

THERAVĀDA
PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Tường Giải

THANH TỊNH ĐẠO

(U. SĪLA NANDA)

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Thanh Tịnh Đạo Giảng Giải - U. Sila Nanda
(15 tháng 10 Âm- 11 tháng 11 2019)

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
*Thành kính đánh lễ Đức Thế Tôn, bậc Ứng Cúng, đấng
Chánh Biến Tri*

MỤC LỤC

Chương I	7
Chương II	185
Chương III	277
Chương IV	377
Phương Danh Chư Phật Tử Hùn Phước Ấn Tổng	542

Chương I

Tên của cuốn sách nguyên bản là Visuddhi Magga vốn có nghĩa con đường đưa đến sự thanh tịnh. ‘Magga’ nghĩa là con đường. ‘Visuddhi’ là sự thanh tịnh hay sự thuần khiết.

Cuốn sách này được viết bằng ngôn ngữ Pāli. Thực ra thì Pāli không phải là tên của ngôn ngữ. Nó là tên của một loại hình văn học Pāli gọi là ‘Chánh Văn’. Chữ ‘Pāli’ được dùng để phân biệt với Aṭṭhakathās (Chú Giải) và Tikas (Phụ Chú Giải). Ngôn ngữ được người ta biết đến như là Pāli có niên đại trễ hơn sau này. Chữ Pāli có thể có nghĩa là ‘Chánh Văn’ và cũng là ngôn ngữ trong đó các nguyên văn được ghi lại. Chánh Văn bao gồm Vinaya (Luật), Kinh (Sutta) và Vi-diệu Pháp (Abhidhamma). Hay nói khác hơn Kinh, Luật và Vi-diệu Pháp được gọi là Pāli. Các bản Chú Giải được gọi là ‘Aṭṭhakathās’ và Phụ-Chú giải được gọi là ‘Tikas’.

Bộ Thanh Tịnh Đạo này thuộc về loại Chú Giải (‘Aṭṭhakathās’), một trong ba loại hình văn học Pāli. Thứ nhất là Chánh Văn. Kế đến là Chú Giải. Sau đó là chú giải trên chú giải hay Phụ Chú Giải ‘Tikās’.

Tác giả của cuốn sách là Tôn-giả Buddhaghosa. Tên cụ thể là Bhadantācariya Buddhaghosa. Thực ra tên riêng của ngài là Buddhaghosa. Chữ đứng trước là Bhadantācariya. ‘Bhadantā’ có nghĩa là đáng tôn kính và ‘Ācariya’ là người thầy. Theo nghĩa này tên của ngài thường được dịch là **tôn giả** Buddhaghosa. Buddhaghosa

là tên riêng. ‘Buddha’ có nghĩa là Phật còn Ghosa có nghĩa là tiếng nói hay âm. Như vậy ‘Buddhaghosa’ có nghĩa là tiếng nói của Phật hay Phật Âm.

Ngài đã viết hoặc biên tập rất nhiều bản Chú Giải. Thanh Tịnh Đạo (Visuddhi Magga) không phải là bộ Chú Giải duy nhất ngài viết. Nhưng dường như bộ sách này được ngài viết trước rồi mới đến các bộ Chú Giải sau đó. Chúng tôi không biết các bộ sách của ngài được xuất bản theo tuần tự từng bộ một hay nhiều ít như thế nào trong cùng một thời gian. Có điều các bản Chú Giải khác luôn luôn nhắc đến Thanh Tịnh Đạo khi cần nói chi tiết một điều gì. Vì thế chúng tôi cho rằng bộ Thanh Tịnh Đạo này được viết trước và rồi các bộ Chú Giải khác đến sau.

Mặc dù Thanh Tịnh Đạo được gọi là ‘Chú Giải’, nhưng nó không phải Chú Giải cho một bài kinh (Sutta) đặc biệt nào hay cho một tập Kinh đặc biệt nào, hay cho một Tạng (Piṭaka) đặc biệt nào cả. Nó được gọi là ‘Chú Giải chung cho tất cả Chánh Văn’.

Tôn-giả Buddhaghosa sống vào thế kỷ thứ năm. Như vậy ngài sinh sau Đức Phật khoảng 900 năm. Các bản Chú Giải ngài viết không phải theo sự sáng tác riêng của ngài. Về khởi thủy, chúng không phải là tác phẩm của ngài bởi vì các hình thức Chú Giải đã có mặt trong suốt thời kỳ Đức Phật. Có thể nói các hình thức Chú Giải đã được lưu truyền bằng miệng từ thế hệ này sang thế hệ khác. Về sau chúng được viết thành văn tự và đưa đến Tích Lan (Sri Lanka). Một số đã được dịch ra tiếng Sinhalese. Sau này, vào thế kỷ thứ năm Tôn-giả Buddhaghosa, một người gốc Ấn Độ, đi đến Tích Lan và làm việc với các vị sư tại ngôi

đại tự ở Anurādhapura vốn là thành trì của Thượng Tọa Bộ Phật Giáo (Theravāda Buddhism).

Ngài được phép viết các bản Chú Giải này và vì thế ngài đã viết bộ Thanh Tịnh Đạo cho Tăng Già (Saṅgha) ở đó. Tất cả những tác phẩm ngài viết đều được chấp nhận như một loại văn học diễn giải xác thực về Chánh Kinh hay Pāṭi. Có một bản Chú Giải cho bộ Chú Giải này mà chúng tôi gọi nó là ‘Phụ-Chú Giải’. Tên của nó là Paramatthamañjūsa¹ hay Chú Giải Thanh Tịnh Đạo. Nó được đề cập trong phần giới thiệu của cuốn sách này. Bộ Phụ Chú Giải đó được viết bởi một bậc thầy hay một vị sư tên là Tôn-giả Dhammapāla. Tôi không chắc là ngài thuộc thời đại nào, có lẽ vào khoảng thế kỷ thứ bảy.

Mục đích của ngài khi viết bộ sách này, như tên cuốn sách đã hàm ý, là để chỉ cho người ta con đường tịnh hóa tâm hay con đường đưa đến sự thanh tịnh. ‘Con đường đưa đến sự thanh tịnh’ có nghĩa là thanh tịnh tâm khỏi những bất tịnh hay phiền não. Vì thế thực tế nó là một cuốn sách nói về thiền. Chúng ta có thể xem nó như một cuốn cẩm nang về thiền được viết bởi một vị sư cho các vị sư.

Khi ngài viết bộ sách này, ngài cho rằng những người đọc nó đã có một kiến thức về Vi-diệu Pháp. Vì thế ở một số đoạn trong cuốn sách này sẽ không dễ hiểu nếu không có kiến thức về Vi-diệu Pháp.

Mục đích khi viết cuốn sách này chỉ là để giúp

¹ Paramatthamañjūsa 清淨道論的註 (Thanh Tịnh Đạo Dích Chú)

những người muốn hành thiền mà thôi. Vì thế các loại thiền khác nhau đã được giải thích trong cuốn sách. Trong một số trường hợp chúng được giải thích rất chi li.

Khi biên soạn cuốn sách này, ngài viết theo cấu trúc đã được Đức Phật gợi ý ở một trong những bài Kinh (Suttas). Tác giả chọn một bài kệ trong Tương Ưng Bộ (Sariyutta Nikāya) thuộc Kinh Tạng. Bài kệ đó được đưa ra ngay phần mở đầu của cuốn sách. Theo bài kệ đó hay theo cách chúng ta có thể nói là theo thiết kế của Đức Phật cho sự phát triển tâm linh, ngài đã cấu trúc cuốn sách này.

Có ba giai đoạn để phát triển tâm linh trong dự kiến của Đức Phật. Thứ nhất là Giới (Sīla). Thứ hai là Định (Samādhi). Và thứ ba là Tuệ (Paññā). Giới là nền tảng trên đó Định và Tuệ được xây dựng. Không có giới không thể có định. Và không có định thì không thể có tuệ hay sự thể nhập vào bản chất của các pháp. Ba giai đoạn phát triển này được thực hành theo tuần tự. Tác giả, ngài Buddhaghosa, đã theo cấu trúc này.

Giới được mô tả trong hai chương đầu. Chương thứ nhất đề cập về giới. Chương thứ hai đề cập về những gì chúng ta gọi là 'khổ hạnh'. Khổ hạnh hay hành đầu đà là để thanh tịnh thêm về giới.

Từ chương ba cho đến chương mười ba Định được giải thích. Trong những chương này bốn mươi đề mục thiền định được giải thích chi tiết. Hai chương cuối trong phần này tác giả đưa ra những lợi ích của thiền định.

Từ chương mười bốn cho đến chương hai mươi ba tuệ hay paññā được mô tả. Như vậy có hai mươi ba

chương trong bộ sách này. Trong các chương từ mười bốn đến mười bảy một kiến thức có tính lý thuyết về uẩn, xứ, căn, nhân và v.v... được giải thích. Sự mô tả về thiền minh sát bắt đầu với chương tám cho đến hết chương hai mươi hai. Chương cuối cùng, chương hai mươi ba, giải thích những lợi ích của việc tu tập minh sát.

Có hai ấn bản của bộ sách này bằng Pāli viết theo chữ La-tinh (Roman). Một ấn bản được Hội Pāli Text² Luân-đôn xuất bản. Bản kia được Đại Học Harvard xuất bản. Ấn bản của PTS xuất bản năm 1921. Nó già hơn tất cả chúng ta ở đây. Ấn bản Harvard xuất bản năm 1950.

Có hai bản dịch tiếng Anh của bộ Visuddhi Magga này. Bản thứ nhất do một cư sĩ người Miến tên là Pe Maung Tin dịch. Ông cũng là người biên tập bản Chú Giải Vi-diệu Pháp đầu tiên, Aṭṭhasālinī³, ‘Thăng Nghĩa Thuyết’. Bản dịch của Pe Maung Tin đến trước. Nó được xuất bản năm 1923. Bản dịch thứ hai gọi là Thanh Tịnh Đạo (‘The Path Of Purification’) được thực hiện bởi Tôn giả Nāṇamoli. Ngài là một người Anh và trở thành Tỳ-kheo sau chiến tranh. Suốt những năm làm Tỳ-kheo ngài đã sống ở Sri Lanka. Khi ngài thực hiện bản dịch này, Tôi cũng sống ở Sri Lanka. Khi bộ sách xuất hiện năm 1956, tôi cũng còn ở đó. Như vậy có hai bản dịch Anh ngữ. Nhiều người cho rằng bản của Nāṇamoli hay hơn, nhưng tôi không biết. Chúng ta cần phải xem qua đã.

Trong phần này (ba chương đầu của Thanh Tịnh

² Pāli Text Society of London viết tắt là PTS.

³ 勝義說, 法集論註. DhsA – Thăng Nghĩa Thuyết, Pháp Tập Luận Chú.

Đạo) có tổng cộng 120 trang. Vì thế chúng ta sẽ phải đọc 15 trang mỗi tuần. Điều đó có nghĩa rằng các bạn sẽ phải đọc ba trang một ngày. Tôi muốn các bạn thực sự đọc cuốn sách này trước khi đi đến lớp học bởi vì tôi không thể đi vào chi tiết bằng cách đọc từ đầu đến cuối được. Chúng ta không thể hoàn tất 15 trang trong một giờ bởi vì tôi sẽ phải giải thích một số điểm khó trong cuốn sách. Vì thế chúng ta sẽ học ba chương này trong tám tuần lễ.

Chương đầu tiên đề cập đến Giới hay Sīla. Không may là cuốn sách chỉ đề cập đến giới của bậc xuất gia. Cuốn sách này thực tế được viết cho người xuất gia. Vì thế chương đầu được dành riêng để bàn đến giới của người xuất gia. Việc thanh tịnh giới được nhấn mạnh rất nhiều ở chương này.

Ở Miến có câu nói rằng nếu một vị Tỳ-kheo nghiên cứu Visuddhi Magga (Thanh Tịnh Đạo), sau khi nghiên cứu xong, vị ấy hoặc sẽ quyết định xả y hoặc sẽ đi vào rừng hành thiền. Điều này là do Giới phải được giữ rất trong sạch và để giữ cho tất cả Giới này được trong sạch thật là khó. Vì thế một số vị có thể trở nên vỡ mộng hay sợ bị ô nhiễm hay không thanh tịnh nên quyết định xả y hoàn tục. Hoặc nếu vị ấy là một vị sư tốt thực sự, thì vị ấy sẽ chọn giữ giới và đi vào rừng hành thiền.

- Học nhân: Vị ấy đi vào rừng hành thiền hay học?
- Thầy: Vâng. Thực ra tất cả các vị Tỳ-kheo đều phải học (bộ Visuddhi Magga này) bởi vì nếu vị ấy quan tâm đến thiền vị ấy phải học nó. Những chỉ dẫn cho việc hành thiền được giải thích chi tiết trong cuốn sách này. Mọi người hay mọi vị

sư muốn hành thiền ít nhất cũng phải có chút hiểu biết nào đó về cuốn sách ấy, mặc dù họ có thể không cần phải đọc hết toàn bộ cuốn sách. Có thể xem đây là cuốn cẩm nang của các vị thiền sư cũng như thiền sinh vậy.

Từ đây phần in nghiêng trong khung bao là phần trích dẫn từ bản dịch Thanh Tịnh Đạo của Sư Cô Trí Hải.

*1. Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỳ-kheo ấy thoát triền. (S., i, 13)*

*Do duyên gì bài kệ trên đây được nói? Khi đức Thế tôn ở Xá vệ, một vị trời đi đến hoặc, vị ấy đã đặt câu hỏi này:
Nội triền và ngoại triền
Chúng sinh bị triền phược*

*Con hỏi Gotama:
Ai thoát khỏi triền này? (S. i, 13)*

2. Đây là ý nghĩa tóm tắt. Triền là lưới tham. Vì đó là một trói buộc theo nghĩa đan mắc vào nhau, như những cành cây chằng chịt như mạng lưới trong các khu rừng tre v.v.... Tham cứ tiếp tục khởi qua lại giữa những đối tượng của tâm, từ sắc pháp đến tâm pháp và trái lại. Tham được gọi là nội triền và ngoại triền, vì nó khởi lên dưới hình thức khát ái đối với vật dụng của mình và đối với vật dụng của người, đối với tự ngã của

mình và tự ngã của một người khác, đối với nội xứ và ngoại xứ. Vì tham khởi theo cách ấy, nên chúng sinh bị triền phược. Như những cây tre bị vướng mắc bởi bụi tre, thế gian này cũng vậy, nói cách khác, tất cả chúng sinh này đều bị vướng mắc vì mạng lưới chằng chịt của dục vọng. Con hỏi Gotama: Và bởi vì thế gian bị trói buộc như thế, cho nên con muốn hỏi điều này. Vị trời xưng hô với đức Thế tôn bằng tộc tánh của Ngài là Gotama. Ai thoát khỏi triền này: Ai có thể giải tỏa, tháo gỡ trói buộc này, cái mớ bong bong làm cho chúng sinh trong tam giới đều bị quẩn quít như thế? Điều vị trời ấy hỏi là: ai có khả năng tháo gỡ triền phược?

3. Khi được hỏi như vậy, đức Thế tôn, đấng Vô ngại giải, Trời của các vị trời, vượt hơn Đế Thích, Phạm thiên, đấng Thành tựu bốn vô úy, đấng Mười lực, đấng Chánh biến tri, đã nói bài kệ này để trả lời:

Người trú giới có trí
Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỳ-kheo ấy thoát triền

4. Bây giờ tôi sẽ, đưa ra ý nghĩa chân thực chia làm giới, vân vân... của câu kệ do bậc Đại thánh nói.
Trong giáo pháp đấng Chiến thắng
Có những người tâm đạo đã từ bỏ
Gia đình, sống không nhà

- những người mặc dù khát khao sự thanh tịnh nhưng vẫn chưa có được cái chánh kiến về con đường thẳng, bảo đảm, gồm Giới, Định và Tuệ.
Con đường khó tìm, dẫn đến thanh tịnh
Cho những người chưa được an, dù đã cố gắng,
Tôi sẽ giảng Đạo lộ an ổn
Về Thanh tịnh
Y cứ lời dạy của những vị cư trú
Trong ngôi Đại tịnh xá
Những người ưa thích thanh tịnh
Hãy chú tâm nghe trình bày.

5. Ở đây, thanh tịnh nên hiểu là Niết bàn. Niết bàn không có các cấu uế, nên hoàn toàn thanh tịnh. Thanh tịnh đạo là con đường dẫn đến sự thanh tịnh ấy, cách đến gọi là con đường. Tôi sẽ giải thích con đường đưa đến sự thanh tịnh ấy.

6. Trong vài trường hợp, con đường dẫn đến thanh tịnh được dạy là do tuệ quán (về vô thường, khổ, vô ngã), như khi nói:

Tất cả hành vô thường

Với tuệ quán thấy vậy

Đau khổ được nhàm chán

Chính con đường thanh tịnh. (Dh. 227)

Trong vài trường hợp, được giảng do thiền-na và trí tuệ, như khi nói:

Người có thiền có tuệ

Nhất định gần Niết bàn (Dh. 372)

Khi thì được giảng là do nghiệp, như khi nói:

Nghiệp, minh và chánh pháp

Giới - tối thượng sanh mạng

Chính nhờ các pháp trên

Khiến chúng sinh thanh tịnh

Không phải do giai cấp

Không phải do tài sản (M. iii, 262)

Khi thì được giảng là do Giới, v.v..., như khi nói:

Vị luôn luôn trì giới

Trí tuệ khéo định tĩnh

Chí siêng năng đồng mãnh

Vượt bậc lưu khó vượt

*Và có trường hợp, thanh tịnh đạo được giảng là do bốn
niệm xứ v.v... như khi nói: "Này các Tỳ-kheo, con đường
này là con đường duy nhất để thanh tịnh các hữu tình....
để chứng Niết bàn, đó là bốn Niệm xứ". (D. ii, 290). Cũng
tương tự với bốn chánh căn v.v... Nhưng để trả lời câu
hỏi này, thì con đường thanh tịnh được giảng là Giới,
Định và Tuệ.*

*7. Đây là bình chú văn tắt về bài kệ. Trú giới là đứng vững
trên đất giới. Chỉ có người thực sự thành tựu trọn vẹn
giới, mới được gọi là "trú giới". Cho nên câu này có nghĩa:
trú giới do thành tựu viên mãn giới. Người là một hữu
tình. Có trí có tuệ do nghiệp sinh, nhờ một kiếp sanh có ba
nhân (là vô tham, vô sân và vô si). Tu tập tâm và tuệ: tu
tập cả định và tuệ. Tâm ở đây chỉ Định, còn tuệ là Quán.
Nhiệt tâm (àtāpin): có nghị lực. Nghị lực được gọi là tinh
cần hay nhiệt tâm (àtāpa) với ý nghĩa đốt cháy những
phiền não. Vì có nghị lực, nên vị ấy nhiệt tâm tinh cần.*

Thận trọng: Là có tuệ giác, chỉ tuệ phòng hộ. Trong câu trả lời, tuệ được nhắc đến ba lần: lần đầu (có trí) là tuệ bấmsinh, lần thứ hai là tuệ với nghĩa "quán", còn lần này chỉ tuệ "phòng hộ" hướng dẫn mọi công việc.

