



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 Minh. 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 xẻ 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 xẻ 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:*

*- Này 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. Này 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 được 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 đối 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 ẩu đả 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 đàn hoang 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 này 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, căm giận 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 khát thực trở về, ngồi một chỗ yên tĩnh quán sát thân tâm của mình, tinh 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 Chặm-Pa (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 Aṇga 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 Chặm-Pa - tức Chiêm Thành của Việt Nam chúng ta - có gốc gác Aṇga của Ấn Độ. Trong bài kinh này chỉ rõ Chặm-Pa tại Ấn Độ thời bấy giờ chính là Aṇga. Vì con sông Campa ở Ấn Độ và kinh đô của người Aṇga cũng có tên là Campa.

Ngoài kinh đô là Campa, Aṇga có hai đô thị lớn là: Bhaddiya và Assapura được đề cập trong Kinh tạng. Thật ra chữ Aṇga được dùng phổ biến để chỉ cho tộc người, cư dân bản địa ở vùng ấy - được gọi là “người Aṇga”. Tuy nhiên, tên quốc gia là Aṇga hay quốc độ Aṇga (tiếng Pāli là Aṇgarattha) thì ít được dùng hơn. Vì vậy khi nói đến Aṇga người ta nói đến tộc người Aṇga, dân chúng Aṇga.

Giữa dân chúng Aṇga 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! Đây 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”. Đây 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 đại y 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 hình 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-khưu, 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 bùng 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 hạn, 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, thụ.

- *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 Bahurvedanīya 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 xẻ 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 diển 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 này Ānanda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này 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 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 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 Kasiṇa, 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-khưu 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, cấu 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-khưu 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-khưu 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 mồi 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 - thụy 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 Ứng 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 Ứng 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 hỉ, 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 được. 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 trống 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, quăng bỏ thì nó không biết đau, không biết buồn, không biết giận. Quăng trong nước nó cũng vậy, quăng 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,  
Ứng 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. - Đây 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 già 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 uest gọi là câu uest, danh từ gì là đồng nghĩa cái gọi là câu uest?*

Ngài Mục-Kiền-Liên chất vấn ngài Xá-Lợi-Phất, thỉnh ngài Xá-Lợi-Phất làm rõ ý nghĩa câu uest là gì, những gì liên quan, gần gũi với câu uest. 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 uest.*

“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 uest 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-khuru có thể khởi lên ý muốn như sau: “Nếu ta có phạm giới tội, mong rằng các tỳ-khuru 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 ứ.

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 ứ.

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 uế.

*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 uế.*

Trong ví dụ này, nội dung được gọi là câu uế 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. *Đây 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. *Đây 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 bẩn thỉu; 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 (Sāvattihī).

(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 thắng yếu hơn. Sao gọi là lối sống một mình thắng 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 thắng 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 ảnh, 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 lãn. 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 Sāvattihī (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,  
Bạc 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,  
Bậc 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 vị ấy 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