Và hiện tại là tiếp nối cho tiến trình đó.

Ở đây trong phần vừa trình bày cho chúng ta thấy cũng thiếu một cái nữa nếu so sánh với Mười hai duyên mà sau này hệ thống hóa lại. Ai phát hiện ra thiếu cái gì không? Trước thì thiếu vô minh, hành, còn bây giờ trong cái chuỗi đang xuất hiện thiếu *lục nhập*. Khi nói lục nhập không phải chỉ là sáu căn không thôi mà là mười hai. Sáu căn liên hệ với sáu trần. Cho nên dùng lục nhập chứ không phải lục căn hay lục quyền.

4. Trước đã nói: “Do duyên sanh, lão tử sanh.”
Này Ānanda, phải hiểu như thế nào câu nói: “Do duyên sanh, lão tử sanh.”? Này Ānanda, nếu sanh không có bất cứ loại nào, bất cứ chỗ nào, như chư thiên hay thiên giới, càn-thát-bà hay càn-thát-bà-giới, dạ-xoa hay dạ-xoa giới, quỷ thần hay quỷ thần giới, loài người hay nhân giới, loại bốn chân hay tứ túc giới, loài chim hay điểu giới, loài trùng xà hay trùng xà giới, này Ānanda, nếu không có sanh cho tất cả, do sanh diệt thời lão tử có thể hiện hữu không?

- Bạch Thế Tôn, không!

- *Này Ānanda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của lão tử, tức là sanh.*

Đức Phật giải thích một số từ: Sinh nghĩa là gì? Sinh như thế nào? Sinh nghĩa là sinh ra dưới bốn hình thức. Bốn hình thức sinh là:

(1) Hóa sinh: là hình thức sinh ra của chư thiên, các giống loài cấp cao, không phải loài người.

(2) Thai sinh: là hình thức sinh ra của loài người và một số động vật khác.

(3) Noãn sinh: tức là sinh từ trứng, nó là hình thức sinh của một số loài động vật hoặc bò sát.

(4) Thấp sinh là hình thức sinh ra của các loại vi trùng, vi khuẩn, tế khuẩn.

Như vậy là định nghĩa của chữ “sinh” trong *sinh, lão, tử*.

Ở đây dùng từ “tập khởi” để nói về nhân. Nghe rắc rối vậy chứ đơn giản không có gì hết. “Tập” tức là chồng chất lên với nhau, nhiều cái dồn lại, thì khi liệt kê một loạt các loại sinh như vậy tức là tập. “Sinh” là khởi lên, tức là sinh ra, xuất hiện, phát sinh,

khởi sinh,... thì khi liệt kê một loạt các hình thức sinh khác nhau thì gọi là tập khởi của sinh.

Bây giờ giải thích tiếp:

5. *Ānanda, phải hiểu như thế nào câu nói: “Do duyên hữu, sanh sinh ra.”? Nay Ānanda, nếu hữu không có bất cứ loại nào, giới nào, bất cứ chỗ nào, xứ nào, như dục hữu, sắc hữu hay vô sắc hữu. Nếu không có hữu cho tất cả, do hữu diệt, thời sanh có thể hiện hữu không?*

- *Bạch Thế Tôn, không!*

- *Này Ānanda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của sanh, tức là hữu.*

Hữu ở đây được hiểu theo nghĩa là tồn tại và chúng sanh tồn tại ở ba cõi:

(1) Dục hữu hay còn gọi là Dục giới, nó gồm: Sáu cõi trời Dục giới, cõi Người và bốn cõi Khổ (súc sinh, ngã quỷ, a-tu-la, địa ngục).

(2) Sắc giới là các tầng trời do chúng sinh chúng đăc các thiền chứng rồi hóa sinh lên.

(3) Vô sắc là loại chúng sinh thuộc dạng tồn tại thứ ba, tồn tại trong thế giới khái niệm, gồm bốn cấp độ ở các tầng trời: Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ.

Như vậy *hữu* gồm ba loại như trên, hay còn gọi là Tam giới, gồm: Dục giới, Sắc giới, và Vô sắc giới. Trong cái *hữu* này thể hiện rõ cảnh giới của các loại sinh linh từ mức độ thô đến vi tế. Và nó chính là tập khởi của sanh.

6. Trước đã nói: “Do duyên thủ, hữu sanh.”
Này Ānanda, phải hiểu như thế nào câu hỏi: “Do duyên thủ, hữu sanh?”
Này Ānanda, nếu thủ không có bất cứ loại nào, bất cứ chỗ nào, như dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ hay ngã chấp thủ, nếu không có thủ cho tất cả, do thủ diệt, thời hữu có thể hiện hữu không?

- Bạch Thế Tôn, không!

- Này Ānanda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của hữu, tức là thủ.

Thủ cũng có bốn loại:

(1) Dục thủ: là tất cả các loại dục về vật chất. Dục vật chất do lục căn tiếp xúc với đối tượng của nó

(lục trần), rồi thích thú đắm say, và bị cột trói bởi các đối tượng vừa lòng vừa ý.

(2) Kiến thủ: “Kiến” là hiểu biết, quan điểm, ý thức hệ,... Tất cả “kiến” này cột trói chúng sinh trong thế giới của kiến chấp. Chẳng hạn, có rất nhiều quan điểm về xã hội khác nhau, khi các bên không đồng ý với nhau thì sẽ tranh chấp, cãi vã để bảo vệ quan điểm của mình. Hoặc về vấn đề vũ trụ sinh ra như thế nào, cũng có rất nhiều quan điểm: Có người nói ngẫu nhiên, có người nói do vụ nổ Big Bang, có người nói do Chúa sinh ra,... Hoặc về đời sống hạnh phúc như thế nào, thì cũng có nhiều ý kiến: Người nói hạnh phúc là có nhiều tiền, người nói sức khỏe, người thì nói sống lâu, người thì nói tự do dân chủ,... Tất cả đều là kiến thủ.

(3) Giới cấm thủ: tức là không hiểu mục đích của các giới cấm nên xem giới cấm như chân lý bất di bất dịch. “Giới cấm” là không được phép làm một điều gì đó theo quy ước của xã hội, tổ chức, tư tưởng, tôn giáo,... do một vị đứng đầu hoặc vị sáng lập đặt ra. Có những giới cấm với nội dung là các quy định hạn chế hành vi. Nhưng người thực hành không hiểu, lại cho rằng những giới đó sẽ giúp cho mình thanh tịnh hơn, trong sạch hơn hoặc gần với Thượng đế hơn, hoặc giúp mình giác ngộ, đắc đạo. Khi bị cột trói vào những giới đó, thì gọi là giới cấm thủ.

(4) Ngã chấp thủ: là chấp thủ về cái ngã có ở trong Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống (Ngũ uẩn). Mỗi tổ hợp có bốn hình thái chấp thủ khác nhau, nên khi nhân ra thì có đến hai mươi hình thái chấp thủ về ngã. Ví dụ như: cho rằng cái thân này là ngã hoặc trong cái thân này có ngã. Đây là chấp thủ về thân; Có người nói, ngã không ở trong thân này, mà nó ở trong cảm giác. Khi tôi cảm giác, thì có cái tôi, khi tôi không cảm giác thì không có tôi. Đây là chấp thủ về thọ; Có người lại quan niệm là cái tôi ở trong hiểu biết. Khi nào hiểu biết thể hiện ra là có tôi, còn khi không có hiểu biết thì không có tôi. Đây là chấp thủ về kiến; Hoặc khi tôi phản ứng với đối tượng mà tôi xúc tiếp, thương, ghét, hờn, giận,... thì khi đó cái tôi của tôi mới thể hiện ra. Đây là chấp thủ về xúc;...

Vậy bốn thủ này là tập khởi của hữu.

7. Trước đã nói: “Do duyên ái, thủ sanh.” Nay *Ānanda*, phải hiểu như thế nào câu nói: “Do duyên ái, thủ sanh?” Nay *Ānanda*, nếu ái không có bất cứ loại nào, bất cứ chỗ nào, như sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái hay pháp ái, nếu không có ái cho tất cả, do ái diệt thời thủ có thể hiện hữu không?

- Bạch Thế Tôn, không!

- *Này Ānanda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của thủ, tức là ái.*

8. Trước đã nói: “Do duyên thọ, ái sanh.” Này Ānanda, nếu thọ không có bất cứ loại nào, bất cứ chỗ nào, như nhãn xúc sở sanh thọ, nhĩ xúc sở sanh thọ, tỷ xúc sở sanh thọ, thiệt xúc sở sanh thọ, tỷ xúc sở sanh thọ, ý xúc sở sanh thọ, nếu không có thọ cho tất cả, nếu thọ diệt thời ái có thể hiện hữu không?

- *Bạch Thế Tôn, không!*

- *Này Ānanda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của ái, tức là thọ.*

“Ái” là tham đắm sáu đối tượng của giác quan, gồm: sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái. Khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý xúc tiếp với các đối tượng hợp với mình, mình thích, cái đó gọi là ái. Cho nên có ái của con mắt, ái của lỗ tai, ái của lỗ mũi, ái của cái lưỡi, ái của thân và ái của tâm tương đối với đối tượng mà mình hướng đến.

Vậy thì ái do cái gì sinh? Ở đây nói ái do duyên thọ. Thọ là gì? Thọ là cảm giác. Sau khi xúc tiếp, đụng chạm giữa lục căn với lục trần thì sinh ra cảm

giác. Ở đây, nói ái là ái cái gì? “Nhân xúc sở sanh thọ, nhĩ xúc sở sanh thọ, tỷ xúc sở sanh thọ, thiệt xúc sở sanh thọ, thân xúc sở sanh thọ, ý xúc sở sanh thọ”. Tức là khi mắt khi tiếp xúc với đối tượng khởi lên các cảm giác về vật lý và tâm lý khiến chúng sinh thích thú với các mức độ khác nhau. Và có cái thọ do con mắt, có cái thọ do lỗ tai, có cái thọ do lỗ mũi, có cái thọ do lưỡi, có cái thọ do thân và có cái thọ do tâm ý.

Tất cả cái đó gọi là tập khởi do duyên thọ.

9. *Này Ānanda, như vậy do duyên thọ, ái sanh; do duyên ái, tầm cầu sanh; do duyên tầm cầu, lợi sanh; do duyên lợi, quyết định (sở dụng của lợi) sanh; do duyên quyết định, tham dục sanh; do duyên tham dục, đam trước sanh; do duyên đam trước, chấp thủ sanh; do duyên chấp thủ, hà tiện sanh; do duyên hà tiện, thủ hộ sanh; do duyên thủ hộ, phát sanh một số ác, bất thiện pháp như chấp trượng, chấp kiếm, tranh đấu, tranh luận, đấu khẩu, khẩu chiến, ác khẩu, vọng ngữ.*

10. *Trước đã nói: “Do duyên thủ hộ, phát sanh một số ác, bất thiện pháp, như chấp trượng, chấp kiếm, tranh đấu, tranh luận, đấu khẩu, khẩu chiến, ác khẩu, vọng ngữ.” Này Ānanda, phải hiểu như thế nào câu nói: “Do duyên thủ hộ, phát sanh một số ác, bất thiện pháp, như chấp trượng, chấp kiếm, tranh đấu,*

tranh luận, đấu khẩu, khẩu chiến, ác khẩu, vọng ngữ?” Nay Ānanda, nếu thủ hộ không có bất cứ loại nào, bất cứ chỗ nào, nếu không có thủ hộ cho tất cả, nếu thủ hộ diệt thời một số ác, bất thiện pháp như chấp trọng, chấp kiếm, tranh đấu, tranh luận, đấu khẩu, khẩu chiến, ác khẩu, vọng ngữ có thể hiện hữu được không?

- *Bạch Thế Tôn, không!*

- *Nay Ānanda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của một số ác, bất thiện pháp như chấp trọng, chấp kiếm, tranh đấu, tranh luận, đấu khẩu, khẩu chiến, ác khẩu, vọng ngữ, tức là thủ hộ.*

Đoạn này có một vấn đề quan trọng cần làm rõ. Mười hai duyên trong Thập nhị duyên khởi hoàn toàn không được đề cập đến. Và nội dung này hoàn toàn không dính dáng, không xuất hiện trong Mười hai duyên sau này hệ thống lại.

Trong bài kinh này, thọ tức là cảm giác gồm: nhãn thọ, nhĩ thọ, tỷ thọ, thiệt thọ, thân thọ, ý thọ. Nó đơn giản là cái thọ do con mắt tiếp xúc, cái thọ do lỗ mũi tiếp xúc, cái thọ do lỗ tai tiếp xúc,... Cảm giác ở đây là các trạng thái ban sơ khi lục căn mới tiếp xúc và tiếp nhận đối tượng. Khi đó, nó chưa hình thành

bất kỳ trạng thái. Trong cách này, rất khác với giải thích về thọ của đời sau là thọ về vật lý (khổ, lạc, phi khổ phi lạc) và thọ tâm lý (hỷ, ưu, vô ký).

Và có mười thành tố khởi sinh từ thọ. Thọ sinh ái và kéo theo một chuỗi các duyên khác. Trong đó có một số thành tố đã bị loại bỏ khi đời sau hình thành hệ thống Mười hai duyên. Như lúc đầu thầy đã nói, hệ thống Mười hai duyên, khởi đầu bằng: vô minh, rồi sinh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, và sinh, lão tử. Nhưng trong bài kinh này, từ thọ khởi đi đã bao gồm mười thành tố rồi. Còn trong phần kể chung tiến trình xuôi ngược ở đầu đoạn kinh: lão tử, sanh, hữu, thủ, ái, thọ, xúc, danh sắc và thức có chín thành tố.

“Như vậy do duyên thọ, ái sanh”. Đức Phật nói rằng khởi đầu từ thọ và đi sâu các duyên khởi lên theo sau. Khi có thọ thì ái sinh. Cái yêu thích, ham thích đủ thứ bắt đầu xuất hiện.

“Do duyên ái, tâm cầu sanh”. Khi thích rồi người ta bắt đầu tìm kiếm, tâm cầu. Con mắt nhìn thấy cái hoa, thích bông hoa đó nên đi tìm mua; nghe bản nhạc cổ điển mình thích thì lắng tai, tìm hiểu xem nó phát ra từ đâu,...

“Do duyên tâm cầu, lợi sanh”. Dẫn dắt bởi tâm cầu, tìm kiếm đối tượng. Khi tâm cầu mà có được, thì đó chính là lợi.

“Do duyên lợi, quyết định (sở dụng của lợi) sanh”. “Quyết định” ở đây là một duyên theo sau lợi. Tức là khi biết đó là cái gì và biết giá trị, lợi ích của nó thì tâm bắt đầu bị cột trói bởi đối tượng. Trong nghĩa này, khi bị cột trói bởi đối tượng do ái làm duyên đầu tiên dẫn dắt thì “quyết định” là cái bị cột trói.

“Do duyên quyết định, tham dục sanh; do duyên tham dục, đăm trước sanh”. Khi bị cột trói bắt đầu đắm say trong đó, tham dục với nó. Mà tham dục thì đăm trước sinh. Đăm trước nghĩa là mê đắm, ham muốn, dính mắc.

“Do duyên đăm trước, chấp thủ sanh; do duyên chấp thủ, hà tiện sanh”. Khi người ta đã bị cột trói, bị tham đắm, càng lúc càng sâu dày trong đó thì người ta không muốn chia xẻ cho những người khác tức là hà tiện hoặc là bủn xỉn, chỉ khư khư giữ, không muốn ai biết, ai thấy, ai chia phần với mình cả!

“Do duyên hà tiện, thủ hộ sanh; do duyên thủ hộ, phát sanh một số ác, bất thiện pháp như chấp trượng, chấp kiếm, tranh đấu, tranh luận, đấu khẩu, khẩu chiến, ác khẩu, vọng ngữ.”

Và khi hà tiện sinh thì người ta cố giữ gìn bảo vệ, đó là bắc cầu cho thủ hộ phát sanh. Do thủ hộ sanh nên ai đụng chạm đến cái mình thích thì không ưa nên bảo vệ nó, đấu tranh vì nó hoặc là có thể sống chết với nó. Một chuỗi các ác, bất thiện pháp xuất hiện khởi lên từ đó.

Bài kinh này rõ ràng đức Phật không chú trọng nói chuyện đời trước, đời sau theo vòng luân hồi sinh tử mà chú trọng về đời sống hiện tại, gốc gác phiền não khổ đau từ đâu thì phải nhận ra nó và giải quyết tại đó.

Thầy không định giảng phần cuối bài kinh này vì thấy nó dài dòng, các thuật ngữ trình bày trong bài kinh càng đọc càng rối ren; và đặc biệt phần này không dính dáng gì đến phần đầu, cho nên thầy định không giảng nữa vì nó không ích lợi gì hết, không liên hệ gì đến chuyện thoát Khổ cả. Tuy nhiên chúng ta cũng đọc qua hai đoạn đáng chú ý dưới đây cho biết.

23. Nay Ānanda, có bao nhiêu lời tuyên bố về ngã? Nay Ānanda, hoặc ngã được tuyên bố là có sắc và hạn lượng trong câu: "Ngã của tôi có sắc và hạn lượng". Nay Ānanda, hoặc ngã được tuyên bố là có sắc và vô lượng trong câu: "Ngã của tôi có sắc và vô lượng". Nay Ānanda, hoặc ngã được tuyên bố là

không có sắc và có hạn lượng trong câu: "Ngã của tôi không có sắc và có hạn lượng". Nay Ānanda, hoặc ngã được tuyên bố là không có sắc và vô lượng trong câu: "Ngã của tôi không có sắc và vô lượng".

24. Nay Ānanda, có người tuyên bố ngã có sắc và có hạn lượng trong hiện tại, người này tuyên bố hoặc ngã có sắc và có hạn lượng trong tương lai. Hoặc như thế này: "Ngã của tôi không phải như vậy, tôi sẽ uốn nắn cho như vậy". Nay Ānanda, sự việc là như vậy thì lời tuyên bố về tà kiến ngã có sắc và có hạn lượng như vậy là quá đủ rồi.

Nay Ānanda, có người tuyên bố ngã có sắc và vô lượng người này tuyên bố hoặc ngã có sắc và vô lượng trong hiện tại, hoặc ngã có sắc và vô lượng trong tương lai. Hoặc như thế này: "Ngã của tôi không phải như vậy, tôi sẽ uốn nắn cho như vậy". Nay Ānanda, sự việc là như vậy thì lời tuyên bố về tà kiến ngã có sắc và vô lượng như vậy là quá đủ rồi.

Nay Ānanda, có người tuyên bố ngã không có sắc và có hạn lượng, người này tuyên bố hoặc ngã không có sắc và có hạn lượng trong hiện tại hoặc ngã không có sắc và có hạn lượng trong tương lai... hoặc ngã không có sắc và vô lượng trong tương lai. Hoặc như thế này: "Ngã của tôi không phải như vậy, tôi sẽ uốn nắn cho như vậy". Nay Ānanda, sự việc là như

vậy thời lời tuyên bố về tà kiến ngã có sắc và vô lượng như vậy là quá đủ rồi. Nay Ānanda, như vậy, là có bấy nhiêu lời tuyên bố về ngã.

...

Như thầy đã nói trong buổi giảng bài kinh Chuyển Pháp Luân, có tới hai mươi quan niệm về ngã dựa trên Ngũ uẩn. Một tổ hợp như vậy có bốn quan niệm khác nhau về ngã. Ở đây đoạn kinh nói về sắc: Sắc là ngã, ngã sở hữu sắc, sắc trong ngã, hoặc ngã trong sắc. Tương tự như vậy đối với bốn uẩn còn lại. Tất cả đều là tà kiến.

32. Nay Ānanda, khi có một vị tỳ-khuru không quan niệm ngã là thọ, không quan niệm ngã không phải thọ, không quan niệm: "Ngã của tôi là thọ, ngã của tôi có khả năng cảm thọ", khi ấy vị này sẽ không chấp trước một điều gì ở trên đời, vì không chấp trước nên không sợ hãi; vì không sợ hãi nên hoàn toàn tự mình tịch diệt. Vị ấy biết sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những việc cần làm đã làm, sau đời này không còn đời nào khác nữa.

Nay Ānanda, với vị tỳ-khuru có tâm giải thoát như vậy, nếu có ai nói vị tỳ-khuru ấy có tà kiến như sau: "Như Lai có tồn tại sau khi chết" thì thật hoàn toàn phi lý. Hoặc có tà kiến như sau: "Như Lai không

có tồn tại sau khi chết", thời thật hoàn toàn phi lý. Hoặc có tà kiến như sau: "Nhu Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết", thời thật hoàn toàn phi lý. Hoặc có tà kiến như sau: "Nhu Lai không có tồn tại và không không có tồn tại sau khi chết", thời thật hoàn toàn phi lý. Tại sao vậy? Nay Ānanda, ví dầu có bao nhiêu danh mục, bao nhiêu danh mục đạo, dầu có bao nhiêu ngôn ngữ, bao nhiêu ngôn ngữ đạo, dầu có bao nhiêu thi thiết, bao nhiêu thi thiết đạo, dầu có bao nhiêu trí tuệ, bao nhiêu trí tuệ giới, dầu có bao nhiêu luân chuyển, bao nhiêu vận hành, với thắng trí hiểu biết tất cả, vị tỳ-khuru được giải thoát. Với vị tỳ-khuru thắng trí giải thoát như vậy mà nói rằng vị tỳ-khuru ấy không biết, không thấy, thời thật là một sự phi lý.

Đây là lý luận triết học của Ấn Độ gọi là bốn hình thái lý luận: “có, không có, vừa có vừa không, không có cũng không không có”. Vấn đề đặt ra là đức Phật, một vị Giác ngộ giải thoát như Nhu Lai có tồn tại hay không tồn tại sau khi chết, không tồn tại sau khi chết, vừa có vừa không, tất cả đều được đưa ra. Đây là câu hỏi mà một số người hay đưa ra khi gặp đức Phật hoặc các vị thánh tăng. Cũng như có những câu hỏi thắc mắc như: vũ trụ này từ đâu tới, đi về đâu, rồi có giới hạn hay không có giới hạn,...

Trong Phật học, tất cả những loại câu đó là những câu không cần thiết phải trả lời vì nó không

giải quyết được vấn đề thoát Khổ. Cho nên người học Phật thực sự muốn giác ngộ thì đối với những vấn đề không thiết thực, không liên hệ đến chuyện tu học, giác ngộ, giải thoát thì không cần quan tâm.

Bằng cách thấy ra được vấn đề giải thoát Khổ là nhờ từ bỏ ái thì chúng ta có lộ trình thoát Khổ, đó là Bát Chánh đạo. Điều này đức Phật đã khẳng định nhiều lần. Và quan điểm này cũng thống nhất trong những vị đại đệ tử của đức Phật. Chẳng hạn như Ngài Mục-Kiền-Liên, bởi bản tính quá thẳng thắn nên khi có người hỏi về vấn đề này ngài tuyên bố là ngoại đạo không có giác ngộ, giải thoát. Vì cách nói như sỏ toẹt vào mặt họ như thế nên bị ngoại đạo ghét, đã tìm cách ám sát ngài nhiều lần. Còn ngài Xá-Lợi-Phất thì trả lời rất khéo léo: “Nơi nào có Bát Chánh đạo, nơi đó có giải thoát”. Cho nên chúng ngoại đạo không oan trái, oán ghét ngài.

Đó cũng là kinh nghiệm cho mình sau này khi mình gặp những người không biết Phật Pháp, thắc mắc này kia mà cứ hỏi mình thì phải khéo léo trả lời. Ngay cả trong các tông phái Phật giáo với nhau cũng thế, mình trả lời cực đoan coi chừng người ta ghét.

III/ So sánh bài kinh với lý Duyên khởi.

1. Giới thiệu sơ lược về Mười hai duyên.

Giới thiệu sơ qua về Mười hai duyên, kể theo trình tự đếm xuôi là gồm:

- Tùy thuộc vô minh, hành phát sinh.
- Tùy thuộc hành, thức phát sinh.
- Tùy thuộc thức, danh sắc phát sinh.
- Tùy thuộc danh sắc, lục nhập phát sinh.
- Tùy thuộc lục nhập, xúc phát sinh.
- Tùy thuộc xúc, thọ phát sinh.
- Tùy thuộc thọ, ái phát sinh.
- Tùy thuộc ái, thủ phát sinh.
- Tùy thuộc thủ, hữu phát sinh.
- Tùy thuộc hữu, sanh phát sinh.
- Tùy thuộc sanh, phát sinh lão, tử, sầu, bi, khổ, ưu, não.

Thầy sẽ giải thích ý nghĩa của từng thành tố trong Mười hai duyên này để những vị nào chưa học thì làm quen. Làm quen để đối chiếu, so sánh với nội dung duyên khởi mà đức Phật dạy trong bài kinh mà chúng ta đang tìm hiểu.

Nhóm quá khứ: Vô minh, hành.

(1) *Vô minh* tức là không sáng suốt, không tỉnh táo, mê mờ. Một ví dụ rất rõ, khi mặt trời chưa lên thì

đêm tối bao trùm. Mặt trời mọc lên thì đêm tối biến mất. Một khi đầu óc mình không tỉnh táo, sáng suốt thì mọi chuyện đối với mình giống như bị mây che mờ, không nhận ra cái gì, không biết cái gì hết. Ở đây thầy nhấn mạnh một sự thực là, tất cả mọi cái đức Phật dạy đều để chỉ về mình. Còn đem phân tích theo nghĩa lý ở bên ngoài thì rất khó hiểu và lộn xộn. Chỉ khi quay về với chính mình - Phật học đúng mức phải luôn luôn quay về với chính mình - thì bắt đầu hiểu ra: khi đầu óc mình không tỉnh táo, mê mờ thì đó chính là vô minh.

(2) *Hành* trong Pāli là saṅkhāra. Không hiểu vấn đề này coi chừng nhầm qua chỗ khác. Có nơi cũng chữ đó mà dịch là “hữu vi”, có nơi dịch là “hành”. Ví dụ như câu, “Sabbe saṅkhārā aniccā’ti”, dịch là: “Các pháp hữu vi luôn thay đổi”, thì đó là “hữu vi”. Còn trong trường hợp này thì gọi là “hành”. Tại sao? Khi nói ý nghĩa “hữu vi” là nói đến tính chất, để phân biệt giữa “hữu vi” và “vô vi”. “Hữu vi” là có tạo tác, khởi sinh, làm nên, xuất hiện. “Vô vi” là không tạo tác, không làm ra, không khởi sinh, không xuất hiện; thường được hiểu là không còn tạo nghiệp hay là không tạo nghiệp; hoặc là pháp vốn tự nhiên, nó không tạo bất cứ cái gì.

Còn *hành* nghĩa là chỉ toàn bộ diễn tiến của nghiệp mà một chúng sinh đã tạo trong quá khứ. Vì

vô minh cho nên tạo vô số nghiệp thiện ác. Một người tỉnh táo, sáng suốt (giác ngộ) do biết nguy hiểm của sinh tử luân hồi và định luật về nghiệp ứng xử bằng một trong hai cách: hoặc không tạo nghiệp mới hoặc an nhiên chấp nhận quả nghiệp đến, không đau buồn cũng không hoan hỷ - là cách thế giải nghiệp. Vì giác ngộ thì không có vô minh. Còn *hành* là chỉ tất cả những gì chúng sinh tạo tác; nói cách khác, hành chính là nghiệp.

Như vậy một đời sống quá khứ chỉ có hai yếu tố đó thôi, vì vô minh cho nên tạo vô số thiện ác và trôi lăn sinh tử luân hồi.

Nhóm hiện tại: Thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ.

(3) *Thức*, có chú thích gọi là *kiết sinh thức*, là thành tố nối liền từ quá khứ đến hiện tại. Về mặt nào đó khi so sánh với các đơn vị của *Năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống* thì cái thức này chính là tổ hợp thứ năm - *tổ hợp sao chép, lưu trữ, chuyển giao*.

(4) *Danh sắc* là hợp thể thân tâm này. Danh là chỉ cho cái tâm này, sắc là chỉ cho xác thân hoặc hình thể này. Đây là thuật ngữ quy ước không chỉ trong kinh văn (Dhamma) mà còn trong cả Vi Diệu pháp được triển khai sau này.

(5) *Lục nhập* tức là sáu căn quyền với sáu đối tượng, tức là sáu trần cảnh. Bên kia là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý hay nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, và đối tượng của nó là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

(6) *Xúc* tức là xúc giác, do đụng chạm mà biết, do tương tác, do hai bên gặp nhau.

(7) *Thọ* chính là cảm giác. Thọ này như đã nói, có hai loại là thọ tâm lý và thọ vật lý.

(8) *Ái* là ngược lại của ó. Khi thấy đối tượng hợp thì ái, đối tượng nào không hợp thì ó. Ó tức là sân, ái tức là tham.

(9) *Thủ* là cột trối, dính mắc, bị bao vây,... với đối tượng. Khi thủ do ái hay ó thì khẳng định ngay là đã tạo nghiệp. Khi nói thủ tức đã tạo nghiệp rồi vì nó biểu hiện cho tồn tại, có mặt, sinh tồn, tức các tên gọi khác của hữu (đã giải thích ở trên).

(10) *Hữu* trong trường hợp này lại tương ứng với thức trong Ngũ uẩn (sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn) để bắc cầu tiếp cho sinh.

Nhóm vị lai: Sinh, Lão tử.

(11) *Sinh* là khởi đầu một vòng sống, một kiếp sống trong tương lai.

(12) *Lão tử*: và tận cùng của một đời sống là già, chết.

Người ta nói *tu duyên khởi*, thậm chí triển khai thành pháp môn tu quán mười hai duyên này sẽ trở thành Pacceka Buddha (Độc giác Phật). Nhưng bây giờ chúng ta nhìn vào vòng tròn duyên khởi này, thì nên quán kiêu gì để thoát ra? Cũng là một dạng đánh đổ nhau.

Về bố cục, lý luận thì rất chặt chẽ nhưng chỉ ra cách thoát khỏi nó thì không có! Trong khi Đức Phật đã chỉ rõ ngay từ đầu nhưng về sau do không hiểu ý chỉ đức Phật dạy nên hậu nhân sắp xếp lại cho nó hoàn chỉnh hơn về mặt lý luận hoặc đầy đủ theo cái nhìn chủ quan; và hệ thống lại thành ra mười hai duyên!

Còn bài kinh Đại Duyên chúng ta đang học, đức Phật đã chỉ rõ, khởi đầu từ thọ, là mấu chốt của vấn đề. Khi có thọ bắt đầu ái hoặc ó xuất hiện; tham, sân xuất hiện ngay tức khắc. Ở đây biểu trưng cho thấy rõ nhất là tham. Diễn tiến của tham sẽ từng bước một thông qua các trạng thái tâm lý nối tiếp nhau, liên tục và liên tục.

2. So sánh bài kinh và lý Duyên khởi.

Khi so sánh, đối chiếu, chúng ta sẽ nhận thấy sự khác biệt: Trong kinh, đức Phật không đề cập đến *vô minh* và *hành*, hai thành tố thuộc quá khứ. Và cũng không hề đề cập đến *lục nhập*. Cái này chúng ta cũng có thể hiểu được vì khi có danh sắc tức hợp thể thân tâm rồi, thì thân tâm đó khi tương tác với sự vật chính là xúc.

Ở lý Duyên khởi chỉ nói rõ hơn một chút sáu căn quyền tương tác với sáu đối tượng của nó tức là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Có thêm lục nhập thì rõ hơn một chút, mà không có cũng chẳng mất mát gì; vì nội hàm của nó vẫn như nhau.

Nhưng điểm khác biệt lớn trong bài kinh Đại Duyên là chín thành tố. Chúng ta tạm để ra ngoài hai thành tố “sinh, lão tử” thì bảy thành tố còn lại hoàn toàn là các duyên thể hiện diễn tiến liên tục, kết nối với hiện tại. Điều đó nói lên vấn đề là *đức Phật chú trọng giải quyết sự việc trong hiện tại, chứ không phải truy tìm quá khứ nào đó đã qua, hoặc để thay đổi quá khứ.*

Đối với tương lai thì sẽ có sinh và lão tử. Tương lai có hay không phụ thuộc vào hiện tại chúng ta có tạo nghiệp nữa hay không, có ái nữa hay không, có tham sân nữa hay không. Một khi không còn tham sân

ở hiện tại thì cái cầu tương lai bị cắt đứt. Đó, vấn đề là làm sao không còn ái nữa.

Liên hệ đến pháp thoại Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ, đức Phật cũng chỉ ra nguyên nhân mọi sự khổ đau trên thế gian này, ba cõi sáu đường gì cũng từ tham ái mà ra. Vấn đề là nhận ra gốc của tham ái, phải buông được tham ái, diệt trừ được tham ái. Như vậy, ý chỉ của bài kinh Đại Duyên này giống hệt bài kinh Chuyển Pháp Luân, *là chỉ ra gốc nguồn của mọi tham ái và cách để diệt trừ mọi tham ái chứ không phải mơ hồ như cách trình bày mười hai thành tố, không chỉ ra được đâu là mấu chốt của vấn đề.*

Từ đó, nhìn lại tổng quan bài kinh chúng ta có thể rút ra một số nhận xét:

- Thứ nhất cách trình bày của đức Phật trong bài kinh này về lý Duyên khởi chỉ có chín thành tố. Nhưng khi cần để chỉ rõ ra vấn đề cốt lõi giải quyết khổ đau thì đức Phật khởi từ một thành tố quan trọng nhất, thiết cốt nhất, đó là khi có thọ và bắt đầu làm duyên để khởi sinh ái. Và một loạt các thành tố, các trạng thái tâm khác nhau, phản ứng khác nhau của chúng sinh trước đối tượng khiến cho phát sinh ái. Riêng phần phân tích này có đến mười thành tố.

- Thứ hai, khi so sánh với lý Duyên khởi, như phổ biến xưa nay là có mười hai duyên thì bài kinh này chỉ có chín duyên. Và khi cần phải làm rõ vấn đề giải thoát Khổ, đoạn tận như thế nào, đức Phật bắt đầu từ duyên thọ. Có thọ thì mới bắt đầu sinh ra ái hoặc ô được. Khi có ái, bắt đầu một loạt trạng thái tâm lý diễn ra nối tiếp theo nguyên lý: do cái này mà có cái kia, cái kia tiếp cái nọ, cứ thế đến mười thành tố như vậy đều do duyên (từ một thành tố khác) và chính nó trở thành duyên. Cho đến khi hình thành tiến trình nghiệp, tức nhân quả trong hành vi, và sinh tử xuất hiện. So sánh với lý Duyên khởi gồm mười hai duyên này thì rõ ràng là hai vấn đề khác nhau.

IV/ Tổng kết.

Bài kinh này có lẽ lần đầu tiên được trình bày và mới mẻ quá nên có thể khiến một số vị học viên đôi khi chưa thông suốt, hoặc chưa nắm được hệ thống về lý Duyên khởi. Nên thầy sẽ đúc kết lại và tóm tắt một số điểm quan trọng.

Đầu bài kinh khi đức Phật giảng pháp thoại này cho tôn giả A-Nan, thì Ngài khởi đầu bằng “lão tử”. *Lão tử* có mặt là do có *sinh*. *Sinh* do có *hữu*. *Hữu* do có *thủ*. *Thủ* do do có *ái*. *Ái* do có *thọ*. *Thọ* do có *xúc*. *Xúc* do có *danh sắc*. *Danh sắc* do có *thức*. Và *thức* do có *danh sắc*.

Ngược lại, theo tiến trình xuôi khởi đầu từ *thức*, ta có: *Thức* làm duyên sinh *danh sắc*; *danh sắc* làm duyên sinh ra *xúc*; *xúc* làm duyên sinh ra *thọ*; *thọ* làm duyên sinh *ái*; *ái* làm duyên sinh *thủ*; *thủ* làm duyên sinh *hữu*; *hữu* làm duyên tạo ra *sinh*; có *sinh* thì có *lão tử*, *sầu bi khổ ưu não*, một chuỗi phiền não khổ đau bắt đầu hình thành.

Vậy trong phần trình bày của đức Phật, có hai yếu tố quan trọng:

(1) Cả tiến trình xuôi và tiến trình ngược này, tổng cộng chỉ có chín thành tố (chín duyên), không có ba thành tố: vô minh, hành và lục nhập.

(2) Đức Phật không chú trọng quá khứ hay tương lai trong khi trình bày lý Duyên khởi này, mà chú trọng đến phân tích mối liên hệ và sinh khởi của nó hoàn toàn ở hiện tại. Đức Phật nhấn mạnh do thọ thì ái sinh, tức là hoàn toàn ở hiện tại. Khi chúng ta có xúc, bắt đầu phát sinh thọ. Vì có thọ nên kéo theo một chuỗi phiền lụy xuất hiện, đó chính là chuyện sinh ra nghiệp và khổ đau.

Từ chỗ không hiểu chủ ý của đức Phật khi nói về lý Duyên khởi, người ta bắt đầu hệ thống, bắt đầu chấp nối. Và về mặt lý luận, tạo nên vòng tròn khép

kín, cởi không ra! Trong khi thực tế, dựa trên nội dung pháp thoại ta thấy đức Phật chỉ rõ:

- Khi nói cái này do cái kia sinh, tạo duyên để nó hình thành, chấm dứt theo tiến trình xuôi hay ngược thì mục đích để chỉ ra mấu chốt là: Hễ có thân (danh sắc) này, tiếp xúc với thế giới thì trong điều kiện nào đó sẽ phát sinh ái.

- Ái là mấu chốt của tất cả các vấn đề, tồn tại và khổ đau. Cho nên phải giải quyết ngay từ vấn đề ái chứ không phải những chuyện khác. Giải quyết được ái thì giải quyết được toàn bộ cái sau. Còn cái trước mình đã tạo rồi, có thay đổi được đâu, nên đức Phật không đề cập đến.

Từ suy nghĩ này thấy liên tưởng đến câu chuyện kể về đức Phật sau khi thành đạo dưới bóng bồ-đề. Bảy tuần lễ Ngài có bảy trạng thái khác nhau. Đầu tiên là ngồi dưới gốc bồ-đề lặng lẽ để đi sâu vào nội tâm. Tuần lễ thứ hai đứng cách cây bồ đề khoảng một đoạn lặng lẽ ngắm cây bồ đề kỹ hơn, trân trọng cội cây đã chở che mình trong thời khắc triệt ngộ. Tuần lễ thứ ba thì Ngài tạo ra lối kinh hành bằng ngọc và đi tới đi lui trên đó,... Trong đó có một tuần Ngài đi sâu vào lý Duyên khởi là mười hai duyên. Bài kinh này Ngài đâu có nói mười hai duyên. Nhưng trong câu chuyện kể về Ngài người ta nói đức Phật có một tuần

quán sát sâu, đi sâu về lý Duyên khởi mười hai duyên này theo tiến trình xuôi rồi tiến trình ngược, khi đó thân Ngài trở nên thanh tịnh, trong sáng, không có gì thanh tịnh trong sáng hơn được, suốt rõ tất cả,... thì nên dè chừng, đây là chuyện đời sau người ta hư cấu!

Không biết ở đây có vị nào từng đọc *Câu chuyện dòng sông* của nhà văn Hermann Hesse của Đức do sư cô Trí Hải dịch khi còn tại gia?

Trong câu chuyện có hai nhân vật, một người tên là Thiện Hữu, một người tên là Tất Đạt, hai người là bạn chí thân và cùng đi tầm cầu chân lý. Một bên chọn con đường đạo hạnh, mẫu mực. Đó là Thiện Hữu. Còn nhân vật Tất Đạt chọn lối sống trải nghiệm tất cả khoái lạc và thống khổ thế gian. Con đường của Thiện Hữu xuôi chèo mát mái và ông chỉ có thể là một nhà tu đạo hạnh, nhưng không giác ngộ. Còn Tất Đạt thì trôi lăn đủ thứ khổ đau, tận cùng của dục lạc. Thậm chí tác giả xây dựng Tất Đạt đến gặp đức Phật, chắt vấn đức Phật và lấy câu chuyện mười hai duyên này ra hỏi rằng:

“Bạch đức Thế Tôn! Cái vòng luân hồi mười hai duyên này, nó sít sao, chặt chẽ như vậy thì làm sao để thoát ra?” Về mặt lý luận, nó là một cái vòng tròn mười hai khoen, mình bẻ đi một khoen nào thì cái vòng tròn đó nó rớt hết. Nhưng mà chỗ nào, khoen



Tỳ Khưu PHÁP TÔNG
Dhammavamsa Bhikkhu

SOI SÁNG
LỜI DẠY
CỦA ĐỨC PHẬT
(Tập 2)



Nhà Xuất Bản Đà Nẵng



Chùa HUYỀN KHÔNG

Abhisuññatārāma

Men theo con đường ven sông Hương từ trung tâm thành phố Huế về thượng nguồn, đến chùa Thiên Mụ, từ đó đi lên khoảng 2 – 3 km rẽ về bên phải, chúng ta sẽ đến chùa Huyền Không, tọa lạc ở thôn Nham Biếu (hiện nay là tổ Dân phố 5, phường Hương Hồ) thị xã Hương Trà. Đây là ngôi chùa Phật giáo Nam Tông, hậu thân của chùa Huyền Không ở Lăng Cô, Phú Lộc xưa (1973 – 1978).

Chùa được xây bằng vật liệu hiện đại là bê tông cốt thép, mà vẫn mang dáng dấp cổ kính, hài hòa với đường nét chung của kiến trúc cổ đô; và được đánh giá là một thể nghiệm thành công của ý tưởng kiến trúc kết hợp giữa hiện đại và cổ điển theo phong cách kiến trúc cung đình Huế.



Hòa thượng PHÁP TÔNG

Ven. Dhammavamsa

Hòa thượng hiện là Phó Viện Trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam; Phó Trưởng ban Ban Trị sự Phật giáo tỉnh Thừa Thiên Huế; Trưởng ban Điều Hành Phật giáo Nam Tông Thừa Thiên Huế; Chủ trì Chùa Huyền Không, Huế.

Tháng 12/2016, Hòa thượng được Quốc Vương Thái Lan Bhumibol Adulyadej, tức Rama IX sắc phong tước vị Chao khun Sudhamavamssa (Tăng Cang Đệ Ngũ Phẩm) để ghi nhận những đóng góp tích cực của Hòa thượng trong công cuộc truyền bá và hoàng dương chánh pháp của Đức Thế Tôn.

Tỳ-khuru **PHÁP TÔNG**

SOI SÁNG
LỜI DẠY
CỦA ĐỨC PHẬT
(Tập II)

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

PHI LỘ

Sau thành công của việc ra mắt cuốn *Soi sáng lời dạy của đức Phật (Tập 1)*, cũng như nhận được nhiều sự quan tâm, phản hồi và nguyện vọng đến từ các độc giả là những tu sĩ, Phật tử gần xa, chúng tôi tiếp tục biên tập và cho ra mắt cuốn *Soi sáng lời dạy của đức Phật (Tập 2)*. Nội dung cuốn 2 này tập trung vào các bài giảng trong chương trình cùng tên, được phát sóng định kì vào mỗi sáng thứ Bảy, tuần thứ nhất và tuần thứ ba trong tháng Dương lịch.

Trong suốt quá trình tu tập của bản thân, tìm hiểu về hệ thống kinh điển và nhất là từ khi thực sự nghiêm túc, đầu tư cho quá trình nghiên cứu, Thầy chúng tôi đã phát hiện ra nhiều điểm khác biệt, không giống với số đông trước đó mà nếu đi theo những “lối mòn” ấy thì sự thực hành lời Phật dạy sẽ không đạt được kết quả.

Trong tập này, số lượng bài kinh bao gồm: Đại Kinh Người Chăn Bò - *Trung Bộ kinh số 33*, Tiểu Kinh Xóm Ngựa - *Trung Bộ kinh số 40*, Kinh Nhiều Cảm Thọ - *Trung Bộ kinh số 59*, Kinh Gò Mối - *Trung Bộ kinh số 23*, Kinh Bọt Nước - *Tương Ưng Bộ*

kinh, Kinh Không Uế Nhiễm - *Trung Bộ kinh số 5*, Kinh Nhất Dạ Hiền Giả và đối chiếu với bài Kinh Người Biết Sống Một Mình. Khi nhìn vào danh sách trên, sẽ có nhiều quý vị đặt ra câu hỏi: *Tại sao Hòa thượng không giảng các bài kinh theo tuần tự trong kinh tạng Nikāya cho thống nhất và đầy đủ?* Tuy nhiên, xét về quan điểm cá nhân, Thầy chúng tôi đã chia sẻ rằng, Thầy giảng các bài kinh theo yêu cầu của các tu sĩ và Phật tử xa gần gửi về, ai không hiểu bài kinh nào Thầy sẽ làm rõ nghĩa bài kinh đó. Và trên thực tế, trong mỗi bài giảng, Thầy chúng tôi đều tìm ra những điểm sai khác mà ít có vị giảng sư nào mạnh dạn làm được điều đó. Dưới góc độ là người trực tiếp ghi hình, biên tập các bài giảng của Thầy để phổ biến lên các nền tảng mạng xã hội cũng như được nghe và học tại chỗ, với chúng tôi, đó là những điểm rất mới và rất ý nghĩa cho việc tu học, hoàn toàn không phải là quan điểm “xét lại” như một số câu hỏi mà chúng tôi được nhận. Do vậy, việc đọc, học và hiểu một bài kinh cần phải hội tụ rất nhiều yếu tố. Và, cuốn sách này sẽ là một trong những tài liệu có giá trị giúp cho quý vị có thời gian để nghiên ngẫm nhiều hơn về những lời mà Thầy chúng tôi chia sẻ.

Tương tự như những cuốn sách vừa ra mắt trong thời gian qua, ***Soi sáng lời dạy của đức Phật (Tập 2)*** sẽ tiếp tục sử dụng chủ yếu văn phong nói để biên tập, một hình thức giúp cho người đọc dễ hiểu và dễ cảm nhận.

Tuy nhiên, trong quá trình thực hiện khó lòng tránh khỏi những sai sót, rất mong được chư tôn đức Tăng Ni, Phật tử và quý độc giả thông cảm, lượng thứ và có những góp ý để chúng tôi sẽ bổ sung và làm tốt hơn nữa trong những lần ra mắt các cuốn sách tiếp theo.

*Huế - Những ngày mưa lạnh cuối năm 2020,
Nhóm biên tập chùa Huyền Không.*

ĐẠI KINH NGƯỜI CHẶN BÒ (*MAHĀGOPĀLAKA SUTTA*)

Trung Bộ kinh, bài số 33

Chúng ta bắt đầu vào chủ đề của buổi giảng. Hôm nay thầy sẽ giảng về đề tài khá quan trọng trong Phật học, đặc biệt là Phật học Nguyên thủy.

Đây là buổi giảng đầu tiên của thầy về các bài kinh trong hệ thống Nikāya của tạng Pāli, dựa trên bản dịch của Trưởng lão giáo thọ sư Thích Minh Châu.

Mục đích của việc giảng kinh này chủ yếu là thể theo yêu cầu, đề nghị của một số vị tăng ni từ mấy năm nay nhưng thầy chưa có điều kiện để thực hiện. Nhân thời gian tương đối rảnh rỗi này, thầy quyết định sẽ giảng một số bài, mà bài đầu tiên quý vị sẽ được nghe hôm nay đó là bài Mahāgopālaka sutta - được dịch là Đại kinh Người Chăn Bò.

Tựa đề bài kinh này không phải do đức Phật đặt, mà do các vị đời sau khi hệ thống lại thì đặt tên dựa trên nội dung pháp thoại. Kinh Người Chăn Bò này trùng tên với một bài kinh khác cùng bộ, nhưng nội dung ngắn hơn bản này. Có lẽ vì vậy nên khi san định

các vị đã đặt tên cho bản kinh này là Đại kinh Người Chăn Bò, và bản cùng tên nhưng ngắn hơn là Tiểu kinh Người Chăn Bò.

Cách giảng của thầy, xin được chia sẻ trước là không nhằm mục đích đi sâu vào nghiên cứu học thuật, trích dẫn chi tiết, mà chỉ để làm rõ lời dạy của đức Phật liên hệ đến thực tế đời sống, có thể ứng dụng, thực hành nhằm mang lại lợi ích trước mắt cho người tu hành. Đó là làm vui bớt phiền não, khổ đau mà chúng ta đang thường xuyên bị tác động. Đây là mục đích chính. Còn những lợi ích cao hơn, xa hơn thì tùy theo khả năng thấu hiểu, thực hành và trải nghiệm của mỗi người. Thầy chỉ chia sẻ những gì mà thầy nắm được từ bài kinh này hoặc những bài kinh khác.