Tỳ-kheo (bhikkhu) là kẻ thấy sự khủng khiếp (bhayam ikkhati) trong vòng luân hồi sinh tử. Thoát triền: như người đứng trên đất, dùng con dao bén có thể phát quang một bụi tre chẳng chặt, cũng thế, vị Tỳ-kheo có được sáu yếu tố này là giới, định tuệ, gồm ba thứ nói trên, và sự nhiệt tâm tinh cần - đứng trên đất giới, dùng tay tuệ (phòng hộ) nỗ lực bằng tinh cần, cầm dao tuệ (bấmsinh) được mài sắc trên đá thiền định - có thể tháo gỡ, cắt đứt, phá huỷ tất cả các dây nhợ tham dục. Chính ở giai đoạn này, thuộc Đạo lộ, vị ấy mới được gọi là đã "thoát triền": Ở sát na chứng quả, vị ấy đã tháo gỡ xong sự trói buộc và xứng đáng sự cúng dường tối thượng của thế gian và chư thiên, nên Thế tôn nói:

Người trú giới có trí

Tu tập tâm và tuệ

Nhiệt tâm và thận trọng

Tỳ-kheo ấy thoát triền.

8. Ở đây, không có gì vị ấy phải làm về trí tuệ bấmsinh nhờ đó mà vị ấy được gọi là người "có trí", bởi vì trí tuệ này đã an trú thuần nhờ ảnh hưởng của nghiệp đời trước. Song nhiệt tâm và thận trọng có nghĩa rằng, bằng nghị lực kiên trì như đã nói, và bằng hành vi đầy giác tỉnh với tuệ quán, vị ấy cần phải - khi đã an trú trong giới - tu tập, phát triển Chỉ và Quán được mô tả bằng từ ngữ Tâm và Tuệ.

Đây là cách đức Thế tôn chỉ rõ đạo lộ đưa đến thanh tịnh dưới những đề mục Giới, Định và Tuệ.

9. Từ trước đến đây, những điều được nêu lên là Ba môn học, giáo lý tốt đẹp trong ba phương diện, điều kiện cần thiết để chứng ba minh v.v... Sự tránh hai cực đoan và tu tập trung đạo, cách vượt khỏi những đoạ xứ, đoạ trừ ô nhiễm dưới ba khía cạnh, sự đề phòng vi phạm, sự thanh lọc ba thứ nhiễm ô, và lý do đạt đến những quả Dự lưu v.v... Nêu lên như thế nào?

10. Ở đây, sự tu tập tăng thượng giới được nêu bằng Giới; tu tăng thượng tâm bằng Định; và tu tăng thượng trí tuệ bằng Tuệ

Sự tốt đẹp của giáo lý ở chặn đầu được nêu bằng Giới, do đoạn kinh: "Và gì là khởi điểm của các thiện pháp? Chính là giới hoàn toàn thanh tịnh". (S. V, 143) và do Pháp cú 183 "Không làm mọi điều ác". Giới là khởi đầu của giáo lý. Và giới tốt đẹp, vì nó đem lại những đức đặc biệt là bất hối, v.v... Sự tốt đẹp của giáo lý ở chặn giữa được nêu bằng Định. Do Pháp cú 183 "Không làm mọi điều ác", định là chặn giữa của giáo lý: "Thành tựu các hạnh lành".

(Không làm mọi điều ác
Thành tựu các hạnh lành
Tâm ý giữ trong sạch
Chính lời chư Phật dạy)

Và Định tốt đẹp, vì đem lại các đức đặc biệt như thần thông v.v... Sự tốt đẹp của giáo lý ở chặn cuối được nêu bằng Tuệ. Do câu "Tâm ý giữ trong sạch. Chính lời chư Phật dạy". (Dh. 183) và vì tuệ là cao điểm của nền giáo lý,

nên Tuệ là chặn cuối. Tuệ tốt đẹp vì đem lại đức bình thân đối với những điều khả ý và bất khả ý. Như kinh dạy:

Như núi đá kiên cố

Không bị gió lay động

Huỷ báng hoặc tán dương

Không lay động bậc trí. (Dh. 81)

11. Cũng thế, điều kiện cần thiết để chúng ba mình được nêu bằng Giới. Vì nhờ sự hỗ trợ của Giới viên mãn mà người ta đắc ba mình. Điều kiện cần thiết để đắc sáu thông được nêu bằng Định, vì chính nhờ sự hỗ trợ của định viên mãn mà đạt đến sáu thông. Điều kiện cần thiết để đắc bốn vô ngại giải được nêu bằng Tuệ, vì chính nhờ sự hỗ trợ của tuệ viên mãn mà được bốn vô ngại giải.

[Chú thích: Ba mình: tức mạng mình, nhớ được các đời trước; thiên nhãn mình: biết sự chết và tái sinh của các hữu tình; lậu tận mình, đoạn trừ tất cả lậu hoặc. (M. i, 22-3). Bốn vô ngại giải là nghĩa vô ngại, pháp vô ngại, từ vô ngại, biện tài vô ngại (A. ii, 160).]

Sự tránh xa cực đoan mê đắm dục lạc được nêu bằng Giới cực đoan ép xác khổ hạnh được nêu bằng Định, và sự tu tập trung đạo được nêu bằng Tuệ.

12. Cũng vậy, Giới được nêu làm phương tiện để vượt khỏi các đạo xú, Định để vượt khỏi các dục, và tuệ để vượt tất cả hữu. Lại nữa, sự từ bỏ những ô nhiễm do thay thế những pháp ngược lại là Giới, do nhiếp phục là Định, do đoạn tận là Tuệ.

13. Đề phòng vi phạm những điều ô nhiễm là nhờ Giới, đề phòng các ám ảnh của ô nhiễm là nhờ Định, đề phòng các tùy miên (khuynh hướng nội tại đưa đến ô nhiễm) là nhờ Tuệ.

Sự thanh lọc những ô nhiễm do tà hạnh là nhờ Giới; thanh lọc những ô nhiễm do dục tham là nhờ Định; và thanh lọc những ô nhiễm do tà kiến là nhờ Tuệ.

14. Lý do đặc quả Dự lưu và Nhất lai là Giới, quả Bất hoàn là Định và quả A-la-hán là Tuệ. Vì bậc Dự lưu được gọi là người "thành tựu viên mãn các phẩm loại của giới", bậc nhất lai cũng vậy, bậc bất hoàn được gọi là "viên mãn định" và A-la-hán là bậc "tuệ viên mãn".

15. Đến đây, chín nhóm "ba pháp" đã được nêu lên về các đức đặc biệt của giới định tuệ, đó là ba môn học, giáo lý tốt đẹp ở ba bậc, điều kiện cần để chứng ba minh, sự tránh hai cực đoan và tu tập trung đạo, cách vượt khỏi đọa xứ, khỏi dục và khỏi hữu, sự từ bỏ ô nhiễm ở ba phương diện, sự đề phòng vi phạm, sự thanh lọc ba thứ nhiễm ô và lý do đặc các quả.

Giải Thích:

Chương đầu tiên đề cập đến Giới của người xuất gia. Trước hết tác giả đưa ra cho chúng ta một bài kệ trích từ Tương Ưng Bộ Kinh (Sāmyutta Nikāya). Dựa trên bài kệ này ngài đã trù hoạch cuốn sách theo trình tự Giới, Định và Tuệ.

“Người trú giới có trí

Tu tập tâm và tuệ
Nhiệt tâm và thận trọng
Tỳ-kheo ấy thoát triền.” (S., i, 13)

“Khi một người có trí, khéo an lập trong Giới, tu tập tâm và tuệ, do nhiệt tâm và thận trọng, vị Tỳ-kheo ấy thành công trong việc tháo bỏ những rối ren (triền phược) này.” Đây là bài kệ được đặt ở ngay đầu cuốn sách.

Bài kệ này là để trả lời cho câu hỏi của một vị chư thiên. Vị thiên tử trong bài kệ đã hỏi Đức Phật: “Nội triền và ngoại triền, Chúng sinh bị triền phược, Con hỏi Gotama: Ai thoát khỏi triền này? (S. i, 13).

Sự giải thích bài kệ này được đưa ra ở dưới. Khi bạn đọc cuốn sách này, ít nhất bạn sẽ phải có một cái nhìn lướt qua về cách các bản Chú Giải Pāḷi được viết như thế nào. Có những giải thích chữ và rồi có một vài bình luận về chúng. Khi bạn thấy các chữ in nghiêng, bạn phải biết đây là những chữ xuất hiện trong Chánh Văn Pāḷi nguyên thủy.

“Triền (Jaṭā) là một từ chỉ lưới tham.” Thực sự ra tham (ái) được so sánh với một cái gì đó rối ren ở đây. Khi chúng ta có tham (ái), chúng ta bị rối ren trong những thứ khác.

Vị thiên tử đã hỏi cách làm thế nào để có thể thoát khỏi rối ren này. Câu trả lời của Đức Phật là trước tiên bạn nên giữ giới cho trong sạch — *sīla*. Tiếp đến bạn tu tập tâm. ‘Tâm’ thực sự có nghĩa là định — *samādhi*. Định được mô tả như tâm ở đây. Và rồi bạn tu tập tuệ — *paññā*.

“Sau đó, khi một vị Tỳ-kheo nhiệt tâm và thận trọng, vị ấy sẽ thoát khỏi sự ràng buộc hay triền này.” Điều đó có nghĩa là bạn phải tu tập định hay hành thiền chỉ (samātha). Rồi sau đó bạn tu tập tuệ hay hành thiền minh sát (vipassanā). Nếu bạn hành thiền minh sát, bạn sẽ thành công trong việc thoát khỏi triền này. Bạn sẽ đoạn diệt được tham ái này. Khi tham ái bị đoạn diệt, khi tham ái bị nhổ tận gốc rễ thì sẽ không còn lười ái. Vì thế Đức Phật dạy vị thiên tử này trước tiên hãy khéo an lập trong giới. Sau đó vị thiên tử được dạy là hãy hành thiền định và rồi hành thiền minh sát để phát triển trí tuệ.

Minh sát và trí tuệ là đồng nghĩa. Định và tâm là đồng nghĩa. Thiền định và thiền chỉ là đồng nghĩa. Sau đó tác giả mô tả cách vị ấy sẽ viết cuốn sách này.

“Ở đây, sự thanh tịnh nên được hiểu là ‘Niết-Bàn’. ‘Sự thanh tịnh’ thực sự có nghĩa là Niết-Bàn. Vì Niết-Bàn không có mọi cấu uế và hoàn toàn thanh tịnh. Thanh Tịnh Đạo là con đường đi đến sự thanh tịnh ấy; chính cái phương tiện đi đến đó được gọi là ‘Đạo’.”

Ở đây có một vài chỗ tôi muốn sửa lại hay muốn đề nghị một cách dịch tốt hơn. Ở đoạn 5 – “Thanh Tịnh Đạo là con đường dẫn đến sự thanh tịnh ấy; chính cái phương tiện đi đến ấy được gọi là Đạo.” Tôi nghĩ chúng ta nên nói ‘phương tiện để đạt đến đó được gọi là đạo.’ Từ Pāli ‘adhigama’ được dùng trong nghĩa của sự chứng đắc hay đạt đến. Tốt hơn nên nói ‘phương tiện chứng đắc hay đạt đến gọi là Đạo’.

“Ý nghĩa là, Tôi sẽ trình bày chi tiết con đường đưa

đến sự thanh tịnh. Con đường đưa đến sự thanh tịnh ấy đôi khi được dạy là bằng một mình trí tuệ (đó là bằng một mình thiền minh sát — vipassanā) theo như nó đã được nói.” Các tác giả cổ điển rất ý thức rằng bất cứ điều gì họ nói phải có bằng chứng xác thực. Vì thế Tôn giả Buddhaghosa luôn luôn nhắc đến những lời tuyên bố trong Chánh Kinh hay trong những cuốn sách Pāli. Và ở đây tác giả dẫn một lời tuyên bố từ Kinh Tạng như một bằng chứng của sự xác thực:

Tất cả hành vô thường
Vớ tuệ quán thấy vậy
Đau khổ được nhàm chán
Chính con đường thanh tịnh. (Dh. 277)
 (“Sabbe saṅkhārā aniccā”ti,
yadā paññāya passati;
atha nibbindati dukkhe,
esa maggo visuddhiyā.)

Thiền minh-sát được hàm ý. Đôi khi con đường đưa đến sự thanh tịnh được dạy bằng một mình thiền minh-sát là vậy.

“Và trong một vài trường hợp con đường đưa đến sự thanh tịnh được dạy bằng thiền (jhāna) và tuệ như nó đã được nói:” — Ở đây jhāna có nghĩa là thiền chỉ hay thiền định. ‘Tuệ’ có nghĩa là thiền minh-sát (vipassanā):

Người có thiền có tuệ
Nhất định gần Niết bàn (Dh.372)
(yamhi jhānañca paññā ca,
sa ve nibbānasantike.)

Đây là một trích dẫn từ kinh Pháp Cú (Dhammapāda). Như vậy ‘jhāna’ muốn nói tới thiền chỉ. Điều này sẽ được mô tả thật chi tiết ở những đoạn sau.

“Và trong một vài trường hợp con đường đưa đến sự thanh tịnh được dạy bằng nghiệp (kamma) v.v... như nó đã được nói trong Trung Bộ Kinh:

Nghiệp, minh và chánh pháp
Giới - tối thượng sanh mạng
Chính nhờ các pháp trên
Khiến chúng sinh thanh tịnh
Không phải do giai cấp
Không phải do tài sản (M. iii, 262)”

Trong bài kệ này nghiệp, minh, chánh pháp, giới và tối thượng sanh mạng được mô tả như một cách để thanh tịnh. Khi Đức Phật dạy đạo, ngài dạy theo nhiều cách khác nhau tùy theo căn tánh của người nghe.

“Và trong một vài trường hợp con đường đưa đến sự thanh tịnh được dạy bằng giới, v.v... như khi nói

Vị luôn luôn trì giới
Trí tuệ khéo định tĩnh
Chí siêng năng đồng mãnh
Vượt bậc lưu khó vượt.”

“Và trong một vài trường hợp thì Đức Phật lại dạy bằng bốn niệm xứ, v.v... như khi nói: ‘Này các Tỳ-kheo, con đường này là con đường duy nhất đưa đến sự thanh tịnh cho các chúng sanh’.”

“Tương tự, trong trường hợp của chánh tinh tấn và

v.v... — đôi khi con đường đưa đến sự thanh tịnh được mô tả bằng chánh tinh tấn và đôi khi bằng ngũ căn và các pháp khác v.v...”

“Nhưng để trả lời cho câu hỏi này nó được dạy bằng giới và hai pháp khác.” Ở đây, trong bài kệ này, bài kệ đề cập ở đầu cuốn sách, con đường được mô tả hay dạy bằng Giới, Định và Tuệ.

Kế tiếp, sự giải thích chi tiết của bài kệ được đưa ra ở đoạn 7 — “khéo an lập trong giới, một người có trí, tu tập tâm và tuệ” và v.v... Bây giờ chúng ta hãy xem sự giải thích về chữ “có trí”. “Có trí, tức là có loại trí tuệ do nghiệp sanh qua một thức tái sanh có ba nhân.” Chắc các bạn đã quen với ba nhân rồi, đó là tham (lobha), sân (dosa), si (moha) và các đối nghịch của chúng — vô tham (alobha), vô sân (adosa), vô si (amoha). Một thức tái sanh có thể được đi kèm bởi hai nhân (vô tham và vô sân) hoặc bởi ba nhân (vô tham, vô sân, vô si). Khi nó được đi kèm bởi ba nhân, một người được gọi là “người tam nhân”. Chỉ những người tam nhân này mới có thể trở thành bậc giác ngộ trong kiếp sống đặc biệt ấy. Nếu thức tái sanh của chúng ta chỉ được đi kèm bởi hai nhân, vô tham và vô sân, chúng ta không thể hy vọng được giác ngộ trong kiếp này. Một ‘người có trí’ có nghĩa là một người được sinh ra với ba nhân. Thức tái sanh có đủ ba nhân. Trí tuệ (vô si) được bao gồm trong thức tái sanh.

- Học nhân: Lobha là sân phải không ạ?
- Thầy: Lobha là tham. Dosa mới là sân còn Moha là si hay vô minh. Những đối nghịch của ba nhân này là vô tham, vô sân, và vô si. Chỉ hai hoặc ba

trong số các nhân sau này đi kèm theo thức tái sanh.

Nếu các bạn nhớ cái lược đồ về tiến trình tâm tử và tái sanh, bạn sẽ nhớ được thức tái sanh này (Paṭisandhi). Thức hay tâm này được đi kèm bởi một số các tâm sở. Trong số các tâm sở ấy có thể có cả ba nhân thiện hoặc có thể chỉ hai nhân. Nếu một người tái sanh với thức tái sanh có ba nhân đi kèm, người ấy được nói là người ‘có trí’ ở đây.

“Tu tập tâm và tuệ hay tu tập cả định và minh sát.” Điều đó có nghĩa là người ấy hành cả hai loại thiền — thiền định và thiền minh sát.

“Thận trọng: chính tuệ được gọi là ‘thận trọng’; có được sự thận trọng đó là ý nghĩa. Chữ này chỉ cho chúng ta thấy rõ tuệ bảo hộ.” Thực ra thì ở đây ‘tuệ’ có nghĩa là một loại tỉnh giác nào đó. Tỉnh giác về những gì lợi ích và tỉnh giác về những gì thích hợp được gọi là ‘tuệ’. Thay vì nói ‘tuệ bảo hộ’ chúng ta nên nói ‘tuệ dự phần vào việc giữ thiền’. Điều này có nghĩa là khi bạn hành thiền, bạn phải biết những gì lợi ích và những gì không, những gì thích hợp và những gì không. Bạn phải giữ cho tuệ này luôn luôn ở cùng với bạn khi hành thiền. Đó là những gì muốn nói ở đây.

“Người ấy thấy sợ hãi (bhayamikkhati) trong vòng tử sanh luân hồi, như vậy người ấy là một vị Tỳ-kheo (bhikkhu).” Chữ ‘bhikkhu’ được dịch là Tỳ-kheo. Hầu hết các bài Kinh của Đức Phật được dạy cho các vị Tỳ-kheo. Vì thế bạn thấy Đức Phật rất thường gọi: này các Tỳ-kheo.

Tuy nhiên ở một trong số bài kinh, Kinh Đại Niệm Xứ, Chú-giải giải thích rằng bất kỳ người nào hành thiền và thấy nguy hiểm trong sự hiện hữu có thể được gọi là một ‘Tỳ-kheo’ (bhikkhu). Bhikkhu xuất phát từ ‘bhi’ và ‘ikkhu’. ‘Bhi’ ở đây có nghĩa là sợ hãi hay nguy hiểm. ‘Ikkhu’ có nghĩa là thấy. Vì thế ý nghĩa ở đây là người thấy nguy hiểm trong sự hiện hữu được gọi là một ‘bhikkhu’. Trong trường hợp này không chỉ hàm ý các vị Tỳ-kheo thọ giới, mà bất kỳ người nào thấy nguy hiểm trong sự hiện hữu hay trong việc tái sanh đều có thể được gọi là một ‘bhikkhu’ hay Tỳ-kheo. Một người như vậy có thể sẽ cắt đứt được nội triền và ngoại triền và trở thành một bậc thánh A-la-hán.