Trước hết chúng ta làm rõ một số điểm ở trong bài kinh. Theo thông lệ, là dựa vào bài kinh, chúng ta biết xuất xứ, địa điểm, người thuyết giảng. Gọi là người thuyết giảng vì thỉnh thoảng có những bài kinh không phải là do đức Phật thuyết trong hệ thống kinh Nikāya, mà do các vị môn đệ có thể triển khai lời dạy của đức Phật hoặc được đức Phật giao cho trách nhiệm làm rõ nội dung, chủ đề Phật học hoặc lời dạy nào đấy của Ngài. Vì vậy, những điểm cần phải làm rõ gồm: thứ nhất là địa điểm, thứ hai là người thuyết giảng, thứ ba là thính chúng hoặc là thính giả. Gọi là “thính chúng” vì có đông người, còn “thính giả” là

tùy vào một số bài kinh chỉ dành cho một người, ví dụ như bài kinh Bāhiya là chỉ có đức Phật và vị này.

Thầy sẽ đọc từng đoạn kinh để mọi người theo dõi và bắt đầu giảng giải ý nghĩa của đoạn kinh ấy trong chừng mực, sau đó, triển khai tiếp.

1. Như vậy tôi nghe. Một thời Thế Tôn ở tại Sāvathī (Xá-Vệ), Jetavana (Kỳ-Đà lâm), vườn ông Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc). Ở tại đây, Thế Tôn gọi các tỳ-khuru:

- Nay các tỳ-khuru.

- Thưa vâng, bạch Thế Tôn.

Các tỳ-khuru ấy vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn thuyết giảng như sau:

“*Như vậy tôi nghe*” là câu mở đầu cho các pháp thoại trong Nikāya. Đây là lời của ngài A-Nan, xác nhận là ngài được nghe đức Phật dạy nội dung mà sau đó ngài trình bày.

Bài kinh này được giảng khi đức Phật tại thành phố Sāvathī, tại vườn của thái tử Jeta (Kỳ-Đà), do trưởng giả Cấp Cô Độc dùng vàng mua.

2. Nay các tỳ-khuru, nếu không đầy đủ mười một đức tánh này, một người chăn bò, không thể chăn giữ đàn bò, không thể khiến đàn bò được hưng thịnh. Thế nào là mười một? Ở đây, này các tỳ-khuru, một người

chăn bò không biết rõ sắc, không khéo (phân biệt) các tướng, không trừ bỏ trướng con bọ chét, không băng bó vết thương, không có xông khói, không biết chỗ nước có thể lội qua, không biết chỗ nước uống, không biết con đường, không khéo léo đối với các chỗ đàn bò có thể ăn cỏ, là người vắt sữa cho đến khô kiệt, là người không chú ý, không săn sóc đặc biệt những con bò đực già và đầu đàn. Nay các tỳ-khuru, người chăn bò nào không đầy đủ mười một đức tánh như vậy không thể chăn giữ đàn bò, không thể khiến đàn bò được hưng thịnh.

Ở đây đức Phật khởi đầu pháp thoại bằng cách dùng các từ phủ định, nhằm khẳng định các đức tánh là phẩm chất cần thiết mà một người chăn bò hiệu quả, một người chăn bò có kinh nghiệm, một người chăn bò có thể phát triển đàn bò của mình ngày càng lớn mạnh, đông đảo, sung túc hơn không thể thiếu gồm mười một điều. Chúng ta sẽ làm rõ nghĩa từng đức tánh của người chăn bò giỏi ở sau.

Tiếp theo đức Phật so sánh bằng hình ảnh một vị xuất gia, ở đây là một vị tỳ-khuru, cũng cần thiết phải có mười một đức tánh.

3. Cũng vậy, nay các tỳ-khuru, tỳ-khuru nào không đầy đủ mười một pháp, không thể lớn mạnh, tăng thịnh, thành mãn trong Pháp và Luật này. Thế nào là mười một? Ở đây, nay các tỳ-khuru, tỳ-khuru

không biết sắc, không khéo phân biệt các tướng, không trừ bỏ trướng con bọ chét, không băng bó vết thương, không xông khói, không biết chỗ nước có thể lội qua, không biết nước uống chỗ nào, không biết con đường, không khéo léo đối với các chỗ mà đàn bò có thể ăn cỏ, là người vắt sữa cho đến khô kiệt, đối với những thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới, bậc lãnh đạo trong Tăng giới, không có sự tôn kính, tôn trọng đặc biệt.

Từ mười một đức tánh của một người chăn bò giỏi, đức Phật liên hệ tới đời sống của một vị xuất gia. Nếu không có được mười một đức tánh này thì một vị tỳ-khưu, tỳ-khuru-ni không thể tiến bộ, không thể phát triển và không thể thành tựu được mục đích của đời sống xuất gia.

Bây giờ chúng ta sẽ làm rõ mười một đức tánh của người chăn bò giỏi trước, rồi sau đó tiếp tục làm rõ mười một đức tánh cần có của một vị xuất gia tỳ-khưu hoặc tỳ-khuru-ni mẫu mực như thế nào.

Mười một đức tánh của người chăn bò.

(1) “*Biết rõ sắc*”.

Trong câu này, đức Phật muốn nói điều gì?

Đối với bò thì sắc ở đây nó có nghĩa là màu sắc của mỗi con bò, hoặc màu sắc của từng gia đình bò. Nếu một người chăn bò mà quan tâm đến đàn gia súc

của mình thì người ấy sẽ biết rõ trong đàn mình số lượng, màu sắc của từng con, từng nhóm: đó là bò vàng, bò trắng, bò đen hay là bò lai. Rồi từng gia đình bò, mặc dù sống chung trong bầy đàn như vậy, nhưng bò vẫn có gia đình riêng của nó, mà thân cận nhất chính là bò mẹ và con. Còn bò đực thì nó có thể là liên hệ với nhiều con bò cái nhưng thường tình thân thiết giữa bò mẹ với bò con rất là rõ.

Người chăn bò giỏi có thể nhìn vào đó phân biệt được, biết được tập tính của từng con bò, phân biệt được từng màu sắc của con bò và biết nó mạnh khỏe, đau yếu hoặc tình trạng của nó hàng ngày như thế nào. Một khi biết rõ được như vậy, thì sự chăm sóc hoặc là hỗ trợ đúng mức cho từng con bò, từng gia đình bò sẽ là một trong những điều kiện để cho những con bò chúng phát triển tốt.

(2) “*Khéo (phân biệt) các tướng*”.

Ở đây muốn nói là sự khéo phân biệt các dấu hiệu đặc biệt, tức tướng của từng con bò. Theo kinh nghiệm của những người chăn nuôi thì loài vật nào nó cũng có một số đặc tính, thể hiện qua màu sắc, hình dáng hoặc là các cách ứng xử, đi đứng, nằm ngồi,...

Chẳng hạn như là loài trâu. Trong dân gian Việt Nam có những câu ca dao hoặc tục ngữ tóm tắt lại những tướng tốt của con trâu như câu: “Sừng cánh ná,

dạ bình vôi, mắt ốc nhồi, tai lá mít, đít lông bàn.” Cũng như đôi với chó, có những con chỉ cần nhìn tướng của nó, người huấn luyện sẽ biết được con chó này có những ưu điểm, khuyết điểm gì. Một trong những câu thiệu người ta dùng để chỉ những tướng tốt của con chó là “ bạch khuyên huyền đề, thân đại ấn; mai hoa tứ túc, tứ huyền đề”.

Cũng vậy, bò cũng có những đặc tính, những cái tướng thể hiện ra con bò kéo xe giỏi, dễ nuôi, có thể thích ứng mọi hoàn cảnh; khả năng đề kháng với bệnh tật và thời tiết tốt,...Hoặc các tướng của con bò cái thể hiện khả năng sinh sản khỏe, có sữa tốt và nuôi con chóng lớn,... Đó là những điều người chăn bò phải khéo biết, hoặc có kinh nghiệm, hoặc cần học hỏi để có được kiến thức, trải nghiệm mới có thể phát triển đàn bò của mình.

Điều đức Phật muốn nói chính là, nếu không khéo phân biệt các tướng, không có kinh nghiệm, kiến thức về việc xem tướng bò, chọn giống bò hoặc là đặc tính riêng của từng con, từng dòng, thì người chăn bò có thể sẽ thất bại trong việc nuôi dưỡng đàn bò.

(3) “*Trừ bỏ trùng con bọ chết*”.

Bọ chết là một trong những loài côn trùng luôn bám vào cơ thể của các loại động vật để hút máu. Nó gây ra các bệnh lở loét ngoài da và nó làm cho con bò

suy kiệt, ngứa ngáy không ngủ nghỉ được, càng ngày càng ốm yếu. Mở rộng ra, đó là tất cả các loài ký sinh bu bám trên con bò mà một người chăn nuôi cần phải biết để tìm cách trừ bỏ, đuổi đi hoặc là bắt những con bọ chết đó, không cho nó bu bám khiến con bò bị mất máu và suy kiệt. Nếu một người chăn bò mà không có kinh nghiệm, sẽ không biết cách xua đuổi, không biết cách trừ diệt trứng của các loài bọ chết và ký sinh thường bu bám vào vật nuôi.

(4) “*Có xông khói*”.

Ngày trước, khi chưa có phương tiện, dụng cụ để hạn chế các loại côn trùng bu bám hút máu gia súc, người chăn thả thường đốt các loại cây lá tạo thành khói để xua đuổi ruồi muỗi, lăng bọ,... thường tấn công gia súc vào lúc chạng vạng hoặc khi qua đêm ở các vùng ẩm thấp có nhiều loại phi trùng này. Khói của một số cây lá cũng được dùng như một phương thuốc trị một số bệnh ngoài da cho chúng. Do vậy, người chăn bò giỏi là người biết khi nào cần đốt khói để xông cho đàn gia súc của mình. Người chăn bò thiếu kinh nghiệm hoặc không hiểu biết sẽ không xông khói khi đàn bò cần xông khói nên chúng bị ruồi muỗi,... quấy nhiễu, hút máu sinh bệnh hoặc không thể mập mạnh được do thường xuyên bị các loài phi trùng gây tổn hại.

(5) “*Băng bó vết thương*”.

Trong khi được chăn thả hay kiếm ăn ngoài đồng cỏ, đồi núi, khe suối,... trong đàn thỉnh thoảng sẽ có con bị tai nạn do chúng té xuống hố, vướng phải vật này vật kia trong lúc đi, hoặc do tranh giành nhau ăn cỏ với nhau trong đàn,... gây ra thương tích. Người chăn bò khéo là người khi phát hiện có con vật nào bị thương thì phải chăm sóc, băng bó vết thương.

Ở đây cũng mở rộng ra, bò cũng giống như các loài động vật khác, sẽ có lúc khỏe, sẽ có lúc bệnh tật, lúc ốm yếu. Người chăn bò khéo là phải có con mắt quan sát, theo dõi tình trạng sức khỏe của đàn gia súc mình nuôi để có thể giúp đỡ chúng kịp thời, kiếm thuốc đắp cho con vật khi nó bị vết thương, băng bó cho nó, sát trùng cho nó theo nhiều cách. Cũng vậy, một số bệnh tật của từng loài mà khi chăn nuôi gia súc, một người chăn nuôi cần phải biết, có kiến thức cơ bản về nuôi dưỡng, về chăm sóc bệnh đối với các loài mà mình đang nuôi. Ngày trước là dùng các phương pháp chữa bệnh của dân gian, bây giờ là đã có thú y, nhưng đây là một trong những kiến thức cần thiết phải biết.

(6) *“Biết chỗ nước có thể lội qua”.*

Trong quá trình chăn nuôi, con vật thường được dẫn đi qua nhiều đồi núi, khe suối, nương rạch, đặc biệt là khi tới những vùng đất lạ, nếu người chăn nuôi không đi trước thăm dò đường, không quan sát kỹ thì có thể xảy ra các tình huống khiến bò bị thương khi

đang vượt qua những cái khe hoặc dòng nước chảy. Có thể khi lội qua những chỗ này, bên ngoài mới thoáng nhìn thì an toàn, nhưng khi đặt chân xuống thì bên dưới lại có hố, vực,... gây nên tai nạn. Hoặc đến mùa mưa lũ, nếu không biết cách dẫn dắt đàn bò của mình tránh né kịp thời thì khó lòng tránh khỏi những tai họa do thời tiết mang đến.

Với người chăn bò khôn ngoan, có tầm nhìn thì sẽ thăm dò trước, sau đó mới giúp đàn bò hoặc thúc đàn bò mình vượt qua dòng chảy đó. Đó là ý nghĩa của câu này.

(7) “*Biết chỗ nước uống*”.

Một đàn gia súc lớn, trong khi chăn thả, ngoài chuyện cho chúng ăn, cũng phải biết chỗ cho chúng uống, tức là phải dẫn đến những vũng nước, những khe, suối tùy theo vùng miền để sau khi ăn xong đàn bò có nước uống đầy đủ. Người chăn nuôi có kinh nghiệm và khôn khéo thì luôn luôn lo lắng hoặc biết rõ chỗ nào có nước để cung cấp đầy đủ cho đàn bò.

(8) “*Biết con đường*”.

Người chăn bò cần nắm rõ lộ trình đi về, vị trí chính xác để chăn thả có đủ cỏ và nước cho đàn gia súc và để không đưa chúng đến những nơi có thể gặp nguy hiểm và trở ngại.

(9) “*Khéo léo đối với các chỗ đàn bò có thể ăn cỏ*”.

Khi một người chăn bò khéo léo thì sẽ chăn thả từng khu vực, và luân phiên nhau. Đầu tháng thì khu vực nào, giữa tháng khu vực nào, cuối tháng khu vực nào, phải luân chuyển các nơi chăn thả thì cỏ, cây non hoặc là các loại lá mới có thể phát triển kịp cho đàn bò dùng và đảm bảo đủ thức ăn hàng ngày cho chúng.

Nếu không khéo bố trí, phân bổ các khu vực cỏ khác nhau, thì chắc chắn đàn bò sẽ gặp cảnh bữa no bữa đói. Đó là do thiếu hiểu biết hoặc không kinh nghiệm của một người chăn bò.

(10) “*Không vắt sữa cho đến khô kiệt*”.

Người chăn nuôi bò, đặc biệt để lấy sữa, thì phải biết chăm sóc, nuôi dưỡng con bò, cung cấp đầy đủ dinh dưỡng cho nó là thứ nhất. Thứ hai, lấy sữa của bò theo chu kì và vừa phải, còn thừa lại cho nó nuôi con, không phải nuôi như cách nuôi công nghiệp bây giờ, là chỉ chuyên nuôi bò để mà lấy sữa. Với người chăn bò khéo léo sẽ biết lấy chừng mực số lượng sữa có thể thu hoạch được, không quá tham lam.

Những người không có tầm nhìn, thiếu kinh nghiệm về chuyện lấy sữa có thể vắt khô kiệt, hoặc là do tham lam muốn lấy hết tất cả sữa dẫn đến hậu quả

là con bò ốm yếu, lần sau không còn cung cấp đủ sữa được nữa.

(11) “*Chú ý, săn sóc đặc biệt những con bò đực già và đầu đàn*”.

Trong một đàn bò, thường thường những con già, nhiều tuổi, đã sống nhiều năm, đặc biệt là những con bò đực, thường là có sức mạnh, khôn ngoan, nhiều kinh nghiệm làm đầu đàn thì khi đến tuổi già yếu thì chúng vẫn là những con bò có nhiều kinh nghiệm ứng phó với cuộc sống. Một người chăn bò khôn ngoan, hiểu biết, cần có cách chăm sóc đầy đủ hơn, tốt hơn và tinh tế hơn với chúng. Vì với những kinh nghiệm sống của chúng, trong một số tình huống xảy ra trong đàn nó vẫn có thể góp sức được. Hơn nữa, loài vật khi sống chung với chúng ta có những tương giao về tình cảm, khi thấy người chăn bò chăm sóc đàng hoàng những con bò dù già bệnh, thì những con bò trẻ trong đàn ít nhiều cũng có được ảnh hưởng tốt. Trong một số tình huống xảy ra, đôi khi chính loài người không làm chủ được, mà chỉ có những con bò già mới có thể làm cho đàn bò trở lại bình ổn, trật tự.

Đó là ý nghĩa của mười một đức tính cần phải có của một người chăn bò. Cũng mười một đức tính này, đức Phật đối chiếu, so sánh với một vị tu hành, một vị tỳ-khưu, tỳ-khưu-ni. Chúng ta xem thử ý nghĩa của

mười một đức tính ấy khi quy chiếu về các vị xuất gia sẽ được đức Phật dạy như thế nào?

Mười một đức tánh không nên có của một vị tỳ-khuru.

4. Chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không biết rõ các sắc? Ở đây này các tỳ-khuru, tỳ-khuru đối với sắc pháp không như thực biết, tất cả các loại sắc thuộc bốn đại và sắc do bốn đại hợp thành. Như vậy, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không biết rõ các sắc.

Ở đây, khi nói một vị tỳ-khuru không biết rõ sắc có nghĩa là vị ấy không biết đúng bản chất của tất cả hiện tượng, hiện hữu. Nó không chỉ là toàn bộ thế giới vật chất tự nhiên bên ngoài, mà đặc biệt là cả thân xác của mỗi chúng sinh tất cả đều thuộc Tứ đại gồm đất, nước, lửa, gió. Đây là một trong những kiến thức cơ bản mà hầu như người nào vào thời đức Phật, ở tại Ấn Độ đều biết. Nhưng đức Phật nói rõ hơn một chút vì người ta chỉ biết về kiến thức, chứ không thực biết.

5. Chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không khéo (phân biệt) các tướng? Ở đây này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không như thật biết kẻ ngu và nghiệp tướng của người đó, kẻ trí và nghiệp tướng của người đó. Như vậy, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không khéo (phân biệt) các tướng.

Tướng đây là gì?

Đó là tướng bên ngoài và tướng bên trong. Khi lấy một người chăn bò làm ví dụ thì đối tượng đó là những con bò. Còn đối với vị tỳ-khuru thì khác. Ở đây có hai vấn đề:

- Thứ nhất, một vị tỳ-khuru không phân biệt được, không nhận ra được sự sai khác đối với người ngu và người trí. Do không có kiến thức, không có trải nghiệm, không biết cách nhận diện kẻ ngu qua tướng mạo, khí sắc, việc làm,...; cũng như không có kiến thức trải nghiệm, không biết cách nhận ra người trí, thể hiện nơi tướng mạo, nơi thần thái, cách giải quyết công việc, ứng xử với tha nhân.

- Thứ hai, đó là không phân biệt được những hiển hiện nơi thân tâm mình khi lục căn tiếp xúc với lục trần không phân biệt được đâu là *tổ hợp hình thể (sắc)*, không phân biệt được đâu là *tổ hợp cảm giác (thọ)*, không phân biệt đâu là *tổ hợp hiểu biết - tri giác (tưởng)*, không phân biệt đâu là *tổ hợp tình cảm hoặc là phản ứng (hành)* và không phân biệt đâu là *tổ hợp phản ứng, sao lưu và chuyển giao (thức)*, mà đây là những cái rất quan trọng trong đời sống tu hành.

6. *Chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không trừ bỏ trừng con bọ chét? Ở đây này các tỳ-khuru, tỳ-khuru thọ dụng dục tâm khởi lên, không từ bỏ, không tránh né, không chấm dứt, không làm cho tồn tại. Tỳ-khuru thọ dụng sân tâm khởi lên, không từ bỏ, không tránh*

né, không chấm dứt, không làm cho không tồn tại. Tỳ-khuru thọ dụng hại tâm khởi lên, không từ bỏ, không tránh né, không chấm dứt, không làm cho không tồn tại. Tỳ-khuru thọ dụng các ác, bất thiện pháp khởi lên, không từ bỏ, không né tránh, không chấm dứt, không làm cho không tồn tại. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không từ bỏ trừng con bọ chết.

Trong ý nghĩa tu học thì trừng bọ chết là ám chỉ các loại tham sân tiềm ẩn, tiềm tàng, chưa có điều kiện khởi sinh trong nội tâm của một vị tu hành. Vì là tiềm ẩn, tiềm tàng cho nên bình thường chúng ta không thấy, chỉ khi nào đủ duyên thì khi đó nó mới khởi phát. Ví dụ như, khi người xuất gia thọ dụng tứ sự nhu yếu là thức ăn, y phục, chỗ ở hoặc thuốc ngừa bệnh, khởi lên lòng ham thích, có rồi nhưng muốn có thêm nữa. Và khi tâm này khởi lên, vị đó không nhận ra ngay, không từ bỏ chúng, không buông bỏ, không tránh xa, không cắt đứt và chấm dứt nó, thì rõ ràng tham tâm đó sẽ bị ái dục chi phối khiến luyến ái phát triển. Như vậy, từ chỗ tiềm ẩn tiềm tàng, nó hiện hành và chi phối vị tu hành.

Tương tự như vậy đối với những cái mà mình không thích, mình chán ghét, hoặc là khởi lên những niệm làm tổn hại đến người khác, tổn hại cho mình, các ý niệm xấu ác, bất tịnh không nhận ra được, không từ bỏ, không buông bỏ, tránh xa, cắt đứt hay chấm dứt sẽ chi phối mình.

7. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không băng bó vết thương? Ở đây, này các tỳ-khuru, khi mắt thấy sắc, nắm giữ tướng chung, nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến con mắt không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, tỳ-khuru không tự chế ngự nguyên nhân ấy, không hộ trì con mắt, không thực hành sự hộ trì con mắt. Khi tai nghe tiếng,...; mũi ngửi hương,...; lưỡi nếm vị,...; thân cảm xúc,...; ý nhận thức các pháp, vị ấy nắm giữ tướng chung, nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, tỳ-khuru không chế ngự nguyên nhân ấy, không hộ trì ý căn, không thực hành sự hộ trì ý căn. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không băng bó vết thương.

Vết thương ở đây không phải là thân bị thương tổn, khổ đau, đau đớn, mà nhằm ám chỉ tâm bị tham luyến, sân hận chi phối, hành hạ. Khi sáu căn quyền (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) tiếp xúc với các đối tượng mà không tỉnh giác biết mình, không được hộ trì, tiết chế thì tham ái khởi lên, đắm say một phần, đắm say nhiều phần hoặc đắm say toàn phần đối với đối tượng. Vì vậy, tạo điều kiện cho luyến ái, sầu muộn, lo lắng, khổ sở, phiền não, khởi lên quấy phá. Nó cũng giống như vết thương mà không được khử trùng, không được làm sạch, không được băng bó thì mưng mủ, sưng tấy, khiến chúng ta đau đớn, khó chịu.

8. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không xông khói? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không có thuyết giảng rộng rãi cho các người khác biết Chánh pháp mình được nghe, được thọ trì. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không xông khói.

Nếu không chia xẻ rộng rãi giáo pháp tốt đẹp mà mình đã tu học, để những ai hữu duyên cũng được nghe, được tu tập, được phá bỏ các hiểu biết lệch lạc, sai lầm, tai hại, nguy hiểm thì gọi là “không xông khói”.

9. Và này các tỳ-khuru, như thế nào là tỳ-khuru không biết chỗ nước có thể lội qua? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru thỉnh thoảng có đến gặp những tỳ-khuru đã văn được trao cho truyền thống giáo điển, những bậc trì Pháp, trì Luật, trì mātikā (các bản tóm tắt) nhưng không hỏi, không trả lời các vị ấy: “Thưa tôn giả, điểm này là thế nào, ý nghĩa này là gì?” Những bậc tôn giả ấy không làm cho hiển lộ những điều chưa được hiển lộ, không làm cho rõ ràng những điều chưa được rõ ràng, và đối với những nghi vấn về Chánh pháp, các vị ấy không đoạn trừ nghi hoặc. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không biết chỗ nước có thể lội qua.

Vị tỳ-khuru khi ở gần các bậc trưởng thượng, bác lãm, thông tuệ hoặc là giàu kinh nghiệm tu học, nhưng vị đó lại không thân cận, không gần gũi, ít hỏi

hoặc thậm chí là không hề hỏi các ngài về ý nghĩa của các điểm quan trọng, chủ chốt trong giáo pháp mà bản thân mình thì chưa được rõ. Chính vì vậy mà sự hiểu biết đối với giáo pháp mông lung, mơ hồ, những điều nghi ngờ không đoạn trừ được. Đó là một thiệt thòi lớn trong khi mình đã có điều kiện, có cơ hội được gần gũi, thân cận những bậc trưởng thượng, những bậc thông tuệ hoặc hiểu biết nhiều giáo pháp.

10. Và chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không biết rõ chỗ nước uống? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru trong khi Pháp và Luật do Như Lai tuyên thuyết được giảng dạy, không chứng đạt nghĩa tín thọ, pháp tín thọ, không chứng đạt sự hân hoan liên hệ đến Pháp. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không biết chỗ nước uống.

Ý nghĩa “không biết rõ chỗ nước uống”, tức là không khéo học hỏi, thực hành và chứng nghiệm được *Sự Thực thoát Khổ*. Giống như nước ở trong đại dương là từ các nguồn khác nhau như sông, suối, ngòi, rạch,... tuôn về. Nhưng khi ra đến biển cả thì đều hòa chung vào và có một vị duy nhất là vị mặn. Cũng vậy, giáo pháp dù được thực hiện ít hay nhiều, ở bất kỳ thời kỳ nào, nơi chốn nào, nó cũng chỉ có một vị duy nhất, đó là vị giải thoát. Vị tỳ-khuru không biết rõ chỗ nước uống, tức là không khéo học hỏi, thực hành và chứng nghiệm được sự thực mà đức Phật đã

giảng dạy bằng nhiều phương tiện, nói cách khác là chưa nắm được hương vị giải thoát từng phần hoặc toàn phần.

11. Và các tỳ-khuru thế nào là tỳ-khuru không biết về con đường? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không như thật biết con đường Thánh đạo tám ngành. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không biết đến con đường.

Ở đây nghĩa là không biết đúng, biết rõ về con đường giải thoát có tám thành tố gồm: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định. Do không biết rõ ý nghĩa của nó, cho nên không thể thực hành đúng. Không thực hành đúng thì không thể nào chứng ngộ, chứng đạt, thấy ra được bản chất của vấn đề và thoát khổ.

12. Và này, các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không khéo léo đối với các chỗ đàn bò có thể ăn cỏ? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không như thật biết về Bốn Niệm Xứ. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không khéo léo đối với các chỗ đàn bò có thể ăn cỏ.

Đó là không thực biết thế nào là thực hành soi sáng thực tại bốn nhóm hiện tượng thân tâm - mà thuật ngữ xưa nay thường dùng là thực hành Tứ Niệm Xứ. Ở đây, thầy dùng một nhóm từ làm rõ nghĩa ra, gọi là “soi sáng thực tại bốn nhóm hiện tượng thân

tâm”. “Quán sát” ở trong “niệm” của Tứ Niệm xứ chính là *soi sáng thực tại*. Thực tại đây chính là thân, thọ, tâm, pháp, tức là *bốn nhóm hiện tượng*. Vị tỳ-khuru không thực biết thế nào là thực hành để soi sáng thực tại bốn nhóm hiện tượng thân tâm, được ví như người chăn bò không khôn ngoan, thiếu hiểu biết nên không biết chỗ nào có thể cho bò đến ăn cỏ được.

13. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru vắt sữa cho đến khô kiệt? Ở đây, này các tỳ-khuru, khi các vị tại gia vì lòng tin cúng dường các vật dụng như: y áo, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh, tỳ-khuru không biết nhận lãnh cho được vừa đủ. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru vắt sữa cho đến khô kiệt.

Nếu người chăn bò tham lam quá độ, lấy hết cả phần sữa của con bò mẹ cung cấp cho con của nó hàng ngày, hoặc lấy đến khô kiệt thì lần sau con bò sẽ mất sữa hoặc không còn sữa nữa. Cũng vậy một vị tỳ-khuru quá tham lam, không tiết độ, tri túc đối với việc sử dụng tứ sự hoặc các vật phẩm cúng dường của tại gia Phật tử, đòi hỏi người ta nhiều quá, tìm cách này cách kia, nói xa nói gần để người ta hộ độ cúng cho mình thường xuyên làm cho người ta phải lần hồi mất đức tin và cảm thấy phiền nhiễu. Hơn nữa, mặc dầu với một số Phật tử, tâm thì mãnh liệt nhưng mà tài sản thì có chừng, có hạn, nên nếu phải cung phụng nhiều quá, hoặc thường xuyên quá thì họ cũng không còn gì, và có thể gây tổn hại đức tin cho họ, cho cả gia đình

của họ và người thân của họ. Đây là một trong những điều mà một vị xuất gia cần phải tránh.

14. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru đối với những thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới, bậc lãnh đạo trong Tăng giới, không có sự tôn kính, sự tôn trọng đặc biệt? Ở đây, này các tỳ-khuru, đối với các thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới, bậc lãnh đạo trong Tăng giới, không có thân nghiệp đầy lòng từ đối với các vị ấy, trước mặt và sau lưng; không có khẩu nghiệp đầy lòng từ đối với các vị ấy, trước mặt và sau lưng; không có ý nghiệp đầy lòng từ đối với các vị ấy, trước mặt và sau lưng. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru đối với những thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới, bậc lãnh đạo trong Tăng giới, không có sự tôn kính, có sự tôn trọng đặc biệt.

Vì không quan tâm, chăm sóc, tôn kính, tôn trọng các vị trưởng lão, các bậc tôn túc lãnh đạo trong Tăng giới, dù ở trước mặt hay là sau lưng các ngài, nên không được các ngài chỉ dạy hoặc truyền thụ cho những trải nghiệm quý báu mà các ngài đã trải qua. Hơn nữa, không học hỏi được cách điều hành, quản lý của một vị lãnh đạo như thế nào. Và cuối cùng là, nêu gương xấu cho các thế hệ hậu học về sự vong ân, tức

là thiếu lòng tri ân và báo ân đối với các bậc tiền bối, trưởng thượng đi trước.

Này các tỳ-khuru, tỳ-khuru nào không đầy đủ mười một pháp này, thì không thể lớn mạnh, tăng thịnh, thành mãn trong Pháp và Luật này.

Vị tỳ-khuru nào mà thiếu mười một phẩm chất tốt đẹp này, chắc chắn sẽ thối thất trong giáo pháp. Ngược lại, vị nào có đầy đủ mười một phẩm chất này, đức Phật nói là chắc chắn sẽ tiến bộ, sẽ phát triển và sẽ thành tựu được mục đích của đời sống xuất gia.

Ngôn ngữ trong kinh văn, đối với các vị có học chữ Hán hoặc biết nhiều thì tương đối nắm được. Còn quý Phật tử tại gia, không quen với các thuật ngữ Phật học cho nên đọc vào thì có thể thấy hơi khó hiểu. Trong câu “*lớn mạnh, tăng thịnh, thành mãn trong Pháp và Luật*”, thầy diễn đạt lại câu này là “*tiến bộ, phát triển và thành tựu các mục đích của đời sống xuất gia*”, như vậy hy vọng là các vị sẽ dễ hiểu hơn.

Bài kinh được đức Phật diễn giải rộng hơn bằng các ví dụ, triển khai thêm. Chúng ta đọc tiếp để hiểu ý này hơn nữa.

Mười một đức tánh cần có của một vị tỳ-khuru.

17. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru biết rõ các sắc? Ở đây này các tỳ-khuru, tỳ-khuru đối với

sắc pháp như thực biết, tất cả các loại sắc thuộc bốn đại và sắc do bốn đại hợp thành. Như vậy, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru biết rõ các sắc.

Đó là thực biết, biết đúng bản chất tất cả thế giới, thế giới vật chất hiện hữu quanh ta, trong đó bao gồm cả thân tâm, thân xác con người đều thuộc bốn nguyên tố đất, nước, lửa, gió và do bốn nguyên tố này hợp thành. Nhận thức này rất quan trọng, nó là khởi đầu của vấn đề về sự *nhận biết về bản chất thực của thân tâm này*. Ở đây, “sắc” đối với mỗi chúng sanh, đó là thực thể của thân xác này. Cho nên cần phải thực biết rằng bản chất của tất cả thế giới hiện tượng, đặc biệt là thế giới vật chất, trong đó có thân xác con người là do sự hòa hợp của bốn nguyên tố này cộng thêm dòng nghiệp của chúng sinh mà hình thành nên sự sống của từng loài.

18. Chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru khéo (phân biệt) các tướng? Ở đây này các tỳ-khuru, tỳ-khuru như thật biết kẻ ngu và nghiệp tướng của người đó, kẻ trí và nghiệp tướng của người đó. Như vậy, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru khéo (phân biệt) các tướng.

Ở đây thầy diễn giải lại, đó là phân biệt được và nhận ra sự sai khác giữa người ngu và người trí. Nó thể hiện cái gì? Khi có kiến thức, trải nghiệm, do vậy biết cách nhận diện kẻ ngu, người ác, qua tướng mạo, khí sắc, cách ứng xử, làm việc,... thì chắc chắn chúng

ta sẽ không có những nhận định nhầm lẫn, lệch lạc và mang đến hậu quả không tốt. Cũng như vậy, có đủ kiến thức trải nghiệm để nhận ra đâu là người trí qua tướng mạo, cách đi, đứng, nói năng, ứng xử, cách giải quyết công việc,... của họ, thì chúng ta sẽ có rất nhiều cơ hội học hỏi, nhận giúp đỡ và thậm chí là có thể hợp tác với họ để cùng nhau làm việc tốt hơn.

Lúc nãy thầy có mở rộng cái này một chút, về vấn đề không nhận biết được các tổ hợp tạo nên thân tâm (gọi chung là Ngũ uẩn) này. Đâu là tổ hợp về hình thể? Đâu là tổ hợp cảm giác? Đâu là tổ hợp hiểu biết - tri thức? Đâu là tổ hợp tình cảm - phản ứng, cũng như tổ hợp về sao chép, lưu trữ, chuyển giao? Gọi chung nó là Ngũ uẩn. Thiếu những hiểu biết cơ bản như vậy, sẽ dẫn đến những hành động hoặc nhận thức của chúng ta đối với vấn đề bị lệch lạc.

Vậy người khéo phân biệt được ai là người trí, ai là người ngu bằng cách nhận diện qua các hình thái bộc lộ ra bên ngoài sẽ có thái độ xử lý phù hợp. Cũng như biết rõ thân tâm mình, từng đối tượng một, thì ứng xử hoặc là phản ứng của mình sẽ tốt đẹp hơn.

19. Chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru trừ bỏ trướng con bọ chét? Ở đây này các tỳ-khuru, tỳ-khuru không thọ dụng dục tâm khởi lên, từ bỏ, tránh né, chấm dứt, làm cho không tồn tại. Tỳ-khuru không thọ dụng sân tâm khởi lên, từ bỏ, tránh né, chấm dứt, làm cho

không tồn tại. Tỳ-khuru không thọ dụng hại tâm khởi lên, từ bỏ, tránh né, chấm dứt, làm cho không tồn tại. Tỳ-khuru không thọ dụng các ác, bất thiện pháp khởi lên, từ bỏ, né tránh, chấm dứt, làm cho không tồn tại. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru từ bỏ trừng con bọ chết.

Dục tâm tức là tâm cầu về dục, khởi lên ham muốn, ưa thích, vừa lòng và tiếp tục tìm kiếm nó. Nếu dục tâm khởi lên mà không trừ bỏ nó, tiếp tục để nó phát triển và nuôi dưỡng nó, thì hậu quả sẽ bị luyến ái cột trói. Còn ngược lại, nếu biết nhận ra chúng khi mới khởi lên, ngay khi đó buông ra, né tránh các đối tượng làm cho nó phát triển và làm nó chấm dứt tại đó, không làm cho nó tồn tại, thì chắc chắn là dục tâm đó không thể tổn hại cho vị tỳ-khuru.

Cũng vậy đối với sân tâm, tức là khởi lên bất bình đối với cái gì mình không thích, mình ghét, mình không bằng lòng. Nếu không biết nhận ra nó ngay tức khắc để buông bỏ, chấm dứt và không cho nó tồn tại, thì nó sẽ làm chủ mình. Từ đó, dẫn mình đến những ứng xử để thể hiện sự phẫn nộ, bất bình, cău gắt đó. Tất cả những biểu hiện đó là bề ngoài của những hình tướng sân hận và nó sẽ gây bất lợi cho chúng ta. Ngược lại, nếu nhận ra và chấm dứt tại đó, không cho nó phát triển thì sân tâm đó sẽ không làm tổn hại được vị tu hành.

Đối với các hại tâm, tức là khởi lên những ý niệm muốn làm tổn hại đối tượng hoặc là tổn hại chính mình thì cũng phải biết nhận ra khi nó khởi lên, tỉnh táo, sáng suốt và biết buông bỏ nó ngay đúng lúc mới phát khởi, không cho nó phát triển.

Giống như một người chăn bò không nuôi dưỡng và biết cách trừ bỏ các trứng con bọ chết, các loại ký sinh. Đối với các tham, sân, hại tiềm ẩn cũng giống như trứng bọ chết chưa nở, cần phải không cho nó có cơ hội phát triển bằng cách luôn tỉnh táo, sáng suốt để khi nó vừa xuất hiện do có liên quan đối tượng, thì chúng ta phải nhận ra ngay và buông bỏ.

20. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru băng bó vết thương? Ở đây, này các tỳ-khuru, khi mắt thấy sắc, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến con mắt không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, tỳ-khuru chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì con mắt, thực hành sự hộ trì con mắt. Khi tai nghe tiếng,...; mũi ngửi hương,...; lưỡi nếm vị,...; thân cảm xúc,...; ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác bất thiện pháp khởi lên, tỳ-khuru chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru băng bó vết thương.

“*Nắm giữ tướng chung, nắm giữ tướng riêng*” là câu hay gặp trong các kinh văn. “*Nắm giữ*” có nghĩa là thích, luyến ái, muốn có. “*Tướng riêng và tướng chung*” có thể diễn đạt là thích một phần, thích nhiều phần và thích toàn phần. Chính vì thích nên sinh ra chấp thủ. Vì trong tương quan khi lục căn tiếp xúc với lục trần, sinh ra xúc; có xúc thì có thọ; thọ sinh ra ái.

“*Những nguyên nhân gì khiến con mắt không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên*”. Khi khởi tâm luyến ái do có đối tượng hoặc điều kiện phát sinh, mà không chế ngự được, thì chắc chắn là các diễn tiến này nó sẽ xuất hiện và từ đó, các ác, bất thiện pháp nổi lên do không tỉnh táo, mê muội và bị tham sân khuấy động.

Nếu vị tỳ-khưu chế ngự được nguyên nhân ấy, tỉnh táo sáng suốt hộ trì các căn thì không luyến ái một phần, không luyến ái nhiều phần, hoặc toàn phần đối với đối tượng khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với các đối tượng của nó. Từ đó tất cả tham ái, ưu bi, các ác bất thiện pháp, không có cơ hội khuấy lên. Và dù có khởi lên thì lập tức chúng cũng bị nhận diện, phát hiện và chấm dứt, đoạn tuyệt ngay tại đó.

“*Băng bó vết thương*” có nghĩa là không làm cho thân tâm mình tiếp tục bị tổn hại thêm vì tham ái, ưu bi xuất hiện khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Như vậy gọi là “*tỳ-khưu khéo băng bó vết thương*”.

21. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru xông khói? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru có thuyết giảng rộng rãi cho các người khác biết Chánh pháp mình được nghe, được thọ trì. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru xông khói.

Trong ý nghĩa xông khói đối với tu hành, là phát triển, chia sẻ hiểu biết, hoặc trải nghiệm của mình về giáo pháp, thực hành giáo pháp để cùng mang lại lợi lạc đến cho những người hữu duyên. Từ đó, giúp họ thực hành, phá bỏ các kiến chấp, mê lầm nguy hiểm.

22. Và này các tỳ-khuru, như thế nào là tỳ-khuru biết chỗ nước có thể lội qua? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru thỉnh thoảng có đến gặp những tỳ-khuru đã vẫn được trao cho truyền thống giáo điển, những bậc trì Pháp, trì Luật, trì mātikā (các bản tóm tắt) có hỏi, có trả lời các vị ấy: “Thưa tôn giả, điểm này là thế nào, ý nghĩa này là gì?” Những bậc tôn giả ấy làm cho hiển lộ những điều chưa được hiển lộ, làm cho rõ ràng những điều chưa được rõ ràng, và đối với những nghi vấn về Chánh pháp, các vị ấy đoạn trừ nghi hoặc. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru biết chỗ nước có thể lội qua.

Có vài vấn đề khi nói đến “những tỳ-khuru đã vẫn, được trao cho truyền thống giáo điển, những bậc trì Pháp, trì Luật, trì mātikā”:

- Thứ nhất, nhóm từ “*trì Pháp, trì Luật, trì mātikā*” là các dụng ngữ được sử dụng về sau này khi hệ thống hóa lại kinh điển, người ta đã chèn vào vì thời đức Phật thì chưa có chữ viết, tận mấy trăm năm sau những lời dạy của đức Phật mới được ghi chép lại.

- Thứ hai, về *mātikā*. *Mātikā* có nghĩa là các bản tóm tắt, toát yếu của Abhidhamma. Ví dụ như *Ti-Mātikā* là nhóm tóm tắt chủ đề ba pháp, gọi là Tam mẫu đề thường được chư tăng đọc tụng. Mà chúng ta đã biết là tạng Abhidhamma được hình thành về sau này, sớm nhất là vào thời của đại đế A-Dục.

- Thứ ba, việc học tập của chư tăng thì mỗi người có một thiên hướng rõ ràng do tính cách của mỗi người: một số học thuộc, một số khác thì thực hành. Có một câu chuyện trong bài Đại kinh Rừng Sừng Bò liên quan đến về vấn đề này. Trong kinh kể rằng, khi ngài Xá-Lợi-Phất hỏi các vị tỳ-khưu tu hành như thế nào để có thể làm sáng chói, làm cho vẻ vang khu rừng thanh tịnh này, đẹp đẽ này. Mỗi vị đều trình bày sở kiến, sở trường riêng của mình, như ngài A-Nan thì học tụng thuộc lòng những điều mà đức Phật dạy, còn vị giỏi thuyết pháp thì sẽ diễn giải Chánh pháp, vị thì tu tập về thiền,... Và tất cả đều không đồng ý với nhau, mặc dầu vị nào cũng là các bậc trưởng bối giỏi giang và uy tín lớn trong Tăng chúng. Do vậy họ đến tìm đức Phật để hỏi quan điểm của

Ngài. Đức Phật đã có một câu trả lời chung đó là, để làm vẻ vang cho khu rừng này chỉ cần “*một đời sống tu hành bình thường*” và Ngài đã đưa ra hình ảnh vị tỳ-khuru buổi sáng sau khi đi khất thực trở về, ngồi một chỗ yên tĩnh quán sát thân tâm của mình, tỉnh giác biết mình, sống trọn vẹn trong từng khoảnh khắc thực tại hiện tiền đó. Đức Phật gọi đó là hình ảnh làm chói sáng khu rừng Gosinga.

Vậy khi nói “*những tỳ-khuru đa văn, được trao cho truyền thống giáo điển, những bậc trì Pháp, trì Luật, trì Mātikā*” thì mình có thể hiểu đó là những vị tỳ-khuru thông tuệ, bác lãm, hiểu biết nhiều Phật học. Họ có thể là các chuyên gia từng phần trong giáo pháp, hoặc là đã có trải nghiệm tốt về giáo pháp.

Giống như một người muốn qua bên kia dòng chảy và không biết rõ chỗ nông, chỗ cạn để lội qua. Người ấy sẽ đi hỏi thăm những người ở vùng đó chia sẻ kinh nghiệm, hướng dẫn giúp mình lội qua bên kia bờ. “*Biết chỗ nước có thể lội qua*” nghĩa là các vị tỳ-khuru khi có cơ duyên được gặp các vị tỳ-khuru đa văn, trưởng thượng, hiểu biết thì biết đem thắc mắc, nghi vấn về giáo pháp để xin chỉ dẫn từ các vị ấy. Vì thế có được những câu trả lời giúp giải nghi, phá bỏ những mê muội hoặc là mở ra cho mình một con đường rõ ràng hơn đối với vấn đề thực hành giáo pháp. Vì vậy, vị tỳ-khuru phải biết tận dụng cơ hội khi được gần gũi

những bậc trưởng thượng, cho nên học hỏi được nhiều điều.

23. Và chư tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru biết rõ chỗ nước uống? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru trong khi Pháp và Luật do Như Lai tuyên thuyết được giảng dạy, chứng đạt nghĩa tín thọ, chứng đạt pháp tín thọ, chứng đạt sự hân hoan liên hệ đến Pháp. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru biết rõ chỗ nước uống.

Câu diễn đạt này hơi khó hiểu! Theo phân loại các bậc Thánh nhân thành bảy loại theo ba căn tính: Tùy tín hành và Tín giải thoát thuộc tín căn; Thân chứng và Câu phân giải thoát thuộc định căn; Tùy pháp hành, Kiến đạo và Tuệ giải thoát thuộc tuệ căn.

“Chứng đạt” nghĩa là trải nghiệm và thấy ra. Để có thể chứng đạt thì người ta phải học hỏi, phải thấu hiểu và thực hành. Do đó, người đến với giáo pháp do học hỏi, thấu hiểu và thực hành rồi thấy ra là người có tuệ căn, tức là “*nghĩa tín thọ*” và sẽ chứng đạt được mục đích của mình theo cách ấy. Vị tỳ-khuru ấy sau khi chứng nghiệm, chứng ngộ, thấy ra được thì khi đó mới gọi là uống được nước của hương vị giải thoát.

24. Và các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru biết rõ về con đường? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru như thật biết con đường Thánh đạo tám ngành. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru biết rõ con đường.

Trong Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ, Đạo đế chính là nói đến “con đường” này. Đó là con đường đưa đến giác ngộ, giải thoát có tám thành tố. Nếu vị tỳ-khuru nào không biết rõ con đường, hoặc là hiểu không đúng thì sẽ đi lệch lạc, đi hoài không đến. Vị nào hiểu được Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, cũng như Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định là gì và thực hành đúng mức thì người đó đang nắm rõ con đường trong tay. Đó gọi là “*biết rõ con đường*”.

25. *Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru khéo léo đối với các chỗ đàn bò có thể ăn cỏ? Ở đây, này các tỳ-khuru, tỳ-khuru như thật biết về Bốn Niệm Xứ. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru khéo léo đối với các chỗ đàn bò có thể ăn cỏ.*

Khi nói đến “cỏ” nghĩa là nói đến thức ăn và thức uống. Chúng sinh được nuôi dưỡng bằng bốn loại vật thực là đoàn thực, thức thực, xúc thực, tư niệm thực. Một người xuất gia ngoài thức ăn vật lý để nuôi dưỡng thân thể còn cần có một loại thực phẩm quan trọng hơn, đó là Bốn Niệm Xứ. Đức Phật nói “*tỳ-khuru như thật biết*” tức là biết đúng, biết rõ về Bốn Niệm Xứ. Thầy diễn đạt nó là *Soi sáng thực tại Bốn nhóm hiện tượng thân tâm*. Bốn nhóm hiện tượng gồm: niệm thân, niệm thọ, niệm tâm, niệm pháp. Nói cho vắn vè chút là, pháp thân huệ mạng của một vị xuất gia có tồn tại và phát triển là nhờ được nuôi

dưỡng bằng cách thường xuyên thực hành *Soi sáng thực tại Bốn nhóm hiện tượng thân tâm* này.

26. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không vắt sữa cho đến khô kiệt? Ở đây, này các tỳ-khuru, khi các vị tại gia vì lòng tin cúng dường các vật dụng như: y áo, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh, tỳ-khuru biết nhận lãnh vừa đủ. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru không vắt sữa cho đến khô kiệt.

Thế nào là tỳ-khuru không vắt sữa cho đến khô kiệt?

Giống như người chăn bò khéo léo sẽ không vắt sữa bò đến khô kiệt, mà dành lại một phần để con bò giữ sức khỏe và nuôi con. Vị tỳ-khuru biết sống tiết độ, chùng mực cho nên sẽ không lạm dụng lòng tin của tín thí, không đòi hỏi quá nhiều, và chỉ nhận các vật dụng vừa đủ để nuôi sống bản thân và hỗ trợ việc tu hành. Và nó cũng tạo ra điều kiện để chia sẻ giáo pháp đối với thí chủ. Đó là sự giúp đỡ qua lại với nhau. Như vậy, gọi là “không vắt sữa đến khô kiệt”.

27. Và này các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru đối với những thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới, bậc lãnh đạo trong Tăng giới, có sự tôn kính, sự tôn trọng đặc biệt? Ở đây, này các tỳ-khuru, đối với các thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới,

bậc lãnh đạo trong Tăng giới, có thân nghiệp đầy lòng từ đối với các vị ấy, trước mặt và sau lưng; có khẩu nghiệp đầy lòng từ đối với các vị ấy, trước mặt và sau lưng; có ý nghiệp đầy lòng từ đối với các vị ấy, trước mặt và sau lưng. Như vậy, này các tỳ-khuru, là tỳ-khuru đối với những thượng tọa trưởng lão, xuất gia đã lâu ngày, bậc tôn túc trong Tăng giới, bậc lãnh đạo trong Tăng giới, có sự tôn kính, có sự tôn trọng đặc biệt.

Tổ chức nào cũng vậy, có thế hệ trước, thế hệ sau, có thầy, có trò, có huynh đệ. Các vị tỳ-khuru, nhất là lớp trẻ cần phải có sự chăm sóc, quan tâm đặc biệt đối với những bậc trưởng thượng trong Tăng-già. Cũng giống như người chăn bò phải quan tâm các con bò già đầu đàn vậy. Ở đây, khi mình chăm sóc gần gũi các vị ấy, mình sẽ nhận được các góp ý, soi sáng về vấn đề về tu học hoặc kinh nghiệm trong vấn đề lãnh đạo, điều hành, quản lý. Đó là những lợi ích có thể có được khi mình quan tâm hộ trì các bậc trưởng thượng ở trong Tăng giới.

Này các tỳ-khuru, tỳ-khuru nào đầy đủ mười một pháp này, thì có thể lớn mạnh, tăng thịnh, thành mãn trong Pháp và Luật này.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy, các thầy tỳ-khuru hoan hỷ, tín thọ lời Thế Tôn dạy.

Đó là lời dạy của đức Phật qua ví dụ về mười một đức tính của người chăn bò khéo léo. Cũng vậy, một vị tỳ-khuru tu học đúng pháp và đúng mức cần có mười một đức tánh tương tự như của người chăn bò giỏi. Những vị tỳ-khuru nào gồm đủ mười một đức tánh tốt đẹp này thì sẽ tiến bộ; quan hệ đối với cộng đồng tu học được tốt đẹp và con đường tu học sẽ ngày càng phát triển; có thể thành tựu được một phần hoặc nhiều phần mục đích của đời sống xuất gia.

Thông qua bài kinh, thầy muốn chia sẻ với mọi người về vấn đề này. Đó là sự hiểu biết sâu rộng của đức Phật đối với ngành nghề của giới bình dân lao động thời bấy giờ, không chỉ riêng lãnh vực chăn nuôi bò trong bài kinh này, mà trong tạng Kinh Nikāya có những bài kinh nói về người chăn ngựa, huấn luyện voi, về nghề rèn, nghề biểu diễn xiếc, nghề nông, thậm chí các nghề mổ xẻ thịt động vật,... Do đó những ví dụ Ngài đưa ra đều có thực, gần gũi trong đời sống, mà hầu hết mọi người ít nhiều đều biết, chứ không phải chỉ là những lý thuyết siêu hình, trừu tượng. Đó là điều hết sức đặc biệt.

Từ đó cho thấy cách hoằng pháp của đức Phật thường cụ thể, rõ ràng, dễ hiểu và gần gũi với đời sống của xã hội. Vì những ví dụ ấy khi so sánh với đời sống của người xuất gia, nó có tương tác, có gợi ý, có những bài học nên người ta dễ tiếp thu hơn là chỉ nói suông. Mặt khác, nó cũng nói lên được mục

đích của việc hoằng pháp là để cho mọi người hiểu. Từ chỗ hiểu mới có thể thực hành, thực hành mới có thể thấy ra vấn đề.

Do vậy, chúng ta có thể thấy một vài giới hạn của các bài kinh hiện nay đang dùng những thuật ngữ chuyên môn khó hiểu hoặc những từ ngữ không phổ thông. Nếu chúng ta có thể giảm bớt và truyền đạt bằng các ngôn ngữ dễ hiểu, cụ thể, hình tượng thì chắc chắn hiệu quả về việc hoằng pháp và việc hiểu Phật Pháp sẽ là dễ dàng, tốt đẹp hơn.

Chương trình này gọi là *Soi sáng lời dạy của đức Phật* vì chúng ta cố gắng tìm hiểu đức Phật dạy gì trong từng bài kinh một, từ đó hiểu và thực hành để mang lại lợi ích cho bản thân và có thể chia sẻ cho mọi người.

Bài giảng đến đây cũng vừa đủ. Xin chấm dứt và chúc mọi người lắng nghe có thể thu hoạch được ít nhiều. Nếu có gì không hiểu rõ hoặc không nắm được, thì đó là lỗi của người truyền đạt. Một lần nữa thầy xin cảm ơn tất cả thánh chúng.

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 1, năm 2020.

TIÊU KINH XÓM NGỰA (*CŪḶA-ASSAPURA SUTTA*)

Trung Bộ kinh, bài số 40

Đây được gọi là bài “Tiêu kinh Xóm Ngựa” để phân biệt với bài Đại kinh dung lượng lớn hơn. Trước khi đi vào chi tiết bài kinh, thầy xin giới thiệu qua một vài vấn đề giúp cho quý độc giả có thêm một số hiểu biết nhất định về địa danh, cũng như mối quan hệ của các quốc độ được đề cập trong Tam tạng tiếng Pāli.

Như tựa đề tiếng Pāli này, “Cūḷa” có nghĩa là “tiêu”, được phân biệt với “Mahā” là “đại”. “Sutta” là một từ khá phổ thông chỉ cho một hình thức viết gọi là “kinh” - phân biệt với kệ hoặc là phúng tụng,... Tạm gọi là một thể loại văn xuôi dùng để thuật ký, thuật sự.

Vấn đề ở đây là chữ “Assapura”. “Assa” nghĩa là con ngựa và “pura” có nghĩa là danh xưng của một quốc gia. Nếu mọi người có một chút liên tưởng thì sẽ nghe âm này khá quen thuộc. Quả thực nó quen thật, vì nó là đuôi của tên một quốc gia thuộc vùng Đông Nam Á này, đó là Singapore. Chữ “pore” trong

Singapore có gốc là “pura” tức là đô thị, thành phố. Từ gốc của “singa” nguyên là “sīha” và sau biến thành “sinha”, bây giờ là “singa”. Mỗi liên hệ và trải qua sinh hóa của ngôn ngữ trên thực tế khiến cụm từ trở thành như hiện tại. Chúng ta thường nghe Singapore được dịch là “thành phố Sư Tử”, tiếng Pāli là Sīhapura. Và sau nhiều biến đổi lịch sử, ngôn ngữ, dân tộc thì cuối cùng nó biến thành Singapore - như chúng ta thường nghe nói đến.

Chữ “pura” trong “Assapura” có nghĩa là đô thị, tức là một đơn vị hành chính dân cư đông đúc có nhiều ngành nghề, giao dịch thương mại khá lớn chứ không phải nghĩa là thôn, làng, ấp (tiếng Pāli là gāma). Do vậy, “Assapura” phải được dịch là “Đô thị ngựa” hay “Mã thành”, đó là suy nghĩ của chúng tôi khi tìm hiểu về địa danh này. Mã thành vốn là một trong hai đô thị lớn của nước Aṅga. Đây là một nước chư hầu, chịu sự thống trị của đại quốc xóm giềng là Ma-Kiệt-Đà. Vị vua cai trị Ma-Kiệt-Đà thời đức Phật chính là Bimbisāra (Bình-Sa vương). Vị này là phụ vương của vua A-Xà-Thế.

Aṅga cũng là một trong mười sáu quốc gia thuộc Trung Ấn Độ thời bấy giờ được đề cập trong Tam tạng. Trong đó có hai xứ bây giờ vẫn còn tồn tại nhưng không còn ở tại Ấn Độ nữa mà con cháu của những xứ sở này, tộc người này đã di chuyển qua các

vùng đất khác lập nghiệp mới, xây dựng quốc độ mới đó là Chămpa (Campa) và Campuchia.

Về Campuchia: Trước giờ chúng ta cứ nghĩ đây là một quốc gia độc lập, hoàn toàn không có sự liên hệ nào về nhiều thứ đối với Ấn Độ ngoại trừ tôn giáo, tín ngưỡng. Nhưng khi truy tìm tài liệu về từ Anṅa chúng tôi mới phát hiện hóa ra Campuchia là một trong mười sáu thế lực lớn của bán đảo Ấn Độ thời bấy giờ.

Về Chămpa - tức Chiêm Thành của Việt Nam chúng ta - có gốc gác Anṅa của Ấn Độ. Trong bài kinh này chỉ rõ Chămpa tại Ấn Độ thời bấy giờ chính là Anṅa. Vì con sông Campa ở Ấn Độ và kinh đô của người Anṅa cũng có tên là Campa.

Ngoài kinh đô là Campa, Anṅa có hai đô thị lớn là: Bhaddiya và Assapura được đề cập trong Kinh tạng. Thật ra chữ Anṅa được dùng phổ biến để chỉ cho tộc người, cư dân bản địa ở vùng ấy - được gọi là “người Anṅa”. Tuy nhiên, tên quốc gia là Anṅa hay quốc độ Anṅa (tiếng Pāli là Anṅarattha) thì ít được dùng hơn. Vì vậy khi nói đến Anṅa người ta nói đến tộc người Anṅa, dân chúng Anṅa.

Giữa dân chúng Anṅa và dân chúng Ma-Kiệt-Đà có mối quan hệ qua lại rất thân tình. Theo tư liệu cho biết, dân chúng này có ý muốn phục nghiệp lại tổ quốc quê hương của họ sau khi đã chịu sự lệ thuộc

của đất nước Ma-Kiệt-Đà. Quốc vương của An-ga vào thời đức Phật là một quý tộc giàu có nhưng không có niềm tin với đức Phật mà dành sự hậu đãi, cúng dường lớn của ông ta cho một vị Bà-la-môn mà ông tin tưởng.

Trên đây là đôi điều mà chúng ta mở rộng ra để hiểu biết thêm về An-ga - xứ sở được đề cập đến trong bài kinh mà hôm nay chúng ta tìm hiểu.

Nho giáo có một câu nói rằng: “Y phục xứng kỳ đức”, nghĩa là y phục phải phù hợp, biểu trưng đúng người mặc y phục ấy. Giống như một vị vua mặc bộ y phục phải xứng tư cách một vị vua. Một vị đại thần khi khoác lên phẩm phục của đại thần thì tư cách, ứng xử, hành động phải xứng là một vị đại thần - trên trung với vua dưới phục vụ người dân. Hoặc một sĩ tử khi mang trên mình chiếc áo sĩ tử phải có lời nói, ứng xử, hiểu biết,... xứng với danh là người có học, biết lễ nghĩa. Trong bài kinh này, cũng có một câu với nội dung tương tự, đó là: Một vị Sa-môn phải sống và hành xử như thế nào mới xứng danh là vị Sa-môn?

Trong ngôn ngữ của Pháp cũng có một câu nói, mới nghe ta tưởng ngược lại nhưng nó cũng có ý tương tự như thế, đó là câu: “Chiếc áo không làm nên thầy tu”. Tức là hình thức bên ngoài chưa thật sự biểu thị hoặc chỉ ra đúng bản chất của nội dung ở bên trong. Không phải ai mặc áo thầy tu cũng trở thành

thầy tu. Cũng vậy, không phải cứ khoác lên mình một hình thức đẹp đẽ thì người ta cho rằng người đó có nhân cách đẹp đẽ hơn người. Đó là điều chưa chắc. Cái này phải đi sâu vào nội dung mới biết được.

Bài kinh Mã thành này được đức Phật giảng cho chư tỳ-khuru ở thời điểm bấy giờ tại đô thị Assapura của xứ Aṅga. Nội dung đề cập đến các vấn đề quan trọng, cần thiết mà một người xuất gia cần phải quan tâm đó là vấn đề tu tập và thực hành lời dạy của đức Phật. Đặc biệt, chủ đề bài kinh này Ngài làm rõ ý nghĩa của việc “Sống như thế bảo để xứng danh được gọi là một vị Sa-môn.”

Bây giờ chúng ta lần lượt tìm hiểu chi tiết nội dung của bài kinh này. Thầy sẽ đọc từng đoạn kinh và đọc đến đâu trình bày, giảng giải đến đấy.

1. Như vậy tôi nghe. Một thời Thế Tôn ở giữa dân chúng Aṅga (Ương-Già), tại một xã ấp của dân chúng Aṅga, tên là Assapura (xóm Ngựa). Lúc bấy giờ Thế Tôn gọi các tỳ-khuru:

- Nay các tỳ-khuru.

- Bạch Thế Tôn.

Những tỳ-khuru ấy vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

2. - Sa-môn! Sa-môn! Này các tỳ-khuru, dân chúng biết các ông là vậy. Và nếu các ông có được hỏi: “Các ông là ai?” Các ông phải tự nhận: “Chúng tôi là Sa-môn”. Này các tỳ-khuru, các ông đã được danh xưng như vậy, đã tự nhận là như vậy, thì này, các tỳ-khuru, các ông phải tự tu tập như sau: “Những pháp môn xứng đáng bậc Sa-môn, chúng ta sẽ tu tập pháp môn ấy. Như vậy danh xưng này của chúng ta mới chân chính và sự tự nhận này của chúng ta mới như thật. Và những thứ cúng dường mà chúng ta thọ hưởng như y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh mới có được kết quả lớn, lợi ích lớn cho chúng ta. Và chúng ta xuất gia không thành vô dụng, có kết quả, có thành tích”.

Thời đức Phật, tứ vật dụng, bao gồm y phục, thuốc men, sàng tọa (chỗ nằm ngồi), thuốc chữa bệnh rất khan hiếm. Ở đây có một điểm không giống nhau trong kinh văn ngày xưa là phần “sàng tọa”. Trong Luật tạng thuộc Pāli hiện nay, ở phần quán tưởng tứ sự khi sử dụng, thì nội dung thứ ba lại là “chỗ ở”. Đây là sự thay đổi tất yếu của lịch sử.

Thời đức Phật tại thế, như có nhiều lần chúng tôi đã giảng giải trước, thầy trò Ngài có đời sống du hành - đặc biệt là giai đoạn đầu, khi chưa có nhiều người biết đến đức Phật và đồ chúng của Ngài. Cho nên người ta chỉ dừng ở việc gặp, hỏi han và cúng dường sau đó rời đi. Nhưng về sau, một số tín chủ - đệ tử cư

sĩ, có những người có thể lực về chính trị, về kinh tế, về xã hội,... sau khi hỏi ý và được đức Phật cho phép, họ bắt đầu xây dựng các công trình cư trú, bây giờ chúng ta gọi là tự viện, chùa chiền. Đó là nơi ở cho đức Phật và Tăng chúng. Đầu tiên là bên Tăng và sau này cả cho bên Ni chúng. Do vậy, những giai đoạn đầu, chỗ nghỉ qua đêm cho các vị xuất gia, không phải là tu viện, mà chỉ là một tấm lót được trải dưới một gốc cây, ở nơi đồng trống, ở trong hang động, hay bất kỳ chỗ nào có thể ngả lưng qua đêm là được. Tấm lót này được gọi là “sàng tọa”. Nên cái gọi là sàng tọa này nó không phải là giường như bây giờ chúng ta hiểu, mà nó chỉ là một vật lót, phù hợp cho đời sống của một người xuất gia không nhà không cửa, không gia đình, không mái che. Cho nên đây là sự khác biệt giai đoạn đầu, trong tứ sự nhu yếu thì có “sàng tọa”, chứ không phải là “chỗ ở”.

3. Nay các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru không thực hành các pháp môn xưng đáng bậc Sa-môn? Nay các tỳ-khuru, đối với tỳ-khuru có tâm tham dục và lòng tham dục không được đoạn diệt, có tâm sân hận và lòng sân hận không được đoạn diệt, có tâm phẫn nộ và lòng phẫn nộ không được đoạn diệt, có tâm thù hận và lòng thù hận không được đoạn diệt, có tâm giả dối và lòng giả dối không được đoạn diệt, có tâm não hại và lòng não hại không được đoạn diệt, có tâm tật đố và lòng tật đố không được đoạn diệt, có tâm xan

lẫn và lòng xan lẫn không được đoạn diệt, có tâm man trá và lòng man trá không được đoạn diệt, có tâm xảo trá và lòng xảo trá không được đoạn diệt, có tâm ái dục và lòng ái dục không được đoạn diệt, có tà kiến và tà kiến không được đoạn diệt. Nay các tỳ-khuru, ta nói rằng, nếu vị ấy không thực hành các pháp môn xứng đáng bậc Sa-môn, thì không thể đoạn diệt được những cấu uế cho Sa-môn, những tỳ-vết cho Sa-môn, những lỗi lầm cho Sa-môn, sự đọa sanh vào đọa xứ, sự thọ lãnh các ác thú.

Này các tỳ-khuru, ví như một loại vũ khí nguy hiểm tên Mataja có hai lưỡi rất sắc bén, có thể được bao lại vỏ bọc vào trong một cái bao. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, Ta nói sự xuất gia của tỳ-khuru ấy là như vậy.

Ở đây, đức Phật đề cập đến mười hai điều xấu ác (bất thiện pháp) mà một vị Sa-môn hay cần phải thấy rõ trong tâm mình để tìm cách đoạn diệt. Nếu không đoạn diệt, thanh tẩy chúng thì vị ấy không xứng đáng được gọi là vị tỳ-khuru hoặc Sa-môn hay Bà-la-môn. Chúng tôi dùng ba cụm từ này vì đức Phật thường sử dụng chúng khi nói về người tầm cầu những điều tốt đẹp, đặc biệt hướng đến giác ngộ, giải thoát và đi theo con đường giác ngộ do đức Phật chỉ dạy.

4. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của một vị mang đại y (Saṅghāṭi) chỉ tùy thuộc vào mang đại y. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng

Sa-môn hạnh của một vị lỏa thể chỉ tùy thuộc vào lỏa thể. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của một vị sống thoa bụi và đất chỉ tùy thuộc vào hạnh thoa bụi và đất. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của một vị sống theo lễ nghi tắm rửa chỉ tùy thuộc vào lễ nghi tắm rửa. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của một vị sống dưới gốc cây chỉ tùy thuộc vào hạnh sống dưới gốc cây. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của một vị sống ngoài trời chỉ tùy thuộc vào hạnh sống ngoài trời. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của người theo hạnh đứng thẳng chỉ tùy thuộc vào hạnh đứng thẳng. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của một vị ăn uống có định kỳ chỉ tùy thuộc vào hạnh ăn uống có định kỳ. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của người sống theo chú thuật chỉ tùy thuộc vào hạnh sống theo chú thuật. Nay các tỳ-khuru, Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của vị bện tóc chỉ tùy thuộc vào hạnh bện tóc.

“Đại y” là y may nhiều lớp. “Sa-môn hạnh” là phẩm chất bên trong của vị tu hành, xuất gia chứ không phải dựa vào hình thức bên ngoài khi khoác lên người tấm y.

Đức Phật đã liệt kê một số ví dụ làm rõ “Sa-môn hạnh” của các hình thức tu khổ hạnh thời bấy giờ.

1. Phái *lõa thể*.

2. Phái tu bằng cách *thoa bụi và đất* lên người: tức làm xấu và nhơ bẩn đi hình thể nhằm tránh tham ái chi phối, theo quan niệm của phái tu ấy.

3. Phái tu theo *nghi lễ tắm rửa*: bằng cách tắm rửa ở sông Hằng - con sông thánh thiêng liêng theo quan điểm của người Ấn Độ. Người ta đến đó vào buổi sáng sớm, vào buổi tối hoặc buổi khuya để tắm và họ nghĩ rằng làm như vậy thì sẽ tẩy rửa được những tội lỗi mình đã làm.

4. Phái tu *ngủ dưới gốc cây*: đây là hình thức tu không trú dưới mái nhà với các tiện nghi đầy đủ được che chở bảo vệ, mà chỉ nương nhờ vào một gốc cây, một bóng cây.

5. Phái tu *sống ngoài trời*: tương tự ở trên.

6. Phái tu *đứng thẳng*: đây là một lối tu khá lạ lùng thuộc dạng khổ hạnh, chỉ đứng, không nằm, cũng không ngồi quanh năm suốt tháng.

7. Phái tu *ăn uống có định kỳ*: Trong Trường Bộ kinh rải rác một số chỗ nói về hạnh tu theo ăn uống định kỳ này. Mỗi tháng ăn một lần, ba ngày ăn một lần hoặc một ngày ăn một lần. Hoặc một bữa chỉ ăn vài thìa, vài nắm, vài vốc,... tức là một lối tu mà người ta nghĩ rằng lập trình cho nó về chuyện ăn uống sẽ đạt đến một mục đích nào đó.

8. *Phái tu luyện chú*: hình thức tu chuyên niệm chú thuật, bùa, ngải các thứ.

9. *Phái tu tập theo lối bện tóc*.

Với những ví dụ trên, đức Phật tuyên bố phẩm hạnh của các vị này không phải tùy thuộc hoàn toàn vào hình thức bên ngoài của các pháp tu mà họ đang theo; cho dù mang hình tướng xuất gia từ các vị theo Phật giáo, hay các vị sống lỏa thể, hay các vị sống thoa bụi vào đất, hay các vị sống theo lễ nghi tắm rửa, hay vị sống ở gốc cây, hay vị sống ngoài trời, hay vị có hạnh đứng thẳng, hay vị có hạnh tu bằng ăn uống theo định kì, hay vị sống theo chú thuật, hay vị sống theo hạnh bện tóc. Những hình thức bên ngoài của hạnh tu đó chưa nói lên được thực chất bên trong.

Ngài khẳng định không thể dựa vào hình thức bên ngoài mà làm cho nội tâm vẫn đục được thanh lọc. Đoạn tiếp theo, Ngài đã liệt kê một loạt những điều xấu ác trong tâm một người tu hành hoặc chúng sinh thường xảy ra như thế nào.

5. *Này các tỳ-khuru, nếu lòng tham dục của người có tâm tham dục được đoạn diệt chỉ nhờ vào hạnh mang đại y của người mang đại y, nếu lòng sân của người có tâm sân được đoạn diệt, nếu lòng phẫn nộ của người có tâm phẫn nộ được đoạn diệt, nếu lòng hiềm hận của người có tâm hiềm hận được đoạn*

diệt, nếu lòng giả dối của người có tâm giả dối được đoạn diệt, nếu lòng não hại của người có tâm não hại được đoạn diệt, nếu lòng tật đố của người có tâm tật đố được đoạn diệt, nếu lòng xan lẫn của người có tâm xan lẫn được đoạn diệt, nếu lòng man trá của người có tâm man trá được đoạn diệt, nếu lòng xảo trá của người có tâm xảo trá được đoạn diệt, nếu lòng ái dục của người có tâm ái dục được đoạn diệt, nếu tà kiến của người có tà kiến được đoạn diệt, (chỉ nhờ hạnh mang đại y của người mang đại y), thì những thân hữu quyến thuộc, bà con cùng một huyết thống có thể khiến người đó mang đại y ngay khi người đó mới sanh, và khuyên người đó mặc đại y như sau: "Này hiền nhi, hãy mang đại y, nếu mang đại y thì lòng tham dục của người có tâm tham dục sẽ được đoạn diệt, lòng sân của người có tâm sân sẽ được đoạn diệt, lòng giả dối của người có tâm giả dối sẽ được đoạn diệt, lòng não hại của người có tâm não hại sẽ được đoạn diệt, lòng tật đố của người có tâm tật đố sẽ được đoạn diệt, lòng xan lẫn của người có tâm xan lẫn sẽ được đoạn diệt, lòng man trá của người có tâm man trá sẽ được đoạn diệt, lòng xảo trá của người có tâm xảo trá sẽ được đoạn diệt, lòng ái dục của người có tâm ái dục sẽ được đoạn diệt, tà kiến của người có tà kiến sẽ được đoạn diệt chỉ nhờ mang đại y." Này các tỳ-khuru, bởi vì Ta thấy có người mang đại y nhưng vẫn có tâm tham dục, có tâm sân hận, có tâm

phẫn nộ, có tâm giả dối, có tâm não hại, có tâm tật đố, có tâm xan lẫn, có tâm man trá, có tâm xảo trá, có tâm ái dục, có tâm tà kiến, nên Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của người có tham dục chỉ tùy thuộc vào hạnh mang đạỵ của vị ấy.

Trước tiên, chúng ta cùng làm sáng tỏ một số thuật ngữ:

- *Tham dục*: Người có lòng ham muốn, yêu thích, và muốn có được tất cả các đối tượng của sáu giác quan: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý mà bản thân thấy vừa lòng, hợp ý thì được gọi là tâm tham dục.

- *Sân hận*: Khi tâm sân hận khởi lên trong một người, họ sẽ có trạng thái nóng nảy, oán giận.

- *Phẫn nộ*: “Phẫn” cũng là một cấp độ của giận, “nộ” thì nó biểu hiện ra mạnh hơn và thô tháo hơn. Hai từ này đi với nhau cũng có nghĩa tương cận với các từ “sân hận”, “oán giận”, “hiềm hận”.

- *Giả dối*: Điều này chúng ta dễ biết dễ hiểu hơn, đó là tâm giả dối, là tâm không thật.

- *Não hại*: “Não” là quấy rối chứ không phải là bộ não, “hại” là làm tổn thương người khác, đối tượng khác. Tức là quấy rối, làm hại người khác.

- *Tật đố*: là tính từ chỉ cho sự ghen ghét, ganh tị và đố kỵ.

- *Xan lẫn*: Từ này hơi mù mờ một chút. Trong từ điển Hán lẫn từ điển Việt, cũng như từ điển Hán-Việt không có từ phiên âm chữ “xan” với nghĩa tham lam. Chữ “xan” theo từ điển tiếng Việt với nghĩa: trống trải, đưa ra ngoài. Chữ “lẫn” phía sau thì có một từ nhưng không phải “lẫn” mà là “lận”. “Lận” có nghĩa là keo bần, keo kiệt, hạ tiện. Rất có thể chữ “xan” này là từ được đọc trại ra của chữ “tham”, giống như chữ “lận” được đọc chệch thành “lẫn”. Vì vậy có thể là do quá trình sinh hóa của ngôn ngữ, bị ảnh hưởng cách phát âm của vùng, miền nên tạo thành chữ trong từ điển và từ nguyên (từ gốc) không có. Cũng như trong cộng đồng Phật giáo chúng ta có từ “tàm quý” hay đọc quen miệng. Nhưng trong từ điển không có chữ “quý” nào theo nghĩa Phật học chúng ta hiểu, mà là từ “úy”. Có lẽ do cách đọc trại ra, nhất là người miền nam có cách phát âm chữ “Q” tương tự nên chữ “úy” trở thành “quý” là một ví dụ. Một đằng phát âm và một đằng ghi lại, cuối cùng ra hậu quả là chúng ta có chữ “quý” mà gốc của nó trong Hán Việt là “úy” - sợ hãi. Từ “xan lẫn” rất có thể là “tham lận”, nói theo ngôn ngữ hiện tại có nghĩa là ky bo, bòn rít, hạ tiện.

- *Xảo trá, man trá*: “Trá” là lừa dối. “Man” là lừa dối, giấu giếm, che dấu. “Xảo” nghĩa là khéo léo, hay ho. “Xảo trá” là khéo lừa dối, khéo qua mặt người khác. “Man trá” là che đậy, lừa dối.

- *Ái dục*: là yêu mến, yêu thích. Ái dục là sự yêu mến mạnh hơn ham thích.

- *Tà kiến*: nghĩa chung là cái thấy biết lệch lạc, cục bộ, không đúng sự thật. Cục bộ tức là một góc nhìn riêng nào đó, có thể đúng trong góc nhìn đó nhưng khi ở những góc khác nó không đúng, hoặc so với toàn cục thì nó chỉ là một phần của sự thật. Như người ta thường có câu: “Nửa cái bánh mì thì vẫn là bánh mì, nhưng nửa sự thật thì không phải là sự thật”. Theo kinh Phạm Võng, trong Trường Bộ kinh, thời đức Phật có đến 62 chủ thuyết tà kiến khác nhau.

Vậy những ác bất thiện pháp trong tâm của một người không thể được đoạn diệt “*chỉ nhờ vào hạnh mang đại y của người mang đại y*”.

Này các tỳ-khuru, nếu lòng tham dục của người có tâm tham dục được đoạn diệt chỉ nhờ hạnh lỏa thể của người lỏa thể,...; chỉ nhờ hạnh thoa bụi và đất của người sống theo hạnh thoa bụi và đất,...; chỉ nhờ hạnh lễ nghi tắm rửa của người sống theo hạnh lễ nghi tắm rửa,...; chỉ nhờ hạnh sống dưới gốc cây của người sống dưới gốc cây,...; chỉ nhờ hạnh sống ngoài trời của người sống ngoài trời,...; chỉ nhờ hạnh sống đứng thẳng của người sống đứng thẳng,...; chỉ nhờ hạnh ăn uống có định kỳ của người sống ăn uống có định kỳ,...; chỉ nhờ hạnh sống theo chú thuật của người sống theo chú thuật,...

Này các tỳ-khuru, nếu lòng tham dục của người có tâm tham dục đoạn diệt chỉ nhờ hạnh bện tóc của người sống theo hạnh bện tóc; nếu lòng sân hận của người có tâm sân hận...; nếu tà kiến của người có tà kiến được đoạn diệt (chỉ nhờ hạnh của người sống theo hạnh bện tóc), thì những thân hữu quyến thuộc, bà con cùng một huyết thống có thể khiến người đó bện tóc; ngay khi người đó mới sinh, và khuyên người đó bện tóc như sau: "Này hiền nhi, hãy bện tóc; nếu bện tóc thì lòng tham dục của người có tâm tham dục sẽ được đoạn diệt, lòng sân của người có tâm sân sẽ được đoạn diệt, lòng giả dối của người có tâm giả dối sẽ được đoạn diệt, lòng não hại của người có tâm não hại sẽ được đoạn diệt, lòng tật đố của người có tâm tật đố sẽ được đoạn diệt, lòng xan lẫn của người có tâm xan lẫn sẽ được đoạn diệt, lòng man trá của người có tâm man trá sẽ được đoạn diệt, lòng xảo trá của người có tâm xảo trá sẽ được đoạn diệt, lòng ái dục của người có tâm ái dục sẽ được đoạn diệt, tà kiến của người có tà kiến sẽ được đoạn diệt, chỉ nhớ sống theo hạnh bện tóc". Này các tỳ-khuru, bởi vì Ta thấy có người theo hạnh bện tóc nhưng vẫn có tâm tham dục, có tâm sân hận, có tâm phẫn nộ, có tâm giả dối, có tâm não hại, có tâm tật đố, có tâm xan lẫn, có tâm man trá, có tâm xảo trá, có tâm ái dục, có tà kiến, nên Ta không nói rằng Sa-môn hạnh của người theo hạnh bện tóc chỉ tùy thuộc vào hạnh bện tóc của vị ấy.

Rõ ràng là ví dụ đức Phật đưa ra hơi hóm hỉnh ở chỗ quyền thuộc, hoặc cha mẹ của các vị ấy có thể ngay khi người đó vừa được ra đời mang đại y, hoặc đưa các hình thức tu tập bên ngoài choàng lên người của người đó và với suy nghĩ rằng chỉ cần như vậy thôi họ có thể thanh lọc được tất cả cấu uế nội tâm như là tham, sân, tật đố, hiềm hận, tham lẫn, tà kiến,...

Sau khi trình bày như trên, đức Phật đã kết luận: hình thức bên ngoài có thể nào đi nữa, nếu không thực hành những phương pháp, những thiện pháp để thanh lọc nội tâm thì chắc chắn một vị Sa-môn sẽ không xứng danh là Sa-môn, một vị Bà-la-môn sẽ không xứng danh là vị Bà-la-môn, vị tỳ-khuru sẽ không xứng danh vị tỳ-khuru. Các vị ấy sẽ bị những cấu uế, những tỳ vết, những lỗi lầm trong đời sống của mình. Do những điều này không được thanh lọc, không được đoạn diệt, chắc chắn tương lai của vị ấy dễ rơi vào đọa xứ, rơi vào ác thú, rơi vào khổ cảnh.

Vậy phải thực hành như thế nào mới xứng đáng là bậc Sa-môn?

Đức Phật dạy như sau:

6. Nay các tỳ-khuru, thế nào là tỳ-khuru thực hành các pháp môn xứng đáng bậc Sa-môn? Nay các tỳ-khuru, đối với tỳ-khuru có tâm tham dục và lòng tham dục được đoạn diệt, có tâm sân và lòng sân hận được

đoạn diệt, có tâm phần nộ và lòng phần nộ được đoạn diệt, có tâm hiềm hận và lòng hiềm hận được đoạn diệt, có tâm giả dối và lòng giả dối được đoạn diệt, có tâm não hại và lòng não hại được đoạn diệt, có tâm tật đố và lòng tật đố được đoạn diệt, có tâm xan lẫn và lòng xan lẫn được đoạn diệt, có tâm man trá và lòng man trá được đoạn diệt, có tâm xảo trá và lòng xảo trá được đoạn diệt, có tâm ái dục và lòng ái dục được đoạn diệt, có tà kiến và tà kiến được đoạn diệt. Nay các tỳ-khuru, Ta nói rằng, nếu vị ấy thực hành các pháp môn xứng đáng bậc Sa-môn, thì có thể đoạn diệt được những cấu uế cho Sa-môn, những tỳ vết cho Sa-môn, những lỗi lầm cho Sa-môn, đọa sanh vào đọa xứ, sự thọ lãnh các ác thú.

Chúng ta cần làm rõ hai thuật ngữ là “cấu uế” và “khiếm khuyết”.

- *Cấu uế*: nghĩa là những dơ bẩn, nhơ nhớp, bất tịnh ở trong tâm một vị tu hành.

- *Khiếm khuyết*: là những thiếu sót, có nhưng chưa đủ. Tức là, mặc dù vị đó có những mặt ổn nhưng cần bổ túc thêm những điều còn thiếu sót về nhiều mặt trong đời sống của một người tu hành. Chẳng hạn như về oai nghi tế hạnh, về ứng xử trong đời sống với mọi người, những hiểu biết về pháp, về lời dạy của đức Phật, về các quy định trong đời sống của người xuất gia cần nắm vững như thế nào và phải biết cách

giúp đỡ người khác, hướng dẫn thế hệ sau khi mình là người đi trước,... Rất nhiều thứ mà một vị xuất gia tu học cần phải có, ngoài việc thanh lọc, làm thanh tịnh những cấu uế trong nội tâm. Việc cần bổ sung những thiện pháp tốt đẹp mà mình chưa có là cần thiết. Cũng như cần chú ý những vi phạm, vấp ngã trong đời sống xuất gia.

Trong bài kinh này, mặc dù đức Phật không đề cập cụ thể phải tu tập cái gì. Nhưng theo tuyên ngôn đầu tiên đức Phật đã chia sẻ với các vị trong nhóm Kiều-Trần-Như, và đó cũng là nội dung xuyên suốt 45 năm hoằng pháp của Ngài thì giáo pháp này được xây dựng trên nền tảng liên hệ đến Khổ và chấm dứt Khổ. Và để chấm dứt Khổ, thì việc thực hành là đi theo con đường giải thoát giác ngộ, được đức Phật giảng giải rất rõ trong Đạo đế là Bát Chánh đạo. Cho nên, vị tỳ-khưu phải hiểu rõ tám thành tố ở trong con đường giải thoát giác ngộ đó: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, và Chánh định là gì và sống thực hành theo con đường giác ngộ mà đức Phật đã dạy. Như vậy vị ấy sẽ dần dần tịnh hóa, thanh lọc tâm mình và đoạn diệt được tham, sân, phẫn nộ, tà kiến, hiềm hận, thù oán,... ở trong tâm.

Sau khi đã chấm dứt được các ác pháp, tức loại trừ được 12 tâm xấu ác, nhờ thực hành Bát Chánh đạo

và không còn cấu uế, tỳ vết, lỗi lầm và không còn đọa sinh vào các cảnh ác xấu thấp kém, vị tỳ-khưu sẽ thấy tự ngã của mình được gột sạch tất cả các điều ác.

7. Vị ấy thấy tự ngã được gột sạch tất cả những ác, bất thiện pháp và vị ấy thấy tự ngã được giải thoát. Do thấy tự ngã được gột sạch tất cả những ác, bất thiện pháp ấy, do thấy tự ngã được giải thoát nên hân hoan sanh; do tâm hân hoan nên hỷ sanh; do hỷ nên thân được khinh an; do thân khinh an nên lạc thọ sanh; do lạc thọ nên tâm được định tĩnh.

Đây là một tiến trình nội tâm của một vị khi thân tâm đã đoạn tận các cấu uế, cảm nhận được mình đã buông bỏ gánh nặng trong tâm xuống, những ràng buộc trước kia đã tháo gỡ ra được. Khi một người cảm giác rằng tự ngã được giải thoát, thì cũng giống như người đã bị nợ nần nhiều năm tháng, bị chủ nợ đòi, nhục mạ hoặc thậm chí đánh đập, giờ đã giải quyết xong nợ nần. Hay như người bệnh đã bị đau đớn khi bị bệnh hành hạ nhiều năm tháng bây giờ vượt qua được. Hay người bị giam giữ trong tù nay được ra khỏi ngục tù. Hay một người có mắt nhưng nhiều năm ở trong bóng tối, không có ánh mặt trời, không có ánh sáng, mà có người mang đèn sáng đến soi sáng cho. Nhờ có đèn mà người đó có thể nhận ra phương hướng và có thể ra khỏi phòng. Những ví dụ này hết sức cụ thể và dễ hiểu mà đức Phật thường dẫn chứng cho những trường hợp như thế này.

Các trạng thái tâm dần dần được trở nên vi tế hơn được diễn đạt từ *hân hoan*, dẫn đến *hỷ sanh*, rồi đến *khinh an*, *lạc thọ* và sau cùng là *định tĩnh*. Từ “hân hoan” chỉ cho trạng thái vui sướng của một người khi thoát được các điều xấu ác, hoặc vượt qua được mọi điều trói buộc. Sau khi sự bông bột của hân hoan lắng xuống, bắt đầu đi vào định tĩnh, an tĩnh thì lúc ấy tâm vị này giống như hồ nước đã lắng xuống không còn những sóng gợn trên bề mặt nước nữa, không còn xao động và hoàn toàn thanh tịnh.

Bằng cái biết của mình, với tâm định tĩnh như vậy vị tỳ-khuru hướng tâm an tịnh khắp mười phương xứ, được trong kinh diễn tả như sau:

8. *Vị ấy an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ, cũng vậy, phương thứ hai, cũng vậy, phương thứ ba, cũng vậy, phương thứ tư. Như vậy cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với từ, quảng đại vô biên, không hận, không sân.*

9. *Vị ấy an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với bi, cũng vậy, phương thứ hai, cũng vậy, phương thứ ba, cũng vậy, phương thứ tư. Như vậy cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến*

mãn với tâm câu hữu với bi, quảng đại vô biên, không hận, không sân.

10. Vị ấy an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với hỷ, cũng vậy, phương thứ hai, cũng vậy, phương thứ ba, cũng vậy, phương thứ tư. Như vậy cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với hỷ, quảng đại vô biên, không hận, không sân.

11. Vị ấy an trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với xả, cũng vậy phương thứ hai, cũng vậy phương thứ ba, cũng vậy phương thứ tư. Như vậy cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với xả, quảng đại, vô biên, không hận, không sân.

12. Đây các tỳ-khuru, ví như một hồ sen có nước trong, có nước ngọt, có nước mát, có nước trong sáng, có bờ hồ khéo sắp đặt, đẹp đẽ. Nếu có người từ phương Đông đi đến, bị nóng bức áp đảo, bị nóng bức hành hạ, mệt mỏi, khô cổ, đắng họng, khát nước. Người ấy đi đến hồ sen ấy giải trừ khát nước và giải trừ nóng bức.

Nếu có người từ phương Tây đi đến, bị nóng bức áp đảo, bị nóng bức hành hạ, mệt mỏi, khô cổ, đắng

họng, khát nước, người ấy đi đến hồ sen ấy, giải trừ khát nước, giải trừ nóng bức.

Nếu có người từ phương Bắc đi đến, bị nóng bức áp đảo, bị nóng bức hành hạ, mệt mỏi, khô cổ, đắng họng, khát nước, người ấy đi đến hồ sen ấy, giải trừ khát nước, giải trừ nóng bức.

Nếu có người từ phương Nam đi đến, bị nóng bức áp đảo, bị nóng bức hành hạ, mệt mỏi, khô cổ, đắng họng, khát nước, người ấy đi đến hồ sen ấy, giải trừ khát nước, giải trừ nóng bức.

Nếu có người từ bất cứ ở đâu đi đến, bị nóng bức áp đảo, bị nóng bức hành hạ, mệt mỏi, khô cổ, đắng họng, khát nước, người ấy đi đến hồ sen ấy, giải trừ khát nước, giải trừ nóng bức.

Ở đây xin giải thích để dễ hiểu hơn, đó là vị tỳ-khưu với cái biết của mình hướng tâm đến khắp mười phương bằng bốn loại tâm tự thân của vị ấy, gồm:

1. *Tâm từ*: tâm thương yêu dịu dàng, đồng cảm với tất cả chúng sanh.

2. *Tâm bi*: tâm thương xót, ân cần đối với tất cả chúng sanh.

3. *Tâm hỷ*: tâm hoan hỷ chia sẻ, không có ganh tỵ, đố kỵ với hạnh phúc, thành công của người khác.

4. *Tâm xả*: Tâm định tĩnh, trong sáng, quân bình, không còn bị dao động trước các giá trị hơn thua, đúng sai, được mất,...

Tâm “*quảng đại, vô biên*” là tâm không còn bị hạn chế hay bị ảnh hưởng bởi bất kỳ ranh giới nào.

Có một vị thiền sư khi đề cập đến vai trò của tâm định tĩnh, ví nó “*như bình bát rỗng*”, bên trong không có gì cả. Trí tuệ hay “*cái biết*” được ví như thức ăn được để trong bình bát. Tâm định tĩnh là tâm được xem như đã gạn lọc, đã chắt, đã đổ ra hết tất cả các cấu uế, phiền não. Nó chỉ còn trạng thái rỗng lặng, yên tĩnh. Giá trị của nó được hiểu như vậy. Bên cạnh đó, Tuệ chính là khả năng soi sáng, thấy rõ bản chất của hiện tượng, sự vật, pháp giới,... ví như thức ăn được chứa trong bình bát ấy. Một vị tu hành sau khi tâm đã đạt mức độ định tĩnh, rồi với tâm định tĩnh đó và cái biết đầy từ ái, bi mẫn, hoan hỷ, thanh thản và hướng về mười phương xứ; một năng lực tâm hoàn toàn không hận, không sân, mang lại sự mát mẻ cho khắp cùng thế giới.

13. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, nếu có người từ gia đình Sát-đế-lỵ xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, vị ấy đi đến Pháp và Luật do Như Lai thuyết dạy, sau khi tu tập từ, bi, hỷ, xả, nội tâm được định tĩnh, ta nói rằng chính nhờ nội tâm định tĩnh, vị ấy thực hành các pháp môn xứng đáng bậc Sa-môn.

Nếu vị ấy từ gia đình Bà-la-môn xuất gia,...; từ gia đình Phệ-xá xuất gia,...; từ gia đình Thủ-đà xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, vị ấy đi đến Pháp và Luật do Như Lai thuyết dạy, sau khi tu tập từ, bi, hỷ, xả, nội tâm được định tĩnh, Ta nói rằng chính nhờ nội tâm định tĩnh, vị ấy thực hành các pháp môn xứng đáng bậc Sa-môn.

Nếu từ gia đình Sát-đế-lị xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, sau khi đi đến Pháp và Luật do Như Lai thuyết dạy, nhờ đoạn trừ các lậu hoặc, vị ấy ngay trong hiện tại, tự mình chứng tri, chứng ngộ và thành đạt vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát. Vị ấy thành Sa-môn nhờ đoạn diệt các lậu hoặc.

Nếu từ gia đình Bà-la-môn xuất gia,...; từ gia đình Phệ-xá xuất gia,... từ gia đình Thủ-đà xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, sau khi đi đến Pháp và Luật do Như Lai thuyết dạy, nhờ đoạn trừ các lậu hoặc, vị ấy ngay trong hiện tại, tự mình chứng tri, chứng ngộ và thành đạt vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát, vị ấy thành Sa-môn nhờ đoạn diệt các lậu hoặc.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các tỳ-khuru ấy hoan hỷ, tín thọ lời Thế Tôn dạy.

Thời đức Phật, ở Ấn Độ, xã hội có bốn giai cấp chính là Sát-đế-lị, Bà-la-môn, Phệ-xá và Thủ-đà. Sau khi các vị tu tập theo lộ trình đức Phật chỉ dạy thực hành Bát Chánh đạo và sau đó phát triển từ, bi, hỷ, xả

mở rộng phát triển tâm quảng đại, không hận, không sân hướng đến muôn loại chúng sanh nhờ định tĩnh. Do vậy, vị ấy sẽ đoạn trừ được bốn loại lậu hoặc (trần luân) đó là: Dục lậu, Hữu lậu, Kiến lậu và Vô minh lậu. Ở đây, “lậu” được hiểu là cấu uế dơ bẩn, rỉ ra, tươm ra, chảy ra, tức toàn những pháp bất thiện xấu ác. Đây là những tính chất hay nội dung ở trong nội tâm chúng sanh.

- *Dục lậu*: những ham muốn về thế giới dục thông qua sáu căn quyền đối với sáu đối tượng. Và nó hiện ra trên năm loại tham muốn, đó là: tài, sắc, danh, thực, thục.

- *Hữu lậu*: ham muốn tồn tại lâu dài, muốn sống lâu, thậm chí muốn tồn tại như các vị ở cõi trời,... dẫn đến cột trói chúng sanh trong vòng sinh tử luân hồi.

- *Kiến lậu*: cái thấy biết lệch lạc như các loại tà kiến, quan điểm cố chấp hoặc lệch lạc do không thấy bản chất nguồn gốc khổ đau là cái gì, và những đánh giá, phê phán sự vật trên các quan điểm riêng biệt, chật hẹp và bị cột trói mãi như vậy.

- *Vô minh lậu*: không sáng suốt, tinh táo ngay trong mỗi phút, mỗi giây, khoảnh khắc đang là, bị tham sân làm chủ, cột trói và chi phối dẫn đến đắm chìm.

Trên đây là bốn loại lậu hoặc cần phải vượt qua. Nếu ngay trong hiện tại tự mình thấy ra và biết ra (thuật ngữ Hán Việt Phật học gọi là *chứng tri* và *chứng ngộ*), buông bỏ mọi trói buộc thô lẫn tế trên cả hai phương diện Tâm và Tuệ - nghĩa là thành tựu Vô lậu tâm giải thoát, thành tựu Vô lậu tuệ giải thoát, chấm dứt được tất cả mọi phiền não, sở tri chướng và hoàn thành được mục đích của đời sống xuất gia tu hành.

Xin nhắc lại đoạn cuối này đức Phật đưa ra ví dụ hình ảnh hồ sen có sức thu hút và giải nhiệt, giải khát, giải thoát khổ đau hoặc bị áp bức bởi nắng, gió nóng hoặc sức nóng do bộ hành cho tất cả những người bộ hành đi ngang qua đó sau khi được uống nước, được tắm mát, được ăn gương sen hoặc đắm mình trong nước lạnh để giải tỏa cái nóng của nhiệt thì người bộ hành sẽ cảm thấy thoải mái nhờ hồ sen này.

Cũng vậy, những người xuất thân từ nhiều giai cấp xã hội khi đến với giáo pháp của đức Phật, nếu vị ấy thực hành theo Bát Chánh Đạo và thực hành phát triển tâm mình theo cái biết về từ, bi, hỷ, xả trọn vẹn đối với thế giới bằng tâm quảng đại vô biên không hận, không sân thì vị ấy sẽ có tâm định tĩnh. Khi đó vị ấy có thể đoạn trừ các lậu hoặc và thành tựu mục đích của đời sống xuất gia, chứng tri chứng ngộ bằng cách thấy ra sự thật, bản chất của vấn đề. Từ đó có được tuệ giải thoát và tâm giải thoát.

Trên đây là toàn bộ nội dung từ đầu đến cuối của bài kinh được dịch là Tiểu kinh Xóm Ngựa. Phần chia xẻ bài kinh xin được chấm dứt ở đây. Hy vọng sau khi nghe những lời chia xẻ này quý vị sẽ ít nhiều lãnh hội được hoặc nắm được nội dung, ý nghĩa của bài kinh mà đức Phật đã giảng cho chư tỳ-khuru vào thời điểm ấy ở An-ga. Bài kinh này có giá trị lớn với người xuất gia, tuy nhiên sẽ hơi xa lạ với một số vị Phật tử tại gia vì nó không thiết thực lắm. Rõ ràng không phải pháp thoại nào đức Phật thuyết giảng đều nhắm đến đối tượng là tất cả mọi người mà chỉ có một số đối tượng phù hợp (có khi là một người, có khi là một nhóm người). Trong trường hợp này đối tượng được đức Phật thuyết giảng là chư tỳ-khuru tại An-ga. Sau khi nghe xong những vị này thực sự đạt được lợi lạc, có được lợi lạc khi hiểu đúng về cách diệt trừ các cấu uế trong nội tâm để xứng với tên gọi Sa-môn hoặc tỳ-khuru.

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 2, năm 2020.