Bằng bài kệ này Đức Phật chỉ cho chúng ta thấy nhiều điều — tam học, giáo pháp được xem là toàn hảo trên ba phương diện và v.v... Tất cả những điều này sẽ được giải thích sau.

Giáo pháp của Đức Phật được nói là toàn hảo ở chặng đầu, toàn hảo ở chặng giữa và toàn hảo ở chặng cuối. Tại sao nó toàn hảo ở chặng đầu? “Bởi vì đoạn (kệ) nói cái gì là chặng đầu của những pháp lợi ích?” ‘Pháp lợi ích’ ở đây có nghĩa là Thiện (kusala) pháp. Các tác giả khác nhau có những cách dịch khác nhau về từ Pāli ‘kusala’ này. Tôi thì thích dịch nó là ‘thiện’ hơn. Tác giả của cuốn sách — ngài Buddhaghosa — thì lại thích dịch nó là lợi ích. Như vậy các ‘pháp lợi ích’ có nghĩa là các ‘thiện pháp’.

“Không làm các điều ác, hay giới là khởi đầu của giáo pháp.” Như vậy Sila (giới) là chặng đầu của giáo pháp hay của Phật giáo — tôn giáo của Đức Phật.

“Và nó là toàn hảo bởi vì nó tạo ra những đức đặc biệt của không-hối và v.v...” Sīla hay giới đưa đến không-hối bởi vì khi giới hạnh của một người trong sạch, người ấy không bị những cảm giác tội lỗi hay hối tiếc dày vò. Như vậy, lợi ích của giới trong sạch chính là không-hối.

Còn ‘vân vân... có nghĩa là gì? Từ cái này dẫn đến cái khác. Ở đoạn 32 chúng ta đọc thấy điều này: “Giới luật là vì mục đích chế ngự, chế ngự là vì mục đích không-hối.” Khi chúng ta có sự chế ngự, chúng ta không có những hối hận; chúng ta thoát khỏi hối hận.

“Bất hối là vì mục đích được hân hoan.” Khi chúng ta có không-hối, chúng ta hân hoan. “Hân hoan là vì mục đích được hỷ.” Hân hoan là hình thức yếu hơn của hỷ và lạc là hình thức mạnh hơn của hỷ.

“Hỷ này dẫn đến tịnh. Chỉ khi có hỷ (‘Hỷ’ cũng có nghĩa là sự thoải mái), cả hỷ của tâm lẫn sự thoải mái của thân, tịnh mới sanh.

“Tịnh là vì mục đích được lạc (sukha).” ‘Sukha’ ở đây được dịch là lạc. Còn tịnh là passadhi. Bạn sẽ gặp các từ này trong nhóm 52 tâm sở — Tịnh Thân (kāya-passadhi) và Tịnh Tâm (Citta-passadhi).

“Tịnh là vì mục đích lạc và lạc là để được định; định là vì mục đích tri kiến đúng hay biết và thấy đúng.” Vì để có định chúng ta cần lạc. “Lạc” ở đây có nghĩa là sự thoải mái hay bình an. Khi không có sự bình an, chúng ta không thể có định. Vì thế từng bước từng bước một, cuối cùng nó dẫn đến sự giải thoát khỏi khổ, diệt tận mọi khổ đau và diệt tận mọi phiền não.

Định là chặng giữa của giáo pháp Đức Phật. “Bởi vì đoạn mở đầu ‘Bắt đầu làm những việc lợi ích’ — ở đây cách dịch thông thường là trau dồi các điều thiện, các điều tốt đẹp. Các bạn có nhớ một bài kệ trong Kinh Pháp Cú mô tả rất tóm tắt lời dạy của chư Phật không? Bài kệ ấy nói: “Không làm các điều ác, trau dồi các điều thiện và tâm ý giữ trong sạch — đây là lời dạy của Chư Phật.”⁴ Tác giả đang nhắc đến bài kệ này đó.

“Bắt đầu làm những việc lợi ích” nghĩa là trau dồi những điều thiện. Đây là chặng giữa của giáo pháp bởi vì nó có nghĩa là định.

“Chặng giữa là toàn hảo bởi vì nó tạo ra những đức đặc biệt của thần thông và v.v...” Khi bạn có định, bạn có thể đắc các bậc thiền (jhānas) cũng như có các năng lực thần thông.

“Sự toàn hảo cuối cùng của giáo pháp được trình bày bằng tuệ.” Tuệ, trí hiểu biết hay trí tuệ là giai đoạn cao nhất. “Bởi vì đoạn ‘Tâm ý giữ trong sạch — đây là giáo pháp của Chư Phật’ và bởi vì tuệ là tột đỉnh của giáo pháp, nên tuệ là chặng cuối cùng.’ ‘Tuệ’ ở đây có nghĩa là sự thể nhập vào Tứ Thánh Đế.

Bây giờ đến đoạn 11 — “Cũng vậy, những điều kiện cần thiết cho ba minh được trình bày bằng Giới.” Các bạn có biết ba minh là gì không? Sila hay giới là điều kiện cần

⁴ Sabbapāpassa akaraṇaṃ, kusalassa upasampadā.

sacittapariyodapanaṃ, etaṃ buddhāna sāsanaṃ. DP.183 (“Không làm mọi điều ác. Thành tựu các hạnh lành, Tâm ý giữ trong sạch, Chính lời chư Phật dạy.” HT Minh Châu dịch)

thiết cho ba minh. Ba minh gồm: túc mạng minh — trí nhớ các kiếp sống quá khứ, thiên nhãn minh — trí biết sự chết và tái sinh của các chúng sinh, và lậu tận minh — trí về sự diệt tận các phiền não lậu hoặc. Đây được gọi là ‘Ba Minh’.

Thực sự ra chúng là ba thần thông trí hay chúng thuộc về lĩnh vực thần thông. “Điều kiện cần thiết cho sáu loại thắng trí được trình bày bằng định.” Sáu loại thắng trí được giải thích ở ghi chú cuối trang⁵. Ba trong sáu loại ấy là ba minh. Sáu thắng trí hay lục thông gồm: - Biến hóa thông (biết cách làm thế nào để thực hiện một số phép lạ hay thần thông), thiên nhĩ thông, tha tâm thông (khả năng đọc được tâm của người khác), túc mạng thông, thiên nhãn thông, và lậu tận thông.

“Điều kiện cần thiết cho bốn vô ngại giải được trình bày bằng tuệ.” Rất khó để hiểu được đoạn — “bốn vô ngại

⁵ Sáu thần thông hay lục thông (Chalabhiññā):

1. Biến hóa thông (Iddhividhi), thần thông làm được điều phi thường như thăng thiên độn thổ, đi trên nước, đi xuyên vách đá, hiện ra các vật v.v...

2. Thiên nhĩ thông (Dibbasota), thần thông nghe được những âm thanh đặc biệt như tiếng nói chư thiên, tiếng nói ở xa...

3. Tha tâm thông (Cetopariyañāṇa), thần thông biết được hiểu được tâm người khác khi họ chỉ khởi tư tưởng chưa nói ra.

4. Túc mạng thông (Pubbenivāsānussati), thần thông biết được đời sống quá khứ của mình, biết tiền kiếp của mình.

5. Thiên nhãn thông (Dibbacakkhu), thần thông thấy được đời sống chúng sanh, thấy được thân tướng sắc tế của loài hóa sanh, thấy được duyên nghiệp dắt dẫn loài hữu tình sinh tử. Thiên nhãn thông cũng còn gọi là sanh tử thông (Cutūpapātāññāṇa).

6. Lậu tận thông (Āsavakkhayañāṇa), thắng trí đoạn trừ được lậu hoặc phiền não chứng quả A-la-hán.

Năm loại thần thông đầu là thông hiệp thế, thần thông thứ sáu là thông siêu thế. D.III.281; A.III.280

giải” này, Bạn hiểu bốn vô ngại giải này là như thế nào không? Thực sự nó là một loại tuệ — tuệ hiểu biết về nghĩa, tuệ hiểu biết về pháp (dhamma), tuệ hiểu biết về ngôn ngữ, và tuệ hiểu biết về trí hay sự thông minh. Bốn tuệ này được gọi là ‘phân tích trí trong Paṭisambhidā. Vốn có nghĩa là trí thể nhập về bốn phạm trù này hay “bốn vô ngại giải”.

Vô ngại giải thứ nhất là nghĩa. Ở ghi chú cuối trang chỉ nghĩa được nói đến. Thực ra nó là trí hiểu biết rằng một cái gì đó sanh khởi từ một cái gì đó. Cái gì đó sanh khởi dựa vào một cái gì đó khác. Như vậy nó là một kết quả. Thay vì pháp (dhamma) chúng ta có thể giải thích nó là nhân và cũng vậy ngôn ngữ là những chữ dùng trong giáo pháp của Đức Phật. Ngôn ngữ chỉ là ngôn ngữ. Ở đây với sự giải thích theo truyền thống Theravāda thì nó có nghĩa là Pāli-ngữ.

Bạn biết mọi người ai cũng muốn ngôn ngữ của họ là ngôn ngữ gốc của nhân loại. Do đó những người được giáo dục trong truyền thống Pāli cũng thích nghĩ rằng Pāli là ngôn ngữ gốc của nhân loại vậy. Họ nghĩ rằng Pāli là ngôn ngữ được những người xuất hiện trên thế gian vào thời khởi thủy sử dụng. Những người được giáo dục trong truyền thống Sanskrit thì nói rằng Sanskrit là ngôn ngữ gốc của nhân loại. Vì thế ở đây ‘ngôn ngữ’ có nghĩa là Pāli-ngữ. ‘Thông minh’ chỉ có nghĩa là trí hay tuệ.

Chỉ trong một bài kệ này thôi rất nhiều điều đã được trình bày. Chúng tôi không chắc rằng Đức Phật muốn nói hết những điều này. Từ một lời dạy đơn giản hay một bài kệ đơn giản của Đức Phật các nhà chú giải rất thích giải

thích nó bằng nhiều cách.

Ở đoạn 12 “Cũng vậy phương tiện để vượt qua các trạng thái thất bại được trình bày bằng giới.” ‘Các trạng thái thất bại’ có nghĩa là bốn trạng thái khổ, bốn khổ xứ (súc sanh, địa ngục, ngạ quỷ và a-tu-la).

“Phương tiện để vượt qua giới của các dục được trình bày bằng định...” các bạn có biết giới của các dục là gì không? Các bạn hiểu nó như thế nào? ‘Giới của các dục’ ở đây có nghĩa là thể giới của các dục hay thể giới của dục giới, kāmāvacara loka. Từ Pāli được dùng là ‘dhātu’. ‘Dhātu’ thường được dịch là giới. Do đó tác giả đã dịch nó như giới của các dục, nhưng cách dịch đó không chuyên chở được ý nghĩa muốn nói. Trong Pāli chúng ta có những từ kāmadhātu (dục giới), rūpadhātu (sắc giới), và arūpadhātu (vô sắc giới). ‘Kamadhātu’ có nghĩa là dục giới. Đó là cõi nhân loại, sáu cõi trời và bốn cõi khổ. Vì thế tôi nghĩ ở đây chúng ta nên nói là Dục Giới để cho ý nghĩa được sáng tỏ hơn.

- Học nhân: Bạch Ngài (Sīlānanda) vì một số người không có sách (nguyên tác tiếng Anh) nên con muốn đọc lại câu hỏi và câu trả lời. Câu hỏi mà chú giải đang trả lời là: “Nội triền và ngoại triền, chúng sanh bị triền phục, con hỏi Gotama: Ai thoát khỏi triền này?” và câu trả lời là “Người trú giới, có trí, tu tập tâm và tuệ, nhiệt tâm và thận trọng, vị Tỳ-kheo thoát triền.”
- Thầy: Tôi nghĩ lần tới tốt hơn bạn nên đọc những đoạn văn này trước. Hôm nay có cái gì đó

mọi người chưa quen lắm. Bạn có thể bị lạc đề ở một số chỗ.

Đây chỉ là phần giới thiệu trước khi tác giả thực sự giải thích Giới là gì, thế nào là ý nghĩa của Sila và v.v... Ngài tiến hành giảng giải theo cách này. Trước tiên ngài đặt câu hỏi. Sau đó ngài đưa ra những câu trả lời cho câu hỏi này theo tuần tự.

Giới

16. Mặc dù thanh tịnh đạo được nêu như trên, với ba đề mục Giới, Định và Tuệ, mỗi thứ có những đức đặc biệt khác nhau, song sự chỉ dẫn ấy cũng còn quá vắn tắt, không đủ giúp ích mọi người, nên có loạt vấn đề sau nói về Giới trước:

(i) Giới là gì?

(ii) Giới có nghĩa là gì?

(iii) Gì là đặc tính, nhiệm vụ, tướng trạng và nhân gần của giới

(iv) Gì là lợi ích của giới?

(v) Có mấy loại giới?

(vi) Cái gì làm giới ô nhiễm?

(vii) Cái gì làm giới thanh tịnh?

17. Đây là giải đáp.

(i) Giới là gì? Đó là các pháp khởi từ tư tâm sở (cetanà) hiện hữu nơi một người từ bỏ sát sinh, v.v... Hay nơi một người thực hành viên mãn các học giới (vatta). Patisambhidà nói: "Giới là gì? có giới là tư tâm sở (cetanà), có giới là các tâm sở, thọ, tưởng, và hành (gọi

chung là cetasika), có giới là sự chế ngự, có giới là không vi phạm". (Ps. i, 44).

Ở đây, Giới theo nghĩa tư tâm sở, là ý chí (tác ý) có mặt nơi người từ bỏ sát sinh, v.v... Hay nơi người thực hành viên mãn các giới. Giới theo nghĩa thọ, tưởng, hành là sự kiêng giữ nơi người từ bỏ sát sinh, v.v... Lại nữa, Giới tư tâm sở là bảy tác ý đi kèm bảy trong mười nghiệp nơi một người từ bỏ sát sinh, v.v... Giới thọ, tưởng, hành tâm sở là ba pháp còn lại gồm vô tham, vô sân và chánh kiến, như kinh nói: "Từ bỏ tham, vị ấy an trú với tâm vô tham". (D. i, 71)

18. Giới theo nghĩa chế ngự là sự chế ngự theo năm cách: Chế ngự với sự chế ngự của giới bốn Pàtimokkha chế ngự bằng tỉnh giác, chế ngự bằng tri kiến, chế ngự bằng kham nhẫn và chế ngự bằng tinh tiến. Chế ngự bằng Giới bốn là: "Vị ấy được trang bị đầy đủ với sự chế ngự của Giới bốn Pàtimokkha". (Vbh. 246); chế ngự bằng chánh niệm tỉnh giác là: "vị ấy hộ trì nhĩ căn, sống với sự chế ngự nhĩ căn". (D. i, 70) Chế ngự bằng tri kiến là như đức Thế tôn dạy:

Những dòng thác chảy trên đồi

Này Ajita, được ngăn chặn là nhờ chánh niệm.

Ta tuyên bố sự chế ngự những bộc lưu

Do tuệ, chúng bị chặn đứng. (Sn. 1035)

Cách sử dụng bốn vật dụng cũng được bao gồm trong sự chế ngự này. Nhưng chế ngự bằng kham nhẫn thì như kinh dạy: "Vị ấy là người kham nhẫn lạnh, nóng". (M. i, 10) Và chế ngự bằng tinh tấn là "Vị ấy không chấp nhận một ý tưởng thuộc tham dục khi nó khởi lên". (M. i, 11) ở

đây, thanh tịnh sinh mạng được bao gồm. Vậy sự chế ngự gồm năm phần ấy và sự kiêng giữ nơi những thiện nam, thiện nữ biết sợ điều ác mỗi khi gặp cơ hội vi phạm, đều gọi là Giới theo nghĩa chế ngự. Giới theo nghĩa không phạm là sự không vượt qua, bằng thân hoặc lời, các giới điều đã thọ.

19. (ii) Giới Có Nghĩa là Gì? Giới, Sila, được gọi như thế là vì nói có nghĩa kết hợp (Silana). Kết hợp có hai nghĩa: một là phối hợp (samàdhàna), chỉ sự không bắt nhất trong ba nghiệp thân, lời và ý nhờ đức hạnh; hai là nâng lên (upadhàrana), nghĩa là nền tảng (àdhàra) vì giới là nền tảng cho những thiện pháp. Những người hiểu ngữ nguyên chỉ chấp nhận hai nghĩa này, song cũng có những người luận về ý nghĩa của giới là cái đầu (siras) là mát mẻ (sitala).

Câu hỏi đầu tiên ngài đặt ra là: Giới là gì? Câu trả lời là: “Nó là một giai đoạn bắt đầu với tư tâm sở (cetanā) hiện diện nơi một người kiêng tránh sát sanh v.v...” Khi chúng ta kiêng tránh sát sanh, kiêng tránh trộm cắp, v.v... tâm sanh khởi. Loại tâm nào sanh khởi? Thiện hay bất thiện? Thiện. Cùng với tâm thiện ấy các tâm sở sanh lên. Trong số các tâm sở này có một tâm sở gọi là ‘Tư’ (cetanā). Vì thế câu hỏi: Giới là gì? Câu trả lời là: tư tâm sở (cetanā) là giới. Khi chúng ta nói giới, chúng ta muốn nói tới cetanā, cetanā đi kèm với loại tâm sanh khởi trong tâm chúng ta khi chúng ta kiêng tránh sát sanh, trộm cắp, v.v...

“Vì điều này được nói trong Vô Ngại Giải (Patisambhidā) — Patisambhidā là tên của một cuốn sách

mà ở Miến nó được bao gồm trong Chánh Tạng. Thực sự ra nó là cái gì đó giống như một bản phụ lục cho Tam Tạng (Ti-pitaka). Patisambhidā không phải do Đức Phật mà do Tôn-giả Xá-lợi-phất dạy. Luận sư Buddhaghosa, rất tôn kính tác phẩm Patisambhidā. Có thể nói xuyên suốt bộ Thanh Tịnh Đạo những trích dẫn ngài đều lấy từ cuốn sách này.

“Vì điều này được nói trong Patisambhidā: ‘Giới là gì? Có giới kể như tư tâm sở, giới kể như pháp đồng sanh với tâm, giới kể như sự chế ngự, giới kể như sự không-vượt qua.’ Vì thế trong cuốn sách ấy có nói rằng tư tâm sở là giới, các pháp đồng sanh là giới, chế ngự là giới, và không-vi phạm là giới. Giới có thể muốn nói tới bất kỳ cái gì trong các cách này.

‘Pháp đồng sanh với tâm’ theo sự hiểu biết của các bạn có nghĩa là gì? Đó là Tâm Sở (cetasika). Đôi khi các tâm sở được gọi là Giới. Trong 52 tâm sở chúng ta biết có những tiết chế tâm sở. Các bạn có nhớ các tâm sở đó không? Đó là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Giới cũng được gọi là sự ‘chế ngự’ ở đây. Còn có những thứ khác nữa. Sự không-vượt qua cũng được gọi là giới. Các bạn biết Tư tâm sở không. Tư (cetanā) này sanh cùng với tâm khi chúng ta tiết chế hay tránh làm một cái gì đó.