KINH NHIỀU CẢM THỌ (*BAHUVEDANĪYA SUTTA*)

Trung Bộ kinh, bài số 59



Hôm nay chúng ta học bài thứ ba trong chương trình Soi sáng lời dạy của đức Phật. Bài kinh hôm nay được chọn trong bản dịch cũ của Hòa thượng Thích Minh Châu là kinh Đa Thọ, sau này được chuyển qua từ thuần Việt là kinh Nhiều Cảm Thọ. Tiếng Pāli là Bahavedanīya sutta. Cũng như hai bài kinh trước, trình tự giảng cũng sẽ theo thứ tự: thứ nhất là địa điểm, thứ hai là đối tượng nghe, thứ ba là người giảng và thứ tư là nội dung. Đặc biệt với bài kinh này, chúng ta có thêm phần duyên khởi của bài kinh.

Đây là bài kinh thứ 59 của hệ thống Trung Bộ kinh. Địa điểm được đức Phật thuyết giảng là một nơi khá quen thuộc, mà theo sử liệu thống kê thì đây là địa điểm mà đức Phật nhập hạ nhiều lần nhất (khoảng hai mươi lần). Đó chính là Kỳ Viên tịnh xá hay còn gọi là vườn Kỳ-Đà. Địa điểm được xem là trung tâm hoàng pháp bền bỉ nhất, lâu dài nhất có sự hiện diện của đức Phật.

Bài kinh này có người nghe chính là ngài A-Nan. Duyên khởi của bài kinh là do ngài A-Nan được chứng kiến cuộc tranh luận giữa tôn giả Udāyī với một cư sĩ thợ mộc có biệt hiệu là “Thợ mộc năm món”, tiếng Pāli là Pañcakaṅga, và ngài đã thuật lại cho đức Phật nghe câu chuyện đó. Vì lý do đó, đức Phật đã thuyết giảng bài kinh này.

Giới thiệu sơ về hai nhân vật:

- Thợ mộc Pañcakaṅga: “Pañca” nghĩa là năm, và “aṅga” tiếng Pāli là chi, phần, món,... tức là một thành phần nhỏ trong một nhóm lớn, một tổ hợp, một tập hợp. Vị thợ mộc này sở dĩ có danh xưng như vậy vì thường đi đâu ông cũng mang theo năm món đồ nghề của mình. Ông vốn là thợ mộc của vua Pasenadi (Ba-Tư-Nặc) của xứ Kosala (Kiều-Tát-La). Đây là quê hương của công nương Yasodharā (Gia-Du-Đà-La) và Devadatta (Đề-Bà-Đạt-Đa). Người thợ mộc này được gọi là “Thợ mộc năm món” vì đi đâu cũng mang theo đủ đồ nghề của mình. Vị cư sĩ này là đệ tử trung kiên của Tam Bảo, của đức Phật và có tính thích tranh biện, thích chất vấn, thích hỏi, tìm hiểu về Phật Pháp với các vị nổi tiếng.

- Tôn giả Udāyī (Ưu-Đà-Di): Vị này có hai biệt danh ngoài tên Udāyī, còn được gọi là Mahā Udāyī và Paṇḍita Udāyī. “Paṇḍita” có nghĩa là hiền trí, là vị có đạo hạnh, có sở học uyên thâm về Phật Pháp. Sở dĩ vị

này có danh xưng như vậy vì ngài có khả năng thuyết pháp, thu hút đám đông bằng các pháp thoại khéo truyền đạt của mình. Vị này vốn ở tại Kapilavatthu (Ca-Tỳ-La-Vệ), quê hương đức Phật. Trong lần cuối cùng đức Phật trở về quê hương, Ngài đã thu phục quyền thuộc của mình bằng một sự kiện phi thường, lần đó Ngài thi triển thần thông để nhiếp phục quyền thuộc. Quý vị nào đã đọc những câu chuyện về cuộc đời của đức Phật chắc còn nhớ cuộc thi triển thần thông đó. Hôm ấy, những ai đặt niềm tin vào đức Phật thì không bị đám mưa máu ở trên không đổ xuống - trận mưa đỏ có màu sắc như máu vậy. Còn những ai tâm bị dao động và không có niềm tin thì người đó bị ướt, mặc dầu cùng ngồi chung trong một chỗ. Tôn giả Udāyī bấy giờ chứng kiến phép lạ của đức Phật nên khởi tín tâm và sau đó xin Ngài cho xuất gia. Chẳng bao lâu, nhờ hành trì theo con đường giác ngộ, giải thoát vị đó đã lần lượt hoàn thành mục đích của mình và trở thành một vị A-la-hán.

Trong bài pháp thoại này chúng ta sẽ thấy hai bên đều đưa ra quan điểm và không đồng tình với nhau. Không phải chỉ lần này, người thợ mộc này đã có không ít số lần tranh biện với một số tôn giả khác, chẳng hạn như đối với ngài Anuruddha (A-Nậu-Lâu-Đà), tôn giả Abhiya Kaccāna, ngay tại trong nhà của vị đó, khi vị cư sĩ đó mời hai vị tôn giả này về nhà cúng dường trai phạn.

Bây giờ chúng ta sẽ đi vào nội dung chính của bài kinh.

1. Như vậy tôi nghe.

Một thời, Thế Tôn ở tại Sāvatti (Xá-Vệ), Jetavana (Rừng Kỳ-Đà), tinh xá ông Anāthapindika (Cấp Cô Độc).

2. Rồi người thợ mộc Pañcakaṅga (Ngũ Phần) đến Tôn giả Udāyī (Ưu-Đà-Di), sau khi đến, đánh lễ ngài rồi ngồi xuống một bên. Sau khi ngồi xuống một bên, người thợ mộc Pañcakaṅga thưa tôn giả Udāyī:

3. - Thưa tôn giả Udāyī, Thế Tôn thuyết có bao nhiêu thợ?

- Đây gia chủ, Thế Tôn thuyết có ba thợ: lạc thợ, khổ thợ, bất khổ bất lạc thợ. Đây gia chủ, ba thợ này được Thế Tôn nói đến.

- Thưa tôn giả Udāyī, Thế Tôn không thuyết ba thợ. Thế Tôn chỉ thuyết hai thợ: lạc thợ, khổ thợ. Thưa tôn giả, bất khổ bất lạc thợ này, Thế Tôn thuyết là tối thắng lạc đối với vị đã chứng được tịch tịnh.

Khởi đầu bài kinh cho biết đức Phật đang ở tại Sāvatti, rừng Jetavana, trong tinh xá của ông Cấp Cô Độc, và thợ mộc Pañcakaṅga đến gặp tôn giả Udāyī. Ở đó, sau khi đánh lễ ngài thì ngồi xuống một bên.

Đây là thủ tục xã giao khi gặp nhau giữa một vị xuất gia và một vị Phật tử tại gia.

Chúng ta lưu ý mạch nói chuyện: ngài Udāyī, theo câu hỏi của cư sĩ này, cho biết ngài nghe đức Phật thuyết có ba thọ: lạc thọ, khổ thọ và bất lạc bất khổ thọ. Chúng ta sẽ không giải thích nghĩa của lạc thọ do ý nghĩa của nó liên quan đến một chuỗi giải thích sau này của đức Phật. Nhưng vị cư sĩ Pañcakaṅga này không đồng ý với ngài Udāyī vì như ông biết thì đức Phật chỉ thuyết hai thọ là lạc thọ và khổ thọ, nhưng ông nghĩ rằng đức Phật có nói đến thọ thứ ba là bất khổ bất lạc. Theo ông thì bất khổ bất lạc thọ mà đức Phật nói đó là tối thắng lạc, chỉ những vị tịch tịnh (triệt ngộ) rồi mới có thọ này.

Lần thứ hai, tôn giả Udāyī nói với người thợ mộc Pañcakaṅga:

- Đây gia chủ, Thế Tôn không thuyết hai thọ. Thế Tôn thuyết ba thọ: lạc thọ, khổ thọ, bất khổ bất lạc thọ. Đây gia chủ, ba thọ này được Thế Tôn nói đến.

Lần thứ hai, người thợ mộc Pañcakaṅga thưa tôn giả Udāyī:

- Thưa tôn giả Udāyī, Thế Tôn không thuyết ba thọ. Thế Tôn chỉ thuyết hai thọ: lạc thọ, khổ thọ. Thưa tôn giả, bất khổ bất lạc thọ này, Thế Tôn thuyết là tối thắng lạc đối với vị đã chứng được tịch tịnh.

Lần thứ ba, tôn giả Udāyī nói với người thợ mộc Pañcakaṅga:

- Đây gia chủ, Thế Tôn không thuyết hai thọ. Thế Tôn thuyết ba thọ: lạc thọ, khổ thọ, bất khổ bất lạc thọ. Đây gia chủ, ba thọ này được Thế Tôn nói đến.

Lần thứ ba, người thợ mộc Pañcakaṅga thưa tôn giả Udāyī:

- Thưa tôn giả Udāyī, Thế Tôn không thuyết ba thọ. Thế Tôn chỉ thuyết hai thọ: lạc thọ, khổ thọ. Thưa tôn giả, bất khổ bất lạc thọ này, Thế Tôn thuyết là tối thắng lạc đối với vị đã chứng được tịch tịnh.

Như vậy, Tôn giả Udāyī không thể thuyết phục được thợ mộc Pañcakaṅga. Và thợ mộc Pañcakaṅga cũng không thể thuyết phục được Tôn giả Udāyī.

Đến lần thứ ba, tôn giả Udāyī một lần nữa không đồng tình với thợ mộc Pañcakaṅga và khẳng định Thế Tôn không thuyết hai thọ mà thuyết ba thọ. Đó là điều chính ngài được nghe đức Phật.

Và người thợ mộc Pañcakaṅga cũng giữ nguyên lập trường của mình, quan điểm của mình.

Có thể việc trao đổi quan điểm này giữa hai vị vẫn còn tiếp tục, nhưng vì con số ba là con số nhiều và vừa đủ, nên đoạn tranh luận này được cắt ngang

đây, hai bên không đồng quan điểm với nhau, rồi cư sĩ Pañcakaṅga từ giả tôn giả Udāyī và ra đi.

Tình cờ chứng kiến cuộc tranh cãi và bất đồng quan điểm của hai bên, ngài A-Nan cũng không tự mình giải quyết vấn đề được. Do vậy, ngài mới tìm đến đức Phật. Chúng ta đi tiếp:

4. Tôn giả Ānanda nghe được cuộc đàm thoại này giữa tôn giả Udāyī với thợ mộc Pañcakaṅga. Rồi tôn giả Ānanda đi đến Thế Tôn, sau khi đến đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên, sau khi ngồi xuống một bên, tôn giả Ānanda thuật lại Thế Tôn rõ toàn diện cuộc đàm thoại giữa tôn giả Udāyī và thợ mộc Pañcakaṅga. Khi nghe nói vậy, Thế Tôn nói với tôn giả Ānanda:

5. - Nay Ānanda, dầu cho pháp môn của Udāyī là đúng, nhưng thợ mộc Pañcakaṅga không chấp nhận. Dầu cho pháp môn của người thợ mộc Pañcakaṅga là đúng, nhưng Udāyī không chấp nhận. Nay Ānanda, hai thợ được Ta nói đến tùy theo một pháp môn; ba thợ được Ta nói đến tùy theo một pháp môn; năm thợ được Ta nói đến tùy theo một pháp môn; sáu thợ được Ta nói đến tùy theo một pháp môn; mười tám thợ được Ta nói đến tùy theo một pháp môn; ba mươi sáu thợ được Ta nói đến tùy theo một pháp môn; một trăm lẻ tám thợ được Ta nói đến tùy

theo một pháp môn. Như vậy, này Ānanda, pháp được Ta thuyết giảng tùy theo pháp môn.

Này Ānanda, vì pháp được Ta thuyết giảng tùy theo pháp môn như vậy, nên đối với những ai không chấp nhận, không tán đồng, không tùy hỷ những điều được khéo nói, khéo thuyết, khéo trình bày cùng nhau, thời sự kiện này sẽ xảy ra: họ sẽ sống đấu tranh, khẩu tranh, luận tranh, đả thương nhau với những binh khí miệng lưỡi. Như vậy, này Ānanda, pháp được Ta thuyết giảng tùy theo pháp môn. Này Ānanda, vì pháp được Ta thuyết giảng tùy theo pháp môn như vậy, nên đối với những ai chấp nhận, tán đồng, tùy hỷ những điều được khéo nói, khéo thuyết, khéo trình bày cùng nhau, thời sự kiện này sẽ xảy ra: họ sẽ sống hòa hợp, tán đồng, tùy hỷ với nhau, như nước với sữa, và nhìn nhau với cặp mắt tương ái.

Hai đoạn này chúng ta phải làm rõ vì nó là nội dung quan trọng của bài kinh này.

Thứ nhất là thuật ngữ “pháp môn” được dùng. Khi đọc bài kinh này, dựa theo nội dung và mạch tư tưởng, nên chúng tôi đã phải tra cứu lại để xem chữ “pháp môn” được dịch từ chữ gốc Pāli gì. Lâu nay chúng ta thường hiểu pháp môn là một phương pháp tu tập, hoặc một hệ thống tu tập, hoặc một con đường tu tập. Nhưng trong nội dung của bài kinh này là nói đến các cảm thọ, và trong đoạn đức Phật giảng cho

ngài A-Nan chúng ta thấy đức Phật lần lượt đi từ hai thọ cho đến một trăm lẻ tám thọ. Vậy thì chữ “pháp môn” được dùng ở đây khi dịch ra có chuẩn xác không? Chúng tôi đã tìm hiểu lại và quả thực chữ Pāli dùng trong này được chú thích có nhiều nghĩa, nhưng trong đó có hai nghĩa gần nhất với nội dung bài giảng, đó là: *thứ lớp* và *phương pháp*.

Nếu hiểu pháp môn theo nghĩa *phương pháp*, thì nghĩa này khá rộng. Ví dụ, lấy theo ý nghĩa của từng cảm thọ như là một phương pháp để tu tập, thì sợ rằng nó không được xác thực lắm, vì đôi khi nó chỉ là góc nhìn, quan điểm chứ không phải một con đường, một hệ thống để mình có thể dựa vào đó tu tập. Nhưng với nghĩa *thứ lớp*, được hiểu là *lần lượt từ phần này sang phần khác*, thì ý nghĩa mang tính bao quát hơn mà lại có thể diễn tả, diễn đạt được ý vì sao trong trường hợp này đức Phật nói hai thọ, trường hợp kia nói ba thọ, trường hợp khác nữa nói đến năm thọ, sáu thọ, cũng như mở rộng ra đến nhiều chục cảm thọ. Xin chia xé để mọi người rộng đường suy nghĩ và tìm hiểu.

Vấn đề thứ hai là, như đức Phật đã nói, Ngài tùy theo góc nhìn, tùy theo vấn đề được nói đến trong tình huống nào, mà sẽ nói về hai thọ, ba thọ, năm thọ,...

1/ Hai thọ.

Trong trường hợp này hai thọ được đề cập đến là thân thọ và tâm thọ, cảm thọ được tiếp nhận bởi thân

và cảm thọ được tiếp nhận bởi tâm. Cũng xin lưu ý mọi người là để có thọ, trước đó phải có xúc. Tiến trình của nó là như vậy. Mà trước khi có xúc thì trước đó phải có thân tâm. Có thân tâm mới có xúc, có xúc khi đó mới có thọ, thọ sau đó mới sinh ra các vấn đề thích hay ghét, ái, thù, hữu,... Về thọ của thân, nếu mở rộng ra, trong hệ thống phân tích sẽ có ba loại cảm thọ, nhưng ở đây không đi sâu vào mà chỉ đi lần lượt theo thứ lớp đức Phật đã trình bày trong bài kinh.

2/ Ba thọ.

Trường hợp mà đức Phật nói đến ba thọ thì đó là lạc thọ, khổ thọ và bất khổ bất lạc thọ. Khi đề cập đến ba thọ này thì không nói đến thân hay tâm. Một bên là lạc, một bên là khổ, một bên không hẳn là lạc hay khổ. Như thọ mộc Pañcakaṅga trình bày với ngài Udāyī, trong một trường hợp nào đó ông đã được nghe và ông hiểu rằng đức Phật nói cái “bất lạc bất khổ” này là tối thượng lạc, chỉ có ở những vị đã chứng tịch tịnh. Vấn đề ngôn ngữ và sự hiểu biết thông qua lời nói đôi khi cũng sinh ra cái hiểu không chính xác vấn đề. Ở đây, có thể là vị thọ mộc này khi nghe đức Phật giảng trong tình huống đó thì hiểu đó là tối thượng lạc. Nhưng chúng ta lại không nghe được đoạn ông nghe đức Phật giảng như thế nào cho nên khó xác định được đó có phải là tối thượng lạc hay

không. Tuy nhiên riêng về cái được gọi là bất khổ bất lạc thọ thường được hiểu như sau:

- Nghĩa thứ nhất, nó là thọ (cảm giác) mà tác dụng của nó nhỏ nhiệm, ảnh hưởng của nó quá ít ỏi, quá yếu ớt, cho nên không thể làm khởi lên trong người cảm nhận ở thân hoặc tâm này là lạc hay khổ. Người ta dùng một từ khác là *trung tính*, tức là không thiên về lạc hay khổ.

- Nghĩa thứ hai, nếu hiểu ở mức độ cao hơn, như cái nghĩa tịch tịnh, tối thượng lạc thì cái này là trạng thái vượt lên, vượt qua cả lạc và khổ, chứ không phải chỉ là xả nữa, nó vượt qua tình trạng của thọ xả.

3/ Năm thọ.

Và trong trường hợp nào gọi là năm thọ? Năm thọ ở đây là năm căn quyền, chúng tôi dùng từ “căn quyền” chứ không phải chỉ dùng chữ “căn” không. Thông thường người ta dùng từ “năm căn”, hoặc “ngũ căn” hay “ngũ quyền” để nói đến các giác quan. Nhưng trong từ Pāli nó là chữ “indriya”, nghĩa là có quyền lực, có sức mạnh, có thể lực trong phạm vi hoạt động của nó. Ví dụ con mắt nó có quyền lực trong phạm vi hoạt động của con mắt mà lỗ tai, lỗ mũi không can dự vào được. Như vậy, các căn (giác quan) có các quyền lực riêng thuộc từng lãnh vực mà nó phụ trách, hoạt động. Cho nên ở đây ta thêm chữ “quyền” để cho rõ ra năm thọ này khởi từ năm căn quyền. Ở

đây không đề cập đến “ý”, mà chỉ nói đến năm căn là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân). Năm cái này được khởi đầu với một thọ là lạc thọ. Do vậy khi nói đến có năm lạc thọ tức là năm thọ đối với năm căn quyền.

4/ Sáu thọ.

Về sáu thọ ở đây có điểm khác ở trên. Sáu trần hay còn gọi là lục trần chính là đối tượng của sáu căn quyền: Đối tượng của con mắt là sắc, đối tượng của lỗ tai là thanh, đối tượng của lỗ mũi là hương, đối tượng của lưỡi là vị, đối tượng của thân là xúc, và đối tượng của ý là pháp. Sáu trần này chỉ hiện diện đối với chúng sinh khi chúng đi ngang qua sáu căn quyền. Một khi nó chưa ngang qua sáu căn quyền, chưa kết nối mỗi liên hệ với sáu căn quyền thì cho dù chúng có tồn tại trong trời đất đi chăng nữa, thì chúng vẫn không có tác động gì đến với chúng sinh hoặc bất kỳ trường hợp nào. Đây là lý do mà sáu thọ xuất hiện trong điều kiện khi sáu trần ngang qua sáu căn quyền.

5/ Mười tám thọ.

Trong một số trường hợp đức Phật nói mười tám thọ, đó là sáu lạc, sáu khổ và sáu xả thọ. “Xả” được hiểu là bất khổ bất lạc thọ, giống như trường hợp ngài Udāyī trả lời cho thọ mộc Pañcakaṅga “*Thế Tôn thuyết có ba thọ: lạc thọ, khổ thọ, bất khổ bất lạc thọ*”. Ở đây, sáu căn quyền sẽ đem đến mười tám thọ

vì mỗi căn quyền có ba loại: lạc, khổ và bất khổ bất lạc. Chính vì vậy mà sáu căn quyền liên hệ đến sáu khổ, sáu lạc, sáu bất khổ bất lạc (tức là sáu xả) thành mười tám thọ.

6/ Ba mươi sáu thọ.

Đức Phật bắt đầu mở rộng vấn đề ra. Nó gồm mười tám thọ của người xuất gia và mười tám thọ của người tại gia.

Có sáu lạc thọ liên hệ với đời sống gia đình của người cư sĩ tại gia thông qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý cảm giác được những lạc thọ khác nhau như thoải mái, vừa ý, sung sướng, hân hoan,... Người xuất gia thì sáu lạc thọ liên hệ với đời sống xuất gia, cũng thông qua mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, cảm giác được những lạc thọ, nhưng những cảm giác đó khác với người tại gia. Nếu lạc của người tại gia liên hệ đến sự luyến ái, thì đối với người xuất gia cái lạc liên hệ đến việc từ bỏ đối tượng luyến ái, cho nên gọi là sáu lạc thọ của người xuất gia.

Có sáu khổ thọ liên hệ đến đời sống tại gia, sáu khổ thọ liên hệ đến đời sống xuất gia. Người tại gia có những cái khổ mà người xuất gia không có. Ngược lại người xuất gia có những cái khổ mà người tại gia không có. Nó thông qua sáu căn quyền đối với các đối tượng, và mục đích hai bên khác nhau, cho nên hậu

quả hoặc ảnh hưởng của hai bên khác nhau trên từng căn quyền.

Cuối cùng là sáu xả thọ liên hệ với đời sống gia đình của người tại gia và sáu xả thọ liên hệ với đời sống xuất gia. Xả ở đây không phải là buông xả, mà xả ở đây là do nó nhỏ nhiệm, yếu ớt không đủ tác động để nó phân biệt rõ đó là lạc hẳn hoặc khổ hẳn, vì vậy gọi là xả. (Tạm dùng như vậy cho nó gọn lại, trong khi thực ra nó là bất khổ bất lạc thọ).

7/ Một trăm lẻ tám thọ.

Và trong trường hợp liên hệ đến ba thời: quá khứ, hiện tại, vị lai, thì mỗi thời có ba mươi sáu thọ. Quá khứ có ba mươi sáu thọ, vị lai có ba mươi sáu thọ và hiện tại có ba mươi sáu thọ, tổng cộng có một trăm lẻ tám thọ.

Đức Phật dùng ngang đây, vì trong trường hợp này, sự phân tích của Ngài đã mở ra khá rộng khi liên hệ đến cảm thọ. Qua sự phân tích của Ngài, trong bài kinh này, khởi đầu từ hai thọ, liên hệ đến tâm thọ và thân thọ, đức Phật mở ra cho đến một trăm lẻ tám thọ, liên hệ đến cả ba thời: quá khứ, hiện tại và vị lai.

6. Nay Ānanda, có năm dục trường dưỡng này. Thế nào là năm? Các sắc do mắt nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn; các tiếng do tai nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả

hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn; các hương do mũi nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn; các vị do lưỡi nhận thức, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn; các xúc do thân cảm xúc, khả ái, khả lạc, khả ý, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn. Nay Ānanda, như vậy là năm dục trưởng dưỡng. Nay Ānanda, duyên năm dục trưởng dưỡng này khởi lên lạc và hỷ, như vậy gọi là dục lạc.

Ở đây đức Phật nói có năm dục trưởng dưỡng dựa vào năm căn quyền.

Tại sao gọi là trưởng dưỡng?

Vì cái dục này nó được phát triển, nó được làm cho lớn mạnh liên tục, do căn quyền tiếp xúc với các đối tượng của nó là các trần cảnh: con mắt đối với sắc, lỗ tai đối với tiếng, lỗ mũi đối với mùi, lưỡi đối với vị, thân đối với vật nó tiếp xúc,... Những “*khả ái, khả hỷ, khả lạc*” chúng ta có thể tóm tắt đó là những thứ vừa lòng, hợp ý, làm cho mình thỏa mãn, thoải mái, thì cái đó được gọi là năm dục trưởng dưỡng.

Từ đó, chúng ta có định nghĩa thứ nhất về lạc, đó là ***lạc do dục sinh***. Dục do ham muốn, do bị thu hút, do hấp dẫn, do lôi cuốn. Ở đây mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân đụng chạm,... với những đối tượng nào được diễn đạt là làm mình thích thú, hợp với sở cầu của mình, hợp với tư ý

của mình, làm cho mình thoải mái, sung sướng khi mình tiếp cận với nó, khi mình sở hữu nó, khi mình thường xuyên có nó thì cái lạc đó gọi là lạc do dục.

7. *Này Ānanda, ai nói như sau: "Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ", Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ānanda, vị tỳ-khuru ly dục, ly bất thiện pháp, chứng và trú Thiên thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tâm, có tứ. Này Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

Như vậy, từ lạc do dục sinh đầu tiên, đức Phật đi tới phần thứ hai, đó là **lạc do ly dục sinh**, ly bất thiện pháp, chứng và trú vào nhất tâm.

Chúng ta cần chú ý đến điểm này, lạc đầu tiên thô thiển và chúng sanh loài người thường tiếp xúc, gọi là lạc do dục sinh, do con mắt, lỗ tai, lỗ mũi, lưỡi,... tiếp xúc với các đối tượng, nó vừa lòng, vừa ý, khả hỷ, khả lạc. Nó thu hút, hấp dẫn và đắm chìm vào đó. Khi có vị nói lạc đó là tối thượng, thù thắng, đức Phật nói điều đó không phải. Có cái lạc khác vi diệu hơn, thù thắng hơn, cao cấp hơn. Đó là cái gì? Ở đây, nếu có một vị tỳ-khuru tu hành, *ly dục, ly bất thiện pháp, chứng và trú Thiên thứ nhất, một trạng thái hỷ*

lạc do ly dục sinh, có tâm, có tứ. Với lạc do điều kiện mới này hình thành, đức Phật xác định nó vi diệu hơn, thù thắng hơn. Lạc thọ này do ly dục sinh, có tâm có tứ. Nó hoàn toàn ngược lại với lạc do dục sinh. Ở đây là do rời bỏ dục, từ bỏ các dục, nhờ từ bỏ các dục và hướng tâm vào một đề mục, rèn luyện tâm của mình và sau một thời gian vị đó đạt đến trạng thái hỷ lạc với hai điều kiện, đó là có tâm và có tứ.

Nếu quý vị Phật tử thường xuyên nghe các vị giảng sư giảng về năm thiền chi thì sẽ hiểu vấn đề này dễ hơn. Ở đây xin nhắc lại rằng một vị tu thiền định (samatha), để đạt đến trạng thái yên tĩnh nội tâm trong bước đầu, gọi là trạng thái định của đệ Nhất thiền, cần phải vượt qua được năm chướng ngại. Việc vượt qua năm chướng ngại này được hình thành trong tiến trình tu tập nhờ năm thiền chi là: tầm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm. Tầm là tìm kiếm, tứ là tìm ra đối tượng, hỷ là bằng lòng với đối tượng, lạc là an trú vào trong đối tượng, và cuối cùng nhất tâm là gần như là một với đối tượng. Đó là cách diễn tả tương đối dễ hiểu để mọi người nắm. Còn năm chướng ngại chính là tham, sân, nghi, trạo – hồi và hôn trầm – thụy miên. Tham là các dạng tham do tâm khởi lên. Cũng vậy, sân là các niệm sân khởi lên trong tâm khi hành thiền. Nghi là các trạng thái tâm nghi ngờ, lưỡng lự, nghi hoặc khởi lên trong tâm. Thứ tư là tâm lăng xăng, chạy nhảy, không yên một chỗ, gọi là trạo cử. Và thứ năm là

trạng thái tiêu cực, uể oải của thân và tâm, thường được hiểu là hôn trầm và thụy miên. Đây là năm chướng ngại mà một người hành thiền phải vượt qua. Muốn vượt qua được thì trong tâm của hành giả lần lượt hội đủ năm thiền chi. Đây chính là trạng thái mà một vị tu tập về thiền chứng được định tâm do ly dục, ly bất thiện pháp có tầm, có tứ mà đức Phật nói đến, đó là cấp độ thứ hai của lạc thọ.

8. *Này Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ānanda, vị tỳ-khưu diệt tầm và tứ, chứng và trú Thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm, không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Này Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

Lạc thọ thứ ba, đó là người đạt đến mức độ định tâm của đệ Nhị thiền trong hệ thống của thiền định. Ở đây khác một điểm là, nếu lạc thọ thứ nhất về thiền do ly dục, từ bỏ các dục, từ bỏ các hành vi bất thiện pháp, hướng tâm và chú tâm vào tầm, tứ rồi đạt đến nhất tâm thì lạc đó còn có tầm và tứ. Lạc thọ thứ ba do định sinh, là loại lạc do từ bỏ tầm và tứ, chứng và trú vào nhất tâm. Nhất tâm là một tên gọi khác của định. Khi phân biệt về trạng thái tiến trình, chặng cuối

cùng được gọi là nhất tâm. *Lạc thọ này do định sinh, không có tâm và tứ*, nó chỉ cho một trạng thái tâm vắng lặng, no đầy, khinh khoái hết sức nhẹ nhàng. Và quả thực lạc thọ này nó vi diệu hơn và thù thắng hơn những cái lạc trước.

Bây giờ bước sang một cái lạc khác cao cấp hơn.

9. *Này Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ānanda, vị tỳ-khuru ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và an trú Thiền thứ ba. Này Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

Về cấp độ, đây là cấp thứ tư của lạc và cấp thứ ba của thiền. Khác với cấp thứ hai của thiền, đây là *lạc do ly hỷ trú xả*. Trong năm thiền chi, nếu theo cấp độ bốn bậc thiền thuộc Sắc giới, thì: Lạc có tâm và tứ được liệt kê vào Đệ nhất thiền. Ở bậc thứ hai, là lạc do từ bỏ tâm và tứ. Ở cấp độ ba, đó là từ bỏ luôn cả hỷ, thường được mô tả là *xả niệm lạc trú*.

Xin diễn đạt lại là, lạc này do từ bỏ hỷ, trú ở trong xả. Khác với lạc thọ ở tầng thiền thứ hai là trạng

thái vắng lặng tâm, no đầy, khinh khoái hết sức nhẹ nhàng do định sinh và không có tầm, không có tứ. Lạc thọ thứ ba này từ bỏ cả hỷ, chứng và trú vào trạng thái tâm quân bình, không thích không ghét, không vui không buồn, mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú.

Đức Phật dạy tiếp:

10. Nay Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và nay Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, nay Ānanda, vị tỳ-khuru xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ từ trước, chứng và trú Thiên thứ tư không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Nay Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.

Ở đây, chúng tôi xin diễn đạt lại cho nó có thể dễ hiểu hơn. Lạc thứ năm này có các yếu tố như sau:

- Thứ nhất, từ bỏ lạc và khổ của thân xác, tất cả các trải nghiệm về vui buồn bỏ hết.

- Thứ hai: chứng và trú trong tâm định. Tâm định đó do buông xả mọi trải nghiệm đã qua và không còn cảm nhận khổ cũng như lạc.

Ở đây muốn nói đến *diệt hỷ ưu đã cảm thọ từ trước*, chứng và trú vào trạng thái tâm định, không

khô, không lạc, xả niệm thanh tịnh. Lạc đó do từ bỏ mọi hỷ ưu (vui buồn) đã trải nghiệm trước kia, chúng và trú trong tâm định do đã buông xả mọi ý niệm, không còn cảm nhận khô cũng như lạc. Bởi vậy, lạc này vi diệu, thù thắng hơn các lạc trước.

Và đến đây, toàn bộ bốn trạng thái lạc của thiên Sắc giới và trạng thái lạc phổ quát của chúng sanh là lạc do dục sinh, đã được đức Phật trình bày. Phần còn lại chính là các lạc thuần túy về khái niệm, chỉ sinh khởi trong trạng thái của một vị sau khi chứng đắc Tứ thiên Sắc giới rồi mới đạt đến trạng thái của thiên Vô sắc, tức trạng thái tâm vắng lặng, thanh tịnh và chỉ tồn tại trong khái niệm.

11. Nay Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ānanda, vị tỳ-khuru vượt qua toàn diện sắc tướng, diệt trừ hữu đối tượng, không tư niệm sai biệt tướng, nghĩ rằng: “Hư không là vô biên”, chúng và trú Hư không vô biên xứ. Nay Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.

Đây là cái lạc mà sau khi đã chứng đắc được Tứ thiên, hành giả khởi tâm hướng đến chân trời bao la

rộng lớn hơn, hoặc có thể do không muốn tồn tại trong thế giới của sắc tướng, thế giới vắng lặng an tĩnh do các tầng thiên của Sắc giới mang đến nên vị ấy khởi ý với tâm niệm “*hư không là vô biên*”.

Khi nói rằng “*sắc tướng*”, tức là các niệm tướng, các đối tượng ở trong thiên Sắc giới thường quan niệm.

Tại sao gọi là Sắc giới?

Sắc giới tức là thế giới của các vị chứng thiên Sắc. Nó thuộc về các đối tượng của sắc tướng, và những hiểu biết, ghi nhận từ các sắc tướng từ bên ngoài chế biến tồn tại trong tâm thì gọi là tướng. Những đề mục sắc được sử dụng để các vị hành trì tu thiên là các đề tài liên hệ đến Kasaṇa, về đất, nước, lửa, gió, về các màu sắc,... Thực tế thì cục đất bên ngoài, ngọn lửa bên ngoài, hoặc hơi gió bên ngoài không thể nào vào trong tâm một người được, mà chúng chỉ là hình ảnh được chủ quan của người hành thiên khi nhìn vào, ghi nhận nó, đưa vào trong tâm tướng, bộ nhớ của mình và chế biến lại, hình thành một thế giới tướng ở bên trong tâm của mình.

Ở đây, “*vị tỳ-khuru vượt qua toàn diện sắc tướng, diệt trừ hữu đối tướng, không tư niệm sai biệt tướng*”, tức là vượt qua hiểu biết, nhận thức, quan niệm đối với đối tượng trước kia thường sử dụng trong thiên. “*Hữu đối tướng*” chính là mọi tồn tại mang tính cách kéo dài sự sống trong khái niệm của thiên, vì khi

đạt đến các cấp độ thiền Sắc giới thì tuổi thọ của con người rất là nhiều, tồn tại rất lâu dài. Do vậy, chấp thủ, cái bị cột trói đối với sự tồn tại rất lớn, đó là lý do mà người ta gọi là thế giới của hữu, *thế giới của tồn tại*. Vậy mọi tướng, mọi cái biết, mọi nhận thức, mọi khái niệm,... đối với cái tồn tại được buông xuống và không có khởi lên một ý tưởng nào khác ngoài ý nghĩ: “*hư không là vô biên*”.

Và do nhờ năng lực của tâm định Tứ thiền trước kia rất là mãnh liệt, nên khi khái niệm khởi lên và họ chỉ bám duy nhất vào một khái niệm đó, chẳng bao lâu họ sẽ chứng và trú vào thế giới khái niệm Hư không vô biên xứ. Nghĩa là hành giả trú trong thế giới khái niệm “*hư không là vô biên*” chứ không phải họ tồn tại trong hư không, bên ngoài thế giới vật chất, mà họ tồn tại trong thế giới khái niệm.

Ở đó, họ có được cái lạc mà theo đức Phật nói, nếu phân biệt với các cấp độ của lạc trước đó, thì lạc này cao cấp hơn, tuyệt diệu hơn các lạc của thiền Sắc giới mang đến. Cái lạc này được gọi là vượt qua toàn diện các khái niệm sắc tướng, tức là buông bỏ tất cả các tướng đối với sắc, đối với hữu, đối với tồn tại, và chỉ khởi lên ý niệm duy nhất: “*hư không là vô biên*”. Nhưng đây chưa phải là chỗ cuối cùng.

Chúng ta cùng xem tiếp:

12. Nay Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và nay Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, nay Ānanda, vị tỳ-khuru vượt qua toàn diện Hư không vô biên xứ, nghĩ rằng: “Thực là vô biên,” chứng và trú Thực vô biên xứ. Nay Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.

13. Nay Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và nay Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, nay Ānanda, vị tỳ-khuru vượt qua toàn diện Thực vô biên xứ, nghĩ rằng không có vật gì, chứng và trú Vô sở hữu xứ. Nay Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.

Một hành giả sau khi trú trong Hư không vô biên xứ một thời gian thì nhận ra thực chất hư không này là do cái biết của mình sinh ra. Do vậy, vị này lập tức từ bỏ ý niệm này và hướng đến ý niệm “cái thức này mới là vô biên”, vì chính cái thức này sinh ra khái niệm “hư không là vô biên”. Do từ bỏ khái niệm Hư

không vô biên xứ mà khởi lên ý niệm “*Thức là vô biên*”, và với năng lực định tâm mãnh liệt như thế thì chẳng bao lâu vị đó chứng và trú vào thể giới khái niệm Thức vô biên xứ.

Cũng vậy, sau một thời gian, vị đó sẽ nhận ra “cái thức vô biên” cũng chỉ là một khái niệm do cái biết sinh ra, vị ấy khởi lên ý niệm buông bỏ luôn cả cái thức (cái biết) đó. Từ sự buông bỏ này, vị ấy chứng và thể nhập vào một thể giới mới, chứng và an trú vào thể giới khái niệm Vô sở hữu xứ, tức là không có gì cả. Chỉ sau một thời gian, vị đó mới nhận ra “cái không có gì hết” thực ra cũng chỉ là một sản phẩm của cái biết. Lạc này so với các lạc trước thực sự vi diệu, tinh tế hơn. Tuy nhiên, lạc này vẫn chưa phải là lạc tối thượng.

14. Nay Ānanda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ”, Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và nay Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, nay Ānanda, vị tỳ-khuru vượt qua toàn diện Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tướng phi phi tướng xứ. Nay Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.

Một lần nữa, vị ấy muốn buông bỏ tất cả những cái gì liên hệ đến cái biết này. Và bằng năng lực tâm

định đó, chẳng bao lâu, vị ấy chứng và trú vào một thế giới mới, gọi là cảnh giới Phi tướng phi phi tướng xứ, là cảnh giới mà không thể nói là không có cái biết cũng không phải là không có cái biết. Nói rằng có cái biết cũng không đúng và nói rằng không có cái biết cũng không đúng, nó vượt qua phạm trù của ngôn ngữ được gọi là “ly tứ cú tuyệt bách phi”, mà các nhà lý luận về Phật học hay nói đến. Một dạng tồn tại mà không thể xác định có tướng hay không có tướng, cùng tột của thế giới và khái niệm.

Đức Phật xác định, cái lạc này sẽ thù thắng, vi diệu hơn, tức là nó tuyệt diệu và cao cấp hơn những cái lạc trước kia: bốn lạc do thiên Sắc giới đưa đến, một cái lạc do thế giới dục sinh và bốn cái lạc do hướng tâm buông bỏ các hữu và các sắc tướng, chứng và an trú vào thế giới của khái niệm. Nhưng đức Phật nói đó vẫn chưa phải là lạc tối thượng.

15. Nay Ānanda, ai nói như sau: "Lạc và hỷ này là tối thượng mà chúng sanh có thể cảm thọ", Ta không thể chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc thọ khác với lạc thọ kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ānanda, vị tỳ-khuru vượt qua toàn diện Phi tướng phi phi tướng xứ, chứng và trú Diệt thọ tướng định. Nay Ānanda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.

Một cái lạc được gọi là “diệt thọ tưởng” là một trạng thái tâm định do nhất thời đình chỉ được các cảm thọ và các hoạt động của thọ và tưởng. “Diệt” không phải là triệt tiêu hoàn toàn, mà chỉ là đình chỉ một giai đoạn, một thời gian. Theo các tài liệu Phật học giải thích, khả năng tối đa của một vị nhập Diệt thọ tưởng định này là bảy ngày. Ở đây, là khả năng đình chỉ các hoạt động của cảm thọ như: cảm thọ về thân, cảm thọ về tâm và đình chỉ các hoạt động của tưởng.

Chúng ta rất khó hình dung một trạng thái như vậy, nhưng đức Phật xác định: vị nào vượt qua được Phi tưởng phi phi tưởng xứ, buông bỏ được trạng thái đó thì vị đó có thể có khả năng đình chỉ được các cảm thọ hoặc các hoạt động của tưởng một thời gian. Tạm ví dụ như một người suốt ngày mệt mỏi vì các suy nghĩ, hay công việc, vì bị tác động bởi thế giới ngoại quan hoặc nội tâm, luôn luôn bị giằng xé, co kéo giữa các lực của các căn quyền vào trong nội tâm. Bây giờ được buông tất cả những co kéo đó, giằng xé đó của các giác quan từ bên ngoài hoặc trong nội tâm của mình, tạm thời được nghỉ ngơi thì chúng ta có thể liên tưởng được cảm giác thoải mái, thanh thản, nhẹ nhàng đó. Đó là ví dụ để ta có thể dễ hiểu hơn đối với trạng thái Diệt thọ tưởng định khi so sánh với các trạng thái lạc và hỷ trước mà người ta thường tưởng là ghê gớm, cao cấp lắm rồi. Nhưng đức Phật đã nói: Không, chính

Diệt thọ tướng định này, khi so sánh về các lạc, thì cái này mới là cao cấp, tối thượng.

Tuy nhiên, sự việc này sẽ rất dễ xảy ra một tình huống khác gây ra hiểu nhầm, chính vì vậy đức Phật mới dạy tiếp:

15. Sự kiện này xảy ra, này Ānanda, những du sĩ ngoại đạo có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama nói đến Diệt thọ tướng định, và chủ trương định ấy thuộc về lạc thọ. Như vậy là gì, như vậy là thế nào? Này Ānanda, được nói vậy, các du sĩ ngoại đạo cần phải được trả lời như sau: “Này chư hiền, Thế Tôn không chủ trương rằng chỉ có những gì tùy thuộc lạc thọ là thuộc về lạc. Vì rằng, chư hiền, Thế Tôn chủ trương rằng chỗ nào, chỗ nào có được lạc thọ, như vậy chỗ ấy, chỗ ấy thuộc về lạc”.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Tôn giả Ānanda hoan hỷ, tín thọ lời Thế Tôn dạy.

Khi so sánh, đức Phật đưa ra các cấp độ so sánh. Quả thực, những gì có lạc thọ thì thuộc về lạc thọ, ví dụ các lạc do dục sinh, lạc do ly dục có tầm có tứ, lạc do trú vào định tĩnh nhất tâm,...; kể cả các lạc do trú trong các khái niệm của Vô sắc giới, nó vẫn thuộc phạm trù của lạc. Và “tướng” là thế giới của chế biến chủ quan thường chi phối tâm trí và hành động của chúng sinh, tức là tướng tri, là một trong năm cái biết mà trong Phật học phân loại.

Nhưng riêng Diệt thọ tướng định dĩ nhiên là nó không còn khô thọ nữa, và nó vượt lên cả lạc thọ. Vì nó định chỉ luôn các hoạt động của cảm thọ, cắt lìa và định chỉ luôn các hoạt động của tướng một thời gian. Nó vượt lên trên tất cả các lạc thọ trước bằng cách chấm dứt tất cả thọ và lạc, cho nên nó không thể được gọi là lạc thọ.

Đó chỉ là điểm sai biệt, khác nhau chứ đức Phật không chủ trương Diệt thọ tướng định là lạc cao hơn hoặc là lạc thù thắng hơn các lạc kia, vì nó vượt lên trên cả lạc rồi. Khi nói theo tiến trình từ thấp đến cao thì nói vậy, nhưng phải hiểu vấn đề là tới cấp độ Diệt thọ tướng định, đó là tạm thời định chỉ một thời gian các thọ và tướng.

Thông qua bài kinh này, ngoài nội dung được trình bày này giờ, xin được lưu ý mọi người một số điểm như sau:

(1) Bài kinh nói về cảm thọ, và được đức Phật phân tích, phân loại theo từng mối liên hệ, nhờ vậy chúng ta mới được biết trong tương quan gì thì có hai thọ, có nơi ba thọ, có nơi năm thọ,... và khi mở rộng ra thì lên đến một trăm lẻ tám thọ. Dù các con số đức Phật nói đến liên quan đến ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai nhưng rất có thể con số không dừng lại đó. Nếu trong những tình huống khác mà Ngài thấy cần phát triển thêm các mối quan hệ, mối liên hệ thì có thể đức

Phật sẽ mở rộng hơn nữa. Chúng ta không gặp tình huống đó nên chưa biết. Còn trong phạm vi bài kinh này, Ngài chỉ mở rộng ra đến một trăm lẻ tám thọ.

Bài kinh này rất có thể là một trong những cơ sở để hậu duệ của Phân Tích tông, một tên gọi khác của truyền thống Theravāda, dựa vào đó để phát triển các nội dung Phật học và xây dựng nên chuyên ngành Abhidhamma sau này. Đây chỉ là sự liên tưởng của chúng tôi khi tìm hiểu và đọc các số mục được đức Phật giảng giải trong bài kinh này, liên hệ đến các con số Abhidhamma thường sử dụng.

(2) Sự liên hệ giữa ngài Udāyī và người *thọ một năm món* Pañcakaṅga. Thông qua đối thoại giữa hai người cho thấy là: Mặc dù đã chứng ngộ, giải thoát và khá nổi tiếng về khả năng thuyết pháp và thu hút được quần chúng đông đảo nhưng trong trường hợp đối thoại với cư sĩ này, ngài Udāyī đã không thể hiện được năng lực hiểu biết sâu rộng khiến người đối thoại tâm phục khẩu phục. Thấy như vậy để rút ra một sự thực là, một vị A-la-hán không phải là vị thông kim bác cổ, không phải là vị có thể hiểu biết tất cả mọi chuyện và có thể giải quyết mọi vấn đề. Theo truyền thống thì một vị A-la-hán là vị có tâm giải thoát và tuệ giải thoát. Nhưng với những hiểu biết về những vấn đề khác, chưa hẳn vị ấy có thể nắm được

hết. Trường hợp trong bài kinh này giúp cho chúng ta thấy rõ.

Bên cạnh đó, rải rác trong tạng Kinh cho thấy rằng các tính cách và hành vi của một số vị A-la-hán vẫn có những vấn đề mà người ta có thể đi đến nhận xét là nó chưa được hoàn thiện như đức Phật. Vì mục đích của A-la-hán là đoạn tận tham sân, chứng ngộ để giải thoát, chấm dứt khổ đau, cho nên các vị không thể bao trùm được hết tất cả, không quán triệt được mọi vấn đề.

(3) Ở đây chúng tôi chỉ xin làm rõ một vấn đề, đó là, Diệt thọ tướng định không phải là loại lạc tối thượng trong các cấp độ được so sánh như phần đầu của bài pháp thoại ở trên; mà đức Phật đã khẳng định ở đoạn cuối cùng là nó đã vượt lên trên lạc. Vì ở đây, Diệt thọ tướng là loại định vượt lên mọi cảm thọ, không còn một thọ nào, bất kể là lạc, khổ hay phi khổ phi lạc, cũng như tạm thời làm dừng nghỉ các hoạt động của tướng. Và theo các chú thích thường được hiểu trong một số tài liệu Phật học về Diệt thọ tướng định, thì chỉ những vị A-Na-Hàm hoặc A-la-hán đã chứng đắc các tầng thiền (Tứ thiền Sắc giới), mới có khả năng thể nhập vào hoặc an trú vào định này.

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 3, năm 2020.

KINH GÒ MÔI

(VAMMIKA SUTTA)

Trung Bộ kinh, bài số 23



Sau một thời gian tạm nghỉ vì có nhiều công việc, hôm nay chúng tôi trở lại chương trình Soi sáng lời dạy của đức Phật để giảng giải về các bài kinh, đặc biệt là Trung Bộ kinh và Trường Bộ kinh, do quý vị tặng ni và Phật tử các nơi gửi về yêu cầu.

Bài kinh hôm nay có tựa đề là “kinh Gò Mối”, tiếng Pāli là “Vammika Sutta”, là bài kinh số 23, thuộc Trung Bộ kinh. Chúng tôi dựa trên bản dịch của ngài Trưởng lão Hoà thượng Thích Minh Châu, và có những vấn đề gì cần làm rõ hơn thì chúng tôi có dẫn thêm một số nguồn tra cứu khác. Như mọi lần, xin được nói qua về phần tóm tắt của bài kinh này, và sau đó chúng ta đi vào nội dung kinh văn.

Bài kinh này có hai địa điểm:

1. Địa điểm duyên khởi là tại Andhavana, trú xứ của tỳ-khuru Kumāra Kassapa.

2. Địa điểm thứ hai là tại Jetavana, nơi đức Phật đang ở. Tại đây, tôn giả Kumāra Kassapa đã đến gặp

đức Phật, kể lại câu chuyện mà mình đã trải qua, và xin đức Phật giải thích để hiểu ý nghĩa của câu chuyện đó.