“Giới kể như pháp đồng sanh với tâm là sự tiết chế nơi một người tránh giết hại các chúng sanh và v.v...” Ở đây ‘đồng sanh với tâm’ có nghĩa là ba tiết chế tâm sở. Ba tiết chế này được gọi là Giới. Đôi khi ‘Cetanā’ được gọi là Giới và đôi khi ba tiết chế (tâm sở) được gọi là Giới.

“Lại nữa, giới kể như Tư (cetanā) là 7 tư. Đó là bảy tư đầu trong mười nghiệp đạo (kamma) hiện diện nơi một người từ bỏ sát sanh và v.v...”. ‘Mười nghiệp đạo là gì? Đó là tránh sát sanh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, nói chia rẽ, nói lời thô lỗ, và nói lời vô ích. Ở đây tác giả chỉ đề cập có ‘bảy’, ba cái khác chúng ta sẽ nói sau. Khi tác giả nói ‘bảy’ ngài muốn nói tới bảy tư này. Có ba loại tà hạnh thuộc về thân và bốn loại tà hạnh thuộc về lời nói vì thế chúng là bảy.

“Giới kể như pháp đồng sanh với tâm là ba pháp còn lại bao gồm (ý) không-tham, không-sân và chánh kiến.” Ba pháp này cộng với bảy pháp vừa đề cập ở trên được gọi là ‘mười thiện nghiệp đạo’.

“Giới kể như sự chế ngự nên được hiểu ở đây như sự chế ngự theo năm cách.” Có năm loại chế ngự đề cập trong Kinh. Thứ nhất là chế ngự theo giới luật của cộng đồng. ‘Giới luật của cộng đồng’ thực sự có nghĩa là những giới luật dành cho các vị sư. Có 227 giới dành cho các vị sư hay các vị Tỳ-kheo. Khi một vị Tỳ-kheo giữ những giới này, vị ấy có sự chế ngự nơi những hành động của thân và những hành động của lời nói của mình.

Có sự chế ngự bằng niệm. Niệm đôi khi được gọi là ‘chế ngự’. Có sự chế ngự bằng trí, chế ngự bằng kham nhẫn, và chế ngự bằng tinh tấn.

“Ở đây chế ngự theo Giới Bốn (Pāṭimokkha) là như vậy: ‘Vị ấy được trang bị, trang bị đầy đủ, với sự chế ngự của Giới Bốn này.’ Chế ngự bằng niệm là vậy: ‘Vị ấy phòng hộ nhãn căn, thực hành sự phòng hộ nhãn căn’.” Đó là khi

bạn thấy một điều gì, bạn cố gắng làm sao để chỉ có cái thấy thôi chứ không đi tới chỗ thích hay không thích nó. Nếu bạn có thể chỉ có cái thấy và tránh được sự sanh khởi của các tâm bất thiện, bạn được nói là đang chế ngự nhân căn. Thực sự thì chế ngự nhân căn không có nghĩa là nhắm mắt hay không nhìn vào mọi vật. Bạn nhìn vào mọi thứ bạn thấy, nhưng không gặt những bất thiện (akusala) từ việc thấy chúng. Đây là sự chế ngự nơi con mắt. Để không bị dính mắc vào những gì bạn thấy hay không bị khó chịu bởi những gì bạn thấy, bạn phải giữ chánh niệm. Đó là lý do vì sao niệm được gọi là ‘chế ngự’ ở đây.

“Chế ngự bằng trí là vậy: Đức Thế Tôn nói ‘Các dòng thác ở đòì, này Ajita, được ngăn chặn bằng niệm’” Các ‘dòng thác’ ở đây muốn nói đến bất thiện (akusala). Các dòng thác ‘bất thiện’ được ngăn chặn bằng niệm. Khi có niệm, chúng không thể sanh, hay bị chặn đứng.

“Chế ngự các dòng thác bất thiện Ta tuyên bố, nhờ trí chúng bị chặn lại.” Nhờ trí chúng hoàn toàn bị khuất phục hay đè nén. Như vậy ở đây trí được gọi là ‘Chế Ngự’.

“Và việc sử dụng các nhu cầu thiết yếu của cuộc sống (bốn món vật dụng) cũng được bao gồm ở đây.” Có nghĩa là việc sử dụng các nhu cầu thiết yếu cũng được gọi là ‘chế ngự’ ở đây. “Việc sử dụng các nhu cầu thiết yếu’ liên quan đến các vị Tỳ-kheo. Các vị Tỳ-kheo phải sử dụng bốn món vật dụng với sự quán tưởng và hiểu biết. Có nghĩa là, chẳng hạn, khi chúng tôi mặc tấm y này chúng tôi phải tự nhủ hay chúng tôi phải suy xét: “Ta dùng tấm y này chỉ để ngăn ngừa lạnh, chỉ để ngăn ngừa nóng, chỉ để ngăn ngừa côn trùng cắn’ v.v... Khi ăn một cái gì cũng vậy, chúng tôi

phải tự nhủ: “Ta ăn không phải để hãnh diện với sức mạnh của ta, không phải để làm cho mình được đẹp đẽ, mà ta ăn cái này chỉ để có đủ khả năng thực hành lời dạy của Đức Phật mà thôi.” Khi chúng tôi sử dụng Trú Xứ (Vihāra, chùa chiền, cốc liêu...), chúng tôi phải suy xét rằng nó được dùng để bảo vệ (chúng tôi) khỏi nóng, lạnh và v.v... Và khi chúng tôi dùng thuốc trị bệnh, chúng tôi suy xét rằng chúng tôi uống thuốc chỉ để loại trừ bệnh tật và v.v... Các vị Tỳ-kheo phải quán tưởng như vậy mỗi khi họ sử dụng bốn món vật dụng này. Nếu không có sự hiểu biết hay trí, chúng ta không thể làm được. Do đó việc sử dụng các nhu cầu thiết yếu của cuộc sống được gọi là ‘chế ngự bằng trí’.

“Thế nào được gọi là chế ngự bằng kham nhẫn? Vị ấy là người chịu đựng được lạnh và nóng.” Chúng ta chịu đựng được lạnh. Chúng ta kham nhẫn với lạnh. Chúng ta kham nhẫn với nóng. Chúng ta kham nhẫn với khát. Chúng ta kham nhẫn với đói. Đó được gọi là ‘chế ngự bằng kham nhẫn’. Thực sự ra kham nhẫn tự nó là chế ngự ở đây rồi.

“Thế nào được gọi là chế ngự bằng tinh tấn? Vị ấy không kéo dài một dục niệm khi nó khởi sanh.” Điều đó có nghĩa là bạn phải cố gắng hay bạn phải có tinh tấn không kéo dài những ý nghĩ (về dục) như vậy. Ngay khi những ý nghĩ này sanh khởi trong tâm bạn, bạn chỉ việc chấm dứt chúng. Đó gọi là ‘chế ngự bằng tinh tấn’ ở đây bởi vì nếu bạn không có tinh tấn, bạn không thể làm được việc ấy. Bạn phải cố gắng để chấm dứt hay dừng lại ngay khi những ý nghĩ này sanh khởi trong tâm bạn.

“Thanh tịnh trong việc nuôi mạng ở đây được phối

hợp với tinh tấn.” Thanh tịnh trong việc nuôi mạng cũng chỉ muốn nói đến các vị Tỳ-kheo. Các vị Tỳ-kheo phải có một kế sanh nhai hoàn toàn trong sạch. Các vị Tỳ-kheo phải không đi làm để kiếm tiền. Các vị Tỳ-kheo phải không bóí toán hay coi chỉ tay để có được cái gì đó từ người khác. Nếu chúng ta làm điều đó, sự nuôi mạng của chúng ta được nói là không trong sạch. Để có một sự nuôi mạng trong sạch chúng ta phải là gì? Chúng ta phải đi khát thực. Chúng ta phải có cố gắng. Chúng ta phải có tinh tấn. Đó là sự nuôi mạng trong sạch duy nhất cho các vị Tỳ-kheo. Các vị Tỳ-kheo phải không làm việc để kiếm tiền. Các vị Tỳ-kheo phải không đòi hỏi người khác đem thức ăn đến cho mình. Họ phải đi khát thực.

Hiện tôi đang sống ở một xứ sở hoàn toàn khác. Chúng tôi, các vị Tỳ-kheo, không thể đi khát thực. Vì thế chúng tôi phải xin mọi người mang thức ăn đến tu viện. ‘Thanh tịnh trong việc nuôi mạng’ có nghĩa là bạn phải dựa vào chính mình. Trong kinh sách nói rằng vị Tỳ-kheo phải dựa vào bắp chân của mình. Bạn đi bộ và gom góp thức ăn từ nhà này đến nhà khác và trở về tu viện.

“Vì thế năm loại chế ngự này và sự kiêng tránh, nơi một thiện gia nam tử sợ hãi điều ác, bất cứ cơ hội vi phạm nào họ gặp, tất cả nên được hiểu là ‘giới kể như sự chế ngự’.

“Giới kể như sự không vi phạm (nghĩa là không phạm giới) là sự không-vi phạm bằng thân hay lời nói, những học giới đã được thọ trì.” Khi bạn xin giới, bạn giữ giới. Bạn không phạm giới. Những giới trong trường hợp này thuộc về thân và lời nói. Chúng ta phải hiểu rằng giới

(sīla) chỉ liên quan đến những hành động của thân và lời nói, không phải ý. Bạn có thể nghĩ đến việc giết một chúng sanh nào đó, nhưng bao lâu bạn chưa giết nó, bạn vẫn không đứt giới đó. Cũng vậy, bạn có thể nghĩ đến việc nói dối ai đó, nhưng nếu bạn không nói, bạn không đứt hay phạm giới ấy. Vì thế, giới là để kiểm soát những hành động thuộc về thân và lời nói của một người.

- Học nhân: Bạch ngài người tại gia chúng con có một giới là không nuôi dưỡng ác ý. Giới này tác hành như thế nào?
- Thầy: Giới này được kể trong nhóm Định (samādhi) theo truyền thống Thượng Tọa Bộ. Định là để kiểm soát tâm, để kiểm soát ý nghĩ. Chỉ nghĩ về một điều gì xấu không cấu thành tội hay phạm giới. Giới này là để kiểm soát những hành động của thân và lời nói. Mặc dù nuôi dưỡng những ý nghĩ bất thiện là điều không tốt, tuy nhiên nếu bạn không làm điều đó với thân và lời nói, bạn vẫn còn giữ những giới này. Định là để kiểm soát tâm. Tuệ là để đoạn trừ các phiền não trong tâm.

Mặc dù nó không phải là một giới trong Phật Giáo Nguyên Thủy, vô sân cũng đồng như “không nuôi dưỡng những ý nghĩ sân hận hay ác ý”. Nó được kể trong ba ý nghiệp đạo — ý không-tham, ý không-sân và chánh kiến. Chúng cũng được kể trong ý nghiệp. Chúng ta có ba loại nghiệp: - thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp.

Chữ ‘Sīla’ này có nghĩa là gì? Có lẽ đối với người

không quan tâm đến Pāḷi tìm hiểu nó chẳng thích thú gì. Chữ ‘Sīla’ được giải thích ở đây với nghĩa là sự phối hợp hay nâng đỡ. ‘Phối hợp’ này là gì? “Nó, hoặc là một sự hợp tác, nghĩa là sự không-chống trái nhau của các thân hành, khẩu hành và ý hành do tư cách đạo đức. ‘Không-chống trái nhau’ thực sự có nghĩa là không-tán loạn trong những hành động của một người. Điều đó có nghĩa là nếu chúng ta làm một hành động xấu, thời những hành động của chúng ta được nói là bị tán loạn, không-hợp tác với nhau. Tôi nghĩ ‘tán loạn’ vẫn hay hơn ‘chống trái nhau’. ‘Nhất quán’ có nghĩa là nó phải không khác nhau hay một cái gì đó giống như thế. Nếu như bạn nhất quán, có nghĩa rằng bạn phải luôn luôn làm điều này. Nó có thể là một thói quen xấu. Ở đây nó chỉ có nghĩa rằng khi bạn có sīla (giới) những hành động của bạn không tán loạn vậi thôi.

“Sīla là một sự nâng đỡ, nghĩa là do giới tác hành như một nền tảng cho các thiện pháp mà một trạng thái hỷ lạc phát sanh.” Chỉ khi bạn có Giới, bạn mới có thể có những thiện pháp. Do đó Giới là một cái gì đó giống như sự nâng đỡ. Đây là hai ý nghĩa của Giới.

Đối với người hiểu về ngữ nguyên (có nghĩa là người hiểu về văn phạm) thì chỉ thừa nhận hai nghĩa này. Tuy nhiên những người khác lại bình luận về ý nghĩa ở đây theo căn nguyên “Ý nghĩa của giới là ý nghĩa của cái đầu (siras), ý nghĩa của giới là ý nghĩa của sự mát mẻ (sītala).” Đây chẳng qua chỉ là chơi chữ. Từ Pāḷi ‘Sīla’ rất gần với từ ‘Siras’ và cũng gần với từ ‘Sītala’. Vì thế chúng có thể được giải thích theo cách này, tuy nhiên nó không được các nhà chú giải chấp nhận.

20. (iii) *Gì Là Đặc Tính, Nhiệm Vụ, Tướng Trạng Và Nhân Căn Của Giới?*

Đặc tính của giới là phối hợp

Dù phân tích nhiều cách

Cũng như "thấy được" là đặc tính của Sắc.

Dù phân tích nhiều cách.

Như đặc tính "có thể trông thấy" là đặc tính của sắc xứ, dù phân tích thành những loại xanh, vàng, v.v... Vì dù có phân ra như vậy, sắc pháp cũng không vượt ngoài tính "thấy được". Cũng thế, sự kết hợp - gồm hai nghĩa "phối hợp" và "nền tảng" - ở trên là đặc tính của giới, dù chia nhiều loại như tư tâm sở, v.v... Vì dù có chia ra những loại như vậy, giới cũng không ra ngoài hai đặc tính là phối hợp và nền tảng (các thiện pháp).

21.

Trong khi đặc tính của giới là như vậy,

Nhiệm vụ của nó gồm hai nghĩa:

Hành động để chấm dứt tà hạnh

Và sự thành tựu kể như đức

Không lỗi nơi người có giới.

Bởi thế, khi gọi là giới, cần hiểu rằng nó có nhiệm vụ chặn đứng tà hạnh là nhiệm vụ (hay bản chất, rasa) của nó theo nghĩa hành động, và bản chất không lỗi kể như nhiệm vụ nó trong nghĩa thành tựu. Vì ở đây chính hành động (kicca) hoặc sự thành tựu (sampatti) được gọi là nhiệm vụ.

22.

Theo lời những người trí,

Giới thể hiện ở sự thanh tịnh

Và nhân gần của giới

Chính là tâm và quý.

Giới này được thể hiện bằng các thứ "Thanh tịnh của thân, ngữ và ý". (A. i, 271). Giới được hiện rõ, được nhận chân qua sự thanh tịnh. Nhưng tâm và quý là cái nhân gần của giới, vì khi tâm quý có mặt, thì giới phát sinh và tồn tại; còn khi tâm quý vắng mặt, thì giới không phát sinh, cũng không tồn tại.

23. (iv) Những Gì Là Lợi Ích Của Giới?

Đó là có được nhiều đức đặc biệt mà đầu hết là bất hối, vì kinh dạy: "Này Anada, giới là thiện; nó có mục đích là bất hối, có lợi ích là bất hối". (A. v, 1). Và ở một đoạn khác: "Này gia chủ, có năm lợi ích cho người đức hạnh khi viên mãn giới, đó là: người có giới đức thừa hưởng gia sản lớn nhờ tinh cần; được tiếng tốt đồn xa; không sợ hãi rụt rè khi đến giữa hội chúng sát để lý hay bà la môn hay gia chủ hay sa môn; khi chết, tâm không tán loạn; mệnh chung được sanh vào thiện thú, cõi trời. Đó là năm lợi ích". (D. ii, 86) Lại còn nhiều lợi ích của giới, đầu tiên là được thương mến, và cuối cùng là đoạn trừ (phiền não) lậu hoặc như đoạn kinh nói: "Nếu một Tỳ-kheo có ước nguyện, mong rằng tôi được các vị đồng phạm hạnh yêu mến, kính trọng, thì vị ấy hãy thành tựu viên mãn các học giới". (M. i, 33)

“Đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân gần của Giới là gì? Tôi nghĩ các bạn đã quen với những điều này. Khi chúng ta muốn hiểu một cái gì, chúng ta phải hiểu theo đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân gần của nó. Chỉ

khi ấy chúng ta mới hiểu nó một cách thấu đáo.

Đặc biệt là khi bạn hành thiền, đôi khi bạn hiểu được các hiện tượng theo đặc tính của chúng. Điều đó có nghĩa là bạn thấy các hiện tượng theo đặc tính. Đôi khi bạn thấy theo nhiệm vụ. Đôi khi bạn thấy theo sự thể hiện và đôi khi bạn thấy theo nhân gần của chúng. Vì thế chúng ta phải hiểu mọi sự theo bốn phương diện.

Ở đây chúng ta cũng phải hiểu Giới liên quan đến bốn phương diện này. Thế nào là đặc tính của Giới? Ý muốn hỏi tính chất riêng của Giới hay bản chất của Giới là gì? Đặc tính của giới chỉ là sự phối hợp, giống như ở trên đã đề cập. “Cũng như tính chất có thể thấy được là đặc tính của sắc xứ (cảnh sắc) ngay cả khi đã phân tích thành các loại khác nhau như xanh, vàng, v.v..., bởi vì ngay cả khi đã phân tích thành những phạm trù này, nó cũng không vượt qua tính chất có thể thấy được, cũng vậy sự phối hợp này, được mô tả ở trên như sự kết hợp của thân hành, khẩu hành và ý hành, và như nền tảng cho các pháp thiện, là đặc tính của giới ngay cả khi đã phân tích thành các phạm trù khác nhau của tư tâm sở, v.v..., bởi vì ngay cả khi đã phân tích thành các phạm trù này, nó cũng không vượt quá trạng thái kết hợp và nền tảng.” ‘Sắc xứ’ chỉ có nghĩa là cảnh sắc. Trong số 28 loại sắc có một sắc có thể được thấy. Đó là sắc duy nhất mà mắt của chúng ta có thể thấy. Nó thường được dịch là sắc cảnh sắc. Đặc tính của cảnh sắc ấy chỉ là tính chất có thể thấy được. Như vậy cái có thể thấy được là đặc tính của sắc. Mặc dù chúng ta có thể nói rằng cảnh sắc là màu đỏ, màu vàng, màu xanh, màu trắng, v.v... nhưng theo đặc tính thì chúng chỉ là một, sắc

có đặc tính là có thể thấy được.

Theo cách tương tự chúng ta có thể *cetanā* (tư tâm sở) là Giới (*sīla*). Chế ngự là giới. Không vượt qua là giới. Dù giới có thể được giải thích bằng nhiều cách khác nhau, đặc tính, hay tính chất chung của các loại giới khác nhau này chỉ là sự phối hợp.

Gì là nhiệm vụ của giới? Từ Pāli chỉ nhiệm vụ là ‘*rasa*’. *Rasa* có hai nghĩa. Một nghĩa là hành động hay nhiệm vụ và nghĩa khác là sự thành tựu. Đôi khi nhiệm vụ kể như hành động được dùng. Đôi khi nhiệm vụ kể như sự thành tựu được dùng. Ở đây cả hai được đề cập. Nhiệm vụ của Giới là ngăn chặn tà hạnh. Khi bạn có *Sīla*, bạn không phạm giới. Bạn không có tà hạnh. Ngăn chặn tà hạnh là nhiệm vụ của giới hay là bản chất của giới. Sự vô tội là nhiệm vụ kể như sự thành tựu của giới. Điều này có nghĩa là khi bạn thành tựu thanh tịnh giới, bạn vô tội. Sự vô tội thực sự chỉ là kết quả của sự thanh tịnh giới (giới trong sạch). Sự vô tội cũng được nói là nhiệm vụ của giới. Từ Pāli ‘*rasa*’ có hai nghĩa — hành động hay sự thành tựu là vậy.

Thế nào là sự thể hiện của Giới? “Những người hiểu biết nói như vậy, giới tự nó sẽ thể hiện như sự thanh tịnh; và vì nhân gần của nó họ cũng nói là Tàm (*hīri*) và Quý (*ottappa*)⁶. Sự thể hiện của giới chính là sự thanh tịnh. Khi

⁶ -Tàm (*Hiri*): Là sự hổ thẹn, không thể làm chuyện tội lỗi. Tàm là sự hổ thẹn đối với lương tâm của chính mình. Một người có lòng Tàm sẽ thối lui trước các pháp bất thiện như không dám sờ tay vào những vật dơ bẩn.

- Quý là ghê sợ tội lỗi xấu xa. Từ ngữ căn Na + ava + tapp: bị đau khổ, bứt rứt. *Ottappa* là sự sợ hãi khi làm điều ác, sợ kết quả của các điều ác. Người có tâm quý

chúng ta tập trung trên giới, đối với chúng ta nó có vẻ như sự thanh tịnh. Giới là sự thanh tịnh thực sự. Vì thế sự thanh tịnh là thể hiện của giới (sīla).

Nhân gần của giới là Tàm và Quý. ‘Tàm’ là hổ thẹn làm những điều bất thiện. ‘Quý’ là sợ hãi là những điều bất thiện. Nếu chúng ta làm những điều bất thiện, nếu giới hạnh của chúng ta không thanh tịnh, chúng ta sẽ gặt những quả xấu. Vì thế tàm và quý này được gọi là những nhân gần của Giới.’ Bao lâu người ta còn có tàm và quý này, chừng đó họ sẽ vẫn giữ giới. Giây phút hai pháp này lìa bỏ một người, lúc đó họ sẽ làm bất cứ điều gì họ thích.

- Học nhân: Ngài có thể định nghĩa nhân gần là gì được không ạ?
- Thầy: Có hai loại nhân — nhân gần và nhân xa. Đây là nhân gần.
- Học nhân: Con nghe nói rằng nếu một người thực sự muốn nghiên cứu Phật Giáo Nguyên Thủy (Theravāda) họ cần phải có một cái hang và cần có cuốn sách Thanh Tịnh Đạo này?
- Thầy: Đúng vậy. Trong những nước theo Phật Giáo Nguyên Thủy cuốn sách này được đánh giá rất cao. Thực sự nó rất gần với Đức Phật. Đây là ấn bản tiếng Miến của cuốn sách Thanh Tịnh Đạo viết bằng Pāli, quyển thứ nhất.
- Học nhân: Cuốn sách này có ý định dành cho các

sẽ thấy sợ hãi trước ác pháp như không dám đặt tay vào lửa, biết tự hồi khi có sự chỉ trích của người khác.

vị sư. Liệu nó có chỗ nào dành cho người thế tục chúng con không?

- Thầy: Bạn phải kham nhẫn với hai chương đầu này bởi vì các giới luật và pháp hành là dành cho các vị sư. Nhưng bạn có thể phỏng theo một số câu trong chương này và chương kế cho phù hợp với giới của người tại gia. Các vị sư được khuyến giáo phải rất nghiêm ngặt với giới luật. Họ được khuyến giáo không để vi phạm dù là một giới luật nhỏ nhặt nhất. Kinh nói rằng vị Tỳ-kheo nên thấy sự nguy hiểm ngay cả trong sự vi phạm nhỏ nhặt nhất. Cũng vậy, nếu bạn sẽ hành thiền, bạn phải làm sạch các xứ (nội xứ: thân tâm, và ngoại xứ: chỗ ở). Bạn phải thiết lập một nền tảng vững chắc về thanh tịnh giới trước. Là một người tại gia bạn thọ trì ít nhất là năm giới và giữ gìn giới ấy. Bạn không để phạm bất kỳ một giới nào trong năm giới này. Bạn phải giữ năm giới không sút mẻ. Bạn có thể được khuyến giáo không nên phạm những giới luật này cho dù mạng sống của bạn có bị nguy hiểm. Nói chung chúng ta có thể phỏng theo lời khuyên được đưa ra trong chương này cho phù hợp với việc thực hành của người tại gia cư sĩ. Chương này đề cập đến giới hạnh của các vị Tỳ-kheo.

Tôi sợ rằng các bạn sẽ thấy nhiều cách xử sự và phương sách không thích hợp đề cập ở đây. Các bạn sẽ biết được các vị Tỳ-kheo khôn khéo như thế nào để có được những vật dụng cho riêng mình và khôn khéo ra sao

trong việc không nói những lời nói dối trực tiếp mà nói những lời nói dối vô tội hoặc một cái gì đó giống như thế.

Về các bản Chú Giải, một điều được xem như lợi ích là chúng dẫn chứng nhiều câu chuyện. Chúng ta có thể học được nhiều điều từ những câu chuyện này. Từ chương thứ ba đổ đi nó dành cho những người hành thiền dù là người tại gia cư sĩ hay vị sư cũng đều nên biết. Tuy nhiên sự nhấn mạnh vẫn là trên các vị sư bởi vì các vị sư là những người hành thiền nhiều hơn người tại gia cư sĩ. Tuy nhiên điều đó không còn chính xác nữa. Vì hiện nay người tại gia cư sĩ cũng rất quan tâm đến thiền.

Ở Miến Điện khoảng đầu thế kỷ các vị sư quan tâm tới việc hành thiền minh sát nhiều hơn. Họ cũng tạo cơ hội hành thiền minh sát cho người người tại gia cư sĩ. Trước đây người cư sĩ không nghĩ rằng họ có thể hành thiền được nhiều bởi vì họ có nhiều việc phải làm trong đời sống. Mặc dù bạn là một nhà sư, họ nghĩ rằng bạn phải đi đến một nơi thật hẻo lánh và ở đó một mình mới hành thiền được. Thầy của thầy tôi, Tôn giả Mahāsi Sayādaw, là một trong những người tiên phong trong việc nhen nhóm lại sự quan tâm đến thiền cho cả hai giới xuất gia và tại gia. Tôi nghĩ rằng ngài là người đầu tiên dạy thiền cho người tại gia cư sĩ và cũng là người đã chấp nhận cho người cư sĩ ở lại tu viện để hành thiền tích cực như hiện giờ chúng ta đang làm.

- Học nhân: Pháp danh của ngài là gì ạ?
- Thầy: Pháp danh ngài là Tôn giả U Nārada, nhưng ngài thường được biết đến như Mingun

Sayādaw. Tên ngài được đề cập trong cuốn sách của Tôn giả Nyanaponika — *The Heart of Buddhist Meditation* (Trọng Tâm Thiền Phật Giáo). Vì thế mà ngày nay rất nhiều người tại gia cư sĩ hành thiền minh sát. Tôi nghĩ đây là một khuynh hướng tốt mà Đạo Phật đang hướng tới. Suy cho cùng thực hành mới là điều giá trị. Chỉ hiểu hay chỉ biết trên phương diện lý thuyết sẽ không giúp gì cho chúng ta nhiều. Chúng ta phải đưa kiến thức có tính lý thuyết ấy vào thực hành.

Học và hành tôi nghĩ phải đi đôi với nhau. Chỉ học thôi sẽ không giúp chúng ta nhiều. Qua việc thực hành bạn thấy có cái gì đó giúp bạn có được sự hiểu biết sâu xa hơn về những điều bạn biết từ sách vở. Học và hành nên đi đôi với nhau – hãy thực hành và thiền.

Đến đây chúng ta hãy trở lại với cấu trúc của chương thứ nhất. Tôi đang muốn nói đến bảng mục lục chi tiết. Chương này đề cập đến những gì được dịch là Giới. Trong ngôn ngữ Pāli nó là *sīla*. Ở đây một bài kệ từ Tương Ưng Bộ Kinh được tác giả dùng như một sự giới thiệu. Kế tiếp tác giả giải thích con đường đưa đến sự thanh tịnh là gì cùng với một lời bình luận trên bài kệ mở đầu cuốn sách. Sau đó, tác giả tiếp tục giải thích về Giới — *Sīla* là gì, thế nào là giới. Ngài đã giải thích rằng tư tâm sở là giới, các tâm sở là giới, chế ngự là giới, và không vi phạm là giới. Chỗ này tác giả giải thích theo bộ Vô Ngại Giải ‘*Paṭisambhidā*’. Liên quan đến sự chế ngự tác giả đã giải thích năm loại chế ngự, đó là – chế ngự bằng giới bốn *Pāṭimokkha*, chế ngự bằng niệm, chế ngự bằng trí, chế

ngự bằng kham nhẫn, và chế ngự bằng tinh tấn (đoạn 18).

Sau khi giải thích giới là gì hay cái gì được xem là giới theo lời dạy của Đạo Phật Nguyên Thủy (Theravāda Buddhism), tác giả tiếp tục giải thích ý nghĩa của từ Pāḷi ‘Sīla’, tại sao giới được gọi là sīla trong Pāḷi. Theo sự giải thích mà ngài đưa ra thì sở dĩ nó được gọi là sīla bởi vì nó phối hợp tốt các hành động của thân và lời nói. Cũng vậy nó đóng vai trò như một nền tảng cho sự hình thành các thiện pháp. Như thế hai nghĩa căn bản của từ đã được đưa ra ở đây. Một là sự phối hợp và nghĩa kia là nền tảng cho sự nâng đỡ.

Kế tiếp tác giả giải thích về đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân gần của Giới. Với những tác giả theo truyền thống Phật Giáo Nguyên Thủy khi có một điều gì cần được học hay cần được hiểu họ thường giải thích điều ấy theo đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân gần của chúng. Trong Abhidhamma (Vi Diệu Pháp) cũng vậy, tâm, 52 tâm sở, v.v... được giải thích liên quan đến các đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân gần của chúng. Đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện và nhân gần của Giới đã được nêu ra trong đoạn 20-22.

Rồi tác giả nêu ra những lợi ích của Giới, những lợi ích của việc có giới trong sạch hay thanh tịnh giới. Sau đó ngài mô tả các loại giới khác nhau, phần này chiếm hết phần còn lại của chương thứ nhất.

Bây giờ chúng ta sẽ bắt đầu với những lợi ích của giới. Ở đoạn 23 trước tiên tác giả bắt đầu bằng cách trích dẫn từ Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara Nikāya. Bạn có hiểu

các chữ tắt A.v.1 là gì không? ‘A’ có nghĩa là Aṅguttara Nikāya tức Tăng Chi Bộ Kinh. Đó là tên của một trong năm bộ kinh. Bản dịch tiếng Anh của bộ này là ‘Gradual Sayings’ gồm năm quyển. Chữ ‘v.1’ là quyển 1 (volume one).

Đoạn 23, lui xuống một chút bạn thấy D.ii.86. ‘D’ có nghĩa là Dīgha Nikāya (Trường Bộ Kinh). Đây là một bộ khác trong 5 Nikāya. Tiếng Anh dịch bộ này là Dialogues of the Buddha, và gồm ba quyển.

Cũng ở đoạn 23, hơi xuống dưới một tí nữa bạn sẽ thấy M.i.33. Ở đây ‘M’ có nghĩa là Majjhima Nikāya (Trung Bộ Kinh). Bản dịch tiếng Anh của bộ này là Middle Length Sayings. Tôi hy vọng các bạn đã đọc tất cả các bộ này rồi.

Trang kế, đoạn 24 tác giả nêu ra những lợi ích của Giới trong hình thức một bài kệ.

*Ai dám đặt một biên tế
Cho những lợi ích do giới đem lại
Khi mà không giới, thì thiện nam tử
Không chân đứng trong giáo lý này?
Không phải sông Hằng, Yamunà,
Sông Sarabhù, Sarassatì
Hay dòng Aciravati,
Hay sông Mahì thánh thiện
Có thể rửa sạch nhiễm ô
Của các loài có hơi thở ở đời
Mà chỉ có nước giới mới có thể
Rửa sạch những cấu uế nơi chúng sinh
Không phải cơn gió đem mưa
Hay hương chiên đàn vàng*

Hay chuỗi anh lạc, bảo châu
Hay ánh trăng sáng dịu
Có thể làm lắng những cơn sốt của người thế gian
Mà chính giới khéo hộ trì
Cao quý và mát mẻ tuyệt diệu,
Mới dập tắt được ngọn lửa.
Có làn hương nào sánh bằng
Làn hương giới
Khi hương này dễ dàng bay ngược
Cũng như xuôi gió?
Có bậc thang nào bằng thang giới
Có thể bắc lên đến cõi trời?
Có cửa ngõ nào bằng cửa giới
Mở đến thành Niết bàn như vậy?
Vua chúa trang sức châu báu
Cũng không sáng chói bằng sự chói sáng của người
trì giới
Trang sức bằng giới luật.
Giới làm tiêu tan nỗi sợ hãi
Của sự tự khiển trách và những lỗi tương tự
Giới luôn đem lại cho người trì giới
Niềm hoan hỷ
Do danh tốt của giới
Chừng ấy cũng đủ biết
Quả báo của giới là thế nào
Và thế nào, gốc rễ của mọi đức tính ấy
Làm cho các lầm lỗi không còn sức mạnh.

Khoảng 9 hàng từ dưới lên có nói, "Giới làm tiêu tan nỗi sợ hãi của sự tự khiển trách, và những thứ khác tương

tự.” “Tự khiển trách và những thứ khác tương tự’ — Gì là những thứ khác? Những lợi ích của việc có giới hay có giới trong sạch có bốn. Những nguy hiểm của việc không có giới hay có giới không trong sạch cũng có bốn.

Đầu tiên trong bốn nguy hiểm này là tự khiển trách mình. Khi giới hạnh của chúng ta không thanh tịnh, sự khiển trách trước tiên là từ chúng ta bởi vì chúng ta là người đầu tiên biết chúng ta đã làm gì vậy. Như vậy tự khiển trách mình đến trước.

Kế tiếp có sự khiển trách của người khác. Nếu chúng ta không giữ giới một cách thích đáng hay nếu chúng ta phạm giới, người khác cũng sẽ khiển trách chúng ta. Đó là sự chỉ trích của những người khác.

Bất lợi hay nguy hiểm thứ ba của ác giới là sự trừng phạt. Nếu chúng ta không giữ giới thì chúng ta có thể phạm các tội ác. Chúng ta có thể giết người. Chúng ta có thể trộm cắp và v.v... Hậu quả là chúng ta sẽ bị trừng phạt ngay trong kiếp sống này. Đó là một nguy hiểm khác của việc có giới hạnh không trong sạch.

Nguy hiểm thứ tư là có một sanh thú bất hạnh. Điều đó có nghĩa là chúng ta phải bị tái sanh vào bốn ác đạo — tái sanh vào địa ngục, tái sanh vào loài súc sanh, tái sanh làm ma đói hay nợ quỷ và tái sanh làm một loại khác của nợ quỷ (A-tu-la). Đây là bốn bất lợi hay nguy hiểm của giới hạnh không thanh tịnh. Đối nghịch với bốn bất lợi này là bốn lợi ích.

“Giới làm tiêu tan hoàn toàn nỗi sợ hãi của sự tự khiển trách mình và những thứ tương tự.” Giới loại trừ

hoàn toàn sự nguy hiểm của bốn thứ này, đó là tự trách, người khách trách, sự trừng phạt và tái sanh bất hạnh.”

25. (v) *Có Bao Nhiêu Loại Giới?*

1. *Trước hết, tất cả giới thuộc một loại do đặc tính "kết hợp" của nó.*
2. *Giới thuộc hai loại là hành và tránh (tác, chỉ)*
3. *Hai loại là giới thuộc chánh hạnh, và giới khởi đầu đời sống phạm hạnh.*
4. *Hai loại, là kiên và không.*
5. *Hai loại, là lệ thuộc và không.*
6. *Hai loại, tạm thời và trọn đời.*
7. *Hai loại, hữu hạn và vô hạn.*
8. *Hai loại, thế gian và xuất thế.*
9. *Ba loại, là hạ, trung, thượng.*
10. *Ba loại, là giới vị kỷ, vị tha và vị pháp.*
11. *Có dính mắc (chấp thủ), không dính mắc, và an tịnh.*
12. *Thanh tịnh, bất tịnh, khả nghi.*
13. *Giới hữu học, vô học và giới của người không phải hữu học hay vô học.*
14. *Giới bốn loại, là giới thối giảm, giới tù đọng, giới tăng tiến và giới thâm nhập.*
15. *Bốn loại, là giới Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, giới của người chưa thọ cụ và giới tại gia.*
16. *Bốn loại, là giới tự nhiên, giới theo cổ tục, giới tất yếu, và giới do nhân về trước.*
17. *Bốn loại, là giới thuộc Giới bốn Pàtimokkha, giới phòng hộ các căn, giới thanh tịnh sinh mạng và giới liên hệ bốn vật dụng.*

18. Giới năm loại, là thanh tịnh hữu hạn, thanh tịnh vô hạn, thanh tịnh đã viên mãn, thanh tịnh không dính mắc, thanh tịnh đã tịnh chỉ.

19. Năm loại, là từ bỏ kiên tác ý (tư tâm sở), chế ngự, và không phạm.

26.

1). Giới một loại, về ý nghĩa đã được trình bày.

2). Giới hai loại: hành và tránh: sự thành tựu viên mãn một học giới do đức Thế tôn dạy: "Điều này nên làm", thì gọi là hành (tác tri). Không làm những gì Ngài cấm chỉ rằng "Điều này không nên làm", gọi là tránh (chỉ tri). Ở đây ý nghĩa danh từ "hành" (caranti) là đi trong phạm vi của giới, đi như những bậc viên mãn giới đã đi; và phòng hộ, tránh né gọi là tránh. Sự giữ giới hay hành được thực hiện nhờ đức tin và tinh tấn, còn tránh nhờ đức tin và chánh niệm.