Duyên khởi của pháp thoại này bắt đầu từ một vị Đại Phạm thiên ở cõi trời Ngũ Tịnh cư thiên. Vị này đã hiện thân dưới hình thức một vị thiên Dục giới, hào quang sáng rực, đến gặp tôn giả Kumāra Kassapa kể lại câu chuyện mang tính ẩn dụ, và đề nghị tôn giả đến gặp đức Phật xin Ngài giải thích ý nghĩa. Vì chỉ có đức Phật, hoặc những vị đệ tử đã từng nghe Ngài giải thích, thì mới hiểu được ẩn dụ của pháp thoại này. Lúc này, ngài Kumāra Kassapa chưa chứng quả A-la-hán và vẫn còn là một phàm tăng.

Và dĩ nhiên, người làm rõ ý nghĩa của bài kinh này, pháp thoại này chính là đức Phật. Còn người nghe trực tiếp đầu tiên là tôn giả Kumāra Kassapa.

Nhân đây cũng xin được mở rộng ra một chút về sự liên hệ giữa các nhân vật trong câu chuyện này, đặc biệt là vị Đại Phạm thiên ở cung trời Ngũ Tịnh cư thiên. Vị này có những liên hệ rộng rãi đối với một số vị mà trong kinh vẫn có đề cập đến.

Tôn giả Kumāra Kassapa và Đại Phạm thiên này trong tiền kiếp là hai vị tỳ-khưu trong nhóm bảy vị đồng tu vào thời giáo pháp của đức Phật Ca-Điếp (Kassapa). Các vị này đặt niềm tin vào giáo pháp của đức Phật, và cùng nỗ lực tinh cần, tinh tấn tu học. Bảy

vị thông nhất và quyết tâm là dù phải chết, cũng nhất mực hành trì con đường mình đã chọn. Họ đã leo lên một ngọn núi, tìm một tảng đá cao nhất có thể trú ngụ được. Sau khi dùng thang leo lên đến nơi, các vị đã chặt đứt thang, nhằm cắt đứt luôn con đường trở về, quyết tâm tu hành miên mật cho đến lúc chứng đạt quả vị giải thoát. Chỉ trong ba ngày đầu tiên, vị tỳ-khuru lớn tuổi nhất đã chứng đạo quả A-la-hán. Vị có tuổi lớn thứ nhì - chính là vị Đại Phạm thiên này - sau đó ít hôm cũng chứng đạo quả A-Na-Hàm và hoá sanh vào cõi trời Ngũ Tịnh cư thiên, ở đó cho đến khi chứng quả A-la-hán. Ngoài ra, còn hai vị khác nữa là đức vua Pukkusāti và Bà-la-môn Bāhiya. Vì đã tự nhận trách nhiệm hỗ trợ cho hai vị huynh đệ của mình chưa chứng quả vị giải thoát nên vị thiên này đã hiện thân trước mặt tôn giả Kumāra Kassapa và thuật lại một câu chuyện mang tính ẩn dụ. Mục đích là để cho vị này đến gặp đức Phật xin Ngài giải thích, từ đó hiểu rõ ý nghĩa thì vị này mới có thể phát triển được tâm thiên và nội quán - theo như suy nghĩ của vị Phạm thiên.

Bây giờ chúng ta đi thẳng vào nội dung bài kinh để làm rõ từng vấn đề.

1. Như vậy tôi nghe. Một thời Thế Tôn ở Sāvatti (Xá-Vệ), tại Jetavana (Kỳ-Đà lâm), vườn ông

Anāthapiṇḍika. Lúc bảy giờ, tôn giả Kumāra Kassapa trú tại Andhavana.

Rồi một vị thiên, đêm đã gần tàn, với hào quang rực rỡ chiếu sáng toàn thể Andhavana, đến chỗ tôn giả Kumāra Kassapa ở, sau khi đến, bèn đứng một bên. Sau khi đứng một bên, vị thiên ấy nói với tôn giả Kumāra Kassapa:

2. - Tỳ-khuru, tỳ-khuru! Gò mối này ban đêm phun khói, ban ngày chiếu sáng.

Một Bà-la-môn nói như sau: “Này kẻ trí, hãy cầm gươm và đào lên”. Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một then cửa: “Thưa tôn giả, một then cửa”.

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy then cửa lên, cầm gươm đào thêm”. Người có trí cầm gươm đào lên, thấy con nhái: “Thưa tôn giả, một con nhái”.

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy đem con nhái lên, cầm gươm đào thêm”. Người có trí cầm gươm đào lên, thấy con đường hai ngã: “Thưa tôn giả, một con đường hai ngã”.

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí hãy lấy con đường hai ngã lên, cầm gươm đào thêm”. Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một đồ lọc sữa: “Thưa tôn giả, một đồ lọc sữa”.

Vị Bà-la-môn nói: “Hãy lấy đồ lọc sữa lên, cầm guom đào thêm”. Người có trí cầm guom đào lên, thấy một con rùa: “Thưa tôn giả, một con rùa”.

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy con rùa lên, cầm guom đào thêm”. Người có trí cầm guom đào lên, thấy một con dao phay: “Thưa tôn giả, một con dao phay”.

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy con dao phay lên, cầm guom đào thêm”. Người có trí cầm guom đào lên, thấy một miếng thịt: “Thưa tôn giả, một miếng thịt”.

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy miếng thịt lên, cầm guom đào thêm”. Người có trí cầm guom đào lên, thấy con rắn hổ: “Thưa tôn giả, con rắn hổ”.

Vị Bà-la-môn nói: “Hãy để con rắn hổ yên, chớ đụng chạm con rắn hổ, hãy đánh lễ con rắn hổ”.

3. Này tỳ-khuru, hãy đến chỗ Thế Tôn ở và hỏi những câu hỏi ấy. Thế Tôn trả lời tôn giả như thế nào, hãy như vậy thọ trì. Này tỳ-khuru, ta không thấy ai trên cõi đời, với chư thiên, các Ma vương, với Phạm thiên, các chúng Sa-môn và bà-la-môn, chư thiên và loài người có thể hướng tâm để trả lời những câu hỏi ấy, trừ Như Lai, đệ tử Như Lai hay những ai đã được nghe hai vị này.

Vị thiên ấy nói như vậy. Sau khi nói xong như vậy, vị ấy biến mất ở nơi đây.

Quả thực là khi nghe xong câu chuyện này, chúng tôi cũng không hiểu gì hết. Đặc biệt đoạn bí hiểm là con rắn hổ. Con rắn hổ là con vật độc, đáng lẽ là đừng đụng đến nó, nhưng bây giờ phải đánh lễ con rắn hổ, thì không biết ẩn nghĩa ở đây như thế nào.

Câu chuyện được tiếp tục.

4. Rồi tôn giả Kumāra Kassapa, sau khi đêm ấy đã mãn, đến tại chỗ Thế Tôn ở, sau khi đến xong, đánh lễ Thế Tôn và ngồi xuống một bên. Sau khi ngồi xuống một bên, tôn giả Kumāra Kassapa bạch Thế Tôn:

- Bạch Thế Tôn, đêm nay, một vị Thiên, đêm đã gần tàn, với hào quang rực rỡ chiếu sáng toàn thể Andhavana, đến chỗ con ở, sau khi đến liền đứng một bên. Khi đứng một bên, vị Thiên ấy nói với con: “Tỳ-khuru, tỳ-khuru! Gờ mối này, ban đêm phun khói, ban ngày chiếu sáng. Một vị Bà-la-môn nói như sau: “Này kẻ trí, hãy cầm gươm đào lên”. Người có trí cầm gươm, đào lên thấy một then cửa ... (như trên) ... đệ tử Như Lai hay những ai đã được nghe hai vị này”. Bạch Thế Tôn, vị thiên ấy nói như vậy, nói xong liền biến mất tại chỗ ấy.

5. Bạch Thế Tôn, gờ mối là gì, cái gì phun khói ban đêm, cái gì chiếu sáng ban ngày, ai là bà-la-môn,

ai là người có trí, cái gì là cây gươm, cái gì là đao lên, cái gì là then cửa, cái gì là con nhái, cái gì là con đường hai ngã, cái gì là đồ lọc sữa, cái gì là con rùa, cái gì là con dao phay, cái gì là miếng thịt, cái gì là con rắn hổ?”

Như vậy là tôn giả Kumāra Kassapa thuật lại câu chuyện và thỉnh cầu đức Thế Tôn giải thích ý nghĩa. Và đây là lời giải thích của đức Phật.

6. - Nayỳ tỳ-khuru, gò mới là đồng nghĩa với cái thân do bốn đại thành, do cha mẹ sanh, nhờ cơm cháo nuôi dưỡng, vô thường, biến hoại, phần toái, đoạn tuyệt, hoại diệt.

Nayỳ tỳ-khuru, cái gì thuộc về công việc ban ngày, ban đêm suy tâm, suy nghĩ, như vậy là ban đêm phun khói.

Nayỳ tỳ-khuru, cái gì sau khi suy tâm, suy tư ban đêm, ban ngày đem ra thực hành, về thân, về lời nói, về ý, như vậy là ban ngày chói sáng.

Nayỳ tỳ-khuru, Bà-la-môn là đồng nghĩa với Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

Nayỳ tỳ-khuru, người có trí là đồng nghĩa với tỳ-khuru hữu học.

Nayỳ tỳ-khuru, cái gươm là đồng nghĩa với trí tuệ của bậc Thánh.

Này tỳ-khuru, đào lên là đồng nghĩa với tinh tấn, tinh cần.

Này tỳ-khuru, cái then cửa là đồng nghĩa với vô minh; đem then cửa lên là từ bỏ vô minh này; kẻ có trí, cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, con nhái là đồng nghĩa với phần nô hiềm hận; đem con nhái lên là từ bỏ phần nô hiềm hận này; kẻ có trí cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, con đường hai ngã là đồng nghĩa với nghi hoặc; đem con đường hai ngã lên là từ bỏ nghi hoặc này; kẻ có trí cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, đồ lọc sữa là đồng nghĩa với năm triền cái: dục tham triền cái, sân triền cái, hôn trầm - thuy miên triền cái, trạo cử - hối quá triền cái, nghi hoặc triền cái; đem đồ lọc sữa lên là từ bỏ năm triền cái này; kẻ có trí cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, con rùa là đồng nghĩa với năm thủ uẩn, tức là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn; đem con rùa lên là từ bỏ năm thủ uẩn này; kẻ có trí cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, con dao phay là đồng nghĩa với năm dục trưởng dưỡng, tức là các sắc do mắt nhận thức, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Các tiếng do tai nhận thức, khả ái, khả

hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Các hương do mũi nhận thức, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Các vị do lưỡi nhận thức, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Các xúc do thân cảm xúc, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Lấy con dao phay lên là từ bỏ năm dục trưởng dưỡng này, kẻ có trí, cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, miếng thịt là đồng nghĩa với hỷ tham; lấy miếng thịt lên là từ bỏ hỷ tham này; kẻ có trí, cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

Này tỳ-khuru, con rắn hổ là đồng nghĩa với vị tỳ-khuru đã diệt trừ các lậu hoặc; hãy để con rắn hổ yên, chớ đụng chạm con rắn hổ, hãy đánh lễ con rắn hổ, là ý nghĩa này.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Tỳ-khuru ấy hoan hỷ, tín thọ lời Thế Tôn dạy.

Trên đây là phần giải thích của đức Phật đối với các ẩn dụ mà vị Đại Phạm thiên đã đưa ra. Bây giờ chúng tôi xin được lần lượt giải thích ý nghĩa mà đức Phật đã chỉ ra cho tôn giả Kumāra Kassapa.

1. Gò mối là gì?

Trong pháp thoại đức Phật giải thích rằng: “Gò mối là đồng nghĩa với cái thân do bốn đại thành, do cha mẹ sanh, nhờ cơm cháo nuôi dưỡng, vô thường,

biến hoại, phân toái, đoạn tuyệt, hoại diệt.” Và với hai ẩn dụ tiếp theo khi nói: *“Cái gì thuộc về công việc ban ngày, ban đêm suy tâm, suy nghĩ, như vậy là ban đêm phun khói. Cái gì sau khi suy tâm, suy tư ban đêm, ban ngày đem ra thực hành, về thân, về lời nói, về ý, như vậy là ban ngày chói sáng”* - làm rõ hơn nghĩa này.

Đức Phật ví thân này như gò mồi. Ngài chỉ rõ gò mồi dù to hay nhỏ, lớn hay bé, thì tính chất của nó đều được cấu tạo do bốn đại. Bốn đại tức là đất, nước, lửa, gió - bốn yếu tố cơ bản tạo nên các dạng vật chất khác nhau. Dù nó là dạng vật chất thô hay tế, thì nền tảng của nó vẫn được thiết lập dựa trên bốn đại này.

Bên cạnh bốn đại, thân chúng sanh còn do những yếu tố khác nữa, đó là:

- Hình hài của một con người chỉ được tạo nên khi có tinh cha và huyết mẹ và duyên của chúng sinh đối với hai vị này.

- Thức nhập thai để tạo thành một sự sống tương đối hoàn chỉnh, rồi sau đó được người mẹ sinh ra, được lớn lên về thân xác bằng các loại thức ăn thô hoặc tế. Nói *“nhờ cơm cháo nuôi dưỡng”* là để gọi chung các loại thức ăn, tùy theo quốc độ, tùy theo tập tục của từng vùng. Nhưng tất cả đều phải do thức ăn, thức uống thường xuyên được đưa vào, thì thân này mới tồn tại và phát triển.

- Ngoài yếu tố tồn tại, thân này cũng chịu một tính chất khác, đó là sự thay đổi. Giai đoạn đầu, sự thay đổi mang tính phát triển. Nhưng về sau, sự thay đổi này mang tính tiêu cực thành sự suy hoại, già cỗi, yếu kém,... Gọi chung là “*vô thường, biến hoại, phần toái, đoạn tuyệt, hoại diệt*”. Biến hoại và phần toái nghĩa là nó tan nát, tiêu nát ra. Đoạn tuyệt và hoại diệt là những tính từ chỉ rõ tính chất thay đổi, thay đổi, thay đổi và càng ngày càng thay đổi theo tính tiêu cực, cho đến khi hoại diệt, trở về lại với đất, nước, lửa, gió.

2. Cái gì phun khói ban đêm?

Ý nghĩa thứ hai, trong thân tứ đại này thì cái gì thuộc về công việc ban ngày, ban đêm khiến cho chúng ta suy tầm, suy nghĩ, thì gọi là “*ban đêm phun khói*”. Khói được phun ra thì chắc chắn đó không phải là cái gì tốt đẹp cho bầu không khí, mà thường chỉ cho sự ô nhiễm. Trong ý nghĩa tinh tế của ẩn dụ này, đó là tất cả những thứ làm cho tâm trí chúng ta thường vận hành suốt ngày đêm, dẫn đo, cân nhắc, suy tính,... thì chúng hầu hết thường đưa đến kết quả độc hại. Cho nên được gọi là “phun khói”.

3. Cái gì chiếu sáng ban ngày?

Người ta cũng thường không biết được nó độc hại như thế nào cho đến khi nó được thể hiện qua ba cửa là thân, khẩu và ý - tức là lời nói, hành động và các ý tưởng. Kết quả của những suy tư, tính toán của

một người như thế nào sẽ được hiện rõ qua công việc, qua cách hành xử, qua lời nói của người ấy trong cuộc sống. Cho nên gọi là “*chiếu sáng ban ngày*”, vì nó hiện rõ ra mà.

Ba ẩn dụ đầu tiên này cho thấy những mặt trái của cơ thể, mặt trái của một hợp thể thân tâm mà lâu nay chúng ta vẫn xem nó là tốt đẹp, quý giá, chỉ nhìn thấy mặt hay ho của nó, nhưng không nhìn thấy mặt trái của nó. Trong ẩn dụ này, đức Phật đã giải thích, làm nổi bật lên mặt còn lại của vấn đề.

4. Ai là Bà-la-môn?

“*Bà-la-môn đồng nghĩa với Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác*” – đây là câu trả lời của đức Phật. Với một số vị thường đọc nhiều kinh sách, thì có lẽ ý nghĩa này không có gì mới lạ. Nhưng với một số Phật tử ít đọc, hoặc chỉ nghe giảng, thì có lẽ cảm giác có gì đó không ổn, khi nói Bà-la-môn là đồng nghĩa với Như Lai, bậc A-la-hán, và Chánh Đẳng Giác. Trong suy nghĩ của nhiều Phật tử, đặc biệt là những vị nặng về tính chất tông phái thì thường xem Bà-la-môn là từ chỉ cho tôn giáo hoàn toàn nghịch lại với Phật giáo, hoặc là bất lợi cho Phật giáo. Tất cả những suy nghĩ ấy, có thể đúng một vài vấn đề nào đó, hoặc một mảnh nhỏ nào đó của các sự kiện từng xảy ra. Nhưng mà với ý nghĩa cao quý của từ Bà-la-môn thì không phải vậy.

- Đối với xã hội Ấn Độ: “Bà-la-môn” là từ phiên âm, có nghĩa là “Phạm chí” - chỉ cho một người có chí nguyện và đời sống của họ thể hiện chí nguyện đó. Chí nguyện đó là thực hiện con đường để đạt đến sự thanh tịnh. Mà lý tưởng thanh tịnh theo truyền thống cổ xưa của người Ấn, đó là hình ảnh của vị Đại Phạm thiên thanh tịnh, trong sạch, thuần khiết, có tâm đại từ đại bi đối với chúng sinh.

- Đối với đức Phật: Ngài thường dùng từ “Bà-la-môn”, “Sa-môn”, và một số trường hợp còn dùng từ “tỳ-khưu vô học” khi nói về các vị A-la-hán.

Trong pháp thoại này, từ Bà-la-môn chỉ cho bậc đã giác ngộ, không còn trở lại trạng thái luân hồi sinh tử, đã thực sự thấy rõ toàn triệt sự vận hành thân tâm của mình, và có thể kiểm soát, làm chủ được nó. Cho nên ở đây, “Bà-la-môn” ở đây mang ý nghĩa là trong sạch, thuần khiết, thanh tịnh, tương đương với nghĩa Như Lai, Chánh Đẳng Giác, A-la-hán chứ không phải là một vị Bà-la-môn như bình thường, hoặc là ý nghĩa tầm thường, mang nhiều khiếm khuyết.

5. Ai là người có trí?

Người có trí trong ẩn dụ này chỉ cho vị tỳ-khưu hữu học, đang tầm cầu học đạo, đã bước vào con đường giác ngộ, và thấy rõ được sự thật khổ và thoát khổ. Vị ấy chỉ được gọi là “vô học” khi đã chứng quả A-la-hán. Còn nếu như vị ấy đang đi trên con đường

hoặc đạt được một phần của con đường, thì dù ở mức độ nào vẫn chỉ gọi là các vị “hữu học”. Cho nên chỉ người có trí mới hiểu được ẩn dụ này và thực hành được con đường này.

Trong câu chuyện đức Phật giải thích các ẩn dụ, có cả tiến trình tu học. Bây giờ chúng tôi giải thích qua ý nghĩa của từng phần, sau đó sẽ kết nối lại để mọi người thấy đây là một tiến trình tu học, chứ không phải chỉ là ý nghĩa của từng từ hoặc hình ảnh.

6. Cái gì là cây gươm? Cái gì là đào lên?

Thanh gươm đồng nghĩa với trí tuệ của bậc Thánh. Với một số tăng ni, Phật tử thì hình ảnh trí tuệ được ví như thanh gươm không phải là xa lạ. Thanh gươm có một đặc tính là tính sắc bén, có thể chặt đứt bất cứ thứ gì mà nó muốn, tùy theo cấu tạo của thanh gươm. Tính sắc bén ở đây có ý nghĩa là có thể chặt đứt, đoạn đứt, đoạn lìa,... hoặc dùng thanh gươm đó có thể đào lên những gì mình muốn đào dưới lòng đất. Trí tuệ, khả năng sáng suốt có năng lực đào bứng được tất cả những cội rễ của phiền não, chặt đứt tất cả những sợi dây kiết sử to nhỏ ràng buộc chúng ta, đâm xuyên suốt, xé toạc bức màn tăm tối của vô minh. Và chỉ có trí tuệ mới có thể vén mở được tấm tối, mê mờ.

7. Cái gì là then cửa?

Tiếp theo, then cửa được đức Phật chỉ cho vô minh. Vì sao vậy? Then cửa là vật dùng cài giữa hai cánh cửa lại, hoặc là cánh cửa với bức tường. Bây giờ rút then cửa ra, hoặc là chặt then cửa đi thì cánh cửa được mở ra. Lâu nay chúng ta không thấy được ánh sáng, không mở mắt ra để nhìn được mọi sự, đang ở trong tăm tối, là do then cửa, chốt cửa này, nó đã chặn mắt cánh cửa, cắt đứt sự liên thông giữa chúng ta và thế giới có ánh sáng - tượng trưng cho minh. Cho nên “then cửa” chỉ cho vô minh là vậy.

8. Cái gì là con nhái?

Con nhái được đức Phật giải thích là “*đồng nghĩa với phần nộ hiềm hận*” và việc “*đem con nhái lên là từ bỏ những phần nộ hiềm hận này*”. Ai ở vùng quê có lẽ biết con nhái. Khi đến mùa, nó rất hay gây phiền cho người khác bằng tiếng ồn. Đặc biệt đêm khuya thanh vắng, mình đang muốn yên tĩnh nghỉ ngơi, tự nhiên bọn nhái này bắt đầu kêu lên, ca hát theo ngôn ngữ của nó, khiến cho người ta cảm thấy khó chịu, bức bối. Có lẽ vì đặc tính này của loài nhái cho nên đức Phật đã dùng ẩn dụ này chỉ cho phần nộ và hiềm hận – đây là hai duyên khiến cho người khác sinh ra bức bối.

9. Cái gì là con đường hai ngã?

Ví dụ chúng ta đi đến một điểm nào đó, tự dung thấy nó phân ra làm hai bên, khiến chúng ta không biết chọn hướng nào để đi tiếp. Con đường hai ngã,

phân nhánh này, đức Phật chỉ cho sự nghi hoặc, nghi ngờ. Nghi ngờ là trạng thái lưỡng lự, bất quyết, không quyết định được nên chọn bên nào. Khi nghi hoặc xuất hiện, thì chúng ta không tiến tới được, mà cứ phân vân, loay hoay, dầm chân tại chỗ, do không có thái độ dứt khoát đối với nó. Người có trí khi gặp ngã hai này, thì phải dứt khoát, dẹp được nó. Trong câu ẩn dụ “*người có trí hãy lấy con đường hai ngã lên, dùng gươm đào thêm*” nghĩa là người có trí cần dùng trí tuệ để khẳng quyết trong việc chọn lựa con đường, đánh tan nghi hoặc.

10. Cái gì là đồ lọc sữa?

Đồ lọc sữa được đức Phật nói đồng nghĩa với năm triền cái. Trong từ “triền phược”, thì “phược” là sợi dây, “triền” là cột trói, “cái” là che lấp. Năm triền cái là năm sợi dây trói buộc, năm điều che lấp. Năm triền cái đó gồm: dục tham triền cái, sân hận triền cái, hôn trầm thuy miên triền cái, trạo cử hối quá triền cái và nghi hoặc triền cái. Năm triền cái này thường xuất hiện khi nặng khi nhẹ, nhiều hay ít đối tùy vào từng hành giả thực hành các phương pháp để rèn luyện tâm thanh tịnh, vắng lặng, yên ắng. Người có trí cần phải từ bỏ nó trên con đường hành trì.

11. Cái gì là con rùa?

Con rùa được ví như năm thủ uẩn, là một chướng ngại khác. Tại sao trong câu chuyện không

dùng hình ảnh con vật nào khác mà dùng con rùa? Vì với ví von này sẽ dễ hiểu:

- Thứ nhất, khi con rùa gặp sự việc nó sẽ co rút người lại để tự bảo vệ mình.

- Thứ hai, khi rùa thò đầu ra ngoài, thì tứ chi của nó cũng đều thò ra khỏi cái mai cùng một lần.

- Thứ ba, con rùa cũng tượng trưng cho cái gì chậm chạp, lè mề.

Đối với năm thủ uẩn, gồm “*sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn*”, nó chính là *năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống*. Một khi không nhận chân được thực tính của nó, thì chúng ta thường chấp thủ, bị cột trói, bị đồng hoá hoặc là trở thành nô lệ cho một hoặc cả năm tổ hợp đó. Vì vậy gọi là “*chấp thủ ngũ uẩn khổ*” là vậy. Khi nói “*ngũ thủ uẩn*” là nói tắt về chuyện chấp thủ năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống này. Các ngộ nhận thường gặp như: thân tâm này là ta, là của ta, hoặc là tự ngã (của ta) với các hình thức khác nhau.

Đức Phật dùng hình ảnh con rùa để chỉ cho năm thủ uẩn. Không dễ gì có thể thấy ra và buông bỏ được, hoặc là dứt khoát được đối với năm thủ uẩn. Cho nên hình ảnh con rùa - với năm phần lộ ra, và tính lè mề chậm chạp, trì trệ của nó - để hình dung cho chấp thủ

đôi với năm uẩn mà chúng sanh thường mắc phải, đang bị đắm chìm trong đó.

12. Cái gì là con dao phay?

Con dao phay là một loại lợi khí dùng để chặt, để đâm, để thọc,... đủ thứ. Đức Phật ví con dao phay giống như năm dục trường dưỡng, vì nó có một sức mạnh rất lớn. Năm dục này xuất hiện khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với các đối tượng vừa lòng, hợp ý, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý. Thường thì đối tượng nào hợp với sở thích, mong muốn của chúng ta, thì chúng ta cảm thấy thích thú, lôi cuốn, kích thích lòng dục, hấp dẫn và tìm mọi cách chiếm đoạt nó, có được nó, sở hữu nó và đắm chìm trong nó. Cho nên, nó đào sâu vào ham muốn của chúng sanh, nhấn chìm chúng sanh trong cái bể của khát ái dục vọng. Vì vậy được gọi là “trường dưỡng”, là sự sắc bén, mạnh mẽ của dục, khiến chúng sanh bị đắm chìm trong đó.

13. Cái gì là miếng thịt?

Ăn dụ miếng thịt đức Phật nói đồng nghĩa với hỷ tham. Đối với rất nhiều người và nhiều chúng sanh, thịt không những là thức ăn, mà còn là một trong những đối tượng hấp dẫn, thỏa mãn thú vui ăn uống. Ở trước một người đang thích ăn, thích uống thì miếng thịt là thức ăn vừa ý với họ, nên thỏa mãn được lòng dục của họ. Hỷ tham là vui vẻ, thích thú, thỏa mãn được tham dục của mình.

14. Cái gì là con rắn hổ?

Và cuối cùng là hình ảnh của “con rắn hổ”. Là lòng một điều, đức Phật nói “con rắn hổ” chỉ cho một vị tỳ-khưu đã đoạn trừ các lậu hoặc, và khuyên mọi người để con rắn hổ yên, đừng đụng chạm đến nó. Không những không đụng chạm đến nó, mà còn phải đánh lễ, tôn trọng nó. Điều này có thể hơi xa lạ với một số vị tăng ni Phật tử. Nhưng thật ra trong Phật giáo, cũng có nhiều lần đức Phật ẩn dụ như vậy.

Chẳng hạn như có pháp thoại đức Phật nói rằng có bốn vật rất nhỏ nhoi, nhưng không được khinh thường. Dù nhỏ nhưng mà sức công phá, tàn hại của nó rất lớn, nếu mình không biết tôn trọng nó đúng mức. Bốn vật đó là:

- Thứ nhất, là nọc độc của rắn. Nếu mình không tôn trọng, tránh xa nó, thì nó sẽ cắn mình. Và nọc độc khi vào người có thể khiến mình chết.

- Thứ hai, là một đốm lửa nhỏ có thể thiêu huỷ cả một khu rừng, hay cả một thành phố, nếu sơ ý.

- Thứ ba, là hoàng tử tuổi nhỏ. Nếu mình không biết tôn trọng, ứng xử phù hợp đúng mức, thì sau này khi vị đó lên làm vua, đại họa có thể đến với mình.

- Thứ tư, là vị tỳ-khưu mới tu. Dù thời gian mặc áo cà-sa chưa bao lâu, nhưng ta không thể biết được quá khứ, hiện tại và tương lai của vị ấy như thế nào,

có thể một ngày nào đó vị ấy chứng đắc đạo quả cao nhất. Thế nên, nếu không khéo kính trọng, hoặc xem thường thì sẽ dễ mắc tội.

Với bốn hình ảnh này, đức Phật nhắc nhở mọi người không nên xem thường, khinh thường bất cứ hiện tượng, sự vật nào dù nhỏ nhoi vì không thể biết được chân giá trị của nó.

Trong pháp thoại này, hình ảnh con rắn hổ chỉ cho sự uy nghiêm của một đối tượng mà chúng ta không nên xúc phạm - chứ không phải nói đến sự độc hại của nó - nên phải kính lễ nó. Vì kính lễ những đối tượng như vậy chỉ có lợi chứ không có hại. Ở đây, con rắn hổ là biểu tượng cho vị tỳ-khưu vô học, vị A-la-hán đã đoạn tận tất cả phiền não, khổ đau, lậu hoặc rồi. Nọc độc ở đây có nghĩa là: nó sẽ trở thành nọc độc đối với người nào không biết tôn kính, tôn trọng và xúc phạm đến vị ấy, thì khi đó hậu quả của độc mới xuất hiện. Nó không phải mang ý nghĩa độc bình thường.

Như vậy là chúng ta đi ngang qua các ý nghĩa ẩn dụ mà đức Phật giải thích cho tôn giả Kumāra Kassapa nghe. Bây giờ chúng tôi xin kết nối chúng lại để mọi người thấy câu chuyện này là một tiến trình tu học, chứ không phải chỉ là giải thích rời rạc ý nghĩa của từng ẩn dụ.

Đức kết.

Với khởi đầu bằng hình ảnh gò mối, đó là lời nhắc nhở chúng ta cần phải nhận thức đúng đối với hợp thể thân tâm này. Xác thân như gò mối, tâm ý như khói bụi liên tục phun ra không gian chất ô nhiễm. Thân do tứ đại hợp thành, do cha mẹ sanh, do cơm cháo nuôi dưỡng và nó sẽ thay đổi, biến hoại liên tục cho đến khi nó trở về lại với tro bụi. Cũng vậy, hoạt động của tâm ý liên tục sản sinh ra vô số chất dơ bẩn đối với tâm, giống như một nhà máy liên tục phun ra không khí những chất ô nhiễm,... Và sự tồn tại này của mỗi người sẽ thể hiện qua “sự chói sáng” của thân, khẩu, ý hằng ngày. Sau khi nhận ra được bản chất vô thường, biến hoại,... của thân xác, cũng như sự ô nhiễm của tâm ý, người trí sẽ tìm đến bậc đạo sư, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác để xin được tu học và để phát triển trí tuệ thấy ra cái Khổ, nguyên nhân của Khổ và con đường chấm dứt Khổ. Từ đó phát triển trí tuệ như một thanh gươm.

Khi đã có thanh gươm sắc bén trên tay, cùng với quyết tâm nỗ lực hướng đến mục đích giác ngộ giải thoát, hành giả sẽ mạnh dạn chặt phá then cửa vô minh, ngăn trở đạo lộ giải thoát; đào bỏ con nhái sân hận; xoá tan con đường hai ngã gây nghi hoặc, phân vân lưỡng lự cho người đi đường; quăng bỏ dụng cụ lọc sữa chứa đầy tham dục, sân hận, hôn trầm thuy

miên, trạo cử hồi quá; túm lấy con rùa năm thủ uẩn; ném xa con dao phay hồi hám bám đầy năm dục trưởng dưỡng và dùng thanh gươm trí tuệ băm nát miếng thịt hỷ tham. Đến mức như vậy thì vị tỳ-khưu mới thực sự đi đến tận cùng con đường, đạt được mục đích giác ngộ, giải thoát hoàn toàn.

Đó là ý nghĩa của tiến trình tu học giải thoát. Thông qua pháp thoại với nhiều ẩn dụ, đức Phật chỉ cho chúng ta cần phải làm gì. Pháp thoại kinh Gò Mối xin được chấm dứt tại đây.

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 8, năm 2020.

KINH BỌT NƯỚC

*Tương Ưng Bộ kinh, chương XXII,
phẩm Hoa, bài kinh số 3.*



Hôm nay chúng ta tìm hiểu bài kinh Bọt Nước, theo yêu cầu của một vị Phật tử. Kinh Bọt Nước nằm trong Nikāya, thuộc Tương Ưng Bộ kinh, tập 3, chương 22, phẩm Hoa, bài kinh số 3 (22.2.5.3).

- Địa điểm: bài kinh được đức Phật thuyết giảng ở đô thị Ayujjāya. Một số chú giải có đề cập đến địa danh này, nhưng ở đây chúng ta sẽ không đi sâu tìm hiểu chi tiết này vì nội dung pháp thoại này không có liên quan nhiều. Chỉ cần biết rằng đây là một đô thị ven sông Hằng, một trong những trục lộ giao thông đường thủy mà trong suốt 45 năm hoằng pháp, đức Phật thường xuyên lui tới khu vực này. Có rất nhiều bài kinh được đức Phật thuyết có liên hệ đến sông Hằng.

- Người nghe: là chư tỳ-khuru đang tu học, cư trú trong địa phương ấy.

- Duyên khởi: đây là bài kinh đức Phật tự thuyết, không do ai thỉnh cầu, và trong bài kinh không thấy đề cập đến nguyên nhân gần hay xa nào. Ở đây chỉ

nói đức Phật cho gọi chư tỳ-khưu ở quanh đó lại và thuyết giảng. Có thể do chỗ này ở gần sông Hằng, nên bài kinh liên hệ đến sông Hằng và bọt nước trôi nổi trên sông Hằng như một ví dụ dễ thấy để so sánh.

Bây giờ, chúng ta đi vào nội dung bài kinh:

1. Một thời Thế Tôn ở Ayujjāya, trên bờ sông Hằng.

2. Tại đây, Thế Tôn gọi các tỳ-khưu: “Này các tỳ-khưu”.

Các tỳ-khưu ấy vâng đáp Thế Tôn: “Thưa vâng, bạch Thế Tôn”.

3. Thế Tôn nói như sau:

- Ví như, này các tỳ-khưu, sông Hằng này chảy mang theo đồng bọt nước lớn. Có người có mắt nhìn đồng bọt nước ấy, chuyên chú, như lý quán sát. Do nhìn chuyên chú, như lý quán sát nó, đồng bọt nước ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khưu, lại có lõi cứng trong đồng bọt nước được?

“Người có mắt” nghĩa là người có khả năng nhìn thấy được, không phải bị mù, cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng. Đức Phật đã nêu ra vấn đề và lý giải luôn.

Có mấy điểm trong đoạn kinh trên cần làm rõ:

- Thứ nhất, về “đồng bọt nước lớn”. Nếu quý vị từng sống gần sông hay hồ lớn, vào mùa nước chảy, đặc biệt vào mùa lũ lụt sẽ dễ nhìn thấy đồng bọt nước này. Đó là là một loại vật chất, vật thể mà do dòng nước chảy mạnh, đặc biệt bên dưới có những xoáy nước, do có vật cản ngầm ở dưới lòng sông, nên khi nước chảy đến đó thì bị cản lại. Do bị cản lại, dòng nước sẽ tìm đường để thoát, hoặc do tác động của nhiều dòng chảy khác đổ về hợp lại thành các xoáy nước. Xoáy nước ấy sẽ thu hút các vật thể trôi nổi trên mặt nước, trong đó có lá cây, rác và nhiều thứ khác, hình thành từng đồng bọt. Đó là loại đối tượng gọi là đồng bọt nước.

- Thứ hai, ở đây đức Phật nói “người có mắt”, nghĩa là nói đến người có mắt sáng, mắt bình thường, không bị nhậm, không phải có mắt mà nhắm lại, hoặc là người mù. Một con mắt về vật lý, mạnh khỏe, bình thường, và thái độ của người ấy khi nhìn vào đồng bọt nước “chuyên chú, như lý quán sát”. Từ “như lý” lặp đi lặp lại rất nhiều trong kinh điển. Như lý là nói tắt của “như lý tác ý”, trái ngược lại là “phi như lý tác ý”.

“Như lý” ở đây là gì?

Nghĩa đơn giản: *Sự thực thể nào thì nhận biết nó là như thế đó. Vật thể đó như thế nào mình quán sát nó như thế ấy. Nhìn nó như thế nào thì phản ánh như thế ấy. Trong cái nhìn không có đưa chủ quan của*

mình vào, thích hay ghét, tốt hay xấu, đúng hay sai. Nghĩa là một cái nhìn, tương tác không mang tính phê bình, thiên kiến, chủ quan. Mặt khác, không có bản ngã “tôi nhìn” ở đây, mà chỉ thuần túy quán sát sự vật thể nào phản ánh sự vật như thế ấy. Như vậy gọi là “như lý quán sát” hoặc là quán sát đúng với sự thật đang diễn ra trong mắt thấy, tai nghe,... Do nhìn chuyên chú, như lý quán sát nó, chính nhờ thái độ, cách nhìn căn cứ trên sự thật như vậy, thì người có con mắt sáng đó thấy rõ trong đồng bọt nước ấy không có cái gì chắc chắn, không có cái gì bền vững. Trước đó nó không có, bây giờ hội đủ các điều kiện thì nó hình thành đồng bọt nước. Trong khi nhiều chỗ trên mặt nước không có, chỉ có chỗ ấy có đồng bọt nước.

Khi quan sát kỹ thì thấy trong đồng bọt nước ấy có hai tính chất: thứ nhất là “trống không”, thứ hai là “rỗng không”. Nó thể hiện tính chất thực đó là hiện ra “không có lõi cứng”. Làm sao mà có lõi cứng, có cái gì vững chắc, bền bỉ, bền chắc trong đồng bọt nước ấy được! Đức Phật nêu ra một hiện tượng mà người có mắt bình thường, sáng suốt, nhìn đúng sự thực, sẽ thấy rõ bản chất thật sự của vật thể ấy là cái gì.

4. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, phàm có sắc gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc nội hay ngoại, hoặc thô hay tế, hoặc liệt hay thắng, hoặc xa hay gần;

vị tỳ-khuru thấy sắc, chuyên chú, như lý quán sát sắc. Do vị tỳ-khuru nhìn chuyên chú, như lý quán sát sắc, sắc ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong sắc được?

“Nội hay ngoại”, tức bên trong hay bên ngoài. “Sắc” ở đây chỉ các hình thể khi ta nhìn ra bên ngoài, còn bên trong là chính tự thân của mỗi người chẳng hạn. Trong tâm của mọi người gọi là nội, bên ngoài gọi là ngoại. Tho tức là các vật chất, vật thể, hình tướng, sắc chất,... có tướng trạng thô tháo, thô thiển, thô phù. Ngược lại bên kia là tế, tức là tinh vi, sắc sảo và tinh chất hơn cái thô. Thô hay tế nghĩa là vậy.

Còn “liệt hay thắng”?

Thắng là vượt lên, liệt là bị bỏ rơi, rớt xuống đằng sau. Ở đây cũng nói hai mặt khác nhau, tức là sắc thì có cái tốt cái xấu (thô, tế), cái thì thấp kém, cái thì có đẳng cấp cao hơn (thắng, liệt).

“Xa hay gần” là nói về địa lý. Và ba thời nói đến thời gian là quá khứ, hiện tại, vị lai. Tất cả những cái đức Phật nêu ra về cả ba thời, về cả không gian, thời gian và địa lý nhằm bao quát tất cả các sự vật ở trên thế gian này. Cái gì thuộc sắc tức là hình thể, hình tướng dù trong dù ngoài, dù trên dù dưới, hoặc là cao

thấp, thương hạ, xa gần,... thì khi vị tỳ-khưu tiếp xúc, đều phải chuyên chú, như lý quán sát sắc ấy.

Đối với một người tu hành, có thể là người xuất gia, có thể là người tại gia khi tiếp xúc với các hình thể, sắc tướng,... dù ở bất kỳ thời điểm nào, dù đó là thô hay tế, là xa hay gần, là thấp hay cao,... tất cả đều đặt trong tầm quan sát, nhìn ngắm một cách chuyên chú, hợp với sự thực. “Hợp với sự thực” có nghĩa như đã nói ở trên - trong cái nhìn quan sát của một người tu hành thì không được nhìn với cặp mắt chủ quan hoặc là tình cảm thương, ghét, thích hay không thích,... mà phải hoàn toàn trong sáng, thuần khiết, phản ánh sự thực. Có như vậy chúng ta mới biết bản chất của cái sắc đó là gì.

“Do vị tỳ-khưu nhìn chuyên chú, như lý quán sát sắc, sắc ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng” - có ba vấn đề được nêu lên ở đây: không có lõi cứng, rỗng không và trống không. Và đức Phật nói rằng: “Làm sao, này các tỷ-kheo, lại có lõi cứng trong sắc được?”. Câu hỏi nhưng thực ra là một sự xác định, không thể có lõi cứng trong sắc. Ở đây chính là nói toàn bộ sắc ở trong vật chất mà nó kiên cố nhất, vững bền nhất, chắc thật nhất., nếu quán sát kỹ, vị tu hành sẽ nhận ra được rằng, trong tất cả hình thể, sắc tướng ấy không có cái gì bền vững, chắc thật, tồn tại lâu dài.

5. Ví như, này các tỳ-khưu, trong mùa thu khi trời mưa, những giọt mưa lớn trên mặt nước, các bong bóng nước hiện ra rồi tan biến. Một người có mắt nhìn chuyên chú, như lý quán sát nó, bong bóng nước ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khưu, lại có lõi cứng trong bong bóng nước được?

Ở đây đức Phật đưa ra ví dụ thứ hai là bong bóng nước. Ta dịch là mùa Thu nhưng thực ra ở Ấn Độ không có khái niệm Xuân, Hạ, Thu, Đông như nước ta hay Trung Quốc. Họ chỉ có ba mùa, đó là mùa nắng nóng, mùa mưa và mùa lạnh khô. Mỗi mùa tương đương khoảng bốn tháng, đặc biệt là vùng Trung Ấn và Bắc Ấn. Còn riêng Nam Ấn thì khí hậu như miền Nam Việt Nam, là khí hậu nhiệt đới, cho nên chỉ có hai mùa rõ rệt là nắng nóng và mưa. Trong các cơn mưa, nước từ trên trời đổ xuống, trên mặt nước hiện ra những bong bóng.

Thuở nhỏ, hầu hết mọi người ít nhiều đều có những kỷ niệm với việc tắm vào trời mưa. Hoặc là ngồi trong nhà, nhìn thấy mưa rơi, có những dòng nước chảy qua trước hiên nhà mình, rồi bong bóng nước hiện ra, có thể to, nhỏ, có màu sắc nếu khi ấy có nắng. Có những tia nắng nó chiếu đến thì bọt nước sẽ long lanh màu sắc.

Cũng giống như bọt nước, bong bóng nước khi mình chăm chú quan sát nó sẽ thấy rõ trong đó rỗng không. Và trong bong bóng nước quả thực không có lõi cứng, không có cái gì chắc thật trong đó. Bong bóng nước xuất hiện trong chốc lát rồi vỡ. Có thể tồn tại lâu hơn một chút nhưng tất cả đều sinh diệt, sinh diệt liên tục. Cho nên chắc chắn không thể có lõi cứng ở trong bong bóng nước như câu hỏi và cũng là lời xác định đức Phật: *“Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong bong bóng nước được.”*

Rồi đức Phật đưa ra ví dụ khác:

6. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, phàm có thọ gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc nội hay ngoại, hoặc thô hay tế, hoặc liệt hay thắng, hoặc xa hay gần; vị tỳ-khuru thấy thọ, chuyên chú, như lý quán sát thọ. Do vị tỳ-khuru nhìn chuyên chú, như lý quán sát thọ, thọ ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong thọ được?

Ở đây xin mở ngoặc nói thêm một chút. Trong các bài kinh, cũng như bài kinh này, đức Phật đưa ra từng ví dụ và liên hệ so sánh những ví dụ này với một chủ đề Phật học mà lâu nay chúng ta, bất kỳ ai có nghe, có học ít nhiều, đều có nghe nói đến là: “ngũ uẩn” hay “ngũ ấm”. Đây là từ Hán Việt Phật học lâu nay. Thời gian gần đây, khi chia xẻ pháp, chúng tôi có

sử dụng một nhóm từ khác để thay thế do khuynh hướng muốn Việt hóa, muốn làm rõ nghĩa các chủ đề Phật học thông qua các nhóm từ chuyên môn, để làm rõ ý nghĩa, vai trò, chức năng của năm yếu tố này. Và với một số người vì không biết chữ Hán, cảm giác xa lạ với thuật ngữ này nên không hiểu, làm cản trở khi tìm hiểu Phật học, đó cũng là lý do để chúng tôi sử dụng từ mới này.

Ngũ uẩn hay ngũ âm là chỉ cho năm thành tố hợp thành thân tâm của mỗi người chúng ta. Chữ “uẩn” trong đó có nghĩa là chồng chất, chất đóng, là một tập hợp. Với thể hệ trẻ thì các từ “tổ hợp, tập hợp” thường được sử dụng trong toán học, trong công nghệ hay trong các ngành khoa học tự nhiên, do thường sử dụng nên rất dễ hiểu. Chính vì vậy, chúng tôi đề xuất dùng nhóm từ “năm tổ hợp” thay thế, thay vì nói “ngũ uẩn”. Nhưng “năm tổ hợp” này chưa đủ vì nó chưa lột tả được năm tổ hợp này làm cái gì. Cũng giống như ngũ uẩn, khi nói ngũ uẩn - năm cái đóng chồng chất thì chẳng hiểu được là gì. Nên chúng ta sẽ gọi chúng là: “*năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống*”, bao gồm:

- Sắc uẩn: chúng tôi gọi là “*tổ hợp hình thể*” hay “*tổ hợp xác thân*”, khi đề cập đến hình thể nói chung, tất cả các sắc tướng, sắc tố. Khi nói đến xác thân là nói đến phần thân vật lý của chúng ta.

- Thọ uân: chúng tôi chuyển sang gọi là “*tổ hợp cảm giác*” như tâm lý học vẫn đang sử dụng.

- Tưởng uân: chúng tôi chuyển sang gọi là “*tổ hợp hiểu biết*”, vì nó chỉ cho tất cả cái biết mang tính chất chủ quan của con người do học hỏi, do tồn tại, do chung sống,... mà có được hoặc đạt được.

- Hành uân: nói đến các tạo tác, tạo nghiệp, tức các tình cảm thuộc thất tình, lục dục: được - mất, hơn - thua, các thứ hi, nộ, ái, ố,... hoặc các phản ứng của mỗi chúng ta khi xúc sự (tiếp xúc, tương tác với sự việc, đối tượng). Cho nên hành uân được gọi bằng nhóm từ “*tổ hợp tình cảm - phản ứng*”, để làm rõ ra vai trò, chức năng của nó.

- Thức uân: Chữ “thức uân” này hơi khó hiểu với nhiều vị, và chúng tôi trong quá trình tìm hiểu, thấy ra, hiểu ra vấn đề nên chuyển sang nhóm từ là “*tổ hợp sao chép, lưu trữ và chuyển giao*”. Vì vai trò của thức uân ở trong ngũ uân là như thế này: sau khi một tiến trình khởi lên (thông qua 4 tổ hợp trên), nghiệp được tạo, thì hoạt động của hợp thể này là sao chép, lưu trữ, chuyển giao cho tiến trình sau. Chính vì vậy mà chúng ta có cảm giác nó liên tục, liên tục, không ngừng nghỉ.

Trở lại vấn đề trong bài kinh. Như các lần trước, đức Phật đặt ra câu hỏi như một sự xác định: “*Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lỗi cứng trong thọ*

được?”. Tức là, trong cảm giác của chúng ta, những cảm giác mà chúng ta khi xúc sự, bắt đầu tiếp nhận được trên thân tâm này thường là phân làm hai loại: *thọ thân* - cảm giác về vật lý và *thọ tâm* - cảm giác về tâm lý. Mỗi cảm thọ đều có ba trạng thái như lâu nay mọi người vẫn thường hiểu trong Phật học, đó là: đau khổ, hoan lạc, và trạng thái không khổ không lạc. Những trạng thái vui mừng hay buồn lo hoặc loại cảm giác nhỏ nhiệm đến nỗi không thể nào gọi tên nó là buồn hay là vui được nên gọi là *vô ký*, tức không ghi nhận. Đó là những thuộc tính thuộc về cảm giác mà trong kinh thường dịch là “thọ”.

Với thọ, khi xúc sự chúng ta sẽ khởi lên các cảm giác và tất cả cảm giác ấy không thể tồn tại lâu dài. Một cảm giác buồn hay vui thôi, nhìn chung, từ xa, tưởng như thể dài hai, ba phút, nhưng thực ra tiến trình mà cảm giác ấy sinh ra và diệt, nếu tính theo đơn vị tiến trình, thì con số ấy là hàng trăm, hàng ngàn tiến trình kế tục nhau dù cho ta cảm giác như nó là một. Một cảm giác đứng ra nó chỉ sinh khởi, tồn tại trong một tiến trình; tiến trình sau thừa kế tiến trình trước và tiếp tục hình thành, sinh lên rồi diệt. Giống như trò chơi trẻ con khi nhỏ, chúng ta dùng một que nhang rồi xoay quanh tạo vòng tròn trong đêm tối. Do xoay nhanh quá nên các điểm sáng trên cây hương đó sẽ tạo thành vòng tròn. Ta gọi là vòng tròn ánh sáng

hay vòng tròn lửa. Thực ra cả vòng tròn lẫn tên gọi chỉ là những khái niệm và không thực.