Kế tiếp, tác giả nêu ra các loại giới. Người Tây phương thường nói rằng người Đông phương thích các con số. Ở đây giới được giải thích như một loại, hai loại, ba loại, năm loại. Đầu tiên tác giả chỉ đưa ra một bản liệt kê về giới. Sau đó các giới này được giải thích chi tiết.

Chỉ có một giới hay một loại giới theo đặc tính. Khi chúng ta tính theo đặc tính thì giới chỉ có một, đó là đặc tính kết hợp thân hành và khẩu hành và nâng đỡ.

Kế tiếp có hai loại, ba loại và năm loại giới. Bạn có thể đọc thêm ở phần liệt kê. Tôi muốn thay đổi một chút ở đoạn 41, phần 16. Ở đây tác giả đang giải thích về bốn loại giới. Ngài đề cập đến giới tự nhiên, giới theo phong

tục, giới tất yếu và giới do các nhân đời trước. Tôi nghĩ chúng ta nên nói ‘giới thâm căn’ (giới đã ăn sâu trong nhân cách của một người) thay vì ‘giới tất yếu’. Chữ Pāḷi của nó là Dhammatā. Đó có nghĩa là Giới Thâm Căn. Giới cuối cùng là giới do các nhân đời trước. ‘Các nhân đời trước’ có nghĩa là các nhân trong những kiếp sống trước. Một người là người có giới đức bởi vì họ cũng là những người có giới đức trong các kiếp quá khứ của họ rồi. Đây là giới được mang qua từ các đời quá khứ.

Ở đoạn 26 phần giải thích chi tiết – “Ở đây, giữ hay hành⁷ (giới) được thực hiện bằng đức tin và tinh tấn; còn tránh thì bằng đức tin và niệm.” Ở đoạn này có hai loại giới. Một là hành và cái kia là tránh. ‘Hành’ có nghĩa là tuân theo lời khuyên rằng điều này không nên làm. Hầu hết các giới đều nói về những gì không nên làm. Bạn phải không sát sanh, bạn phải không trộm cắp v.v... Đôi khi chúng ta nên làm điều này đôi khi chúng ta không nên làm điều nọ. Nếu chúng ta không làm những điều này, chúng ta được xem là không có giới hay giới không thanh tịnh.

‘Hành’ được thực hiện bằng đức tin và tinh tấn. Chẳng hạn có những giới quy định rằng vị Tỳ-kheo phải làm một số điều như thế này, như thế này ở tu viện. Loại giới này được thực hiện bằng đức tin. Nếu bạn có đức tin hay niềm tin nơi Đức Phật, nếu bạn có nghị lực hay tinh tấn, bạn có thể giữ được giới đó.

Trong bản dịch này nói rằng ‘tránh’ được thực hiện

⁷ Caranti được dịch là giữ hay hành. Ý nghĩa danh từ "hành" (*caranti*) là đi trong phạm vi của giới, đi như những bậc viên mãn giới đã đi. (TTĐ, NS Trí Hải dịch)

bằng đức tin và niệm. Tuy nhiên trong ấn bản Pāḷi-Miến cũng như trong ấn bản của Pāḷi Text Society thì lại không có chữ niệm. Vì thế ở đây chúng ta nên xóa hai chữ ‘và niệm’ đi. Chúng ta chỉ nên nói, “Tránh được thực hiện bằng đức tin” thôi. Chỉ khi bạn có đức tin và khi bạn có sự tin chắc nơi Đức Phật và nơi giới luật, bạn có thể giữ cho mình không phạm giới. Như vậy ‘tránh’ được thành tựu nhờ đức tin chứ không phải bằng niệm. “Niệm” cũng không được Chú Giải của cuốn sách này ủng hộ. Chúng ta gọi nó là một Phụ-Chú Giải thì đúng hơn. Trong Phụ-Chú Giải cũng chỉ có chữ ‘Đức Tin’ hay trong chánh văn Pāḷi chữ saddha, tức đức tin được giải thích chứ không có chữ Niệm (sati). Vậy đoạn này chúng ta nên nói, “Tránh được thực hiện bằng đức tin.” Nếu bạn có đức tin hay sự tin chắc nơi Đức Phật và giáo pháp của ngài, thời bạn có thể tuân theo những giới luật vốn ngăn cấm bạn làm một số điều nào đó được.

- Học nhân: ‘Hành bằng tinh tấn’ có ý nghĩa như thế nào?
- Thầy: Khi bạn tuân theo những gì giới luật nói bạn phải làm thì bạn phải làm (hành) công việc đó. Chẳng hạn có những bốn phận mà người đệ tử phải làm đối với thầy mình. Chúng ta phải dậy sớm vào buổi sáng trước khi thầy thức dậy. Chúng ta phải dâng nước cho thầy rửa mặt. Nếu có đồ ăn sáng, chúng ta dâng nó cho thầy. Nói chung chúng ta phải làm các công việc lật vật ấy cho thầy và v.v... Đây là loại ‘hành’ đầu tiên. Nếu chúng ta không có đức tin và nếu chúng ta không

ting tấn, chúng ta sẽ không thực hiện được loại giới ấy. Vì thế giới này đòi hỏi phải có đức tin và tinh tấn. Còn tránh làm một điều gì thì chỉ cần đức tin, không cần niệm.

27. 3). Chánh hạnh là cách cư xử tốt đẹp nhất, chính nó được gọi là Giới thuộc chánh hạnh, hoặc những gì được tuyên thuyết để cư xử đẹp cũng gọi là giới thuộc chánh hạnh. Đây là danh từ chỉ cho những giới ngoài tám giới (ba thuộc thân là không sát, đạo, dâm; bốn thuộc ngữ là không nói dối, nói ác, nói thô và nói vô ích, thứ tám là chánh mạng). Tám giới này là khởi đầu của đời phạm hạnh bao hàm đạo lộ nên được gọi là Giới khởi đầu phạm hạnh, vì cần phải được thanh tịnh trước, như Trung Bộ iii nói: "Thân nghiệp, ngữ nghiệp và hoạt mạng của vị ấy phải được thanh tịnh trước đấy" (Pubbe va khohan'assa kàyakammam àjivo suparisuddho hoti. -- M. iii, 289).

Hoặc hai loại chỉ những tiểu giới kể như chánh hạnh và giới còn lại là giới khởi đầu đời phạm hạnh.

Hoặc những gì gồm trong giới luật Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni trong giới bốn Patimokkha là giới khởi đầu đời sống phạm hạnh, còn giới luật bao gồm trong những điều kiện độ (khandhakas) của Luật tạng (vinaya) gọi là giới thuộc chánh hạnh. Nhờ thành tựu chánh hạnh mà những giới khởi đầu đời phạm hạnh được viên mãn, nên kinh dạy: "vị Tỳ-kheo không viên mãn chánh hạnh mà có thể thành tựu giới khởi đầu đời phạm hạnh, điều ấy không thể xảy ra". (A. iii, 14-15).

28. 4). *Kiênng là kiênng sát sinh, v.v... Không kiênng là các tư tâm sở, v.v...*

29. 5). *Có lệ thuộc và không lệ thuộc. Lệ thuộc có hai thứ: Lệ thuộc vì tham và lệ thuộc do tà kiến. Lệ thuộc do tham là khi một người mong ước: "Nhờ giới hạnh này, tôi sẽ thành một vị trời lớn hoặc nhỏ". (M. i, 102). Lệ thuộc tà kiến là khi một người có tà kiến: "Sự thanh tịnh là do cử hành các tế lễ". (Vbh. 374). Nhưng giới xuất thế, và giới thế gian làm điều kiện tiên quyết cho giới xuất thế, gọi là giới không lệ thuộc.*

30. 6). *Giới tạm thời là được thọ có hạn định thời gian. Giới trọn đời là thọ trì đến khi mạng chung.*

31. 7) *Hữu hạn là giới bị hạn cuộc vào danh lợi, quyền thuộc, chân tay hoặc mạng sống. Ngược lại gọi là giới vô hạn. Patisambhida nói: "Thế nào là giới bị hạn cuộc vào lợi? Đó là khi một người nguyên nhân lợi mà vi phạm một học giới đã thọ". Những giới hạn kia cũng vậy. Giới không bị hạn cuộc hay vô hạn là khi "một người, không vì lợi mà khởi tâm vi phạm, huống hồ thực sự vi phạm, một học giới đã thọ". (Ps. I, 44). Tương tự, với các giới hạn khác.*

32. 8). *Giới thế gian là giới hữu lậu và xuất thế là giới vô lậu. Giới thế gian đem lại một hậu hữu (thân cảnh trong tương lai) tốt đẹp, và là điều kiện tiên quyết để thoát ly sinh tử, như Luật nói: "Giới là để chế ngự, chế ngự là để khỏi hối, bất hối là để được khinh an, khinh an để được lạc, lạc để được định, định để được chánh tri kiến, chánh tri kiến là để được vô dục, vô dục để được ly tham, ly tham*

để được giải thoát, giải thoát là để có giải thoát tri kiến, giải thoát tri kiến là để đi đến vô thủ trước Niết bàn. Sự nói chuyện có mục đích ấy, nâng đỡ có mục đích ấy, khuyên bảo có mục đích ấy, nâng đỡ có mục đích ấy, lòng tai có mục đích ấy, tức là sự giải thoát nhờ không chấp thủ". (Vin. v, 164). Giới xuất thế đem lại sự thoát khỏi hữu, và là bình diện của trí quán sát.

33. 9). Giới ba loại: đầu tiên là giới bậc hạ, trung, thượng. Giới bậc hạ là giới phát sinh do ít tinh cần, ít dục, ít nhất tâm và ít trạch pháp (tức bốn như ý túc). Giới bậc trung là giới phát sinh nhờ tinh tấn, v.v... Vừa vừa. Giới bậc thượng là giới phát sinh nhờ bốn pháp đó được thực hành cao độ. Giới thọ vì ham danh là giới bậc hạ, vì ham quả báo công đức là bậc trung, vì tôn quý giới là bậc thượng. Lại nữa, giới bị nhiễm ô vì khen mình chê người, v.v... Như "ta có giới hạnh, còn những Tỳ-kheo khác tà hạnh, theo ác giới". (M. i, 193) là bậc hạ, giới thế gian mà không ô nhiễm là bậc trung, giới xuất thế là bậc thượng. Hoặc, giới có động lực là tham ái, với mục đích tái sinh là bậc hạ, giới thực hành vì mục đích giải thoát riêng mình là trung, các hạnh ba la mật thực hành vì giải thoát chúng sinh là bậc thượng.

34. 10). Giới thực hành vì bản thân, vì muốn bỏ những gì không thích hợp với tự ngã, gọi là giới vị kỷ. Giới thực hành vì quan tâm đến thế gian, vì muốn người đời khỏi chỉ trích, là giới, Giới thực hành vì quan tâm đến thế gian, vì muốn người đời khỏi chỉ trích, là giới, Giới thực hành vì tôn trọng Pháp và Luật, gọi là vị pháp.

35. 11). Giới "lệ thuộc" ở số 5 trên, gọi là có dính mắc vì dính mắc (thủ trước) do tham và tà kiến.

Giới được thực hành bởi phạm phu hữu đức là điều kiện tiên quyết cho đạo lộ, và giới tương ứng với đạo lộ, ở các vị hữu học, thì gọi là giới không dính mắc. Giới tương ứng với quả của hữu học và vô học gọi là giới được an tịnh.

36. 12). Giới được viên mãn do một người không phạm giới tội, hoặc phạm mà đã sám hối, gọi là giới không thanh tịnh. Giới nơi một người còn nghi không biết việc này có phải là một giới tội hay không, hoặc không biết đã vi phạm giới nào, hoặc không biết mình có phạm không, gọi là khả nghi. Giới không thanh tịnh nên làm cho thanh tịnh. Giới còn nghi thì nên tránh làm những gì mình còn nghi vấn, và nên tìm cách giải quyết nghi.

37. 13). Giới tương ứng với bốn đạo và ba quả đầu, là giới của Hữu học. Giới tương ứng với quả A-la-hán là giới của bậc Vô học. Những loại còn lại là giới không thuộc hữu học và vô học.

38. Trong thế gian, sīla (giới) cũng dùng để chỉ bản tính, thói của người, nên Patisambhidā nói: "Ba loại giới (thói) là thiện, bất thiện và bất định". (Ps. I, 44). Giới bất thiện không được kể ở đây, vì nó không dính dấp đến ý nghĩa đã bàn về giới.

Trong đoạn kể "giới thuộc chánh hạnh" và "giới thuộc khởi đầu đời phạm hạnh" — đây là những từ dịch thẳng từ Pāli.

Xuống dưới khoảng 4 hàng, sách nói: “Đây là một từ chỉ cho giới có sự nuôi mạng là thứ tám.” Hai hàng trước thì nói: “đây là một từ chỉ cho giới khác với giới có sự nuôi mạng là thứ tám.” Thứ tám được giải thích ở ghi chú cuối trang như sau: tránh ba tà hạnh về thân, bốn tà hạnh thuộc lời nói và tránh tà mạng. Những sự kiêng tránh này tạo thành tám giới. Tám giới này khác với tám giới sẽ được đề cập ở sau. Những giới này được gọi là Hoạt Mạng Đệ Bát Giới hay giới có sự nuôi mạng là thứ tám. Những giới khác có sự khác biệt.

“Đây là một từ chỉ cho giới có sự nuôi mạng là thứ tám. Nó là giai đoạn đầu của đạo lộ bởi vì nó phải được thanh tịnh ở giai đoạn trước nữa.” Tôi nghĩ trong bản Pāḷi gốc không có chữ ‘nữa’. Chúng ta nên bỏ chữ ‘nữa’ đi.

Giới này phải được hoàn thành trước khi chúng ta chấp nhận sự khởi đầu của đời phạm hạnh. Nghĩa là trước khi chúng ta hành thiền, chúng ta phải thanh tịnh giới hạnh của mình. Vì thế nó phải được hoàn thành trước hay phải được làm cho thanh tịnh ở giai đoạn trước của đạo lộ. ‘Đạo lộ’ ở đây có nghĩa là việc hành thiền dẫn đến giác ngộ.

Trong đoạn 29 bốn loại giới được đề cập. “Có hai loại lệ thuộc — lệ thuộc do tham và lệ thuộc do tà kiến.” Tham tự nó lệ thuộc ở đây. Tà kiến tự nó là lệ thuộc ở đây. Đôi khi chúng ta có sự dính mắc. Chúng ta có tham (lobha). Chúng ta muốn được tái sinh vào một thế giới tốt hơn. Chúng ta muốn được tái sinh như một chư thiên, một chúng sanh trên cõi trời. Hay chúng ta muốn được tái sinh làm người trong một gia đình danh giá, hay một cái

gì đại loại như thế. Chúng ta hành giới để có thể được tái sanh vào một kiếp sống tốt hơn. Giới đó bị lệ thuộc vào tham hay dính mắc. Bởi vì chúng ta có sự dính mắc vào những kiếp sống này nên chúng ta mới làm một cái gì đó để có thể được tái sanh vào những cõi sống ấy. Vì thế tham ái tự nó là sự lệ thuộc. Nó không phải lệ thuộc do tham, mà lệ thuộc là tham, chúng ta có thể nói như vậy.

Đôi khi chúng ta có những quan niệm sai lầm hay tà kiến cho rằng sự thanh tịnh là do giới hạnh. Điều đó có nghĩa là chúng ta tin rằng chỉ nhờ vào giới chúng ta có thể trở nên thanh tịnh. Đó là một tà kiến bởi vì giới chỉ là giai đoạn đầu của sự thanh tịnh. Trước tiên chúng ta hành giới, kế tiếp đến hành định và rồi mới đến tuệ. Một mình giới, tự nó sẽ không giúp chớ chúng ta trở nên giác ngộ, trở nên thanh tịnh. “Sự thanh tịnh’ ở đây có nghĩa là sự thanh tịnh của tâm dưới hình thức giác ngộ. Giác ngộ chỉ có thể có được nhờ thiền minh sát, chỉ nhờ thực hành trí tuệ. Và việc thực hành trí tuệ này chỉ khả dĩ khi có định. Và định chỉ có thể được thiết lập nhờ thanh tịnh giới. Vì thế chỉ một mình thanh tịnh giới tự nó không thể dẫn chúng ta đến sự giải thoát hay giác ngộ. Đó là một tà kiến. Do tà kiến này chúng ta hành giới. Ở đây tà kiến là một sự lệ thuộc cho việc hành giới. Như vậy lệ thuộc có hai loại — lệ thuộc do tham và lệ thuộc do tà kiến.

Chúng ta hãy lui trở lại một chút. Các bạn có hiểu ‘Giới Kép’ ở khoảng giữa của đoạn 27 – “Cái gì được gồm trong Giới Kép (Giới Bốn Pāṭimokkha của Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni)? Bhikkhus là các vị Tỳ-kheo và Bhikkhunis và các Tỳ-kheo ni hay nữ tu. Những giới luật dành cho Tỳ-kheo

và Tỳ-kheo ni, theo thuật ngữ, được gọi là ‘Pāṭimokkha’. Chữ Pāṭimokkha được dịch là Giới Bản Ba-la-đề-mộc-xoa. Vì lẽ có hai giới nên nó được gọi là ‘Giới Kép’. Có 227 điều giới cho các vị Tỳ-kheo và 311 điều giới cho các vị Tỳ-kheo ni. Người nữ có nhiều giới hơn, và cả hai đều thuộc về giới khởi đầu của đời phạm hạnh hay khởi đầu đời sống thanh tịnh.

“Và giới ấy được bao gồm trong những phạm sự trình bày trong Khandhakas (của Luật Tạng)” — chúng ta biết là có ba tạng (Piṭakas) Tạng thứ nhất là Luật Tạng (Vinaya piṭaka). Luật Tạng gồm các giới luật dành cho các vị Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni, các câu chuyện dẫn đến việc ban hành những giới luật này cũng như một số sự giải thích về từ ngữ trong giới luật. Chúng được gọi là ‘Sutta Vibhaṅga’ (Đại Phân Tích).

Còn có một số cuốn sách khác gọi là ‘Khandhakas’. ‘Khandhaka’ chỉ có nghĩa là Phẩm hay Chương. Trong Khandhakas hầu hết những giới luật liên quan đến việc giữ hay hành được đưa ra. Có những Phẩm (khandhakas) nói về cách thực hiện nghi thức xuất gia, những phẩm chất nào một người cần phải có để được xuất gia và v.v.... Ở một phẩm khác các phạm sự phải được thực hiện đối với thầy của chúng ta hay đối với học trò của chúng ta được trình bày. Trong đó cũng đề cập đến những phạm sự cần phải làm đối với các vị sư hay khách tăng. Những điều này được gọi là ‘Khandhakas’. Có thể nói, những phạm sự trình bày trong khandhakas là những phạm sự được gồm trong cách cư xử tốt đẹp hay giới thuộc chánh hạnh. Khandhaka hay Phẩm có hai quyển. Một được gọi là ‘Đại Phẩm’ và

quyển kia là ‘Tiểu Phẩm’.

Nếu như bạn quan tâm tới những điều kiện xã hội thời Đức Phật thì đọc hai quyển này sẽ rất thú vị. Các vị Tỳ-kheo thời đó đã dùng những dụng cụ gì, họ làm nhà ở như thế nào, tất cả những điều này được đề cập trong hai quyển ấy. Khi số lượng các vị Tỳ-kheo tăng lên, những vấn đề càng lúc càng trở nên nhiều hơn. Đôi lúc các vi sư ấy cũng giống như những đứa trẻ. Họ thích đi đến Đức Phật và hỏi ngài xem phải làm gì. Chẳng hạn các vị Tỳ-kheo thường phải tự mình nhuộm y. Họ phải nấu vò cây hoặc một loại cây nào đó để có được màu nhuộm. Đôi khi những nồi nước nhuộm sôi sùng sục tràn cả ra ngoài. Họ cũng đi đến Đức Phật để báo sự việc và hỏi ngài xem họ cần phải làm gì. Đức Phật nhân đó chỉ cho họ cách thức để nhuộm. Nói chung những quyển sách này rất thú vị. Các phận sự và những việc cần làm khác chứa đựng trong hai quyển này được gọi là giới thuộc Chánh Hạnh.

Trong đoạn 32 – “Ở cấp thứ bảy tất cả giới dễ bị lậu hoặc là giới thế gian hay giới hiệp thế.” Tôi hy vọng các bạn đã hiểu ‘bị lậu hoặc’ là gì rồi? Lậu hoặc (āsava)⁸ có nghĩa là những phiền não trong tâm. ‘Bị lậu hoặc’ thực sự có nghĩa là đối tượng của phiền não. Giới nào là đối tượng

⁸ Kāmāsava—Dục lậu, bhavāsava—Hữu Lậu, ditthāsava —Kiến lậu, avijjāsava—Vô minh lậu. - Āsavā, từ-ngữ-nguyên à + su, là chảy. Các pháp này được gọi vậy là vì chúng tràn ngập tất cả đời sống hay vì chúng tồn tại cho đến Gotrabhū tâm (chuyển-tánh-tâm) trước khi chứng Dự-lưu. Dục lậu chỉ cho sự tham ái các dục vọng, Hữu-lậu chỉ cho tham-ái sắc và vô sắc giới. Kiến lậu: chỉ cho 62 tà kiến như đã kê trong kinh Brahmajāla (Phạm-Võng), và Vô minh lậu: là vô minh đối với Tứ Đế, đời quá khứ, đời vị lai, cả hai đời và đối với Lý Duyên-Khởi. TPTYL, HT Minh Châu.

của phiền não được gọi là giới 'thế gian' và giới nào không phải là đối tượng của phiền não thì được gọi là giới 'xuất thế gian' hay giới 'siêu thế'.

33. 9). *Giới ba loại: đầu tiên là giới bậc hạ, trung, thượng. Giới bậc hạ là giới phát sinh do ít tinh cần, ít dục, ít nhất tâm và ít trạch pháp (tức bốn như ý túc). Giới bậc trung là giới phát sinh nhờ tinh tấn, v.v... Vừa vừa. Giới bậc thượng là giới phát sinh nhờ bốn pháp đó được thực hành cao độ. Giới thọ vì ham danh là giới bậc hạ, vì ham quả báo công đức là bậc trung, vì tôn quý giới là bậc thượng. Lại nữa, giới bị nhiễm ô vì khen mình chê người, v.v... Như "ta có giới hạnh, còn những Tỳ-kheo khác tà hạnh, theo ác giới". (M. i, 193) là bậc hạ, giới thế gian mà không ô nhiễm là bậc trung, giới xuất thế là bậc thượng. Hoặc, giới có động lực là tham ái, với mục đích tái sinh là bậc hạ, giới thực hành vì mục đích giải thoát riêng mình là trung, các hạnh ba la mật thực hành vì giải thoát chúng sinh là bậc thượng.*

34. 10). *Giới thực hành vì bản thân, vì muốn bỏ những gì không thích hợp với tự ngã, gọi là giới vị kỷ. Giới thực hành vì quan tâm đến thế gian, vì muốn người đời khỏi chỉ trích, là giới, Giới thực hành vì quan tâm đến thế gian, vì muốn người đời khỏi chỉ trích, là giới, Giới thực hành vì tôn trọng Pháp và Luật, gọi là vị pháp.*

35. 11). *Giới "lệ thuộc" ở số 5 trên, gọi là có dính mắc vì dính mắc (thủ trước) do tham và tà kiến.*

Giới được thực hành bởi phàm phu hữu đức là điều kiện tiên quyết cho đạo lộ, và giới tương ứng với đạo lộ, ở các vị hữu học, thì gọi là giới không dính mắc. Giới tương ứng với quả của hữu học và vô học gọi là giới được an tịnh.

36. 12). Giới được viên mãn do một người không phạm giới tội, hoặc phạm mà đã sám hối, gọi là giới không thanh tịnh. Giới nơi một người còn nghi không biết việc này có phải là một giới tội hay không, hoặc không biết đã vi phạm giới nào, hoặc không biết mình có phạm không, gọi là khả nghi. Giới không thanh tịnh nên làm cho thanh tịnh. Giới còn nghi thì nên tránh làm những gì mình còn nghi vấn, và nên tìm cách giải quyết nghi.

37. 13). Giới tương ứng với bốn đạo và ba quả đầu, là giới của Hữu học. Giới tương ứng với quả A-la-hán là giới của bậc Vô học. Những loại còn lại là giới không thuộc hữu học và vô học.

38. Trong thế gian, sila (giới) cũng dùng để chỉ bản tính, thói của người, nên Patisambhidà nói: "Ba loại giới (thói) là thiện, bất thiện và bất định". (Ps. I, 44). Giới bất thiện không được kể ở đây, vì nó không dính dấp đến ý nghĩa đã bàn về giới.

- Ở nhóm ba đầu tiên giới bậc hạ là giới được tạo ra bởi "dục hay ý muốn thấp kém, (sự thanh tịnh của) tâm thấp kém, tinh tấn thấp kém và thẩm xét thấp kém." Bạn phải hiểu bốn pháp này. Từ Pāḷi cho dục hay ý muốn là Chanda. Bạn đã gặp chanda này trong số 52 tâm sở. Ở đó

nó được dịch là ý muốn. Thực ra ‘chanda’ có nghĩa là ý-muốn-làm. Ý -muốn-làm đơn thuần gọi là ‘chanda’. Nó không phải là ước muốn. Nó không phải là dục hay tham. Nó chỉ là ý muốn làm một cái gì đó. Giả dụ bạn muốn nhặt một cuốn sách. Ý muốn nhặt cuốn sách đó được gọi là Chanda. Trong trường hợp đầu tiên thì ý muốn hay chanda ấy là bực hạ.

Có bốn loại được gọi là pháp trưởng hay tăng thượng (‘adhipati’— 増上⁹). Các bạn nên đọc trong cuốn *Manual of Abhidhamma*, Chương 7) để biết rõ hơn. Trong chương đó bạn sẽ tìm thấy bốn pháp trưởng này. Bốn pháp adhipati này được gọi là ‘bốn pháp trưởng’. Chúng sanh cùng với các tâm sở khác và một trong bốn pháp này làm trưởng. Đôi khi Chanda (dục) làm trưởng. Đôi khi citta (tâm) làm trưởng. Đôi khi Vīriya (tinh tấn) làm trưởng, và đôi khi Vimāṃsa (thẩm) làm trưởng.

Pháp kế tiếp là (sự thanh tịnh của) tâm. Ở đây nó không nhất thiết phải là ‘sự thanh tịnh của tâm’, mà chỉ ‘tâm’ thôi. Kế tiếp đến tinh tấn và rồi đến thẩm. ‘Thẩm’ có nghĩa là Trí hay Tuệ. Thực sự thì nó không phải là thẩm

⁹ Adhipati, thường dịch là Trưởng hay Tăng Thượng. Có bốn pháp trưởng hay tăng-thượng: Dục tăng thượng, Tâm tăng thượng, Tinh tấn tăng thượng, Thẩm hay Tư duy tăng thượng.

Tăng thượng có thể ví như một quốc vương, cầm đầu mọi bộ trưởng. *Indiya* (căn) được xem như các bộ trưởng cầm đầu bộ riêng của mình nhưng không can thiệp vào các bộ khác. Như nhãn căn chỉ chi phối các sắc pháp chứ không can thiệp vào đối tượng của nhĩ căn. Còn Ahipati thời chi phối mọi pháp câu hữu. Không hai Adhipati đồng khởi và chi phối một lần. Trái lại, các căn có thể đồng khởi. *Cittādhīpati* chỉ cho *Javana citta* (tốc hành tâm). *Vimamsādhīpati* chỉ cho Tuệ căn (*paññindriya*). TPTYL, HT Minh Châu

xét một cái gì. Chữ Pāḷi cho Thăm là Vimāṃsa. Vimāṃsa được dịch là Thăm. Nghĩa cơ bản của Vimāṃsa là điều tra hay thăm xét. Điều đó chính xác. Thăm xét là một từ đồng nghĩa với từ paññā (tuệ) trong Pāḷi. Vì thế đôi khi ở đây tuệ, hay trí, hay thăm trưởng được dùng.

Nếu một trong bốn pháp này thấp kém, thời giới được gọi là ‘giới bậc hạ’. Khi chúng trung bình gọi là ‘giới bậc trung’ Còn khi chúng cao thượng, giới đó là ‘giới bậc thượng’.

“Giới nào bị thúc đẩy bởi tham ái, mục đích của nó là để hưởng sự tái sinh hay hiện hữu liên tục là bậc hạ.” Thực ra những gì muốn nói ở đây là để hưởng một sự tái sinh tốt đẹp hơn hay để hưởng giàu sang, phú quý hay để hưởng một cái gì đó trong kiếp sống ấy, chứ không phải để hiện hữu liên tục.

Trong đoạn 35, hàng thứ ba – “giới được thực hành bởi phàm nhân hữu đức...” – thế nào là ‘Phàm nhân hữu đức’? Từ Pāḷi puthujjana là một người chưa đạt đến bất kỳ một trong các tầng giác ngộ nào. Chúng ta có thể gọi người ấy là một người bình thường. Cách dịch phổ biến của từ ấy là phàm phu hay phàm nhân, vì thế ở đây chúng ta gọi là phàm nhân.

- Học nhân: Còn ‘hữu đức’ có nghĩa là gì?
- Thầy: ‘Hữu đức’ ở đây thực sự có nghĩa là người có những thói quen đạo đức tốt đẹp và người ấy là người đọc nhiều hiểu rộng. Nếu dịch thẳng thì đó là người được nghe nhiều hiểu rộng hay có thể gọi là người đa văn. Thời Đức Phật và sau

thời Đức Phật một thời gian không có sách vở gì cả. Bất cứ cái gì bạn học, bạn học từ một người nào đó chứ không phải học từ đọc sách.

Tôi hy vọng các bạn đã đọc hết những trang này. Tôi sẽ chỉ chọn những chỗ nào tôi muốn cho các bạn thêm một số thông tin mà thôi. Vui lòng đi đến đoạn 40 — “Trong nhóm ba thứ hai có các học giới công bố cho các vị Tỳ-kheo không đếm xỉa đến những gì được công bố cho các vị Tỳ-kheo ni.” Câu ‘Không đếm xỉa đến những gì được công bố cho các vị Tỳ-kheo ni’ — các bạn hiểu như thế nào? Có 227 giới cho các vị Tỳ-kheo và 311 giới cho Tỳ-kheo ni. Có những giới luật chung cho cả hai giới — Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni và cũng có những giới khác không chung. Các vị Tỳ-kheo phải giữ 227 giới và cũng phải giữ một số giới luật được ban hành cho các Tỳ-kheo ni. Đó là những gì muốn nói tới ở đây. Vì thế đối với vị Tỳ-kheo không chỉ 227 giới mà còn có một số giới khác mà lúc đầu có ý định cho các Tỳ-kheo ni nữa. Các vị Tỳ-kheo cũng phải giữ những giới luật này.

Chẳng hạn trong số 227 giới không có giới nào buộc vị Tỳ-kheo không được ca hát, hay nhảy múa, hay đi xem những cuộc biểu diễn, v.v... Tuy nhiên có giới đó cho các Tỳ-kheo ni. Và các vị Tỳ-kheo cũng phải giữ những giới luật đó mặc dù nó không bao gồm trong 227 giới. Khi chúng ta nói ‘giới luật của các Tỳ-kheo, chúng ta muốn nói tới 227 giới này cộng thêm một số giới khác. Các vị Tỳ-kheo cũng phải giữ những giới này, mặc dù chúng không nằm trong giới dành cho Tỳ-kheo. Như vậy có những giới chung cho cả Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni, và cũng có những

giới khác. Các vị Tỳ-kheo cũng phải giữ những giới ấy nữa.

- Học nhân: Có phải nó đã được dịch không chính xác.
- Thầy: Cách dịch này không đúng lắm ở đây. Dịch là ‘Không đếm xỉa đến’ như vậy không chính xác.

“Mười học giới cho sa-di và sa-di ni là giới chưa thừa nhận hoàn toàn. Năm học giới hoặc mười giới khi có thể — là giới được thọ trì vĩnh viễn...” — đây cũng là một cách dịch không chính xác lắm. Năm học giới là thường giới. Trong Pāḷi chúng được gọi là ‘niccasila’. Các bạn đã biết từ ‘anicca’ là không thường hay vô thường rồi. Vì thế nicca là thường. Những giới này được gọi là thường giới. Điều đó có nghĩa rằng nếu bạn tuyên bố mình là một đệ tử của Đức Phật, bạn phải luôn luôn giữ năm giới này. Chúng phải luôn luôn ở cùng với bạn. Mười giới là những giới bạn chỉ thọ trì khi bạn có thể. Tóm lại năm giới kể như những học giới là giới được thọ trì vĩnh viễn, mười giới chỉ khi có thể.

“Năm học giới - hoặc mười giới khi có thể - là giới được thọ trì vĩnh viễn, và tám như những chi phần của Ngày Uposatha¹⁰ hay Ngày Trai Giới, dành cho hàng đệ tử tại gia — nam cũng như nữ, là giới của người thế tục.” Chúng ta nên nói ‘tám như những chi phần của Trai Giới (uposatha), không có chữ Ngày, chỉ Uposatha thôi. Chữ Pāḷi ‘Uposatha’ có thể muốn nói tới hai điều — trai giới và

¹⁰ Uposatha Hán dịch là Bố Tát, Trai Giới, Thuyết Giới hay Trai Nhật (布薩, 齋戒, 說戒, 齋日).

ngày trai giới. Ở đây ‘ngày’ không được hàm ý. ‘Tám như những chi phần của Uposatha’ có nghĩa là tám giới – trong đó có năm thường giới cộng với giới không ăn sau Ngọ, không dùng vòng hoa, dầu thơm và v.v..., không ca hát và nhảy múa, không dùng giường ghế cao sang. Những giới này được gọi là ‘Bát Quan Trai Giới’. Quan trọng nhất là không ăn sau Ngọ (sau 12 giờ trưa). Tám giới này được gọi là ‘Uposatha’. Nếu nó là Uposatha dành cho người thế tục, chúng ta muốn nói tới tám giới này. Còn uposatha dành cho các vị Tỳ-kheo lại khác. Lễ Uposatha hay bố tát cho các vị Tỳ-kheo chỉ là việc tụng đọc 227 giới trong tạng chúng.

Vì thế người Phật tử tại gia nên thọ trì năm giới này suốt đời. Và nếu có thể, mỗi tháng nên thọ thêm tám giới một vài ngày. Những ngày thông thường để thọ tám giới này là ngày rằm, mùng một, ngày thứ tám của mỗi nửa tháng.

Chúng ta hành theo các tháng âm lịch. Tháng âm lịch được chia làm hai nửa¹¹ — nửa tuần trăng sáng (bạch nguyệt) và nửa tuần trăng tối (hắc nguyệt). Giữa của tuần trăng sáng là ngày thứ tám và giữa của tuần trăng tối cũng là ngày thứ tám. Người dân ở các nước Phật Giáo như Miến Điện, Tích Lan, Thái Lan,...thường giữ Bát Quan (Uposatha) ít nhất bốn ngày trong một tháng. Hầu hết họ đi đến chùa để giữ bát quan trai giới. Họ thường ở lại chùa để nghe Pháp, cúng dường thực phẩm hoặc các món vật

¹¹ Lịch pháp Ấn độ dựa theo sự tròn, khuyết của mặt trăng mà chia mỗi tháng làm 2 phần: Hắc nguyệt và Bạch nguyệt. Nửa tháng tính từ ngày 16 đến hết tháng gọi là Hắc nguyệt (tháng đen); nửa tháng tính từ ngày mùng 1 đến ngày rằm gọi là Bạch nguyệt (tháng trắng).

dụng khác đến các vị sư và hành thiền. Thậm chí ở Thái Lan, Lào và Cam-pu-chia người Phật tử còn ở lại đêm tại chùa. Họ chỉ trở về nhà vào sáng hôm sau. Giới này dành cho nam nữ cư sĩ và được gọi là ‘Uposatha’ hay ‘Bát Quan Trai Giới’. Đối với các vị sư, như tôi đã nói, họ tụ tập lại một nơi nào đó. Một trong các vị sư sẽ tụng Giới Bản (Pāṭimokkha) và các vị sư còn lại kính cẩn lắng nghe lời tụng đọc của vị sư ấy.

Các bạn biết vào những ngày xa xưa không có sách vở như bây giờ. Để không quên giới luật hay để các vị Tỷ-kheo nhớ được giới luật, họ phải tụng đọc theo cách này. Các vị Tỷ-kheo phải học thuộc lòng giới luật. Tại buổi lễ Uposatha chỉ một vị Tỷ-kheo tụng giới còn các vị Tỷ-kheo khác chăm chú lắng nghe. Đây gọi là lễ ‘Bố Tát’ hay lễ ‘Uposatha dành cho các vị Tỷ-kheo’.

39. 14). *Giới bốn loại đầu tiên:*

Kẻ học ác tri thức

Không gần bậc giới đức

Ngu si không thấy được

Lỗi phạm giới ở đấy

Tâm thường tà tư duy

Các căn không phòng hộ

Giới nơi người như vậy

Dự phần vào thối giảm.

Người có tâm tự mãn

Với giới đã thành tựu

Không bao giờ nghĩ đến

Tập đề tài thiền định

Chỉ an phận trong giới

Không nỗ lực tiến lên
Giới như vậy gọi là
Dự phần vào tù đọa.
Người có giới, nỗ lực
Vói định làm phương tiện
Để đạt đến mục tiêu,
Giới của Tỳ-kheo này
Gọi là định cộng giới
(giới tăng tiến: Visesa)
Người thấy giới chưa đủ
Mà hướng đến ly dục
Giới do ước vọng ấy
Gọi là đạo cộng giới
(giới thâm nhập: nibbedha)

40. 15). Có những giới dành cho Tỳ-kheo không liên hệ đến những giới công bố cho Tỳ-kheo ni, gọi là giới Tỳ-kheo. Giới riêng cho Tỳ-kheo ni gọi là giới Tỳ-kheo ni. Mười giới của sa di và sa di ni là giới của người chưa thọ cụ túc. Ngũ giới hay thập giới, khi có thể giữ trọn đời và tám giới thọ vào ngày Uposatha (bổ tát) dành cho nam nữ tại gia, gọi là giới tại gia.