Thọ cũng thế! Chúng ta tưởng rằng nỗi buồn hay niềm vui đang diễn ra chỉ là một, nhưng không phải. Nỗi buồn hay niềm vui ấy là kết quả của rất nhiều tiến trình đang được sinh ra và diệt đi, kế tục nối tiếp nhau tạo thành. Sinh diệt của mỗi tiến trình quá nhanh nên chúng ta không thấy; mặt khác, do không tinh táo, không đủ sáng suốt để nhận ra. Vì vậy đức Phật đã khẳng định: *làm sao có cái gì tồn tại bền chặt, có lõi cứng trong cảm giác này?*

7. Ví như, này các tỳ-khuru, trong tháng cuối mùa Hạ, vào đúng giữa trưa đứng bóng, một ráng mặt trời rung động hiện lên. Một người có mắt nhìn chuyên chú, như lý quán sát nó. Do người ấy nhìn chuyên chú, như lý quán sát, nên ráng mặt trời ấy hiện rõ ra là trống không, rỗng không, không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong ráng mặt trời được?

Thời điểm đức Phật đang nói đến là vào cuối mùa mưa ở Ấn Độ, tương đương khoảng tháng 9, tháng 10 âm lịch của ta, thời điểm sau mùa an cư của chư tăng Nam tông. Đây là thời điểm sau mùa hạ chuẩn bị bước sang mùa lạnh khô. Những tháng cuối mùa mưa đó có những ngày trời nắng, trong không khí còn sót hơi ẩm của những ngày mưa, cho nên khi

nhìn lên mặt trời vào giữa trưa đúng bóng, ta sẽ thấy quang ảnh sáng bao quanh mặt trời mà đức Phật gọi là “ráng mặt trời”. Mặt trời là điểm sáng nhất ở giữa với cái quang sáng hiện ra chung quanh vào lúc giữa trưa. Vào những tháng khác chưa chắc đã nhìn thấy. Trong bản dịch gọi là ráng mặt trời. Còn thầy dùng từ mà miền trung hay gọi là “quang”.

Ở đây, “*một người có mắt nhìn chuyên chú, như lý quán sát nó. Do người ấy nhìn chuyên chú, như lý quán sát, nên ráng mặt trời ấy hiện rõ ra là trống không, rỗng không, không có lõi cứng.*” Và đức Phật kết luận: “*Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong ráng mặt trời được?*”. Khi nhìn thấy cái quang bao quanh mặt trời như vậy, nó là một hiện tượng ánh sáng do có hơi nước trong không khí, phía dưới chúng ta nhìn lên xuyên qua hơi nước đó, và mặt trời chiếu xuống tạo ra một hiện tượng về vật lý. Đó là một hiện tượng ảo! Một người khi quan sát rõ ràng, chăm chú vào cái quang sáng đó thì sẽ nhanh chóng nhận ra nó trống không, nó rỗng không và nó không có lõi cứng. Ở đây ba tính chất lặp đi lặp lại muốn nêu lên bản chất nó chỉ là giả hợp, giả tạo do điều kiện mà sinh. Điều kiện trong trường hợp này là do có hơi nước và hiện tượng khúc xạ ánh sáng tạo ra. Và trong một thời điểm khác của năm, hoặc trong điều kiện khác chưa chắc đã có hiện tượng này. Cho nên làm gì nó có lõi cứng, làm gì có tính bền chặt tượng trưng cho cái gọi

là lõi cứng đờ. Đó là cách đức Phật so sánh, khi chúng ta nhìn vào quầng mặt trời, thấy ra được tính chất trống không, rỗng không và không có lõi cứng của quầng ánh sáng quanh mặt trời. Ví dụ này để đức Phật so sánh với cái gì?

8. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, phàm có tướng gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc nội hay ngoại, hoặc thô hay tế, hoặc liệt hay thắng, hoặc xa hay gần; vị tỳ-khuru thấy tướng, chuyên chú, như lý quán sát tướng. Do vị tỳ-khuru nhìn chuyên chú, như lý quán sát tướng, tướng ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong các tướng được?

Cũng giống như các đoạn trên, trong quá khứ, trong hiện tại, trong vị lai, xa hay gần, liệt hay thắng, tốt hay xấu,... được một người có mắt chăm chú quan sát, như lý quán sát cái tướng ấy, thì người ấy sẽ nhanh chóng phát hiện được tính chất của nó là trống không, tính chất của nó là rỗng không, không có lõi cứng, không có thực.

Rồi đức Phật giảng tiếp:

9. Ví như, này các tỳ-khuru, một người cần có lõi cây, tìm cầu lõi cây, đi tìm lõi cây, cầm cái búa sắc bén đi vào ngôi rừng. Ở đây, người ấy thấy một cụm

cây chuối lớn, mọc thẳng, mới lớn, cao vút. Người ấy chặt rễ cây ấy. Sau khi chặt rễ, người ấy chặt ngọn. Sau khi chặt ngọn, người ấy lột vỏ chuối ngoài. Khi lột vỏ chuối ngoài, giác cây còn tìm không được, tìm đâu cho có được lõi cây? Một người có mắt nhìn chuyên chú, như lý quán sát cụm chuối ấy. Khi người ấy nhìn chuyên chú, như lý quán sát cụm chuối ấy, cụm chuối ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là trống rỗng, hiện rõ ra là không có lõi cây. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cây trong cụm chuối được?

10. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, phàm có các hành gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc nội hay ngoại, hoặc thô hay tế, hoặc liệt hay thắng, hoặc xa hay gần; vị tỳ-khuru thấy các hành, chuyên chú, như lý quán sát các hành. Do vị tỳ-khuru nhìn chuyên chú, như lý quán sát các hành, các hành ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lõi cứng trong các hành được?

Đức Phật ví dụ một người có nhu cầu, có mục đích đi tìm cầu lõi cây, tức cái gì bền vững, chắc chắn để nương tựa theo nghĩa bóng; nghĩa đen là tìm lõi cây để làm một việc gì đó với mục đích nó tồn tại lâu dài. Người ấy đi vào rừng tìm, và tìm thấy một bụi chuối. Có một cây chuối trong đó mới lớn, thẳng cao, đẹp đẽ, người ấy nghĩ rằng cây này có lõi ở trong nên

đã chặt gốc, cắt rễ, mang về. Sau đó chặt ngọn, cắt cành lá cho nó gọn và tiếp tục lột các vỏ của cây chuối ra, hết lớp này qua lớp khác, hết vỏ này qua vỏ khác. Nhưng mà quý vị chắc đã biết, ai đã từng làm công việc liên hệ đến cây chuối hoặc là từng phụ mẹ, chị hoặc bà chặt chuối, đốn chuối ngoài vườn để làm thức ăn thì quá hiểu trong cây chuối hoặc là các cây thuộc họ cây thân mềm như cây môn, mặc dù bề ngoài cao lớn, thẳng thơm giống như một cây thuộc họ cây gỗ cứng, nhưng thực ra nó thuộc họ cây bụi, không bền chắc, chỉ có tướng tá cao lớn, cho dù moi móc đến tận cùng đi nữa, không thể có lõi cứng, không có cái gì chắc chắn, bền vững ở trong ruột của cây chuối được. Nếu cho rằng cái lõi của cây chuối cứng cũng giống như là nói trong đồng bọt nước có cái gì kiên cố, vững bền.

Cũng như thế ấy, đức Phật dùng ví dụ này để chỉ cho một người khi suy xét hoặc quán sát về tướng uẩn - tổ hợp hiểu biết hay tri giác - thì người ấy sẽ sớm nhận ra các hiểu biết của mình cũng giống như từng lớp vỏ chuối vậy thôi. Từng lớp, từng lớp quện lại, bện vào nhau, liên kết nhau, mà mới nhìn qua chúng ta tưởng rằng đó là kho tàng, vốn liếng hiểu biết của mình nó chắc chắn, bền vững thế này, thế nọ. Nhưng mà thực tế, bản chất của nó như là cây chuối, càng đi sâu vào từ lớp này qua lớp khác, lột tất cả ra, trả về

nguyên vị của nó, thì cuối cùng vẫn không có lỗi, vẫn không có cái vững chắc, cái bền thật ở trong đó.

11. Ví như, này các tỳ-khuru, một ảo thuật sư hay đệ tử một ảo thuật sư, tại ngã tư đường bày trò ảo thuật. Một người có mắt nhìn chuyên chú, như lý quán sát trò ảo thuật ấy. Do người ấy nhìn chuyên chú, như lý quán sát, ảo thuật ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là trống rỗng, hiện rõ ra là không có lỗi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lỗi cứng trong ảo thuật được?

12. Cũng vậy, này các tỳ-khuru, phạm thức gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc nội hay ngoại, hoặc thô hay tế, hoặc liệt hay thắng, hoặc xa hay gần; vị tỳ-khuru thấy thức, chuyên chú, như lý quán sát thức, thức ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lỗi cứng. Làm sao, này các tỳ-khuru, lại có lỗi cứng trong thức được?

Các nhà ảo thuật hay là học trò của nhà ảo thuật, khi diễn trò, biểu diễn ảo thuật đều dựa trên những nguyên tắc là tay chân nhanh nhẹn, một số thủ pháp đánh lừa cái nhìn hoặc tâm lý của người xem, hoặc dùng một số dụng cụ chuyên môn để đánh lừa người xem. Và trò ảo thuật biểu diễn thành công khi người xem không biết mình bị lừa, tưởng rằng các hiện tượng bày ra đó là thật. Nhưng người biết về nghề này, ít nhiều biết kỹ thuật và họ có con mắt quan sát

tinh tường, sắc bén thì sẽ phát hiện được trò ảo thuật này là trò vui cho mọi người thôi, nó không có thực. Và trong đó rõ ràng làm gì có cái gì bền vững, chắc thực như cái lõi cứng được. Đức Phật dùng ví dụ này để chỉ cho tổ hợp cuối cùng, đó là thức uẩn hay theo cách nói của chúng tôi là tổ hợp sao chép, lưu trữ và chuyên giao.

Và sau khi trình bày qua như vậy, đức Phật đi đến kết luận như thế này:

13. Thấy vậy, này các tỳ-khuru, vị đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với sắc, nhằm chán đối với thọ, nhằm chán đối với tưởng, nhằm chán đối với các hành, nhằm chán đối với thức. Do nhằm chán, vị ấy ly tham; do ly tham nên giải thoát. Trong sự giải thoát, trí khởi lên: “Ta đã giải thoát.” Vị ấy biết: “Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa.”

Ở đây xin giải thích nhóm từ “đa văn Thánh đệ tử”. Nhiều nơi dịch từ Pāli sang là đa văn Thánh đệ tử hay Thánh đệ tử, vì là từ Hán Việt nên hơi khó hiểu, đối với một số vị dễ hiểu lầm và tưởng rằng đó là các vị Thánh đa văn. Thực ra trong bài kinh này, từ “đa văn” có nghĩa đen là “người nghe nhiều” - do ngày xưa chưa có chữ viết, nên người ta học bằng cách nghe, chứ không phải đọc như chúng ta ngày nay. Nghe nhiều nên gọi là “đa văn”. Vì vậy về nghĩa,

chúng ta có thể thông nhất: “đa văn” là người ham học hiểu. Và “Thánh đệ tử” là đệ tử của đức Phật. Như vậy, “đa văn Thánh đệ tử” là vị đệ tử của đức Phật ham học hiểu.

Một vị đệ tử Phật ham học hiểu thì dù là xuất gia hay tại gia, sau khi quán sát đúng sự thật đối với sắc, đối với các hình thể, các vật thể, dù đó là trong hay ngoài, tốt hay xấu, xa hay gần, trên hay dưới hoặc quá khứ, hiện tại, vị lai,... vị ấy thấy được bản chất của tổ hợp về hình thể, sắc tướng này có ba đặc tính: thứ nhất là rỗng không, thứ hai là trống không và thứ ba là không có lõi cứng.

Cũng như vậy, khi vị đệ tử Phật ham học hiểu, quán sát tổ hợp thứ hai là thọ uẩn – tổ hợp cảm giác cũng thấy bản chất của nó là trống không, rỗng không, không có lõi cứng.

Cũng vậy, khi vị đệ tử Phật ham học hiểu quán sát đúng sự thực đối với tưởng uẩn - tổ hợp hiểu biết chủ quan, đối với hành uẩn - tổ hợp tình cảm - phản ứng, đối với thức uẩn - tổ hợp sao chép, lưu trữ, chuyển giao, và thấy rõ được ba tính chất của các đối tượng này là: rỗng không, trống không và không có lõi cứng.

Vị ấy trở nên nhàm chán đối với năm tổ hợp này. Và sau khi nhàm chán, vị ấy nguội lạnh với các tham ái, nguội lạnh với các ham muốn và đi đến

buông bỏ tham ái. Do rời bỏ các tham ái, ham muốn, nên vị ấy không còn bị cột trói bởi tham ái, ham muốn. Ở đây gọi là vị ấy đã giải thoát.

Khi mình không còn tham ái đối tượng, không còn bị các ham muốn dẫn dắt, tức là mình không còn bị các đối tượng ấy ám ảnh, thu hút, đưa vào bẫy sập của nó,... khi đó gọi là dứt khỏi các trói buộc, thoát khỏi các trói buộc, tức là giải thoát. Và khi cởi bỏ được các trói buộc, được giải thoát rồi, tự mình sẽ khởi lên hiểu biết rằng: ta đã được cởi trói rồi, giải thoát rồi và đối với các đối tượng này không còn ham muốn nữa, không còn trở lui trạng thái ấy nữa. Đó chính là nội dung đức Phật thuyết giảng.

Sau khi nói như vậy, đức Phật mới đúc kết lại nội dung đã giảng của mình bằng một bài kệ. Chúng ta cùng nghe bài kệ:

14. Thế Tôn thuyết như vậy. Bạc Thiện Thệ sau khi nói như vậy, bậc Đạo Sư lại nói thêm:

*Sắc ví với đồng bọt,
Thọ ví bong bóng nước,
Tướng ví ráng mặt trời,
Hành ví với cây chuối,
Thức ví với ảo thuật,
Đấng bà con mặt trời,*

Đã thuyết giảng như vậy.

*Nếu như vậy chuyên chú,
Như lý chơn quán sát,
Như lý nhìn các pháp,
Hiện rõ tánh trống không.*

*Bắt đầu với thân này,
Bậc Đại Tuệ thuyết giảng,
Đoạn tận cả ba pháp,
Thấy sắc bị quăng bỏ.*

*Thân bị quăng, vô tri,
Không thọ, sức nóng, thức,
Bị quăng đi, nó nằm,
Làm đồ ăn kẻ khác.*

*Cái thân liên tục này,
Áo sư, kẻ ngu nói,
Được gọi kẻ sát nhân,
Không tìm thấy lỗi cây.*

Hãy quán uẩn như vậy,

*Vị tỳ-khuru tinh cần,
Suốt cả đêm lẫn ngày,
Tỉnh giác, chánh tư niệm.*

*Hãy bỏ mọi kiết sử,
Làm chỗ mình nương tựa,
Sống như lửa cháy đầu,
Cầu chứng cảnh bất động.*

Dựa vào lời dạy của đức Phật trong pháp thoại trên, vị tu hành nên siêng năng, chăm chỉ thực hành lời dạy của đức Phật, để tâm vào chăm chú quán sát đúng với sự thực, chứ không thông qua cái nhìn chủ quan hoặc là mang tính phán xét, hay là bị tham, sân, si chi phối, thì người đó sẽ thấy rõ được tánh rỗng không, trống không của năm tổ hợp này.

Chúng tôi xin diễn giải tóm tắt lại một số vấn đề ở trong bài kinh này. Bằng phương pháp so sánh, đức Phật dùng ví dụ cho năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống (ngũ uẩn) như sau:

1. Thứ nhất là tổ hợp về hình thể/ sắc thân (sắc) như đồng bọt nước.

Bọt nước do duyên mà thành. Do gặp cản trở, dòng nước chảy mạnh gặp xoáy nước và có một số vật nổi trên mặt nước khi bị tác động của các dòng

chảy, xoáy nước, thì nó hình thành các đồng bọt nước. Trước đó nó không có, nên tính chất của bọt nước thì không lâu dài, mong manh, dễ vỡ và nhớp nháp, không sạch sẽ. Thân này cũng thế, sắc này là vậy. Mà người đời thường thiếu sáng suốt, không nhận ra tính chất giả hợp, không bền chắc như hình nộm của nó.

2. Thứ hai là tổ hợp về cảm giác (thọ) như bong bóng nước.

Tính chất của bong bóng nước là sinh diệt chóng vánh, có đó mất đó. Nếu có ánh sáng mặt trời hay ánh sáng chiếu vào thì trông nó đẹp như mơ vậy, nhưng chạm vào thì vỡ, hư hư thực thực. Thọ hay cảm giác cũng tương tự như thế.

3. Thứ ba là tổ hợp về hiểu biết (tưởng) như ráng mặt trời.

Quầng mặt trời mà ta nhìn thấy giữa trưa đứng bóng vào cuối mùa mưa, khi không khí có hơi nước, ta nhìn vào mặt trời xuyên qua màn hơi nước trong không khí, thì sẽ thấy cái quầng đó, một hiện tượng vật lý ảo. Mọi hiểu biết của con người chỉ là các khái niệm về sự vật, chứ không phải chính sự vật hay bản thân sự vật.

Mà hiểu biết của chúng ta là cái gì? Do được dạy dỗ, do tồn tại chung sống hoặc tự hiểu biết, tự học hỏi thêm để biết. Bắt đầu có vốn liếng kiến thức, tích

lũy để hiểu biết về nhiều mặt, nhưng bản chất của nó là gì? Cái biết chỉ là khái niệm về sự vật chứ không phải chính bản thân sự vật.

Tôi nhớ trước đây tôi có giải thích câu hỏi: “Chiếc bè qua sông là gì?” Ngay cả Tam tạng pháp điển, hay tất cả sách vở nói về Phật học, cũng không phải là chiếc bè. Chỉ khi nào chúng ta học hiểu rồi thực hành đúng pháp, thì lúc đó mới bắt đầu gọi là chiếc bè. Còn những cái khác chỉ là khái niệm, chỉ là những hình dung, chữ nghĩa nói về chiếc bè. Cũng bởi kiến thức của chúng ta đối với cuộc sống, với các vấn đề, chỉ là khái niệm về sự vật chứ không phải bản thân sự vật.

Và điều kỳ cục là chúng ta hay nhầm lẫn giữa sự thật và cái bóng của sự thật, thậm chí nhiều khi đánh đồng chúng là một. Cũng giống như chúng ta nhìn lên mặt trời vào đúng thời điểm đó, giữa trưa đứng bóng vào cuối mùa mưa, khi mà không khí trong bầu trời có nhiều hơi nước, thường thấy cái quang bao quanh mặt trời. Mặt trăng cũng thế, ban đêm vào thời điểm trong năm, không khí có nhiều hơi nước, chúng ta cũng sẽ thấy hiện tượng cái quang quanh mặt trăng. Đó là hiện tượng vật lý của thiên nhiên. Điều mà đức Phật ví dụ, ví von, so sánh với cái tướng chính là vì cái tướng thường dễ bị người ta đánh đồng với sự thật, hoặc là tướng nó là sự thật, nhưng bản chất nó

không phải. Cũng giống như cái quang ánh sáng đó, nó không phải là mặt trời.

4. Thứ tư là tổ hợp tình cảm - phản ứng (hành) như cây chuối.

Trong người mỗi chúng ta có thất tình lục dục, đó là hi, nộ, ái, ó,... – nói theo quan niệm cũ của Nho giáo. Lục dục là sáu ham muốn xuất phát từ sáu căn quyền đối với các đối tượng vừa lòng thỏa ý thay nhau thể hiện trong các sinh hoạt của chúng ta suốt ngày đêm. Các tình cảm, ý chí, ham muốn ở trong mỗi chúng ta hằng ngày nó liên tục, liên tục xuất hiện. Ai có ý định nương tựa, an trú vào các hành nghiệp hay các hành động tạo tác này thì chỉ chuốc lấy thất vọng thôi. Vì bản chất của các hành nghiệp này, chồng chất, đan xen lẫn nhau. Trong đó có một yếu tố quyết định, đó là sự không chắc chắn, vững chãi, lâu dài. Khi nghĩ rằng mình tạo một nghiệp thiện, rồi mình nương tựa vào đó, an trú vào đó thì hoàn toàn sẽ thất vọng vì nghiệp sinh rồi diệt. Dù có quả báo đi nữa, chúng ta không biết bao giờ nó đến, nó đan xen lẫn nhau, thậm chí chúng ta sẽ nhầm lẫn những giá trị thực và ảo.

Cũng giống như một người đi tìm lõi cây, vào trong rừng nhầm lẫn giữa cây có lõi và cây không có lõi, nên mới vơ vào cây chuối, đem về lột ra. tìm lõi cây nhưng không bao giờ tìm thấy lõi cây được.

Giống như vậy, một người tưởng rằng nương trú vào thiện nghiệp hoặc bất động nghiệp của mình thì cũng không phải là chỗ nương tựa, an trú lâu dài đối với người giác ngộ, giải thoát. Vấn đề là cần phải thấy ra vận hành của nghiệp, tính chất của nghiệp và không còn tạo nghiệp.

5. Thứ năm là tổ hợp sao chép - lưu trữ - chuyển giao (thức) như người ảo thuật.

Đức Phật lại ví von thức uẩn như trò ảo thuật, vì tính chất giả hợp của chúng. Tính chất giả hợp của thức uẩn do nó là bộ nhớ, kho lưu trữ của chúng ta. Kho lưu trữ ấy vừa lưu trữ và vừa chuyển giao, sau khi đã sao chép các tiến trình liên tục, liên tục. Tự bản thân tổ hợp này không có cái gì riêng tư hay là đặc chất. Nó chỉ làm khéo một công việc là sao chép, lưu trữ toàn bộ diễn tiến của bốn tổ hợp trước, sau đó chuyển giao tiến trình kế tiếp. Cũng như nhà ảo thuật khéo sử dụng các đồ nghề, sự nhanh nhẹn của đôi tay, của thủ pháp nên đánh lừa được người xem. Và người xem tưởng cái họ đang thấy là thực.

Khi thân này không còn sự sống nữa, quặng bỏ thì nó không biết đau, không biết buồn, không biết giận. Quặng trong nước nó cũng vậy, quặng trong đồng bùn nó cũng vậy, trên sàng tọa hương thơm nó cũng vậy,... không có phản ứng gì hết, vô tri. Và xác chết thì không có cảm giác, cho nên không có thọ; xác

chết thì nhiệt ở trạng thái lạnh, vì sức nóng không còn. Trong xác chết cũng không có cái biết, cho nên không có thức.

Khi cái xác bị quăng đi, nó sẽ tự trương phồng lên, bị sinh, hư thối, vỡ ra, các căn bị biến hoại rồi máu mủ,... tuôn ra bên ngoài đất. Và cũng có thể trở thành đồ ăn cho chúng sanh khác. Với chúng ta, xác chết thì ghê gớm, hôi hám, nhưng với một số loài khác thì đó là thức ăn ngon.

Tâm hướng đến giải thoát, giác ngộ thì một vị tu hành sau khi hiểu rõ bản chất của nó liền “*bỏ mọi kiết sử*”, tức trói buộc bởi sắc tướng, hình thể, trói buộc đối với cảm giác, trói buộc đối với hiểu biết, trói buộc đối với các tạo tác do tình cảm - phản ứng, và trói buộc đối với kho lưu trữ của mình, chuyển từ tiến trình này qua tiến trình khác. Từ đó, người ấy đề cao con đường đã nhắm đến, luôn ở trạng thái siêng năng, chăm chỉ, chỉ có tiến chứ không lùi. Giống như có lửa đốt trên đầu mình, nếu không kịp phủi thì lập tức lửa đốt cháy tóc, cháy từ trên đầu xuống thân thì mình sẽ chết. Cũng vậy, phải xem mục đích của việc tu học để thoát khổ mà giác ngộ gấp lên, như một người bị lửa cháy trên đầu. Đó là lời cảnh tỉnh, lời nhắc nhở của đức Phật cho các vị tỳ-khưu. Và đức Phật chấm dứt bài kệ như thế.

Đó là diễn giải mà theo hiểu biết của chúng tôi về bài kinh này. Các hình tượng ví von trong bài kinh Bọt Nước làm chúng tôi liên tưởng đến một bài kệ trong kinh Kim Cang của Phật giáo Phát triển về sau:

*“Nhất thiết hữu vi pháp,
Như mộng, huyễn, bào, ảnh,
Như lộ diệc như điện,
Ung tác như thị quán.”*

Đối với các Phật tử Bắc tông hoặc người có nghiên cứu, đọc nhiều, nghe nhiều thì không xa lạ với bài kệ này. Bài kệ khá phổ biến, nhiều người biết.

Bài kệ đang nói đến “*hữu vi pháp*” chính là các pháp hữu vi. Khi nói đến các pháp hữu vi tức là có tạo tác. Dù pháp đó là vật chất, tinh thần hoặc trong nội tâm mà có tạo tác, có sinh khởi, thì đều nằm trong các tính chất đã được đức Phật liệt kê là không bền vững, không lâu dài và không chắc chắn. Hai đoạn ví dụ trong bài kệ đều nói rõ lên điều đó:

*“Như mộng, huyễn, bào, ảnh,
Như lộ diệc như điện.”*

“*Huyễn*” có nghĩa giả mà như thật, mù mờ không rõ. “*Bào*” là bong bóng nước. “*Ảnh*” là cái bóng, là bản sao của ý thức và nó không thực. “*Lộ*” là hạt sương sớm. Buổi sáng chúng ta ra vườn, nếu đêm

trước không quá khô thì sáng sớm trên các ngọn cỏ, cành lá, đọng lại những giọt nước. Nhưng ngay khi mặt trời chiếu ánh sáng đầu tiên là nó tan ngay.

“*Ứng tác như thị quán.*”

“Điện” chính là sét. “Ứng tác” có nghĩa là nên làm. Câu này nghĩa là nên quán các pháp hữu vi có tính chất như *huyễn, mộng, bào, ảnh, lộ, điện*.

Nội dung bài kệ hoàn toàn phù hợp với nội dung mà bài kinh này khi liên hệ về cách thực hành quán sát, nhìn ngắm tổ hợp làm nên tiến trình sống của thân tâm này.

Đây là một số điểm khi tìm hiểu bài kinh, xin được chia sẻ những lưu ý này với quý Phật tử:

- Thứ nhất, bài kinh này đức Phật dùng một số hình tượng để so sánh nhằm làm cho các vị tỳ-khưu dễ hiểu hơn tính chất và thấy rõ bản chất vô ngã ở trong năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống, gồm: tổ hợp sắc thân (sắc uẩn), tổ hợp cảm xúc (thọ uẩn), tổ hợp hiểu biết (tưởng uẩn), tổ hợp tình cảm - phản ứng (hành uẩn), và tổ hợp sao chép, lưu trữ, chuyển giao (thức uẩn).

- Thứ hai, đức Phật nhấn mạnh tính chất “rỗng không, trống không”, không vững chắc, không thực, trong năm tổ hợp này. Nó bị vây bọc, che khuất bởi cái vỏ giả hợp, giả tạm, do duyên sinh nên không thể

tự sinh, không tự tồn tại được. Nó tồn tại do nhờ các yếu tố hội đủ điều kiện mà hợp thành. Và nó cũng thường xuyên thay đổi nên không thể là nơi an trú, nương tựa vững chắc. (Đây có thể là cơ sở của một số bộ phái Phật giáo phát triển về sau này, và triển khai thành Tánh Không và triết học Tánh Không).

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 4, năm 2020.

KINH KHÔNG UẾ NHIỄM

(ANĀṄGAṄASUTTA)

Trung Bộ kinh, bài số 05



Hôm nay chúng ta tìm hiểu bài kinh trong Trung Bộ, bài kinh số 5, đó là kinh Không Uế Nhiễm, tên Pāli là Anaṅgaṇasutta. Đây là bài kinh tương đối hơi khác so với các bài kinh đã được chia xẻ trong chương trình.

Khác ở đây là người thuyết giảng không phải là đức Phật mà là trưởng lão Xá-Lợi-Phất (Sāriputta).

Địa điểm thuyết giảng không có gì xa lạ, chính là tại khu vườn xoài của hoàng thân Jeta, mà chúng ta quen gọi là Kỳ Viên tịnh xá, ở Sāvatti. Nó được đại cư sĩ Cấp Cô Độc (Anāthapiṇḍika) mua lại và xây dựng thành hương thất cho đức Phật và chư tăng làm chỗ trú ngụ trong các kỳ an cư mùa mưa.

Người nghe, ngoài đại chúng tỳ-khưu, còn có trưởng lão Mục-Kiền-Liên (Mahāmoggallāna) là người tương tác trong pháp thoại này. Ngài Mục-Kiền-Liên không những là một người bạn đồng tu, mà còn là bạn thân thiết với ngài Xá-Lợi-Phất từ khi còn

là thanh niên tại gia và đã từng trải qua khá nhiều thăng trầm cuộc sống, cũng như trong thời gian tầm đạo, học đạo và tu tập cùng nhau.

Về duyên khởi bài kinh, Ngài Xá-Lợi-Phất ở trước mặt chúng tăng và khởi lên ý nghĩ chia xẻ nội dung này cho tất cả mọi người cùng nghe. Có thể về mặt nào đó, chúng ta hiểu rằng trong đại chúng tỳ-khuru tăng đó đã có một số vấn đề về tu học (ở cuối bài kinh có lộ ra), cho nên đây có thể là lý do khiến ngài khởi ý chia xẻ pháp thoại này với đại chúng tỳ-khuru, đặc biệt là hướng tới các vị tỳ-khuru trẻ.

Bây giờ xin đi vào nội dung chính của kinh văn này. Cuối buổi chia xẻ cũng như mọi lần, sẽ là phần tóm lược toàn bộ nội dung của pháp thoại.

1. Như vậy tôi nghe. Một thời Thế Tôn ở Sāvatti (Xá-Vệ), tại Jetavana (Kỳ-Đà lâm), vườn ông Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc). Ở tại đây, tôn giả Sāriputta (Xá-Lợi-Phất) gọi các tỳ-khuru: “Chư hiền tỳ-khuru”.

- “Thưa hiền giả”, các tỳ-khuru ấy vâng đáp tôn giả Sāriputta. Tôn giả Sāriputta nói như sau:

2. - Nay chư hiền, ở đời có bốn hạng người. Thế nào là bốn? Chư hiền, ở đây, có hạng người có cấu uế, nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu uế”. Lại nữa chư hiền, ở đây, có hạng người có cấu

uế, và như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu uế”. Lại nữa chư hiền, ở đây có hạng người không có cấu uế, nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cấu uế”. Lại nữa, chư hiền, ở đây, có hạng người không có cấu uế và như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cấu uế”.

Đoạn pháp thoại trên do sử dụng một số thuật ngữ Phật học Hán Việt “như thật”, “tuệ tri” lặp đi lặp lại, có thể gây khó hiểu cho một số vị chưa quen biết nhiều, hoặc chưa thân thiết nhiều với các thuật ngữ Hán Việt về Phật học. “Như thật” ở đây nghĩa là khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với đối tượng của nó thì biết rõ, biết đúng, không nghi ngờ, không nhầm lẫn. Còn “tuệ tri” tức là cái biết trực tiếp với đối tượng không bị che mờ bởi “lăng kính” của tham, sân, bản ngã,...

Trong nội dung của đoạn khởi đầu bài pháp thoại này, ngài Xá-Lợi-Phất đề cập đến bốn hạng người, nhưng không nói là người tại gia hay xuất gia. Bốn hạng này được chia làm hai loại:

- Hạng **người có cấu uế** được chia làm hai loại: hạng biết rõ mình có cấu uế và hạng không biết rõ mình có cấu uế.

- Hạng **người không có cấu ứ** cũng chia làm hai loại: hạng biết rõ mình không có cấu ứ và hạng không biết rõ mình không có cấu ứ.

Chư hiền, ở đây, hạng người có cấu ứ nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu ứ”. Trong hai hạng người có cấu ứ, hạng người này vì vậy được gọi là hạng người hạ liệt. Chư hiền, ở đây, hạng người có cấu ứ và như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu ứ”. Trong hai hạng người có cấu ứ, hạng người này vì vậy được gọi là hạng người ưu thắng.

“Nội thân” không phải chỉ là thân thể vật lý, mà phải hiểu theo nghĩa là trên chính hợp thể thân tâm này, cái tâm luôn luôn gá vào thân vật lý. Những cái làm ra “cấu ứ”, không thanh tịnh đầu tiên sẽ nương tựa vào khởi ý, khởi niệm, tư duy của tâm, và tâm thì luôn luôn gắn chặt với thân. Do vậy khi nói “*nội thân có cấu ứ*” hàm nghĩa là thân và tâm. Vì hành vi, biểu hiện của cấu ứ tuy được thể hiện qua thân, nhưng mà nguồn lực hoặc là cái nuôi dưỡng, phát triển cấu ứ đó là từ nội tâm.

Trong đoạn kinh này, ngài Xá-Lợi-Phất xác nhận trong hạng người có cấu ứ được phân ra thành hai loại là hạng người hạ liệt và hạng người ưu thắng. Nói dễ hiểu hơn, “hạng người hạ liệt” chính là hạng người thấp kém và “hạng người ưu thắng” là hạng người đáng kính vì phẩm chất của họ.

Chư hiền, ở đây, có hạng người không có cầu uế nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cầu uế”. Trong hai hạng người không có cầu uế, hạng người này vì vậy được gọi là hạng người hạ liệt. Chư hiền, ở đây, hạng người không có cầu uế và như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cầu uế”. Trong hai hạng người không có cầu uế, hạng người này vì vậy được gọi là hạng người ưu thắng”.

Tương tự đoạn kinh trước, nhưng ở đây là nói về hạng người không có cầu uế. Người không có cầu uế nhưng mà không biết mình không có cầu uế thì gọi là hạng người thấp kém. Người không có cầu uế và biết rõ mình không có cầu uế, như vậy gọi là hạng người đáng kính.

3. Được nói như vậy, Tôn giả Mahāmoggallāna (Đại Mục-Kiền-Liên) nói với tôn giả Sāriputta như sau:

- Tôn giả Sāriputta, do nhân gì, do duyên gì, trong hai hạng người có cầu uế này, một hạng người được gọi là hạ liệt, một hạng người được gọi là ưu thắng? Tôn giả Sāriputta, do nhân gì, do duyên gì trong hai hạng người không có cầu uế này, một hạng người được gọi là hạ liệt, một hạng người được gọi là ưu thắng?

Căn cứ vào tiêu chí nào để phân biệt một hạng là thấp kém, một hạng là đáng kính tuy cả hai đều có phẩm tính giống nhau (cầu uest hoặc không cầu uest)? Thắc mắc của ngài Mahāmogallāna có lẽ cũng là thắc mắc của chúng ta khi được nghe ngài Xá-Lợi-Phất giới thiệu về bốn hạng người trên. Chúng ta xem thử ngài Xá-Lợi-Phất sẽ giải thích như thế nào về các hạng người này.

4. - Ở đây, hiền giả, hạng người có cầu uest nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cầu uest”. Với người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ không khởi lên ước muốn, sẽ không cố gắng, sẽ không tinh tấn để diệt trừ cầu uest ấy. Người này sẽ từ trần, trong khi còn có tham, còn có sân, còn có si, trong khi còn cầu uest, trong khi tâm còn ô nhiễm”. Đây hiền giả, giống như một cái bát bằng đồng, mang từ chợ về hay mang từ nhà thợ rèn về, phủ đầy bụi bặm, và người chủ cái bát ấy không dùng đến, không lau chùi và quăng cái bát ấy vào chỗ đầy bụi bặm. Đây hiền giả, như vậy cái bát ấy, sau một thời gian càng ô nhiễm hơn, càng đầy bụi bặm hơn.

Vậy hạng người có cầu uest nhưng không như thật tuệ tri, biểu hiện của họ là gì? Chúng ta có một đoạn giải thích của ngài Xá-Lợi-Phất về hạng người có cầu uest nhưng không như thật tuệ tri và ví dụ so sánh về vấn đề này của ngài rất cụ thể.

Ngài so sánh với một cái bát bằng đồng được mua về từ chợ hoặc chỗ người thợ rèn, tuy nhiên không phải bình mới mà dính đầy bụi bặm. Người chủ khi mang về thì không sử dụng nên không vệ sinh lau chùi cho cái bát sạch sẽ, còn quăng nó vào chỗ bụi bặm nhất, dơ dáy nhất và hoàn toàn không quan tâm đến nó. Sau một thời gian cái bát ấy đã dơ còn dơ hơn do không được sử dụng, không được lau chùi và trở thành vật phế bỏ. Ví dụ này tượng trưng cho thân tâm này, do không biết nội tâm mình có cấu uế nên hạng người này không khởi lên những ý nghĩa tích cực, những niệm khởi tốt đẹp, từ đó cũng sẽ không cố gắng, không siêng năng để diệt trừ cấu uế ấy nên nội tâm họ vẫn còn nguyên các ô nhiễm. Họ không biết được giá trị của thân tâm này, không dùng cái hữu dụng của thân tâm này để tu tập, giống như đồ dùng mà chúng ta không sử dụng và thường xuyên được lau chùi thì sẽ bị bám đầy bụi bặm.

Chính vì không nhận thức được, không biết được một cách đúng đắn nội tâm này có cấu uế cho nên hạng người này ứng xử với thân tâm mình như là người chủ thiếu hiểu biết, đã quăng bình bát vào góc nhà tối tăm phủ đầy bụi bặm và phế bỏ nó. Và tất nhiên khi họ từ già cõi đời này cùng với tất cả hạnh nghiệp không tốt đẹp, chết trong khi tâm vẫn còn đầy cấu uế, đầy những ô nhiễm tham, sân, si, nó sẽ dẫn dắt tái sinh ở các cảnh giới khổ đau, thấp kém.

- *Này hiền giả, sự thật là vậy.*

Đó là câu cảm thán và xác nhận của ngài Mục-Kiền-Liên đối với giải thích của ngài Xá-Lợi-Phất. Chúng ta nghe ngài Xá-Lợi-Phất nói tiếp.

- *Này hiền giả, như vậy hạng người có cấu uế nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu uế”. Với người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ không khởi lên ước muốn, sẽ không cố gắng, sẽ không tinh tấn để diệt trừ cấu uế ấy. Người này sẽ từ trần, trong khi còn có tham, còn có sân, còn có si, trong khi còn cấu uế, trong khi tâm còn ô nhiễm.”*

Ngài Xá-Lợi-Phất xác nhận lại hạng người có cấu uế nhưng không như thật tuệ tri trong nội thân, nội tâm có cấu uế và họ không có những hành động tích cực để thanh tẩy cấu uế, diệt trừ cấu uế, cho nên họ sẽ từ trần, mang theo hành trang đi vào cảnh giới khác với đầy tham, sân, si và ô nhiễm.

5. Ở đây, *này hiền giả, hạng người có cấu uế, và như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu uế”. Với người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ khởi lên ước muốn, sẽ cố gắng, sẽ tinh tấn để diệt trừ cấu uế ấy. Người này sẽ từ trần, trong khi không còn tham, không còn sân, không còn si, trong khi không còn cấu uế, trong khi tâm không còn ô nhiễm”. Này hiền giả, giống như cái bát bằng đồng, mang từ chợ về hay mang từ nhà thợ rèn về, phủ đầy bụi bặm, và người*

chủ cái bát ấy dùng đến, lau chùi và không quăng cái bát ấy vào chỗ đầy bụi bặm. Nay hiền giả, như vậy cái bát ấy, sau một thời gian được thanh tịnh hơn, được sạch sẽ hơn.

- Nay hiền giả, sự thật là vậy.

- Nay hiền giả, như vậy hạng người có cấu uế và như thật tuệ tri: “Nội thân ta có cấu uế”. Với hạng người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ khởi lên ước muốn, sẽ cố gắng, sẽ tinh tấn để diệt trừ cấu uế ấy. Người này sẽ từ trần, trong khi không còn tham, không còn sân, không còn si, trong khi không còn cấu uế, trong khi tâm không còn ô nhiễm.

Ngài giới thiệu hạng người thứ hai, đó là người có cấu uế và biết rõ nội thân mình có cấu uế.

Cũng lấy ví dụ về cái bát bằng đồng dính đầy bụi bặm được mua ở chợ hoặc từ nhà người thợ rèn, tượng trưng cho thân tâm có ô nhiễm, có cấu uế. Vị này sau khi về nhà chịu khó lau chùi, rửa, cọ xát bằng mọi cách để thanh tẩy dần tất cả những chất dơ bẩn, bụi bặm bám vào trong bình bát. Chẳng bao lâu, bình bát này nhờ sự gia công của người chủ này nên được sạch sẽ, sáng lóa, đẹp đẽ, không còn như nhớp, bẩn thỉu như trước nữa. Ở đây, ngài Xá-Lợi-Phất cũng khẳng định rằng một người có cấu uế và biết rõ mình có cấu uế, vì biết rõ cho nên vị này sẽ khởi lên ước muốn diệt trừ, làm sạch các cấu uế và ô nhiễm nội

tâm. Và vị này có thể ngay trong đời sống hiện tại sẽ chấm dứt được ô nhiễm nội tâm, thanh tẩy được tham, sân, si.

Lời giải thích này cũng đã được ngài Mục-Kiền-Liên tán thán.

6. Ở đây, này hiền giả, hạng người không có cấu uế nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cấu uế”. Với người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ tư niệm tịnh tướng. Do tư niệm tịnh tướng, tham sẽ làm ô nhiễm tâm của người này. Người này sẽ từ trần, trong khi còn có tham, còn có sân, còn có si, trong khi còn cấu uế, trong khi tâm còn ô nhiễm”. Này hiền giả, giống như một cái bát bằng đồng, mang từ chợ về hay mang từ nhà thợ rèn về, thanh tịnh và sạch sẽ. Và người chủ cái bát ấy không dùng đến, không lau chùi và quăng cái bát ấy vào chỗ đầy bụi bặm. Này hiền giả, như vậy cái bát ấy, sau một thời gian, càng ô nhiễm hơn, càng bụi bặm hơn.

- Này hiền giả, sự thật là như vậy.

- Này hiền giả, như vậy hạng người không có cấu uế nhưng không như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cấu uế”. Với người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ tư niệm tịnh tướng. Do tư niệm tịnh tướng, tham sẽ làm ô nhiễm tâm của người này. Người này sẽ từ trần, trong khi còn có tham, còn có

sân, còn có si, trong khi còn cầu ướ, trong khi tâm còn ô nhiễm.”

Ngài Xá-Lợi-Phất trình bày hạng người tiếp theo, là hạng người không có cầu ướ nhưng không biết rõ thân tâm mình là không có cầu ướ. Do không biết rõ nội tâm của mình không có cầu ướ và không cảnh giác đối với mọi tình huống xảy ra trong đời sống, cho nên vị đó sẽ “tư niệm tịnh tướng”. “Tịnh tướng” ở đây chính là khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với các đối tượng hợp ý vừa lòng và nổi tham lên. Vì vậy, ở một thời điểm nào đó trong tâm vị này sẽ khởi lên một số ý nghĩ, một số niệm tướng về những đối tượng vừa lòng, hợp ý, đẹp đẽ, hợp với tham của họ. Nội tâm vị này sẽ bị tham chi phối. Và khi bị tham chi phối sẽ lập tức có sân. Tham, sân có mặt thì si có mặt. Tâm người này lập tức bị ô nhiễm mặc dù trước đó không bị nhiễm ô.

Chúng ta phải lưu ý, điều này nghĩa là có những giây phút trong cuộc đời chúng ta không có tham, không có sân, không có si mà mình không như thật biết. Tuy nhiên, khi gặp đối tượng phù hợp, hợp “gu”, hợp sở thích thì những tâm bất thiện sẽ khởi lên. Xin ví dụ chẳng hạn như có người thích nghe nhạc cổ điển, còn nhạc hiện đại như jazz, disco hoặc là rap,... thì họ không có cảm tình. Cho nên khi có các loại nhạc không thích được chơi, họ không khởi lên cái thích, ham muốn đối với các thể loại nhạc đó. Nhưng

đừng tưởng rằng họ không có ham mê, ham thích đối với âm nhạc. Một lúc nào đó, khi được nghe những bản nhạc cổ điển thì lập tức ham muốn của họ sẽ khởi lên. Nhưng họ không biết và bị cái ham muốn đó dẫn dắt, chi phối. Tâm họ sẽ bị ô nhiễm. Hoặc là có người mũi rất tinh, đánh hơi, nhận biết các mùi rất tài. Có một số mùi người đó không thích như nước hoa, son phấn,... Do vậy khi đi vào đô thị, hay ở trong đám đông người, họ càng chán ghét hơn đối với các mùi, hương thơm giả tạo. Nhưng hôm nào đó họ đi về đồng quê chỉ có mùi của hương hoa đồng nội, không khí tươi mát của thiên nhiên, họ cảm thấy thích thú và bắt đầu khởi lên ham muốn đối với môi trường sống này, và chẳng bao lâu tâm của họ sẽ bị chế ngự bởi tham. Vì vậy, dù thân tâm không có cấu uế nhưng không nhận biết rõ thì rất có thể bị tham, sân, si chi phối, một lúc nào đó vì không tỉnh táo, sáng suốt đủ để nhận ra sự nguy hiểm, sự có mặt, vị ngọt của chúng thì sẽ bị chúng chi phối, làm chủ và không thể xuất ly khỏi chúng.

7. Ở đây, này hiền giả, hạng người không có cấu uế và như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cấu uế”. Với người này có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ không tư niệm tịnh tướng. Do không tư niệm tịnh tướng, tham sẽ không làm ô nhiễm tâm của người này. Người này sẽ từ trần, trong khi không có tham, không có sân, không có si, trong khi không còn cấu

uế, trong khi tâm không còn ô nhiễm”. Đây hiền giả, giống như một cái bát bằng đồng, mang từ chợ về hay mang từ nhà thợ rèn về, thanh tịnh và sạch sẽ và người chủ cái bát ấy dùng đến, lau chùi và không quăng cái bát ấy vào chỗ đầy bụi bặm. Đây hiền giả, như vậy cái bát ấy, sau một thời gian, càng được thanh tịnh hơn, càng được sạch sẽ hơn.

- Đây hiền giả, sự thật là như vậy.

- Đây hiền giả, như vậy hạng người không có cấu uế, và như thật tuệ tri: “Nội thân ta không có cấu uế”. Với người này, có thể chờ đợi như sau: “Người này sẽ không tư niệm tịnh tướng. Do không tư niệm tịnh tướng, tham sẽ không làm ô nhiễm tâm của người này. Người này sẽ từ trần, không có tham, không có sân, không có si, không còn cấu uế, tâm không còn ô nhiễm.”

Hạng người cuối cùng này biết rõ mình, biết rõ thân tâm mình không có cấu uế, do vậy, vị ấy không khởi lên bất kỳ một hiện tượng nào về “tịnh tướng”. Tức là khi lục căn tiếp xúc với các đối tượng, không khởi lên tham, không khởi lên luyến ái, không khởi lên các thích thú trong lòng và vị ấy biết rõ. Nhờ vậy mà tham, sân, si không làm chủ được tâm vị ấy, và vị ấy có thể ngay trong đời sống hiện tại vượt qua được tham, sân, si.

8. *Này hiền giả Moggallāna, do nhân này, do duyên này, trong hai người có cấu uế này, một người được gọi là hạ liệt, một người được gọi là ưu thắng. Này hiền giả Moggallāna, do nhân này, do duyên này, trong hai người không có cấu uế này, một người được gọi là hạ liệt, một người được gọi là ưu thắng.*

Ngài Xá-Lợi-Phất khẳng định lại một lần nữa vì sao gọi là hạ liệt (thấp kém), vì sao gọi là ưu thắng (đáng kính). Chúng tôi xin tóm tắt như sau:

(1) Hạ người có cấu uế nhưng không biết mình có cấu uế.

Sẽ không có chuyện người này khởi lên ý muốn diệt trừ cấu uế và cố gắng thanh tẩy uế trước nội tâm. Người này sẽ mang theo mình các loại uế nhiễm, tham, sân, si khi từ giã cõi đời. Cuộc đời người này bị lãng phí như cái bát bằng đồng được mua ở chợ hay từ thợ rèn, và gia chủ mang về nhà bỏ quên trong xó nhà lâu ngày phủ đầy bụi bặm, ten mốc. Do đó, hạ người này được gọi là hạ liệt.

(2) Hạ người có cấu uế và biết nội tâm mình có cấu uế.

Người này có thể sẽ khởi lên ý muốn diệt trừ cấu uế và cố gắng thanh tẩy uế trước trong tâm. Người này có thể sẽ ra đi khỏi cuộc đời này với hành trang rỗng không: không tham sân si, không còn ô nhiễm và

cầu ướ nội tâm. Như cái bát bằng đồng, được mua ở chợ hay từ lò rèn mang về nhà được gia chủ thường xuyên sử dụng, lau chùi bụi bẩn, chất dơ nên luôn sáng bóng đẹp đẽ. Do đó, hạng người này được gọi là ưu thắng.

(3) Hạng người không có cầu ướ nhưng không biết mình không có cầu ướ.

Người này có thể có các niệm tưởng hoan hỷ với các đối tượng vừa lòng, hợp ý, xinh đẹp, hấp dẫn,... khi các căn quyền tương tác với các đối tượng của chúng. Do hoan hỷ, vừa lòng các đối tượng nên tham ái sẽ thâm nhập tâm người này. Hậu quả là người này sẽ từ trần khi trong tâm vẫn còn cầu ướ, ô nhiễm bởi tham, sân, si. Ví như cái bát đồng được mua từ chợ về hay mua ở lò rèn về sáng bóng, đẹp đẽ nhưng gia chủ không dùng mà quăng bỏ ở xó nhà, sau một thời gian cái bát mất dần vẻ sáng bóng, bị bụi bẩn bám dày, trông xấu xí và dơ bẩn. Do đó, hạng người này được gọi là hạ liệt.

(4) Hạng người không có cầu ướ và biết nội tâm mình không có cầu ướ.

Người này sẽ không để các niệm tưởng thích thú các đối tượng mỹ miều, xinh tươi, duyên dáng,... khởi sinh và chi phối nội tâm. Nhờ vậy, tham ái sẽ không thâm nhập làm ô nhiễm nội tâm. Người này sẽ rời khỏi cuộc đời với tâm thanh tịnh, không còn ô nhiễm,

không có tham sân si. Cũng như cái bát đồng được mang từ chợ về hay mang từ lò rèn về sáng bóng, sạch sẽ và được gia chủ thường xuyên dùng, thường xuyên lau chùi và cất vào chỗ trang trọng nên cái bát luôn luôn sáng chói đẹp đẽ. Do đó, hạng người này được gọi là ưu thắng.

9. - *Này hiền giả, câu ứ gọi là câu ứ, danh từ gì là đồng nghĩa cái gọi là câu ứ?*

Ngài Mục-Kiền-Liên chất vấn ngài Xá-Lợi-Phất, thỉnh ngài Xá-Lợi-Phất làm rõ ý nghĩa câu ứ là gì, những gì liên quan, gần gũi với câu ứ. Và chúng ta hãy nghe ngài Xá-Lợi-Phất trả lời.

- *Này hiền giả, các ác bất thiện pháp, cảnh giới của dục là đồng nghĩa cái gọi là câu ứ.*

“Ác bất thiện pháp” là những cái xấu độc. “Cảnh giới của dục” là cõi Dục giới, thế giới của tham ái, liên hệ đến dục. Vậy cái gọi là câu ứ được chỉ ra nằm trên thân và tâm của một người.

Tiếp theo, ngài Xá-Lợi-Phất mở rộng ý nghĩa này bằng rất nhiều ví dụ cụ thể tiếp theo.

10. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khưu có thể khởi lên ý muốn như sau: “Nếu ta có phạm giới tội, mong rằng các tỳ-khưu chớ có biết về ta rằng là đã phạm giới tội”. Này hiền giả, sự tình*

này có thể xảy ra: các tỳ-khuru có thể biết được các tỳ-khuru ấy đã phạm giới tội. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Các tỳ-khuru đã biết được ta đã phạm giới tội”. Do đó, vị này trở thành phẫn nộ và bất mãn. Phẫn nộ và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

Điềm cần lưu ý trong các ví dụ này, ngài Xá-Lợi-Phất đang giả định các tình huống xảy ra đối với một vị tỳ-khuru xuất gia trong Phật giáo, để làm rõ ý nghĩa “cấu uế”. Ngài không nói mông lung mà đưa ví dụ trực tiếp chỉ rõ trong hạng người xuất gia vì ngài đang thuyết giảng cho tăng chúng. Có thể trong số chúng tăng đang có mặt, có một số vị đang có cấu uế.

Các ví dụ đưa ra là về việc phạm giới của vị tỳ-khuru. Một khi xuất gia gia nhập vào hội chúng Tăng, tu học với sự hướng dẫn, dạy dỗ của đức Phật và các vị trưởng lão đi trước, thì người xuất gia phải chấp nhận thực hiện các quy định không được phép làm. Vì những việc làm đó có thể gây bất lợi, có hại cho đời sống Phạm hạnh, cho lộ trình tu học hoặc là làm tổn thương niềm tin của tín thí. Vi phạm những quy định đó gọi là “phạm giới tội”.

Trong ví dụ đầu tiên này, khi phạm giới tội vị tỳ-khuru khởi lên ước muốn là các vị đồng tu không biết rằng vị này đã phạm giới tội. Nhưng trong thực tế thì việc phạm giới tội của vị đó đã được nhiều người biết. Do đó, vị tỳ-khuru liền bất mãn và phẫn nộ. Bất

mãn và phần nộ là thái độ tâm sân hận, cho nên nó là cầu uế.

11. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Nếu ta có phạm giới tội, mong rằng các tỳ-khuru hãy quở trách ta ở chỗ kín đáo, không phải ở giữa Tăng chúng”. Này hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: các tỳ-khuru quở trách tỳ-khuru ấy ở giữa Tăng chúng, không phải ở chỗ kín đáo. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Các tỳ-khuru quở trách ta ở giữa Tăng chúng, không phải ở chỗ kín đáo”. Do đó, vị này trở thành phần nộ và bất mãn. Này hiền giả, phần nộ và bất mãn, cả hai thuộc về cầu uế.*

Ví dụ thứ hai, vị tỳ-khuru phạm giới tội, và ước rằng các vị tỳ-khuru đồng tu quở trách mình ở nơi kín đáo, không phải trước Tăng chúng. Nhưng mà sự tình xảy ra ngược lại, vị tỳ-khuru phạm giới tội bị khiển trách ngay trước đại chúng Tăng. Chính vì lí do này vị tỳ-khuru ấy phần nộ và bất mãn. Đây là cầu uế.

12. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Nếu ta có phạm giới tội, mong rằng một tỳ-khuru đồng đẳng hãy quở trách ta, chớ không phải một vị không đồng đẳng”. Này hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: một tỳ-khuru không đồng đẳng quở trách tỳ-khuru ấy, không phải một tỳ-khuru đồng đẳng. Tỳ-khuru này nghĩ*

rằng: “Một tỳ-khuru không đồng đẳng quả trách ta, không phải một tỳ-khuru đồng đẳng”. Do đó, vị này trở thành phần nô và bất mãn. Nay hiền giả, phần nô và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

Ví dụ thứ ba, vị tỳ-khuru phạm giới tội ước mong được một vị tỳ-khuru đồng hàng, đồng vai về quả trách nhưng sự tình ngược lại. Khi vị ấy phạm giới tội thì được xem như một bị can, cho nên Tăng chúng có thể cử ra những vị nhỏ tuổi hơn, thứ bậc thấp hơn vị đó để đại diện Tăng khiển trách, nhắc nhở vị ấy. Chính vì vậy, vị tỳ-khuru này khởi lên phần nô và bất mãn, mà đã phần nô và bất mãn thì đó chính là cấu uế.

13. Nay hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng bậc Đạo Sư hãy hỏi ta nhiều lần trong khi giảng pháp cho chúng tỳ-khuru! Mong rằng bậc Đạo Sư không hỏi tỳ-khuru khác nhiều lần trong khi giảng pháp cho chúng tỳ-khuru!”. Nay hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: bậc Đạo Sư hỏi một tỳ-khuru khác nhiều lần trong khi giảng pháp cho chúng tỳ-khuru, bậc Đạo Sư không hỏi tỳ-khuru ấy nhiều lần trong khi giảng pháp cho chúng tỳ-khuru. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Bậc Đạo Sư hỏi một tỳ-khuru khác nhiều lần trong khi giảng pháp cho chúng tỳ-khuru. Bậc Đạo Sư không hỏi ta nhiều lần trong khi giảng pháp cho chúng tỳ-khuru”. Do đó, vị này trở thành phần nô và bất mãn. Nay hiền giả, phần nô và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

Ví dụ này liên hệ đến đức Phật, vị tỳ-khuru khởi ước muốn được đức Phật trong khi giảng pháp đặt cho nhiều câu hỏi nhưng sự tình không diễn ra như vậy. Bậc Đạo Sư lại hỏi vị khác nhiều lần, chứ không quan tâm đến vị ấy. Để mở rộng ra, chúng ta có thể hiểu ngoài đức Phật thì có thể là các vị trưởng lão, hoặc vị lớn ở trong Tăng chúng. Trong ví dụ này, tâm của vị tỳ-khuru này mong rằng có được sự tín nhiệm, tin cậy của đức Phật. Do vậy khi đức Phật không quay sang hỏi vị này, dù một lần cũng không có, thì vị này cảm giác không được tin tưởng, trở thành bất mãn và phẫn nộ. Bất mãn và phẫn nộ chính là cấu uế.

14. Nay hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng các tỳ-khuru hãy để ta đi trước trong khi vào làng để dùng cơm! Mong rằng các tỳ-khuru không để một tỳ-khuru khác đi trước trong khi vào làng để dùng cơm!”

Nay hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: các tỳ-khuru để một tỳ-khuru khác đi trước trong khi vào làng để dùng cơm, các tỳ-khuru không để tỳ-khuru ấy đi trước trong khi vào làng để dùng cơm. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Các tỳ-khuru để một tỳ-khuru khác đi trước trong khi vào làng để dùng cơm, các tỳ-khuru không để ta đi trước trong khi vào làng để dùng cơm”. Do đó, vị này trở thành phẫn nộ và bất mãn. Nay hiền giả, phẫn nộ và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

Ví dụ này, một vị tỳ-khuru khởi lên ước muốn được chư Tăng sắp xếp cho đi trước đội hình, dẫn đầu như là người trưởng đoàn khi tiến vào làng dùng cơm theo lời mời của thí chủ. Nhưng mà thực tế không như mong ước của vị ấy. Do vậy vị này trở nên bất mãn và phẫn nộ. Đây là câu uế.

15. *Này hiền giả, sự tình xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng tại chỗ ăn, ta được chỗ ngồi tốt nhất, nước uống tốt nhất, đồ ăn khát thực tốt nhất! Mong rằng tỳ-khuru khác tại chỗ ăn không được chỗ ngồi tốt nhất, nước uống tốt nhất, đồ ăn khát thực tốt nhất!”* Này hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: một tỳ-khuru khác tại chỗ ăn được chỗ ngồi tốt nhất, nước uống tốt nhất, đồ ăn khát thực tốt nhất; còn tỳ-khuru ấy tại chỗ ăn không được chỗ ngồi tốt nhất, nước uống tốt nhất, đồ ăn khát thực tốt nhất. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Một tỳ-khuru khác tại chỗ ăn được chỗ ngồi tốt nhất, nước uống tốt nhất, đồ ăn khát thực tốt nhất. Tại chỗ ăn, ta không được chỗ ngồi tốt nhất, nước uống tốt nhất, đồ ăn khát thực tốt nhất”. Do đó, vị này trở thành phẫn nộ và bất mãn. Này hiền giả, phẫn nộ và bất mãn, cả hai thuộc về câu uế.

Đây là ví dụ về vấn đề ăn uống và chỗ ngồi. Chữ “đồ ăn khát thực” được hiểu như vậy: đối với một vị xuất gia thì có thể nuôi mạng từ hai nguồn. Một là đi khát thực để sống. Hai là ở tại nơi mình tu

học được tín thí giúp đỡ, chia xẻ bằng cách mang vật thực tới để dâng cúng. Hai loại đồ ăn đó gọi là “đồ ăn khát thực” mặc dù hình thức có thể khác nhau nhưng cùng nội dung đều là do người khác cung cấp.

Trong trường hợp này, vị tỳ-khưu khởi lên ước muốn khi được mời thọ thực ở đâu cũng sẽ được ngồi ở vị trí tốt nhất, được cúng dường thức ăn và thức uống tốt nhất. Nhưng sự tình không diễn ra như mong muốn của vị ấy, vì thế nên phẫn nộ, bất mãn. Đây là câu ứ.

16. Nay hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khưu có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng tại chỗ ăn sau khi ăn xong, ta sẽ thuyết tùy hỷ pháp, không phải tỳ-khưu khác tại chỗ ăn, sau khi ăn xong, sẽ thuyết tùy hỷ pháp!” Nay hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: một tỳ-khưu khác tại chỗ ăn, sau khi ăn xong, thuyết tùy hỷ pháp; tỳ-khưu ấy tại chỗ ăn, sau khi ăn xong, không thuyết tùy hỷ pháp. Tỳ-khưu này nghĩ rằng: “Một tỳ-khưu khác tại chỗ ăn, sau khi ăn xong, thuyết tùy hỷ pháp. Ta tại chỗ ăn, sau khi ăn xong, không thuyết tùy hỷ pháp”. Do đó, vị này trở thành phẫn nộ và bất mãn. Nay hiền giả, phẫn nộ và bất mãn, cả hai thuộc về câu ứ.

Trong ví dụ này, nội dung được gọi là câu ứ liên hệ đến vấn đề thuyết pháp. Một vị tỳ-khưu khởi lên ý nghĩ mình sẽ được mời thuyết pháp thì chủ nghe

sau khi thọ thực xong. Nhưng sự tình thì ngược lại và ước muốn không được thỏa mãn làm vị ấy trở nên bất mãn, phần nộ. Đây chính là câu ứ.

17. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng, ta sẽ thuyết pháp cho các tỳ-khuru tụ tập tại ngôi tịnh xá, chớ không phải một tỳ-khuru khác thuyết pháp cho các tỳ-khuru tụ tập tại ngôi tịnh xá!”* Này hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: một tỳ-khuru khác thuyết pháp cho các tỳ-khuru tụ tập tại ngôi tịnh xá; còn tỳ-khuru ấy không thuyết pháp cho các tỳ-khuru tụ tập tại ngôi tịnh xá. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Một tỳ-khuru khác thuyết pháp cho các tỳ-khuru tụ tập tại ngôi tịnh xá, còn ta không thuyết pháp cho các tỳ-khuru tụ tập tại ngôi tịnh xá”. Do đó, vị này trở thành phần nộ và bất mãn. Này hiền giả, phần nộ và bất mãn, cả hai thuộc về câu ứ.

18. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng, ta sẽ thuyết pháp cho các tỳ-khuru-ni tụ tập tại ngôi tịnh xá, ... (như trên), ... ta sẽ thuyết pháp cho các nam cư sĩ, ... ta sẽ thuyết pháp cho các nữ cư sĩ tụ tập tại ngôi tịnh xá, chớ không phải một tỳ-khuru khác thuyết pháp cho các nữ cư sĩ tụ tập tại ngôi tịnh xá!”* Này hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: một tỳ-khuru khác thuyết pháp cho các nữ cư sĩ tụ tập tại ngôi tịnh xá; còn tỳ-khuru ấy không thuyết pháp cho các nữ cư sĩ tụ tập tại ngôi tịnh xá. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Một tỳ-

khuru khác thuyết pháp cho các nữ cư sĩ tụ tập tại ngôi tịnh xá; còn ta không thuyết pháp cho các nữ cư sĩ tụ tập tại ngôi tịnh xá”. Do đó, vị này trở thành phần nô và bất mãn. Đây hiền giả, phần nô và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

Hai đoạn này chỉ khác nhau về đối tượng người nghe là tỳ-khuru, hay tỳ-khuru ni, hay nam cư sĩ, hoặc nữ cư sĩ, còn nội dung thì giống nhau. Vị tỳ-khuru khởi lên ước muốn sẽ được làm người thuyết pháp tại ngôi tịnh xá. Nhưng sự tình không diễn ra như vậy, cho nên bất mãn và phần nô. Đó là cấu uế.

19. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng các tỳ-khuru cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường ta; các vị tỳ-khuru chớ có cung kính, tôn trọng, lễ bái cúng dường một tỳ-khuru khác!” Đây hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: các tỳ-khuru cung kính, tôn trọng lễ bái, cúng dường một tỳ-khuru khác, các tỳ-khuru không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường tỳ-khuru ấy. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Các tỳ-khuru cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường một tỳ-khuru khác chớ không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường ta”. Do đó, vị này trở thành phần nô và bất mãn. Đây hiền giả, phần nô và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.*

20. *Này hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng các tỳ-kheo-ni,... (như trên),... các nam cư sĩ,... (như*

trên),... các nữ cư sĩ cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường ta. Các nữ cư sĩ không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường một tỳ-khuru khác!” Nay hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: các nữ cư sĩ cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường một tỳ-khuru khác, các nữ cư sĩ không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường tỳ-khuru ấy. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Các nữ cư sĩ cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường một tỳ-khuru khác; các nữ cư sĩ không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường ta”. Do đó, vị này trở thành phần nộ và bất mãn. Nay hiền giả, phần nộ và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

Hai đoạn này liên hệ đến vấn đề được cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường. Vị tỳ-khuru khởi lên ước muốn được chư tỳ-khuru, tỳ-khuru-ni, các nam cư sĩ, các nữ cư sĩ cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường vị ấy, không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường vị tỳ-khuru khác. Nhưng sự tình không diễn ra như vậy. Vì lí do này mà vị tỳ-khuru trở nên phần nộ và bất mãn, đó chính là cấu uế.

21. Nay hiền giả, sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Mong rằng ta nhận được các y phục tối thắng, tỳ-khuru khác không nhận được các y phục tối thắng!” Nay hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: một tỳ-khuru khác nhận được các y phục tối thắng, tỳ-khuru ấy không nhận được các y phục tối thắng. Tỳ-khuru này nghĩ rằng:

“Một tỳ-khuru khác nhận được các y phục tối thắng; ta không nhận được các y phục tối thắng”. Do đó, vị này trở thành phần nô và bất mãn. Nay hiền giả, phần nô và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.

22. Nay hiền giả sự tình này xảy ra, ở đây, một tỳ-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: *“Mong rằng ta nhận được các đồ ăn khát thực tối thắng,... (như trên),... các sàng tọa tối thắng, các dược phẩm trị bệnh tối thắng. Tỳ-khuru khác không nhận được các dược phẩm trị bệnh tối thắng!”* Nay hiền giả, sự tình này có thể xảy ra: *một tỳ-khuru khác nhận được các dược phẩm trị bệnh tối thắng, còn tỳ-khuru ấy không nhận được các dược phẩm trị bệnh tối thắng”. Tỳ-khuru này nghĩ rằng: “Một tỳ-khuru khác nhận được các dược phẩm trị bệnh tối thắng; còn ta không nhận được các dược phẩm trị bệnh tối thắng”. Do đó, vị này trở thành phần nô và bất mãn. Nay hiền giả, phần nô và bất mãn, cả hai thuộc về cấu uế.*

Ở đây, nội dung lại hướng đến vấn đề liên quan tứ vật dụng: y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa (tám lót nằm, ngồi), thuốc trị bệnh. Vị tỳ-khuru mong ước được nhận được những vật dụng tối thắng nhưng không được đáp ứng đúng sở nguyện. Vì thế vị tỳ-khuru trở nên bất mãn và phần nô, đó chính là cấu uế.

Sau khi đưa ra một số ví dụ như trên, đây là khẳng định của ngài Xá-Lợi-Phất.

23. *Này hiền giả, các ác bất thiện pháp, cảnh giới của dục này là đồng nghĩa cái gọi là cấu uế.*

Như vậy toàn bộ những ví dụ mà ngài Xá-Lợi-Phất đưa ra đều có thể xảy ra đối với một vị tỳ-khuru mà trong lòng còn nhiều dục, các ác bất thiện pháp. Đây đều là những điều xấu ác sẽ khởi sinh và chi phối làm chủ vị ấy, đó gọi là cấu uế.

24. *Này hiền giả, đối với tỳ-khuru nào, các ác, bất thiện pháp, cảnh giới của dục này còn được thấy và nghe là chưa được diệt trừ, nếu tỳ-khuru ấy là vị sống trong rừng núi, tại các trú xứ xa vắng, sống hạnh khát thực, thứ lớp khát thực từng nhà một, theo hạnh mang phần tảo y, mặc y phục thô xấu, thời các đồng phạm hạnh không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường tỳ-khuru ấy. Vì sao vậy? Vì các bậc tôn giả này còn được thấy và còn được nghe các ác, bất thiện pháp, cảnh giới dục của tỳ-khuru chưa được diệt trừ.*

Đoạn kinh hơi rối rắm một chút, có thể hiểu một cách đơn giản thế này. Cho dù một vị tỳ-khuru bên ngoài có tạo dựng cho mình một lối sống đạo đức, mẫu mực theo quan niệm của thế gian, như là “sống trong rừng núi, tại các trú xứ xa vắng, sống hạnh khát thực, thứ lớp khát thực từng nhà một, theo hạnh mang phần tảo y, mặc y phục thô xấu”, khoác lên vẻ bên ngoài của những vị tu sĩ thường được cung kính vì sống đời sống khắc kỷ, ít ham muốn, ít dục nhưng còn

chưa diệt trừ được các cấu uế về dục, về các tham, sân, si thì vẫn bị các bạn đồng tu không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường vị ấy.

25. *Này hiền giả, ví như một bát bằng đồng, mang từ chợ về hay từ nhà người thợ rèn về, bát ấy thanh tịnh, sạch sẽ. Nhưng người chủ của bát ấy đựng đầy bát với xác rắn, xác chó hay xác người, đẩy lại với một cái bát đồng khác rồi mang về hàng chợ lại. Có người thấy vậy bèn hỏi: “Bạn mang cái gì có vẻ đẹp để ngon lành vậy?” Khi cầm cái bát lên, mở ra và nhìn vào, thì với người ấy, không ưa thích khởi lên, sự ghê tởm khởi lên, và sự yếm ó khởi lên. Những người đói còn chưa muốn ăn các thứ ấy, huống nữa là những người đã no.*

Này hiền giả, đối với tỳ-khuru nào, các ác, bất thiện pháp, cảnh giới của dục này còn được thấy và được nghe là chưa được diệt trừ, nếu tỳ-khuru ấy là vị sống trong rừng núi, tại các trú xứ xa vắng, sống hạnh khát thực, thứ lớp khát thực từng nhà một, theo hạnh mang phân tảo y, mặc y phục thô xấu, thời các đồng phạm hạnh không cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường tỳ-khuru ấy. Vì sao vậy? Vì các bậc tôn giả này còn được thấy và còn được nghe các ác bất thiện pháp, cảnh giới của dục này là chưa được diệt trừ.

Một ví dụ mang tính so sánh để làm rõ hơn cái nghĩa được ngài Xá-Lợi-Phất đưa ra. Một người có

một cái bát bằng đồng sáng chói đẹp đẽ, nhưng lại đựng trong ấy những thứ rất là kinh tởm như là xác rắn, xác chó, xác người,... và khéo léo che đậy bằng một cái nắp rồi đưa ra ngoài chợ, chỗ đông người. Nó được một người tò mò mở ra xem. Khi nhìn thấy những vật dơ bẩn, hôi thối ở trong cái bát ấy người này liền kinh hoàng ghê tởm. Từ “yếm ó” nghĩa là ghét bỏ hoặc là xa rời vì không thích. Với bình bát đựng những thứ này thì người đói cũng không ai muốn ăn, huống chi là người no đủ. Cũng vậy, vị tỳ-khuru dù có đời sống bên ngoài thể hiện rất đẹp đẽ nhưng mà nội tâm đầy cấu uế, đầy tham và sân, thì cùng như vẻ ngoài cái bát bằng đồng đẹp đẽ, sạch sẽ nhưng nội dung bên trong chứa đầy xác chết hôi hám, bẩn thỉu, ô uế. Bằng ví dụ hết sức cụ thể và rõ ràng, ngài Xá-Lợi-Phất cho chúng ta thấy: chỉ khi nào nội tâm được thanh tịnh, tham, sân, si được thanh tẩy, ô nhiễm không còn thì khi đó mới thực sự là đẹp đẽ, thanh tịnh bên ngoài lẫn bên trong.

Này hiền giả, đối với tỳ-khuru nào mà các ác, bất thiện pháp, cảnh giới của dục này được thấy và được nghe là đã diệt trừ, nếu tỳ-khuru ấy sống gần làng mạc, chấp nhận biệt thỉnh thực, mang y người gia chủ cúng, thời các đồng phạm hạnh cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường vị tỳ-khuru ấy. Vì sao vậy? Vì các bậc tôn giả này được thấy và được nghe các ác, bất

thiện pháp, cảnh giới của dục của vị tỳ-khuru ấy đã được diệt trừ.

Này hiền giả, ví như một bát đồng, mang từ hàng chợ về hay từ nhà người thợ rèn về, bát ấy thanh tịnh, sạch sẽ. Người chủ cái bát ấy đựng đầy với gạo ngon, cơm lành, các hạt đen đã lấy ra, các loại đồ ăn, đầy lại với một bát đồng khác rồi mang về hàng chợ lại. Các người thấy vậy bèn hỏi: “Bạn mang cái gì có vẻ đẹp đẽ ngon lành vậy?” Khi cầm cái bát lên, mở ra và nhìn vào, thì đối với người ấy, ưa thích khởi lên, sự không ghê tởm khởi lên, sự không yếm ó khởi lên. Người no còn muốn ăn các thứ ấy huống nữa là người đói.

Này hiền giả, cũng vậy, đối với vị tỳ-khuru nào, mà các ác, bất thiện pháp, cảnh giới của dục này được thấy và được nghe là đã diệt trừ, nếu tỳ-khuru ấy sống ở biên giới gần làng mạc, chấp nhận biệt thỉnh thực, mang y người gia chủ cúng, thời các đồng phạm hạnh cung kính, tôn trọng lễ bái cúng dường tỳ-khuru ấy. Vì sao vậy? Vì các bậc tôn giả này được thấy và được nghe các ác, bất thiện pháp cảnh giới của dục này đã được diệt trừ.

Ở đây, ngài Xá-Lợi-Phất đưa ra hình ảnh đối nghịch. Vị tỳ-khuru nào được biết đã diệt trừ các điều xấu độc, nội tâm đã thanh tẩy, không còn cấu uế thì cho dù vị ấy sống gần làng mạc, chấp nhận được thí chủ mời thọ thực riêng, mang y gia chủ cúng dường

thì vẫn được các bạn đồng tu cung kính, tôn trọng, lễ bái, cúng dường. Nguyên nhân sự cung kính này xuất phát từ việc người ta biết được vị ấy đã thanh tẩy được tham, sân, si, chứ không phải do các điều kiện bên ngoài vị ấy thể hiện. Giống như một cái bát bằng đồng sáng chói đẹp để đựng đầy cơm nấu từ gạo ngon đã được nhặt sạch các hạt đen, với các loại đồ ăn thơm phức, được đặt lại. Một người tò mò mở ra xem. Khi nhìn thấy cơm và thức ăn thơm ngon người này liền ưa thích, dù đã no bụng vẫn muốn ăn hưởng là người đói.

26. Được nghe nói vậy, tôn giả Mahāmoggallāna thưa với tôn giả Sāriputta:

- Hiền giả Sāriputta, một ví dụ khởi lên cho tôi!

- Hiền giả Moggallāna, hãy nói lên ví dụ ấy.

- Hiền giả, một thời tôi ở thành Vương Xá, tại Giribbaja. Nay hiền giả, rồi tôi đáp y vào buổi sáng, mang theo y bát, vào thành Vương Xá để khát thực. Lúc bấy giờ, Samiti, con một người làm xe, đang đẩy một vành xe, và tà mạng ngoại đạo Panduputta, trước là con của một người làm xe, đang đứng một bên. Rồi tà mạng ngoại đạo Panduputta trước là con một người làm xe, khởi lên ý nghĩ như sau: “Mong rằng Samiti, con người thợ xe, hãy đẩy đường cong này, đường méo này và các mắt gỗ này, để vành xe này không có cong, không có đường méo, không có mắt gỗ,

được tron tru và được đặt vào trong trục chính”. Đây hiền giả, tà mạng ngoại đạo Panduputta, trước là con một người làm xe suy nghĩ như thế nào, thời đúng như vậy, Samiti, con người làm xe, đẽo đường cong này, đường méo này và các mắt gỗ này của vành xe ấy. Đây Hiền giả, tà mạng ngoại đạo Panduputta trước là con người làm xe, hoan hỷ nói lên lời hoan hỷ như sau: “Hình như người này đang đẽo (vành xe ấy) như là với tâm của anh ta, anh ta biết tâm ta vậy”.

27. Đây hiền giả, những ai không có lòng tin, vì mục đích sinh sống, không phải vì lòng tin mà xuất gia, sống đời sống vô gia đình, những vị gian nguy, xảo trá, khi cuống, trạo cử, kiêu mạn, dao động, lăm lờ, tạp thoại, không hộ trì các căn, không tiết độ trong ăn uống, không chú tâm cảnh giác, không tha thiết với hạnh Sa-môn, không nhiệt thành tôn trọng Phật Pháp, ưa sống sung túc, biếng nhác, dẫn đầu về đọa lạc, chối bỏ trọng trách sống viễn ly, giải đãi không tinh tấn, lãng quên không chú niệm, không định tâm, tâm tán loạn, liệt tuệ, đần độn; tôn giả Sāriputta với pháp môn này, như là với tâm của tôn giả, tôn giả biết tâm của những hạng người ấy.

28. Những kẻ thiện nam tử, do lòng tin xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình; những vị nào không gian nguy, không xảo trá, không khi cuống, không trạo cử, không kiêu mạn, không dao động, không lăm lờ, không tạp thoại, hộ trì các căn, tiết độ

trong ăn uống, chú tâm cảnh giác, tha thiết với hạnh Sa-môn, nhiệt thành tôn trọng Phật Pháp, không sống trong sung túc, không biếng nhác, bỏ rơi gánh nặng về đọa lạc, dẫn đầu về viễn ly, tinh cần, tinh tấn, nỗ lực, chú tâm cảnh giác, định tâm, nhất tâm, có trí tuệ, không đần độn; những vị này sau khi nghe pháp môn này của tôn giả Sāriputta, hình như đang uống, hình như đang ném với lời nói và tâm ý. Thật lành thay, một vị tôn giả đồng phạm hạnh đã khiến cho vượt khỏi bất thiện và an trú vào chánh thiện!

Này hiền giả, ví như một người đàn bà hay người đàn ông, còn đang tuổi trẻ, tánh ưa trang sức, sau khi gội đầu xong, sau khi được một vòng hoa sen xanh hay một vòng vũ sanh hoa, hay một vòng thiện tư hoa, dùng hai tay cầm lấy vòng hoa ấy và đặt trên đỉnh đầu. Này hiền giả, cũng vậy những thiện nam tử vì lòng tin đã xuất gia, từ bỏ gia đình sống không gia đình, không gian nguy, không xảo trá, không khi cuống, không trạo cử, không kiêu mạn, không dao động, không lăm lờ, không tạp thoại, hộ trì các căn, tiết độ trong ăn uống, chú tâm cảnh giác, tha thiết với hạnh Sa-môn, nhiệt thành tôn trọng Phật Pháp, không sống trong sung túc, không biếng nhác, bỏ rơi gánh nặng về đọa lạc, dẫn đầu về viễn ly, tinh cần, tinh tấn, nỗ lực, chú tâm cảnh giác, định tâm, nhất tâm, có trí tuệ, không đần độn. Những vị này sau khi nghe pháp môn này của tôn giả Sāriputta, hình như đang uống,

hình như đang ném với lời nói và tâm ý. Thật lành thay một tôn giả đồng phạm hạnh đã khiến cho vượt khỏi bất thiện và an trú vào chánh thiện!

Như vậy hai vị cao đức ấy cùng nhau thiện thuyết, cùng nhau tùy hỷ.

Nghe đến đây, ngài Mục-Kiền-Liên bằng các ví dụ khéo léo, đẹp lòng người, đã tán thán nội dung giảng giải của ngài Xá-Lợi-Phất. Đây cũng là ví dụ mà ngài đã thực sự trải qua.

Đó là, một hôm đi khát thực trong thành Vương Xá, trên đường đi khát thực ngài nhìn thấy người thợ Samiti có nghề truyền thống đẽo vành xe gỗ để lắp đặt cho xe bò, và người ấy đang đẽo vành xe gỗ. Đứng bên cạnh người ấy là du sĩ ngoại đạo Panduputta mà ngài Mục-Kiền-Liên biết rõ người đó rất giỏi về nghề đẽo vành xe này. Do bệnh nghề nghiệp cho nên Panduputta dừng lại quan sát người thợ làm việc. Tuy không nói gì, nhưng Panduputta đang chăm chú theo dõi, khởi lên những ước muốn hướng dẫn người thợ nên đẽo thế này, nên đẽo thế kia. Kỳ lạ, hy hữu là Samiti lại làm y hệt những gì Panduputta đang nghĩ.

Cũng vậy, ngài Mục-Kiền-Liên tán thán cách trình bày, cách dẫn chuyện của ngài Xá-Lợi-Phất đối với hai hạng người khi xuất gia trong giáo pháp của đức Phật. Qua đó thể hiện năng lực biết rõ nội tâm của những người xuất gia (Tha tâm thông).

(1) **Hạng người vì lòng tin xuất gia**, có mục đích rõ ràng là để thoát khổ, thì vị ấy sẽ không có những hành vi, ứng xử thất thố, mà nhất tâm tu tập, thanh tẩy dần dần nội tâm, phát triển các thiện pháp trong lòng, và an trú trong giáo pháp của đức Phật.

(2) **Hạng người không vì lòng tin xuất gia**, mà vì mục đích kiếm sống. Họ vào trong hàng ngũ xuất gia nhưng tâm họ thì đầy các ác bất thiện pháp, những tâm tư xấu độc và họ không dành thì giờ của mình cho việc tu tập, mà dành thì giờ làm những chuyện xấu độc khác. Cho nên, sau khi xuất gia tâm họ vẫn không giảm trừ các cấu uế mà còn làm nó tăng thêm.

Kết luận.

Ngài Xá-Lợi-Phất bằng trí tuệ ưu việt của mình đã chỉ ra cho đại chúng tỳ-khuru biết có bốn hạng người tồn tại trong thế gian, đặc biệt trong hàng ngũ xuất gia.

Một vị tỳ-khuru có chí hướng tu tập, cầu học thực sự phải nhận ra mình là ai trong bốn hạng người ấy để khéo léo điều chỉnh, không phí hoài cuộc đời mình. Đừng giống như cái bình bát bằng đồng bên ngoài đẹp đẽ, sạch sẽ nhưng bên trong lại đầy xác chết, hôi hám bần thiu; mà cần phải làm tốt đẹp cho cả hình thức bên ngoài và nội dung bên trong.

Sau bài pháp từ ngài Xá-Lợi-Phất, các vị tỳ-khuru nào khởi phát tín tâm, thì như đang được nếm mật ngọt từ lời giáo huấn ấy, khiến cho họ vượt khỏi mọi điều xấu độc và an trú vào diệu pháp chánh thiện.

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 7, năm 2020.

ĐỐI CHIẾU VÀ GIẢNG GIẢI
KINH NHẤT DẠ HIỀN GIẢ &
KINH NGƯỜI BIẾT SỐNG
MỘT MÌNH

Hôm nay là bài thứ sáu trong chương trình Soi sáng lời dạy của đức Phật, thể theo yêu cầu của một vị Phật tử xin giảng về bài kinh do Hòa thượng Thích Nhất Hạnh đã dịch sang tiếng Việt là kinh Người Biết Sống Một Mình.

Trước đây thầy chưa đọc bài kinh này, thầy chỉ đọc bài kinh có tên gọi là Nhất Dạ Hiền Giả, tiếng Pāli là Bhaddekaratta sutta. Bài kinh này cũng được khá nhiều vị giảng. Song song với bài kinh Người Biết Sống Một Mình, Hòa thượng Nhất Hạnh cũng có dịch lại bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả và cũng lấy cái tựa như vậy.

Nhân thể khi được quý Phật tử yêu cầu giảng bài kinh Người Biết Sống Một Mình, thầy cảm thấy có mối liên hệ gì đó giữa hai bài kinh này nên có tìm hiểu. Hóa ra linh cảm của thầy đúng, giữa hai bên có

một số tương quan, nhưng mà nó không hoàn toàn giống nhau.

Hôm nay, thầy sẽ trình bày cái nhìn của mình về hai bài kinh này và thầy cũng khẳng định rằng hai bài kinh này có mối tương quan nhưng không giống nhau. Và cũng như có một vài chi tiết nhỏ trong bài kinh cũng cần làm sáng tỏ.

Bây giờ chúng ta đi vào bài kinh.

Như mọi lần, ở phần dẫn nhập, chúng tôi xin giới thiệu tổng quan bài kinh:

- Kinh Người Biết Sống Một Mình dựa trên bản dịch của Hòa thượng Nhất Hạnh, nằm trong Tập A-hàm, quyển 38, theo thứ tự sắp xếp là bài 1071. Bài kinh này có một bản dịch khác do Thượng tọa Thích Đức Thắng dịch, được Hòa thượng Tuệ Sỹ chứng minh, và có tên khác là kinh Trưởng lão. Thầy giới thiệu cả hai bài ra để mọi người cùng xem, tìm hiểu, đối chiếu.

- Kinh Nhất Dạ Hiền Giả dựa trên bản dịch của Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu, nằm trong Trung Bộ kinh, tập 3, bài thứ 131.

Về địa điểm thuyết giảng bài kinh:

- Kinh Người Biết Sống Một Mình: Có lẽ có nhầm lẫn nào đó khi đánh máy chẳng hạn nên trong

bản dịch của Hòa thượng Nhất Hạnh có ghi là bài kinh này được thuyết tại thành Vương Xá. Trong khi đó bên bản dịch của Thượng tọa Thích Đức Thắng thì xác định là ở nước Xá-Vệ.

- Kinh Nhất Dạ Hiền Giả: bài kinh này được thuyết ở thành Xá-Vệ (Sāvattī).

(Xá-Vệ không phải là một quốc gia, mà là một thành phố, như vậy thông tin này cần đính chính lại.)

Bây giờ chúng ta đi vào bài kinh để có sự so sánh, tìm hiểu thêm. Đầu tiên là kinh Người Biết Sống Một Mình.

I. Giảng giải kinh Người Biết Sống Một Mình bằng bản dịch của Hòa thượng Thích Nhất Hạnh và bản dịch của Thượng tọa Thích Đức Thắng.

(II) Đây là những điều tôi nghe hồi Bụt còn ở tại tu viện Cấp Cô Độc trong vườn cây Kỳ Đà ở thành Vương Xá.

Lúc đó có một vị khát sĩ tên là Thượng Tọa (Thera) chỉ ưa ở một mình một chỗ, vị này thường ca ngợi hạnh sống một mình, đi khát thực một mình, thọ trai xong đi về một mình và ngồi thiền một mình. Bấy giờ có một số các vị khát sĩ tới nơi Bụt ở, làm lễ dưới chân Bụt, lui về một bên ngồi, và bạch với Người:

Vương Xá (Rājagaha) là thành phố và là kinh đô của nước Ma-Kiệt-Đà (Māgadha). Vị vua ở đó có duyên lớn với đức Phật khi Ngài trên đường xuất gia tầm đạo, đó là vua Bình-Sa vương (Bimbisāra). Sau này, người con của vua Bình-Sa vương, tức là vua A-Xà-Thế (Ajātasattu), cũng là đệ tử trung kiên của đức Phật.

Chúng ta sẽ không đi sâu vào vấn đề văn chương hay phong cách dịch mà chỉ đọc nội dung và sau đó đọc bản dịch còn lại để đối chiếu. Bây giờ chúng ta nghe bản dịch của Thượng tọa Đức Thắng:

Tôi nghe như vậy, một thời Đức Phật ở trong vườn Cấp Cô Độc, rừng cây Kỳ Đà tại nước Xá-Vệ.

Bấy giờ có tỳ-khuru tên Thượng Tọa, sống một mình tại một nơi, cũng thường hay khen người sống một mình, đi khát thực một mình, khát thực xong trở về một mình và một mình ngồi thiền tư. Bấy giờ trong chúng có nhiều tỳ-khuru đi đến chỗ đức Phật, cúi đầu đánh lễ rồi lui xuống ngồi một bên bạch Phật.

Xá-Vệ là phiên âm của từ Sāvathī, Xá-vệ không phải nước, xin nhắc lại, đó là một đô thị chứ không phải là quốc độ.

Ở đây có một chi tiết nhỏ là vị tỳ-khuru tên Thượng Tọa, cả hai bản dịch đều dịch như vậy. Nhưng khi chúng tôi tìm hiểu thì từ được phụ đính phía sau một số bản dịch, đó là “Theranamako”.

Trong đó từ “Thera” nghĩa là “có danh xưng là thượng tọa, hoặc trưởng lão, hoặc vị tôn giả, hoặc vị tôn trưởng”. Nếu trong giới tu hành thì ta gọi là thượng tọa hoặc trưởng lão. Một người đáng tôn kính thì ta gọi là tôn trưởng hoặc tôn giả. Dựa vào câu chuyện và mạch văn chúng tôi nghĩ chữ “Thượng Tọa” không phải tên của vị này. Mà nó giống như biệt danh được người ta đặt cho vị đó. Vì có lẽ vị đó có vóc dáng giống như của một vị trưởng thượng, tôn trưởng, toát ra ngoài vẻ gì đó lớn tuổi hoặc đáng tôn kính, cho nên gọi là Theranamako, chứ không phải tên của vị đó là Thượng Tọa, như bản dịch mà hai ngài dịch. Đây là quan điểm của chúng tôi.

Chúng ta nghe tiếp bản dịch:

(Hai bản dịch có sai khác nhau nhưng nội dung chỉ là một, diễn tả ý như vậy.)

– Thế Tôn, có một vị tôn giả tên Thượng Tọa, vị này ưa ở một mình, ưa ca ngợi hạnh sống một mình, một mình vào xóm làng khát thực, một mình từ xóm làng đi về trú xứ, một mình tọa thiền.

Bây giờ là bản dịch của Hòa thượng Nhất Hạnh.

Đức Thế Tôn bèn bảo một vị khát sĩ:

– Thầy hãy tới chỗ mà khát sĩ Thượng Tọa cư trú và bảo với thầy ấy là tôi muốn gặp.

Vị khát sĩ vâng mệnh. Lúc ấy vị khát sĩ Thượng Tọa liền đến chỗ Bụt ở, làm lễ dưới chân Bụt, lui về một bên mà ngồi. Lúc ấy đức Thế Tôn hỏi khát sĩ Thượng Tọa:

– Có phải là thầy ưa ở một mình, ca ngợi hạnh sống một mình, một mình đi khát thực, một mình ra khỏi xóm làng, một mình ngồi thiền phải không?

Khát sĩ Thượng Tọa đáp:

– Thưa Thế Tôn, đúng vậy.

Bụt bảo khát sĩ Thượng Tọa:

– Thầy sống một mình như thế nào?

Khát sĩ Thượng Tọa đáp:

– Bạch Thế Tôn, con chỉ sống một mình một nơi, ca ngợi hạnh sống một mình, một mình đi khát thực, một mình ra khỏi xóm làng, một mình ngồi thiền, thế thôi.

Khát sĩ là một trong những nghĩa của từ “Bhikkhu” trong ngôn ngữ Pāli. Bhikkhu là người xin ăn để tu học chứ không phải là người hành nghề ăn xin đi kiếm sống hằng ngày. Chữ “sĩ” là lỗi tạo từ của Hán ngữ để chỉ những ai có học hành về chữ nghĩa thì đều có chữ “sĩ” này đi kèm. Ví dụ như: họa sĩ, y sĩ, bác sĩ,... “Sĩ” giống “kẻ sĩ” trong Nho giáo.

Bụt dạy:

– *Thầy đúng là người ưa sống một mình, tôi không nói là không phải. Nhưng tôi biết có một cách sống một mình thật sự mâu nhiệm. Đó là quán chiếu để thấy rằng quá khứ đã không còn mà tương lai thì chưa tới, an nhiên sống trong hiện tại mà không bị vướng mắc vào tham dục. Kẻ thức giả sống như thế, tâm không do dự, bỏ hết mọi lo âu, mọi hối hận, xa lìa hết mọi tham dục ở đời, cắt đứt tất cả những sợi dây ràng buộc và sai sử mình. Đó gọi là thật sự sống một mình. Không có cách nào sống một mình mà mâu nhiệm hơn thế.*

Rồi đức Thế Tôn nói bài kệ sau đây:

Quán chiếu vào cuộc đời,

Thấy rõ được vạn pháp,

Không kẹt vào pháp nào,

Lìa xa mọi ái nhiễm,

Sống an lạc như thế,

Tức là sống một mình.

Bụt nói xong, tôn giả Thượng Tọa lấy làm vui mừng sung sướng, cung kính làm lễ Bụt và rút lui.

Bản dịch này tới đây là hết. Giờ mình qua bản dịch kinh Người Biết Sống Một Mình của Thượng tọa Đức Thắng xem thế nào.

Khi đó Thế Tôn bảo một vị tỳ-khuru:

- Ông hãy đến chỗ tỳ-khuru Thượng Tọa và nói rằng Đại sư cho gọi thầy.

Tỳ-khuru ấy vâng lời Phật dạy đến nói lời như trên với tỳ-khuru Thượng Tọa. Tỳ-khuru Thượng Tọa vâng lời đi đến chỗ ở của Phật, cúi đầu lễ Phật rồi lui ngồi một bên. Thế Tôn bảo tỳ-khuru Thượng Tọa:

- Ông có thật sống một mình nơi chỗ vắng, khen ngợi người sống một mình, đi khát thực một mình, ra khỏi làng một mình, ngồi thiền tư một mình chăng?

Tỳ-khuru Thượng Tọa bạch Phật:

- Bạch Thế Tôn, đúng như vậy.

Phật bảo tỳ-khuru Thượng Tọa:

- Nay tỳ-khuru, ông như thế nào sống một mình, khen ngợi người sống một mình, một mình đi khát thực, một mình trở về chỗ ở, một mình ngồi thiền tư?

Tỳ-khuru Thượng Tọa bạch Phật:

- Con chỉ ở một mình nơi vắng vẻ, khen ngợi người sống một mình, đi khát thực một mình, ra khỏi làng một mình, ngồi thiền tư một mình.

Hai bản dịch mặc dầu cách diễn đạt khác, nhưng nội dung cũng không có gì cách biệt nhiều nên chúng ta không cần có ý kiến gì.

Phật bảo tỳ-khuru Thượng Tọa:

- Ông là kẻ sống một mình, Ta không nói là chẳng phải sống một mình nhưng lại có một lối sống một mình thảng yếu hơn. Sao gọi là lối sống một mình thảng yếu? Đó là tỳ-khuru phía trước khô cần, phía sau là diệt tận, ở giữa thì không hoan hỷ. Đó là bà-la-môn tâm không còn do dự, đã xả ưu hối, lìa các hữu ái, đoạn tận kiết sử. Đây gọi là sống một mình. Không có lối sống nào thảng yếu hơn nữa.

So sánh đoạn này ở bản dịch của Hòa thượng Nhất Hạnh thì được diễn đạt là: “*Đối với quá khứ thì không nghĩ tương đến, tương lai không mơ ước, hiện tại thì không say đắm.*”

Chữ Bà-la-môn trong đoạn này nghĩa là người có trí. Bản của Hòa thượng Nhất Hạnh thì dịch là “*thức giả*” - tức là người không còn lo âu phiền muộn hoặc nuôi tiếc.

Chúng ta đi tiếp.

Khi ấy Phật nói kệ:

Chiếu sáng khắp tất cả,

Biết khắp cả thế gian,

*Chẳng chấp tất cả pháp,
Lìa hết tất cả ái,
Người này sống an lạc,
Ta nói là độc trụ.*

*Nói kinh này xong, tôn giả Thượng Tọa nghe lời
Phật dạy, hoan hỉ làm lễ cáo từ.*

Như vậy phần cuối bản dịch của Thượng tọa Đức Thắng cũng như thế.

Bây giờ chúng tôi xin được làm rõ đoạn kệ của hai bản dịch này. Xin đọc lại bản dịch của Hòa Thượng Nhất Hạnh trước:

*Quán chiếu vào cuộc đời,
Thấy rõ được vạn pháp,
Không kẹt vào pháp nào,
Lìa xa mọi ái nhiễm,
Sống an lạc như thế,
Tức là sống một mình.*

Bản của Thượng tọa Đức Thắng:

*Chiếu sáng khắp tất cả,
Biết khắp cả thế gian,
Chẳng chấp tất cả pháp,
Lìa hết tất cả ái,*

*Người này sống an lạc,
Ta nói là độc trụ.*

Hai câu đầu câu trong hai bài kệ: “*Quán chiếu vào cuộc đời, thấy rõ được vạn pháp*” và “*chiếu sáng khắp tất cả, biết khắp cả thế gian*” nghĩa là thế nào?

Từ “cuộc đời” được dùng trong bài kệ này theo chúng tôi không phải là toàn bộ cuộc sống của thế gian, hay theo lối chúng ta đưa mắt vào nhìn khắp cả thế gian, nó không phải thế.

- Thứ nhất, cuộc đời như đức Phật hay nói trong một số kinh Nikāya, đó là: “*Trong tám thân chưa đầy một trượng này, Như Lai tuyên bố, thế giới, sự tập khởi của thế giới, sự chấm dứt của thế giới và con đường đi đến chấm dứt thế giới.*”

- Một cách nói thứ hai, khi chúng ta nhìn vào cuộc đời thì chúng ta phải thông qua cái gì mới có thể tiếp cận được với nó? Có phải là thông qua sáu căn quyền để tiếp xúc sáu đối tượng: mắt đối với sắc, tai đối với âm thanh, mũi đối với mùi, thân với xúc chạm và ý với các vấn đề nó nghĩ đến? Tất cả đều phải thông qua sáu cửa này, sáu căn quyền này, mà chúng ta biết cuộc đời là cái gì. Vậy cuộc đời được phản ánh, phản hiện, được biết là tồn tại khi sáu căn quyền này tiếp xúc với các đối tượng của chúng (sáu trần).

Hiểu như vậy thì “*quán chiếu cuộc đời*” hay “*chiếu sáng khắp tất cả*” là chiếu cái gì? Nếu trả lời rằng quán chiếu, soi sáng cuộc đời và tất cả thế gian này chỉ bằng con mắt hoặc tâm mình nghĩ tưởng đến, cái đó không rõ ràng, không cụ thể, nó mờ lung lắm! Nhưng mà về cách hiểu cuộc đời thông qua sáu căn quyền đối với đối tượng của nó, thì rõ ràng chúng ta có thể hiểu được chữ “quán chiếu” đó là như thế nào. Với tất cả các pháp diễn ra, từ thân tâm của mỗi chúng ta, rõ ràng phải thông qua sáu căn quyền này hết. Không thông qua sáu căn quyền thì thế giới không tồn tại. Cho nên khi nói “*quán chiếu cuộc đời*”, “*biết khắp cả thế gian*”, chính là soi sáng, thấy rõ bản chất của thế gian thông qua tiếp xúc, tiếp cận sáu đối tượng với căn quyền.

Như vậy, câu thứ hai: “*Thấy rõ được vạn pháp*” hay “*biết khắp cả thế gian*” chính là trên cái tiếp cận đó, chúng ta mới thấy rõ được vạn pháp - khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi,... - bất kỳ một tiếp xúc nào trong đời sống hằng ngày của chúng ta. Hằng ngày chúng ta tiếp xúc với chúng không biết bao nhiêu lần như vậy! Bao nhiêu lần mắt thấy? Bao nhiêu lần tai nghe? Bao nhiêu lần mũi ngửi? Bao nhiêu lần lưỡi nếm vị? Có phải là hàng ngàn, hàng trăm ngàn, hàng vạn không? Thậm chí con số còn gấp bội như vậy nữa. Trong cuộc đời chúng ta, không phải là hàng vạn lần, mà triệu triệu tỷ tỷ những lần tiếp xúc

như vậy với các đối tượng đó! Và chữ “pháp” trong đoạn kệ trên chính là những hiện tượng sự vật khi căn quyền tiếp xúc với đối tượng của nó. Như vậy, nếu soi sáng cuộc đời thông qua sáu căn quyền đó, thấy rõ được bản chất, tính chất, ý nghĩa của tất cả các pháp, các hiện tượng sự vật khi xuất hiện, thì đó gọi là “*thấy rõ được vạn pháp, không kẹt vào pháp nào*” hay “*biết khắp cả thế gian, chẳng chấp tất cả pháp*”.

Thường thường chúng ta khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, thân xúc chạm,... mà gặp đối tượng vừa lòng, hợp ý thì chúng ta bị luyến ái, bị cột trói, bị dính mắc. Còn ngược lại với những đối tượng mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... mà không hợp sở thích, hợp ý muốn, mong ước, thì chúng ta quay lưng, phủ nhận, bực mình với nó - cái này là mặt khác của “ái” mà thôi! Nên khi nói: “*Không kẹt vào pháp nào*” hoặc “*chẳng chấp tất cả pháp*” là khi lục căn tiếp xúc lục trần, hiện tượng sự vật diễn ra sinh, trụ, hoại, diệt nhưng mà người trí không bị cột trói bởi sự vật hiện tượng, bởi pháp nào cả.

Vậy muốn không kẹt, không chấp thì phải làm sao?

Phải “*liạ xa mọi ái nhiễm*” hoặc “*liạ hết tất cả ái*”. Tức là mắt thấy sắc không bị sắc cột trói, tai nghe tiếng không bị tiếng trói buộc, mũi ngửi mùi không bị mùi thu hút,... - mỗi đối tượng khi lục căn tiếp xúc lục

trần, chúng ta không bị cột trói, không bị chìm đắm, không bị trôi lăn. Như vậy gọi là “*liạ xa mọi ái nhiễm*” hoặc “*liạ hết tất cả ái*”.

Rõ ràng một vị khi tiếp xúc với vạn pháp mà có thể liạ xa mọi ái nhiễm thì vị đó chắc chắn không bị phiền não, không bị khổ đau, không bị ưu tư sầu muộn thì sẽ “*sống an lạc*” và tức là sống một mình – độc trụ, tự do tự tại.

Tóm lược ý nghĩa bài kinh Người Biết Sống Một Mình.

Do duyên khởi của bài kinh này là có một vị tỳ-khuru tuổi tác lớn, có dáng dấp như một bậc tôn giả đáng kính, người ta hay gọi là Thera. Vị này thích sống một mình, không giao du với bất kỳ ai trong đại chúng, và nếu có nói chuyện thì chỉ là ca ngợi đời sống một mình, như: khát thực một mình, hành thiền một mình,... - cái gì cũng một mình hết. Chính như vậy, đức Phật mới cho kêu lại và hỏi vị đó có thực sự hiểu phương pháp làm thế nào để sống một mình có lợi ích, tốt đẹp hay là chỉ sống một mình theo hình thức mà như vị đó trình bày. Vị đó đã thưa thực lòng rằng chỉ sống một mình, đi khát thực một mình, về một mình, không đi với ai hết và nghĩ nó tốt. Đức Phật nhân đó chỉ cho vị ấy và chư tỳ-khuru đang tụ hội quanh Ngài ý nghĩa đích thực về hạnh sống một mình như thế nào để có cuộc sống tốt đẹp cho mình và mọi

người. Đó là phải soi sáng các pháp thường xuyên và khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với các đối tượng không bị ái nhiễm, không bị cột trói bởi tham ái hoặc sân hận. Khi không bị nó cột trói, không bị nó vấy bẩn, không bị nó nhấn chìm trong mọi hình thức luyến ái, phẫn hận,... thì mới có thể ung dung tự tại trong các pháp, mới có đời sống tự tại an lạc, mới thực sự là đời sống của người biết sống một mình.

Đó là ý nghĩa của bài kinh này diễn đạt. Chúng tôi xin được trình bày kiến giải, góc nhìn của mình về vấn đề.

Bây giờ xin chuyển qua một so sánh khác, đó là bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả.

II. Giảng giải kinh Nhất Dạ Hiền Giả do Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu dịch.

Như lúc đầu có trình bày qua với mọi người, khi đọc bài kinh Người Biết Sống Một Mình, chúng tôi linh cảm là có mối liên hệ với bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả. Sau đó chúng tôi tìm hiểu tiếp thì hóa ra Hòa thượng Nhất Hạnh cũng có một dịch bản của bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả, nhưng lại lấy tên y như bài kinh mà chúng ta vừa tìm hiểu qua, cũng là kinh Người Biết Sống Một Mình. Mối tương quan từ chỗ đó và trong đó có vài điểm liên hệ nữa. Tuy nhiên trước khi đi vào bài kinh, chúng tôi xin làm rõ vấn đề về tên của bài kinh khi dịch ra tiếng Việt.

Tựa đề bài kinh trong tiếng Pāli là “Bhaddekaratta sutta”. Nó chắc chắn không có nghĩa là *Người biết sống một mình*.

Chúng tôi xin phân tích từ “Bhaddekaratta”. Nó là do ba từ tổ kết nối lại mà thành:

- “Bhadda” tức là bậc hiền trí, người trí, người có hiểu biết, có tu tập, có trí và tuệ giải thoát chứ không phải kiến thức, hiểu biết của người đời.

- “Eka” là một (số đếm).

- “Ratta” thường dịch là ban đêm.

Vì vậy, nó được dịch là “Nhất Dạ Hiền Giả”. Khi tìm hiểu thêm nữa, chúng tôi thấy “ratta” không phải là đêm như chúng ta hiểu.

Quan niệm như chúng ta hiểu về đêm là khoảng thời gian ngược với ban ngày. Nhưng chữ “ratta” trong cái hiểu của người Ấn Độ cổ xưa và trong luật tạng Pāli thì khác. Chẳng hạn một vị tỳ-khưu đến mùa an cư kiết hạ nhưng đột xuất có việc cần thiết phải đi trong giới hạn cho phép theo quy định, phải vắng mặt ở trú xứ an cư thì vị ấy có thể được rời khỏi nơi ấy nhưng không được phép đi quá bảy ngày. Chữ ngày – dina hoặc divasa hoặc ratta trong Pāli - mặc dù khi dùng ở một số chỗ có sự phân biệt, nhưng trong trường hợp này, nó mang một ý nghĩa có mối liên quan với nhau. Không quá bảy ngày nghĩa là mặt trời

mọc của ngày thứ bảy, tức là đêm cuối cùng chưa phải ngày thứ tám mà vị ấy về kịp thì vẫn còn thời gian hợp pháp, không bị đứt hạ. Còn nếu như bước qua ngày thứ tám, mặt trời mọc ngày thứ tám rồi mà chưa về kịp thì gọi là đứt hạ. Ngày ở đây có nghĩa là mặt trời mọc của hôm nay cho đến hết đêm của hôm nay được gọi là một ngày. Do vậy chữ “ratta” theo một số vị nghiên cứu đề xuất nên hiểu theo nghĩa là *trọn cả ngày và đêm*. Chúng ta quen hiểu là đêm ngược với ngày, đêm là không có mặt trời, ban ngày là có mặt trời chẳng hạn. Nhưng trong Luật tạng hoặc cách hiểu của người Ấn Độ xưa là chỉ một đơn vị thời gian trọn vẹn cả ngày và đêm để phân biệt với đơn vị ngày tiếp theo. Trong bài kinh Bhaddekaratta sutta nó mang nghĩa như vậy, chứ không phải chỉ ban đêm vị ấy mới hiện trí, ban ngày vị ấy không phải hiện trí, mà là trọn vẹn cả ngày lẫn đêm. Đây là ý nghĩa đầy đủ của tên bài kinh.

Bây giờ chúng ta đi vào bài kinh đó xem cụ thể có nghĩa thế nào. Chúng tôi xin đọc theo bản dịch của Hòa thượng Thích Minh Châu.

1. Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn ở Sāvattthī (Xá-Vệ), Jetavana (Kỳ-Đà lâm), tại tịnh xá ông Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc).

Ở đây, Thế Tôn gọi các tỳ-khuru: “Này các tỳ-khuru”. - “Thưa vâng, bạch Thế Tôn”. Các vị tỳ-khuru ấy vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn nói như sau:

2. - Này các tỳ-khuru, Ta sẽ thuyết giảng cho các ông: ‘Nhứt Dạ Hiền-giả’ (Bhaddekaratta), tổng thuyết và biệt thuyết. Hãy nghe và suy nghiệm kỹ, Ta sẽ thuyết giảng.

Ở đây có hai từ “tổng thuyết” và “biệt thuyết”. Thực ra nó thế này thôi: “tổng thuyết” là bài giảng vắn tắt, mang tính yếu lược, tóm lược; còn “biệt thuyết” là bài giảng mở rộng ra, chi tiết và cụ thể.

Chữ “Bhaddekaratta sutta” như đã trình bày qua, *bhadda* là người hiền trí, *eka* là một, *ratta* nghĩa là trọn vẹn cả ngày và đêm. Nếu dịch đầy đủ nghĩa thì là *Người hiền trí biết sống tỉnh thức trọn cả ngày lẫn đêm* – tên bài kinh dịch chính xác là như vậy.

Chúng ta đi tiếp.

- Thưa vâng, bạch Thế Tôn.

Các tỳ-khuru ấy vâng đáp Thế Tôn. Thế Tôn giảng như sau:

3. Quá khứ không truy tìm,
Tương lai không ước vọng,
Quá khứ đã đoạn tận,

Trương lai lại chưa đến.

*Chỉ có pháp hiện tại,
Tuệ quán chính ở đây,
Không động, không rung chuyển,
Biết vậy nên tu tập.*

*Hôm nay nhiệt tâm làm,
Ai biết chết ngày mai,
Không ai điều đình được,
Với đại quân thân chết.*

*Trú như vậy nhiệt tâm,
Đêm ngày không mệt mỏi,
Xứng gọi nhất dạ hiền,
Bậc an tịnh trầm lặng.*

So với hai bản dịch của hai vị trước thì bài kinh này khi đọc có lẽ mọi người dễ hiểu hơn. Khi nói dễ hiểu là vì nó mở ra cho chúng ta nhiều góc nhìn khác nhau, chứ không phải nói chung chung là quán chiếu cuộc đời với thế gian thế này thế kia. Ở đây ý nghĩa rất rõ ràng. Chúng tôi xin làm rõ vấn đề trong bài kệ để mọi người dễ hiểu hơn nữa.

*Quá khứ không truy tìm,
Tương lai không ước vọng,
Quá khứ đã đoạn tận,
Tương lai lại chưa đến.*

“*Quá khứ không truy tìm*” có nghĩa là quá khứ đã qua rồi, không mất công tìm kiếm nó nữa. Vì sao?

Câu dưới đã giải thích cho câu trên, đó là vì “*quá khứ đã đoạn tận*”. Quá khứ đã qua rồi, chúng ta không thể tìm lại nó được vì nó đã không còn. Tìm lại chẳng qua là ký ức của chúng ta hồi tưởng về nó, hồi tiếc về nó, chứ thực ra sự kiện đó, vấn đề đó đã qua rồi. Ngày hôm qua qua rồi làm sao tìm lại ngày hôm qua được nữa! Năm trước đã qua rồi làm sao tìm lại được năm trước nữa! Cái gì đã trôi qua là nó đã xong công việc của nó, muốn tìm lại cũng không được cho nên đừng làm chuyện vô ích, giống như đuổi theo gió.

“*Tương lai không ước vọng*” vì sao?

Câu dưới giải thích luôn, vì “*tương lai lại chưa đến*”. Chúng ta ngồi đây mơ ước chuyện tương lai, vẽ vời trong đầu óc ngày mai mình làm gì, tháng sau mình làm gì. Chúng ta đang sống mơ mộng viễn tưởng, hoặc không tưởng luôn, đối với một cái chưa đến. Và khi tương lai đó, ví dụ ngày mai, tháng sau hoặc năm sau xuất hiện, nó có giống như mình nghĩ bây giờ đâu! Cho nên cái chúng ta nghĩ đến, chúng ta

mơ ước, chúng ta vọng tưởng đến nó khi nó chưa xuất hiện là một điều phi thực, không có.

*Chỉ có pháp hiện tại,
Tuệ quán chính ở đây,
Không động, không rung chuyển,
Biết vậy nên tu tập.*

Do vậy người hiền trí, người có tầm nhìn, có đầu óc sáng suốt, tỉnh táo nhận ra sự phi lý của vấn đề nên không làm chuyện vô ích như truy tìm quá khứ, không làm chuyện vô ích đối với ước vọng tương lai. “*Chỉ có pháp hiện tại, tuệ quán chính là đây*” - hiện thực này được đức Phật khẳng định như thế. Vậy thì, quá khứ đã qua, tương lai chưa đến không cần phải tìm kiếm. Nếu có giá trị gì chẳng, nếu làm được gì chẳng, thì chỉ có thể ở hiện tại - *chỉ có pháp hiện tại* này thôi.

Cho nên tuệ quán là thấy rõ chỉ có hiện tại là có giá trị thực, và chúng ta đang tồn tại cùng với hiện tại này. Không phải là dùng cái tuệ nào đó để quán nó, mà chỉ là sáng suốt, soi sáng đối với hiện tại, thực tại đang diễn tiến, đang xảy ra nơi mình và mình đang tồn tại cùng với nó. Cái chúng ta thấy và nhận ra đó, chính là tuệ quán, tuệ tri.

Quán chiếu sự thực chính là tuệ quán. Vậy tuệ quán cái gì?

Tuệ quán đối với mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý khi tiếp xúc với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp - sáng suốt tinh táo khi mình tiếp xúc với từng đối tượng, tiếp cận với từng vấn đề, thấy ra bản chất sinh, trụ, hoại, diệt của nó. Không bị ái luyến, không bị cột trói, không bị nó lôi mình chìm đắm trong tương quan giữa căn quyền và trần cảnh.

Như vậy gọi là tuệ quán, như vậy gọi là *tuệ tri*, và khi có thể buông được tất cả những ái nhiễm đó gọi là *liễu tri*.

“*Không động không rung chuyển*” nghĩa là sao?

Tức là một khi đã biết chỉ có hiện tại này là thiết thực nhất, thực có nhất so với quá khứ và tương lai cho nên kiên định với cái thấy biết này, kiên định với thực tại mình thấy rõ này mà không bị cột trói bởi luyến ái, không khổ sở phải truy tìm,...

“*Biết vậy nên tu tập*” thể hiện người trí biết rõ bản chất của các hiện tượng sự vật luôn luôn thay đổi, quá khứ rồi qua, tương lai chưa đến và chỉ có hiện tại. Cho nên vị ấy dựa vào hiện tại này, an trú vào hiện tại này mà tu tập, an trú đối với hiện tại mà bản thân đang tồn tại cùng.

*Hôm nay nhiệt tâm làm,
Ai biết chết ngày mai,
Không ai điều đình được,*

Với đại quân thân chết.

Đây là câu nói thức tỉnh, nhắc nhở chúng ta. Vì vô thường và cái chết là cái mình không thể sắp xếp được, lên kế hoạch theo ý riêng của mình được. Vô thường tức là những thay đổi, biến đổi liên tục. Và cái chết thì không mấy ai có thể biết được, trừ một vài trường hợp rất hãn hữu, hầu hết chúng ta đều không biết khi nào mình chết. Cho nên chúng ta không thể *điều đình* với tử thân: “Cho tôi thág sau chết, để tôi làm xong việc đã”. Có nghĩa là không kéo dài, đẩy lùi thời gian tu hành, khi thấy ra bản chất của vô thường, nay sống mai chết. Bây giờ mình đang tỉnh táo thế này mình nhận ra được. Nếu mình không tu học thì một lúc nào đó bệnh hoạn đến, vô thường đến hoặc cái chết đột ngột đến,... nhận thức chưa chín muồi này sẽ dẫn mình đi vào cõi khổ, không có cơ hội thay đổi. Cho nên phải biết nắm lấy cơ hội, nắm lấy thời gian mình đang còn khỏe mạnh, đang có nhận thức tốt và soi sáng thực tại này đúng mức, để không bị đắm chìm. Còn nếu không, một khi cái chết đến, chúng ta sẽ không điều đình với nó được.

Điều đó khẳng định, thời gian chúng ta có trong tương lai là bất định. Cái chết có thể đến bất cứ lúc nào. Việc gì cần làm, việc gì là quan trọng, đặc biệt đối với sinh tử đại sự thì mình phải dứt khoát, phải kiên định chứ không thể chần chừ hứa hẹn lần lữa: “Để ngày mai tu, ngày một tu, hay sang năm tu...”,

bây giờ mệt quá!”. Tất cả thái độ lần nữa, chần chờ hoặc kéo dài đều không phải là cách làm đúng đắn. Một người có trí, nhận thức đúng đắn vấn đề là phải biết quý trọng từng giây phút hiện tại, an trú vào hiện tại, tu tập ngay hiện tại.

*Trú như vậy nhiệt tâm,
Đêm ngày không mệt mỏi,
Xứng gọi nhất dạ hiền,
Bạc an tịnh, trầm lặng.*

Ai hiểu được điều đó với tất cả nhiệt huyết của mình, sự tin tưởng của mình đối với lời dạy của đức Phật thì sẽ nhận ra: chỉ có hiện tại là thực có với mỗi chúng ta trong từng sát na, từng khoảnh khắc. Vậy thì, đừng có làm việc vô ích là truy tìm quá khứ hay mơ mộng tương lai. Mà phải luôn luôn quán chiếu đối với sự thực.

Trong bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả - người hiền trí biết sống tỉnh thức trọn ngày và đêm này, để xứng đáng với tên gọi như thế thì vị tu hành phải luôn luôn soi sáng thực tại, soi sáng hiện tại bằng tuệ tri và không bị dính mắc bởi tất cả các pháp, các hiện tượng, tức liễu tri.

Bây giờ chúng ta coi tiếp đoạn sau đức Phật mở rộng ra như thế nào.

4. Và này các tỳ-khuru, thế nào là truy tìm quá khứ? Vị ấy nghĩ: “Nhu vậy là sắc của tôi trong quá khứ”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là thọ của tôi trong quá khứ”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là tưởng của tôi trong quá khứ”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là hành của tôi trong quá khứ”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy, là thức của tôi trong quá khứ”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. Như vậy, này các tỳ-khuru, là truy tìm quá khứ.

Có một chi tiết, mọi người lưu ý, được lặp đi lặp lại, nhắc đi nhắc lại là “truy tìm quá khứ” - tức là truy tìm cái hân hoan, vui thích, say đắm đối với các đối tượng trong quá khứ. Đối tượng ấy là cái gì? Đó là ngũ uẩn mà chúng tôi gọi là *năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống* gồm: sắc, thọ, tưởng, hành, thức.

Ở đây, đức Phật khi nói đến *sắc* tức là hình thể trong quá khứ, *thọ* là những cảm giác đã từng trải nghiệm trong quá khứ. Đó là những cảm giác, những sắc tướng làm mình thích thú, làm mình khoan khoái dễ chịu, cũng như làm cho mình say đắm. Ngay cả đối với *tưởng* (hiểu biết chủ quan), cũng như *hành* (phản ứng - tình cảm) và *thức* nào khởi lên khi mình tiếp xúc với đối tượng, làm ta phải truy tìm nó, ham thích nó, mê say nó,... như vậy là truy tìm quá khứ. Cả năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống được liệt kê ra ở đây, cái chung của nó chính là các đối tượng của mỗi tổ

hợp ấy trong quá khứ từng tạo ấn tượng tốt, làm cho mình thích thú, say mê, chìm đắm, hoan hỷ với nó. Cho nên truy tìm quá khứ là truy tìm cái hân hoan đó, truy tìm thích thú đó, truy tìm sợi dây ái luyến, tham dục đó.

Ta đi tiếp.

5. Và này các tỳ-khuru, thế nào là không truy tìm quá khứ? Vị ấy nghĩ: “Nhu vậy là sắc của tôi trong quá khứ”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là thọ của tôi trong quá khứ”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là tưởng của tôi trong quá khứ”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là hành của tôi trong quá khứ”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Nhu vậy là thức của tôi trong quá khứ”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. Như vậy, này các tỳ-khuru, là không truy tìm quá khứ.

Nếu một tổ hợp nào trong năm tổ hợp này thuộc quá khứ mà nó xuất hiện trong tâm tưởng, nó xuất hiện khi có mối liên tưởng với hiện tại, thì người hiểu biết, người có trí sẽ không truy tìm hân hoan, thích thú, đắm mê,... cái từng cột trói mình. Nó khác hẳn với đoạn trên. Ở trên, truy tìm quá khứ là truy tìm thích thú, hân hoan, đắm say một thời đã trải qua. Còn bây giờ, khi đã hiểu biết rồi, thì sẽ không truy tìm những điều ấy trong quá khứ. Khi khởi lên những mối

liên tưởng đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức, từng hiện diện trong quá khứ, thì lập tức vị ấy dừng lại, đình chỉ tất cả những cái gọi lên tham muốn, vọng động thích thú đối với đối tượng trong quá khứ, cho nên gọi là *không truy tìm quá khứ*.

6. Và này các tỳ-khuru, thế nào ước vọng trong tương lai? Vị ấy nghĩ: “Mong rằng như vậy sẽ là sắc của tôi trong tương lai”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy sẽ là thọ của tôi trong tương lai”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy là tưởng của tôi trong tương lai”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy là hành của tôi trong tương lai”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy là thức của tôi trong tương lai”, và truy tìm sự hân hoan trong ấy. Như vậy, này các tỳ-khuru, là ước vọng trong tương lai.

7. Và này các tỳ-khuru, thế nào là không ước vọng trong tương lai? Vị ấy nghĩ: “Mong rằng như vậy sẽ là sắc của tôi trong tương lai”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy sẽ là thọ của tôi trong tương lai”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy sẽ là tưởng của tôi trong tương lai”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy sẽ là hành của tôi trong tương lai”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy. “Mong rằng như vậy sẽ là thức của tôi trong tương lai”, và không truy tìm sự hân hoan trong ấy.

Như vậy, này các tỷ-khuru, là không ước vọng trong tương lai.

Ở đây ngược với quá khứ, tức là truy tìm điều chưa xảy ra, mơ mộng về, hi vọng về tương lai với những điều kiện tốt đẹp. Đó là những mơ ước của con người đối với tương lai, cho nên họ truy tìm các sắc tướng tượng trong tương lai, hân hoan với hình thể này, mơ ước xác thân này sẽ đẹp đẽ như vậy. Cũng như thể đối với các cảm giác, người ta cũng theo đuổi mơ mộng đối với tương lai trong những ngày tới, hay ngày mai, ngày một,... sẽ đạt được những cảm giác sung sướng, thoải mái, hoan lạc. Cũng như các hiểu biết được tích lũy càng ngày càng gia tăng, bổ sung và nó phù hợp với cái hân hoan của vị đó. Cũng như thế, những tình cảm - phản ứng xảy ra đối với vị đó và toàn bộ tiến trình đó, đem lại hân hoan cho vị đó,... Đây rõ ràng chỉ là sản phẩm của tướng tượng, trong khi tương lai thì chưa đến!

Một người không sáng suốt, tinh táo đủ, rất dễ bị các ước vọng thâm kín, các mơ ước ở trong lòng thúc đẩy và nghĩ tưởng, vọng tưởng đến một tương lai chưa xảy ra với tất cả những điều kiện trong tay mình có đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức và nghĩ rằng nó sẽ tốt đẹp, sẽ hay ho, sẽ phát triển theo hướng tốt, làm cho vị ấy càng ngày càng gắn bó với nó, thích thú với nó, hân hoan với nó và đắm say với nó. Đó chính là

vọng tưởng đối với tương lai của một người không tinh táo, sáng suốt.

8. Và này các tỳ-khuru, như thế nào là bị lỗi cuốn trong các pháp hiện tại? Ở đây, này các tỳ-khuru, có kẻ vô văn phạm phu không đi đến các bậc Thánh, không thuần thực pháp các bậc Thánh, không tu tập pháp các bậc Thánh; không đi đến các bậc Chân nhân, không thuần thực pháp các bậc Chân nhân, không tu tập pháp các bậc Chân nhân; quán sắc là tự ngã, hay quán tự ngã là có sắc, hay quán sắc là trong tự ngã, hay quán tự ngã là trong sắc; hay vị ấy quán thọ là tự ngã, hay quán tự ngã là có thọ, hay quán thọ là trong tự ngã, hay quán tự ngã là trong thọ; hay vị ấy quán tưởng là tự ngã, hay quán tự ngã là có tưởng, hay vị ấy quán tưởng là trong tự ngã, hay quán tự ngã là trong tưởng; hay vị ấy quán hành là tự ngã, hay vị ấy quán tự ngã là có hành, hay vị ấy quán hành là trong tự ngã, hay quán tự ngã là trong hành; hay vị ấy quán thức là tự ngã, hay quán tự ngã là có thức, hay quán thức là trong tự ngã, hay quán tự ngã là trong thức. Như vậy, này các tỳ-khuru, là bị lỗi cuốn trong các pháp hiện tại.

9. Và này các tỳ-khuru, thế nào là không bị lỗi cuốn trong các pháp hiện tại? Ở đây, này các tỳ-khuru, có vị đa văn Thánh đệ tử đi đến các bậc Thánh, thuần thực pháp các bậc Thánh, tu tập pháp các bậc Thánh,

đi đến các bậc Chân nhân, thuần thực pháp các bậc Chân nhân, tu tập pháp các bậc Chân nhân. Vị này không quán sắc là tự ngã, không quán tự ngã là có sắc, không quán sắc trong tự ngã, không quán tự ngã trong sắc; không quán thọ là tự ngã, không quán tự ngã là có thọ, không quán thọ là trong tự ngã, không quán tự ngã trong thọ; không quán tưởng là tự ngã, không quán tự ngã là có tưởng, không quán tưởng là trong tự ngã, không quán tự ngã trong tưởng; không quán hành là tự ngã, không quán tự ngã là có hành, không quán hành là trong tự ngã, không quán tự ngã trong hành; không quán thức là tự ngã, không quán tự ngã là có thức, không quán thức trong tự ngã, không quán tự ngã trong thức. Như vậy, này các tỳ-khuru, là không bị lôi cuốn trong các pháp hiện tại.

Chúng ta lưu ý, không phải chỉ quá khứ, không phải chỉ tương lai được đức Phật nhắc nhở, cần phải biết dừng nghỉ đúng lúc, không để đắm chìm trong quá khứ, không để lôi cuốn vào tương lai, mà có thể bị nhấn chìm ngay trong hiện tại.

Ở đây, có các từ lặp đi lặp lại, chúng ta phải hiểu cho đúng, đó là các từ: *chân nhân*, *đa văn Thánh đệ tử*, *vô văn phàm phu*.

- *Thánh*: chỉ các vị Giác ngộ như đức Phật hoặc là những vị đệ tử đức Phật đã giác ngộ hoàn toàn - A-

la-hán hoặc một phần - A-Na-Hàm, Tu-Đà-Hàm và Tu-Đà-Hoàn.

- *Đa văn*: như đã giải thích ở bài kinh trước, từ này nghĩa là người học rộng biết nhiều nhờ lắng nghe. Do đó trong trường hợp này, đa văn nghĩa là vị đệ tử đức Phật ham học, thích tu.

- *Vô văn phạm phu*: là người không chịu học tập, biếng nhác học tập, biếng nhác tu học, không tiến bộ, phạm nhân, đầu óc trì trệ,... cho nên không thân cận và không tiếp cận thường xuyên với các bậc trí.

- *Chân nhân*: cũng chỉ cho các bậc Giác ngộ giải thoát hoàn toàn hay vị đã giác ngộ một phần.

Khi ta có đi đến các bậc chân nhân, các vị Thánh, để học tập các vị ấy thì mới có thể thuận thực pháp hành của các vị và tu tập theo. Có đến gần các bậc chân nhân, các bậc trí, các bậc giác ngộ như vậy mới học được các pháp các ngài chỉ dạy. Trong hai đoạn trên phân làm hai loại:

- Một, nếu không phải là một vị *đa văn Thánh đệ tử* - tức là không phải là người đệ tử Phật ham học, ham tu - thì người ta sẽ dễ bị lôi cuốn về tự ngã.

- Hai, nếu là đệ tử của đức Phật hoặc các bậc Thánh thì sẽ không bị lôi cuốn, che mờ bởi tự ngã.

Lôi cuốn, che mờ ở đây là cái gì?

Kẻ vô văn phạm phu do không đi đến gần gũi các bậc Giác ngộ, không thuần thục các pháp tu của các bậc Giác ngộ, không tu tập pháp tu của các bậc Giác ngộ, không đi đến các bậc chân tu, không thuần thục các pháp tu của các bậc chân tu, không tu tập pháp tu của các vị ấy cho nên sẽ có bốn quan niệm về sắc – tức tổ hợp hình thể/ thân xác này. Thứ nhất, xem sắc là tự ngã, xem sắc là tôi. Thứ hai, xem trong cái tôi có sắc. Thứ ba, xem cái sắc có trong tôi. Và thứ tư, là xem cái tôi có trong sắc. Đó là bốn quan niệm. đối với sắc. Cũng vậy đối với bốn tổ hợp còn lại là thọ, tưởng, hành, thức cũng thế. Cứ mỗi tổ hợp có bốn quan điểm khác nhau về những cái ngã đối với tổ hợp đó. Tổng cộng có 20 quan niệm về ngã.

Ở đây muốn nói cái gì?

Với kẻ vô văn phạm phu tức là người không có tu học hoặc kẻ phạm tình không chịu tu học gì hết, chắc chắn họ sẽ có một trong bốn quan niệm trên đối với ngũ uẩn – năm tổ hợp tạo nên tiếng trình sống gồm: hình thể (sắc), cảm giác (thọ), hiểu biết (tưởng), phản ứng - tình cảm (hành) và sao chép - lưu trữ - chuyển giao (thức). Họ sẽ bị đắm chìm trong sự liên hệ với cái tôi này trong hiện tại, luôn luôn gắn liền quan điểm riêng về cái tôi của mình với cái ngã này dưới dạng này hay dạng khác. Họ bị cột trói bởi các quan điểm, về cái tôi của mình, và gắn chặt với các tổ hợp tạo nên sự sống của thân tâm vật lý này.

Còn với các vị đệ tử của bậc Giác ngộ giải thoát thì họ sẽ nhìn ra bản chất của nó trong tổ hợp thân tâm vật lý này, không có cái gì là tôi hay của tôi. Bởi thế họ không tạo nên hành nghiệp để trôi lăn trong sinh tử. Vị ấy sẽ không có quan điểm cái sắc này là tôi hoặc tôi là sắc, sắc trong tôi hoặc tôi trong sắc. Không có quan niệm thọ là tôi hoặc tôi là thọ, tôi trong thọ hoặc thọ trong tôi. Không có quan niệm tướng là tôi, tôi là tướng hoặc tôi trong tướng hoặc tướng trong tôi,... Như vậy, đối với năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống, những vị có tu học, những vị Thánh đa văn đệ tử sẽ không có quan niệm đồng hóa mình với các loại tự ngã khác nhau đó.

Và đức Phật lặp lại bài kệ.

10. Quá khứ không truy tìm,

Tương lai không ước vọng,

Quá khứ đã đoạn tận,

Tương lai lại chưa đến.

Chỉ có pháp hiện tại,

Tuệ quán chính ở đây,

Không động, không rung chuyển,

Biết vậy, nên tu tập.

*Hôm nay nhiệt tâm làm,
Ai biết chết ngày mai?
Không ai điều đình được,
Vớ đại quân thân chết.*

*Trú như vậy nhiệt tâm
Đêm ngày không mệt mỏi,
Xứng gọi nhất dạ hiền,
Bạc an tịnh, trầm lặng.*

11. Khi ta nói: “Này các tỳ-khuru, Ta sẽ giảng cho các ông: ‘Nhứt Dạ Hiền-giả’, tổng thuyết và biện thuyết”, chính duyên ở đây mà nói vậy.

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các tỳ-khuru ấy hoan hỷ, tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

Vậy những vị nào nhận thức, có hành động tu học là luôn luôn soi sáng thân tâm từng giây, từng phút, không trì hoãn, không truy tìm quá khứ, không ước vọng tương lai, cũng không đắm say hiện tại với những quan điểm sai lầm về tự ngã; mà luôn luôn soi sáng nó như tấm gương phản ảnh, và sau đó buông bỏ tất cả mọi ái luyến, ràng buộc khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Đây đủ hai yếu tố tuệ tri và liễu tri thì như vậy xứng đáng được gọi là người hiền trí biết sống trọn ngày và đêm.

Như vậy chúng ta đã tìm hiểu xong bài Bhaddekaratta sutta - Người hiền trí biết sống tỉnh thức trọn ngày và đêm.

III. So sánh, đối chiếu bài kinh Người Biết Sống Một Mình và bài kinh Nhất Dạ Hiền Giả.

Bây giờ thầy xin nói vắn tắt lại các nội dung cần lưu ý của bài kinh Người Biết Sống Một Mình với hai bản dịch của Hòa thượng Thích Nhất Hạnh và bản dịch của Thượng tọa Thích Đức Thắng - so sánh hai bản dịch và sau đó đối chiếu thêm bản kinh Nhất Dạ Hiền Giả của Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu dịch.

1. Về tên bài kinh không giống nhau.

- Bản dịch chữ Hán: Bài kinh Người Biết Sống Một Mình, nguồn ở Tập A-hàm, kinh số 1071, bản dịch tiếng Việt trong bài giảng hôm nay là của Hòa thượng Thích Nhất Hạnh. Cùng nội dung này, là một bản dịch khác có tên là kinh Trưởng lão do Thượng tọa Thích Đức Thắng dịch.

- Bản dịch chữ Pāli: bài kinh có mối tương quan với hai bài kinh trên có tên là Bhaddekaratta sutta, được Hòa thượng Thích Minh Châu dịch là kinh Nhất Dạ Hiền Giả.

2. Cả ba bản dịch đều đưa ra cùng một địa điểm bài kinh được thuyết giảng là tại tịnh xá Kỳ Viên, của

ông Cấp Cô Độc, ở thành Xá-Vệ. Và người thuyết giảng bài kinh là đức Phật.

3. Về duyên khởi, hai bản kinh có sự khác nhau.

- Duyên khởi kinh Người Biết Sống Một Mình: cả hai bản dịch đều nói rằng, do có vị tỳ-khưu có dáng dấp như bậc trưởng lão sống một mình và ca ngợi hạnh sống một mình, cho nên một số vị tỳ-khưu trẻ khác thắc mắc và đem đến bạch đức Phật. Đức Phật mới cho gọi vị ấy đến hỏi, rồi sau đó giảng cho vị ấy nghe về lối sống tu học tốt đẹp, một mình nhưng lợi lạc.

- Duyên khởi kinh Nhất Dạ Hiền Giả: không bắt nguồn từ một vị tỳ-khưu nào, mà chỉ là đức Phật tự đưa vấn đề ra và gọi các vị tỳ-khưu lại để dạy.

Vậy duyên khởi hai bài kinh khác nhau, một bên là do có người thưa thỉnh, một bên do đức Phật chủ động dạy.

4. Về nội dung, hai bản kinh cũng có sự khác nhau.

- Nội dung kinh Người Biết Sống Một Mình: nói về việc người thích sống một mình phải biết chọn lối sống thực sự mang lại lợi ích dựa trên hai điểm. Một là, tuệ tri tất cả các đối tượng khi xúc chạm - tức là thể gian pháp. Hai là, không tham ái và dính mắc bất

cứ đối tượng nào, gọi là liễu tri. Có đủ hai điều này thì người biết sống một mình chắc chắn sẽ được an lạc.

- Nội dung kinh Nhất Dạ Hiền Giả: nói về người hiền trí biết sống tỉnh thức trọn ngày và đêm là người an lạc. Vị này sống trọn vẹn trong khoảnh khắc hiện tại, không luyến tiếc quá khứ, không mơ mộng tương lai, dù khi ở một mình, hay ở với người khác, hoặc ở cùng với đại chúng, đám đông. Người hiền trí ấy có đủ hai phẩm tính là tuệ tri và liễu tri. Vị ấy biết sống một mình tức là bằng tuệ tri của mình soi sáng trong mọi tiếp cận của căn quyền đối với đối tượng của nó là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp và không bị nó cột trói. Vị ấy phải biết buông xuống đối với tất cả trói buộc, khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Sự buông bỏ mọi trói buộc gọi là liễu tri.

Đó là những điểm xin được lưu ý khi chúng ta tìm hiểu bài kinh này, và chúng tôi cũng thông qua nguồn thông tin có được xin chia sẻ với mọi người những hiểu biết của mình về bản kinh.

Xin cảm ơn tất cả!

Soi sáng lời dạy của đức Phật - số 6, năm 2020.

MỤC LỤC



1. PHI LỘ	3
2. ĐẠI KINH NGƯỜI CHẶN BÒ	7
3. TIỂU KINH XÓM NGỰA	43
4. KINH NHIỀU CẢM THỌ	71
5. KINH GÒ MỎI	102
6. KINH BỌT NƯỚC	124
7. KINH KHÔNG UẾ NHIỄM	154
8. ĐỐI CHIẾU VÀ GIẢNG GIẢI KINH NHẤT DẠ HIỀN GIẢ & KINH NGƯỜI BIẾT SỐNG MỘT MÌNH	190

SOI SÁNG LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT (Tập 2)

Tỳ-khuru PHÁP TÔNG
Dhammavamsa Bhikkhu

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

Số 03 Đường 30 Tháng 4, Q. Hải Châu, TP. Đà Nẵng
ĐT: 0236. 3797814 - 3797823 * Fax: 0236. 3797875
www.nxbdanang.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Giám đốc: NGUYỄN THÀNH

Chịu trách nhiệm nội dung:

Tổng biên tập: NGUYỄN KIM HUY

Biên tập:

NGUYỄN THỊ THANH THỦY

Biên tập chùa Huyền Không:

Nhóm biên tập chùa Huyền Không

Vẽ bìa:

PT. Tâm Chiếu

Đơn vị liên kết: Chùa Huyền Không

Phường Hương Hồ, Thị xã Hương Trà, Thừa Thiên Huế

In 2.200 cuốn, khổ 13 x 20,5cm tại Công ty CP In & Dịch vụ Đà Nẵng,
420 Lê Duẩn - TP. Đà Nẵng. Số ĐKXB: 32-2021/CXBIPH/7-01/ĐaN.
Số QĐXB: 01/QĐ-NXBĐaN ngày 08/01/2021. Mã số ISBN: 978-604-
84-5586-6. In xong và nộp lưu chiểu quý I năm 2021.



ISBN: 978-604-84-5586-6



9 786048 455866

SÁCH TẶNG

nào có thể bẻ được đây? Thứ hai, là khi đã tạo ra vòng tròn như vậy theo nhận xét của Tất Đạt, nó chặt chẽ, khít khao quá, không dễ gì thoát ra được.

Rồi tác giả Hermann Hesse móm ý cho nhân vật đức Phật trả lời rằng: “Con phải coi chừng cái lý trí quá sắc bén của con!”

Hồi xưa đọc thầy không hiểu, thấy ông này nói có lý. Bây giờ hiểu rồi mới thấy mấy ông này không hiểu gì về lý Duyên khởi cả. Vì không hiểu gì về đức Phật, không hiểu gì về mục đích mà đức Phật nói về lý Duyên khởi, là chỉ ra con đường thoát Khổ như thế nào, cho nên họ mới kết nối cái trước, cái sau tạo nên một vòng tròn luân hồi sinh tử như thế này.

Khi đọc bài kinh thầy mới phát hiện ra cái chuyện cần phải làm rõ nên mới chọn đề giảng cho khóa này là vậy. Bây giờ nếu mình có trải nghiệm, nếu mình có suy nghĩ, nếu chịu khó thấy ra thì lần hồi có thể thấy cần phải làm rõ những điểm không ổn trong kinh điển. Còn nếu không thì chúng ta cũng chỉ học Phật Pháp như một mớ kiến thức xã hội, không có tác dụng chuyển hóa cuộc đời của mình vì có hiểu được nó đâu.

Chuyện quá khứ là chuyện không thể thay đổi được cho nên không cần đề cập đến. Chúng ta phải

nhìn vào hiện tại. Còn bây giờ người ta thiết kế vòng luân hồi bằng cái bánh xe mười hai duyên đó, chạy quanh miết; cái vòng tròn sinh tử này không biết bao giờ mới chấm dứt!

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 10, năm 2020

MỤC LỤC



PHI LỘ	3
KINH CHUYỂN PHÁP LUÂN	7
KINH ĐẠI NIỆM XÚ'	76
KINH HẠNH PHÚC	187
KINH VÔ NGÃ TÁNH	213
KINH ĐẠI DUYÊN	238

SOI SÁNG LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT

Tỳ khuru PHÁP TÔNG
Dhammavamsa Bhikkhu

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

53 Tràng Thi - Hoàn Kiếm - Hà Nội
ĐT: 024. 37822845 - Fax: 024. 37822841
Email: nhaxuatbantongiao@gmail.com

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Phó Giám đốc Phụ trách
ThS. Nguyễn Hữu Có

Biên tập:
Nguyễn Thị Thanh Thủy

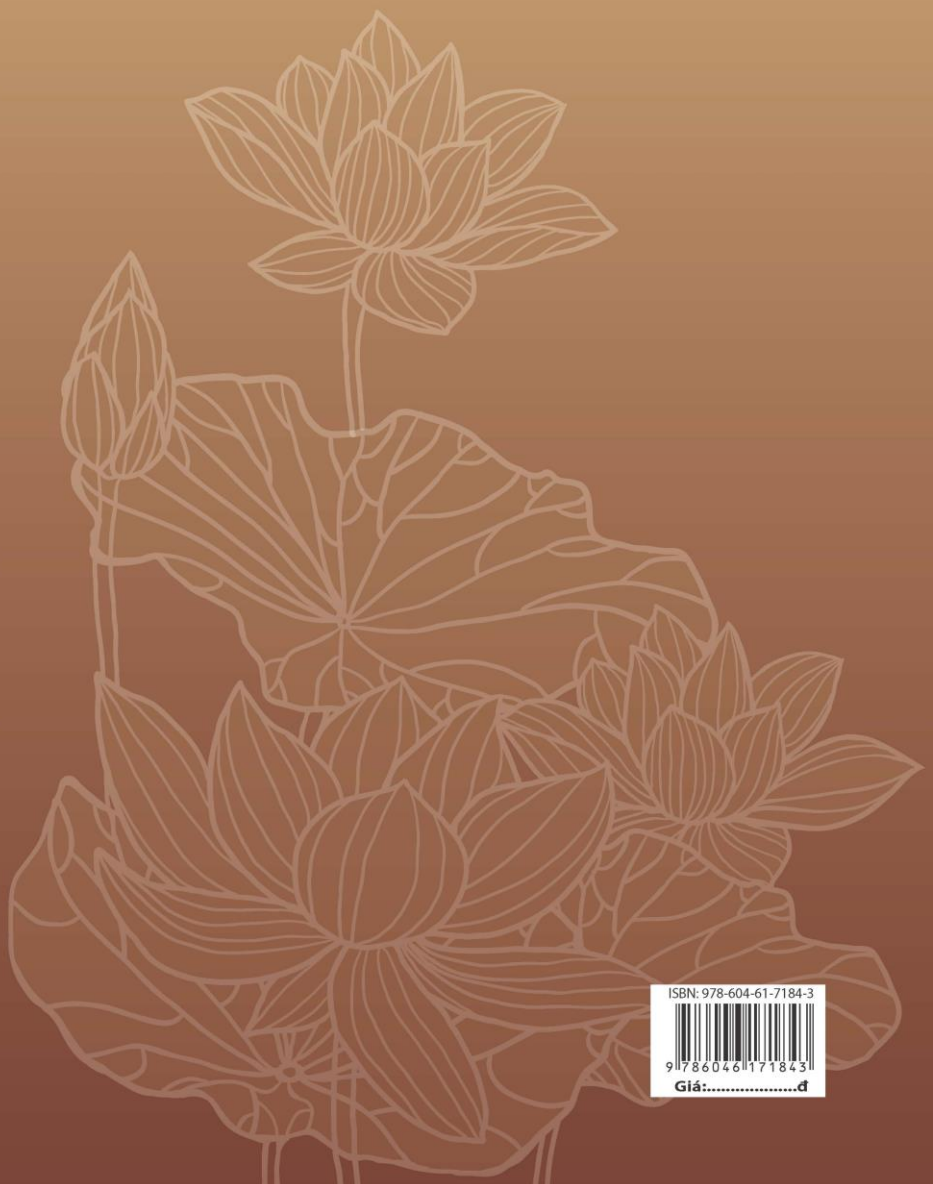
Biên tập chùa Huyền Không:
Nhóm biên tập chùa Huyền Không

Vẽ bìa:
PT. Tâm Chiếu

Sửa bản in:
Nhóm biên tập chùa Huyền Không

Đơn vị liên kết: Tỳ khuru Pháp Tông Dhammavamsa Bhikkhu
Phường Hương Hồ, thị xã Hương Trà, Thành phố Huế

In 2.100 cuốn, khổ 13 x 20,5cm tại Công ty CP In & Dịch vụ Đà Nẵng, 420 Lê Duẩn - thành phố Đà Nẵng. Số ĐKXB: 3158-2020/CXBIPH/08-92/TG. Số QĐXB: 313/QĐ-NXBTG ngày 13/8/2020. Mã số ISBN: 978-604-61-7184-3. In xong và nộp lưu chiểu quý III năm 2020.



ISBN: 978-604-61-7184-3



9 786046 171843

Giá:.....đ