41. 16). Sự không phạm của những người uttarakuru gọi là tự nhiên giới. Mỗi bộ lạc, tông phái, địa phương, có luật riêng, gọi là giới theo tục lệ. Giới của mẹ bồ tát khi bồ tát nhập thai "không có tư tưởng dục nhiễm", gọi là giới tất yếu. Giới của những người thanh tịnh như Ma ha Ca diếp và của tiền thân Phật khi hành bồ tát hạnh, gọi là giới do nhân đời trước.

42. 17). Giới bốn loại, thứ tự:

(a) Giới như đức Thế tôn mô tả: "Vị Tỳ-kheo sống chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, đầy đủ hành xử và chánh hạnh, thấy sợ hãi trong những lỗi nhỏ, nên vị ấy lãnh thọ các học giới". (Vbh. 244), đây là Giới thuộc sự chế ngự của giới bốn.

(b) Giới được mô tả như sau: "Khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng, những nguyên nhân gì do đó mà nhãn căn không được chế ngự, khiến cho tham ái, ưu bi, các bất thiện pháp khởi lên, vị ấy chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân chạm xúc, ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng... Thực hành sự hộ trì ý căn". (M. i, 180): đây là giới phòng hộ các căn môn.

(c) Sự từ bỏ những tà mạng, không vi phạm sáu học giới liên hệ đến cách sinh sống, cái tà mạng lôi kéo theo những ác pháp như "lừa đảo, ba hoa, hiện tướng chê bai, lấy lợi cầu lợi" (M. iii, 75): đây là giới thanh tịnh mạng sống.

(d) Sự sử dụng bốn vật dụng, được thanh tịnh nhờ giác sát, như khi nói: "Chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng y phục chỉ để che thân khỏi rét". (M. i, 10): đây là giới liên hệ đến bốn vật dụng.

43. Sau đây là tóm tắt bình chú: (đoạn 42a) Chế ngự với sự chế ngự của giới bốn tức Pàtimokkha, vì nó giải thoát (mokkheti) người hộ trì (pàti) nó, vì nó làm cho vị

ấy thoát khỏi (*mocayati*) các khổ của đọa xứ. Chế ngự là không phạm về thân, lời. Sống là xử sự trong bốn uy nghi.

44. Đầy đủ hành xứ và chánh hạnh v.v... ý nghĩ như kinh nói: "có tà hạnh và chánh hạnh". Gì là tà hạnh? Đó là vi phạm về thân lời, cả thân lẫn lời, những việc làm mà Giới cấm chỉ. Như một người sinh nhai bằng cách đem cho tre, lá, hoa, quả, bột tẩm, tẩm xỉa răng, hoặc bằng cách nịnh hót, ve vuốt, hoặc bằng cách làm các việc vặt, hay bất cứ tà mạng nào bị Thế tôn quở trách. Chánh hạnh là gì? Là không vi phạm về thân và lời, về cả thân, lời. Là tất cả sự chế ngự bằng giới. Là không sinh nhai bằng những cách như trên.

45. Hành xứ: có hành xứ thích đáng và không thích đáng. Gì là hành xứ không thích đáng? Như khi một người có những dâm nữ làm chỗ lui tới, có đàn bà góa, gái già, bán nam bán nữ, Tỳ-kheo ni, hay tửu quán làm chỗ lui tới; hoặc vị ấy sống có liên hệ với vua hay cận thần, ngoại đạo, đồ đệ ngoại đạo, có liên hệ không thích đáng với cư sĩ; hoặc làm quen, giao thiệp, tôn trọng những gia đình không tín tâm, phỉ báng thô lỗ, những người muốn hại, muốn sự xấu xa, phiền não, không muốn sự chấm dứt hệ lụy cho những Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, nam nữ cư sĩ. Đây là những hành xứ không thích đáng. Gì là hành xứ thích đáng? Như một vị không có những dâm nữ làm chỗ lui tới... Quán rượu làm chỗ lui tới,... Không liên hệ không thích đáng với cư sĩ; vị ấy làm quen, lui tới, tôn trọng những gia đình có tín tâm, những người làm nguồn an ủi nơi nào có bóng hoàng y, có gió mát của bậc trí, những

ngươi mong mỗi điều tốt lành, hỉ lạc, mong chấm dứt hệ lụy cho Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, nam nữ cư sĩ. Đây là hành xử chân chánh. Như thế, vị ấy được gọi là "đầy đủ hành xử và chánh hạnh". (Vbh. 244-7).

46. Lại nữa chánh hạnh và hành xử ở đây cần được hiểu như sau. Tà hạnh có hai là tà hạnh về thân và lời. Gì là tà hạnh về thân? Đó là "Xử sự thiếu cung kính trước tăng, đứng ngồi, chen lấn với các vị thượng tọa, ngồi chỗ cao, ngồi bịt đầu, đứng mà nói chuyện, vung tay khi nói, đi giày dép trong khi các thượng tọa đi chân trần, đi chỗ cao trong khi các thượng tọa đi chỗ thấp, đi trên đường chính trong khi các thượng tọa đi chỗ không có đường.... Đứng ngồi thúc vào các vị thượng tọa, tranh chỗ với các Tỳ-kheo mới... Vào buồng tắm.... Chưa hỏi các thượng tọa mà đã để củi trên lò, khóa cửa... Tại chỗ tắm, vừa đi vừa vẩy nước nhằm các thượng tọa, đi vào chỗ tắm trước mặt các thượng tọa, tắm vẩy nước vào các thượng tọa, tắm trước mặt các vị. Khi đi ra thì chen lấn các thượng tọa, đi ra trước mặt họ, vào nhà cũng chen lấn đi trước, đẩy họ ra mà chen tới.... Tại những nhà gia chủ có phòng riêng kín đáo, dành cho đàn bà con gái, thì vị ấy đừng đột đi vào, vuốt đầu trẻ con". (Nd 1. 228-9). Đây gọi là tà hạnh về thân.

47. Ở đây, gì là tà hạnh về lời? "Đó là khi một người xử sự vô lễ trước chúng Tăng. Không xin phép nhưng vị Thượng tọa mà nói về Pháp, trả lời các câu hỏi, tụng giới, đứng nói vung tay. Vào nhà người gặp phụ nữ hay thiếu nữ thì ba hoa kiếu như: "Ê chị X, có gì ăn đấy? Có cháo không? Chúng tôi sẽ uống cái gì? Những gì là đồ ăn loại

cứng? Những gì là đồ ăn loại mềm? Chị sẽ cho ăn cái gì?" (Nd 1. 230). Đây là tà hạnh về lời.

48. Chánh hạnh cần hiểu là ngược lại với những điều trên. Hơn nữa, vị Tỳ-kheo có lễ độ, biết kính nhường, có tâm quý, mặc hạ y, thượng y một cách thích đáng, tác phong vị ấy làm khởi dậy niềm tin dù khi vị ấy đi tới đi lui, nhìn trước hay nhìn hai bên, co hay duỗi, mắt vị ấy thường ngó xuống, vị ấy có uy nghi, phòng hộ các căn môn, tiết độ trong sự ăn uống, chánh niệm tỉnh giác, đầy đủ sự tự giác, ít muốn, biết đủ, tinh cần, cẩn thận gìn giữ chánh hạnh, hết lòng cung kính những vị giáo thọ sư. Đây là chánh hạnh.

49. Hành xử (thích đáng) gồm ba sự hỗ trợ làm hành xử, sự phòng hộ làm hành xử, và sự buộc chặt làm hành xử. Sự hỗ trợ làm hành xử là, một người bạn tốt nói mười loại chuyện: "Nói về ít muốn, biết đủ, ẩn dật, độc cư, tinh tấn, giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến". (M. i, 145), người bạn từ đó ta được nghe những điều chưa nghe, sửa sai những điều đã học, tẩy được những nghi vấn, làm chánh lại sự thấy biết, được đức tin, hoặc nhờ học với người ấy mà ta tăng trưởng về tín, giới, văn, bố thí và trí tuệ. Đây là sự hỗ trợ làm hành xử.

50. Sự phòng hộ làm hành xử là, "một Tỳ-kheo khi đi vào một ngôi nhà, một con đường, thì đi với mắt nhìn trước khoảng một tầm, chế ngự nhãn căn, không nhìn voi, ngựa, xe, người bộ hành, đàn bà, đàn ông; không ngó lên, ngó xuống, ngó chỗ này chỗ kia". (Nd 1.474).

51. Sự buộc chặt làm hành xử là bốn niệm xử mà tâm được buộc vào, vì thế Đức Thế Tôn dạy: "Này các Tỷ-kheo, gì là hành xử của một Tỷ-kheo, quê hương vị ấy? Chính là bốn niệm xử quán" (S. v, 148).

Được trang bị như vậy, được cung cấp đầy đủ như vậy, bằng chánh niệm và (chánh) hành xử này, nên vị ấy được gọi là "đầy đủ hành xử và chánh hạnh".

52 Thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ (đoạn 42): "Lỗi nhỏ" là như sự vô tình vi phạm một học giới nhỏ nằm trong Giới bốn, hoặc có một ý nghĩ bất thiện khởi lên. Vị ấy chân chánh lãnh thọ và học tập các học giới: Có bao nhiêu học giới, vị ấy đều học tập lãnh thọ một cách chân chánh (samàdàya). Câu "một người chế ngự với sự chế ngự của Giới bốn." giới thuộc về sự chế ngự của Giới bốn được nêu bằng người, còn "đầy đủ chánh hạnh và hành xử" chỉ phương pháp thực hành nơi vị đã viên mãn giới.

Ở đoạn 42 tác giả giải thích bốn loại giới luôn được đề cập ở các bản Kinh (Suttas). Đối với các vị Tỷ-kheo đây là những giới rất quan trọng. Những giới này sẽ được giải thích chi tiết hơn các giới khác. Tác giả nêu ra phần chánh văn từ Kinh Điển như sau: "Giới được Đức Thế Tôn mô tả như vậy: 'Ở đây, vị Tỷ-kheo sống chế ngự với sự chế ngự của Giới Bốn (Pāṭimokkha) đầy đủ hành xử và chánh hạnh, thấy sợ hãi trong các lỗi nhỏ nhặt, vị ấy rèn luyện bản thân bằng cách thọ nhận các học giới' là giới thuộc sự Chế Ngự theo Giới Bốn." Đây là một loại giới. 'Giới thuộc sự Chế Ngự theo Giới Bốn' đơn giản có nghĩa là giữ các giới luật,

giữ 227 của Tỳ-kheo giới hoặc 311 giới của Tỳ-kheo ni, không để cho vi phạm.

Phần ‘b’ của đoạn 42 trình bày sự chế ngự các căn. Điều đó có nghĩa là chế ngự con mắt, lỗ tai, v.v... Nói đúng ra thì đây không phải là giới (sīla) vì nó không đang giữ một giới nào cả. Khi bạn có sự chế ngự các căn, trên thực tế giới của bạn là trong sạch. Vì thế nó được kể như ‘giới’ (sīla) vậy thôi.

“Khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ các tướng chung cũng không nắm giữ các tướng riêng qua đó, nếu vị ấy để cho nhãn căn không được phòng hộ, các ác bất thiện pháp thuộc tham và sân có thể xâm chiếm vị ấy; vị ấy thực hành sự chế ngự, vị ấy phòng hộ nhãn căn, thọ trì sự chế ngự nhãn căn.” Những gì muốn nói ở đây là khi bạn thấy một cái gì, bạn cố gắng không để thu về điều bất thiện (akusala) từ cái thấy ấy. Đó là những gì sự chế ngự các căn muốn nói.

Chẳng hạn khi bạn thấy một vật đẹp. Nếu bạn không có như lý tác ý, bạn sẽ bị dính mắc vào vật ấy và gạt điều bất thiện (akusala). Để giữ cho mình tránh được những điều bất thiện, tránh được những tư duy bất thiện, thực sự bạn phải hành chánh niệm. Việc thực hành chánh niệm là để ngăn tâm dính mắc hay ngăn tham đối với những đối tượng này. Tất nhiên điều đó không có nghĩa rằng chúng ta phải nhắm mắt hay bịt tai để không nhìn hay nghe mọi sự mọi việc. Nó không có nghĩa như vậy. Chúng ta sẽ được thấy, sẽ được nghe. Những gì sự chế ngự ở đây muốn nói là không để có những bất thiện khi chúng ta gặp những đối tượng ấy mà thôi.

Thứ ba trong phần ‘c’ là giới nuôi mạng thanh tịnh. Đối với các vị Tỳ-kheo ‘nuôi mạng thanh tịnh’ nghĩa là có được những nhu cầu thiết yếu (y phục, vật thực, thuốc trị bệnh và cốc liêu) bằng những phương tiện thích hợp. Điều này muốn nói tới việc vị Tỳ-kheo tìm thức ăn bằng cách đi khất thực. Bằng cách lượm những mảnh vải mà họ có thể làm nó thành tấm y để mặc, v.v... Đây là sự nuôi mạng trong sạch đối với các vị Tỳ-kheo. Nếu vị Tỳ-kheo không tuân theo những giới luật này thì họ không có giới nuôi mạng thanh tịnh. Giới này sẽ được giải thích chi tiết hơn ở một phần sau.

“Tránh những tà mạng như sự nuôi mạng đòi hỏi phải vi phạm sáu học giới đã được công bố liên quan tới nuôi mạng và đòi hỏi phải phạm vào sáu ác pháp bắt đầu với mưu đồ, biểu lộ, gợi ý, coi nhẹ, lấy lợi câu lợi, là giới thuộc nuôi mạng thanh tịnh.” Nếu các bạn đọc hết chương này, các bạn sẽ biết những điều này muốn nói gì. Tôi e rằng các bạn còn biết nhiều hơn về những những mảnh lời mà các vị sư thường dùng để có được những gì họ muốn nữa đấy.

Sáu học giới chúng ta sẽ tìm thấy ở đoạn 60. Trong đoạn 60, sáu học giới này được đưa ra theo tuần tự từng giới một. “Vì nhân nuôi mạng, vì lý do nuôi mạng, một người có những mong muốn xấu xa (ác dực), một miếng mồi cho những mong muốn xấu xa, đưa ra lời tuyên bố (đã đặc) một pháp thượng nhân mà mình không có, không phải là một sự thực, sự vi phạm điều này là phạm bất cộng trụ.”

Ví dụ như tôi muốn được giàu. Tôi muốn có nhiều

vật dụng. Tôi muốn có nhiều thứ. Mặc dù tôi không chứng đắc bất kỳ một giai đoạn giác ngộ nào (như nhập lưu, nhất lai...), nhưng tôi nói rằng tôi đã giác ngộ hay nói một cái gì tương tự như thế. Nói như vậy là để các bạn sẽ nghĩ nhiều về tôi và dâng cúng cho tôi nhiều thứ. Sự phạm giới như vậy là do nuôi mạng làm nhân.

Hay có thể là tôi không muốn đi ra ngoài khát thực. Tôi muốn ở chùa chỉ để mọi người mang đồ ăn ngon đến cho tôi, v.v... Đây cũng là sự nuôi mạng không thanh tịnh đối với vị Tỳ-kheo. Sáu giới này được Đức Phật ban hành liên quan đến việc nuôi mạng của vị Tỳ-kheo.

Đoạn này bạn thấy có chữ ‘đánh bại’ (thường dịch là bất cộng trụ). Đây là một thuật ngữ. ‘Đánh bại’ có nghĩa là nếu một vị Tỳ-kheo phạm giới này, vị ấy kể như chấm dứt là một vị Tỳ-kheo. Vị ấy bị đánh bại như một vị Tỳ-kheo. Vị ấy không còn là một vị Tỳ-kheo nữa, mặc dù vị ấy vẫn có thể mặc y, mặc dù vị ấy vẫn tiếp tục tự nhận mình là Tỳ-kheo. Trong thực tế, vị ấy thực sự không còn là một vị Tỳ-kheo ngay lúc vị ấy nói điều này và người khác hiểu nó. Có sáu điều giới này. Chúng ta sẽ bàn đến chúng sau.

- Học nhân: Điều gì xảy ra nếu người khác không hiểu?
- Thầy: Nếu người vị ấy nói vào lúc đó không hiểu, vị ấy không phạm bất cộng trụ. Nhưng nếu người mà vị ấy nói vào lúc đó biết rằng vị ấy đang nói về việc vị ấy đã giác ngộ và bản thân vị ấy không thực sự giác ngộ, thời đó là bị đánh bại hay phạm bất cộng trụ.

Tôi nghĩ các bạn đã đọc và hiểu cái gì là hành xử (gocara), những nơi nào là hành xử vị Tỳ-kheo nên lui tới và những nơi nào không nên lui tới đối với vị Tỳ-kheo. “Hành xử” là những việc vị Tỳ-kheo phải tham gia vào và những việc vị Tỳ-kheo phải không dính dáng đến. Trong đoạn 44, khoảng giữa đoạn, các bạn sẽ thấy: “Ở đây một người nào đó sinh nhai bằng cách tặng tre, hay bằng cách tặng lá, hay bằng cách tặng hoa, quả, bột tắm, tắm rửa răng, hay bằng cách nịnh hót, hay bằng cách (bean-soupery) (các bạn có biết là gì không?), hay bằng cách vuốt ve” – tôi sẽ nói về bean-soupery sau. ‘Bằng cách vuốt ve’ thực sự có nghĩa là bằng cách giữ trẻ hộ, bồng một đứa bé lên và chăm sóc nó, chứ không chỉ vuốt ve nó. Như vậy nó là công việc coi sóc một đứa bé. Một người nào đó để đứa bé lại cho vị Tỳ-kheo, và nếu vị ấy chăm sóc đứa bé để làm vui lòng người này, thời đó gọi là ‘vuốt ve’.

Bây giờ ‘Súp-đậu’ nghĩa là có sự nuôi mạng giống như súp đậu-hầm (bean-soupery). Các bạn vẫn không hiểu, đúng không? Vui lòng tìm đến đoạn 75. “Súp đậu hầm cũng giống như súp đậu vậy, vì cũng như khi đậu được nấu thì hầu hết đậu sẽ chín chỉ một ít là không chín như thế nào thì cũng vậy, người mà lời nói của họ chỉ một ít là thật, số còn lại là giả, được gọi là một người ‘súp-đậu’; lời nói của người ấy là súp-đậu.” Hầu hết những gì một người như vậy nói chỉ là lời nói dối.

Trong tiếng Anh có một thành ngữ được xem là hơi giống – ‘half-baked’ (chưa chín chắn hay nửa mùa), tuy nhiên nó lại không nói tới cùng một vấn đề. Nó không hàm ý điều này. Nếu hầu hết những gì tôi nói là không thật và

chỉ một ít những gì tôi nói là thật, thời tôi phạm tội ‘súp đậu’ này.

Ở đoạn 45 chúng ta có từ ‘hành xứ’. Chúng ta phải hiểu từ này cho đúng. Có hành xứ thích đáng và hành xứ không thích đáng. “Trong nội dung này, cái gì là hành xứ không thích đáng? Ở đây một người nào đó có ‘gái điếm là hành xứ, hay có người đàn bà góa, có gái già, có hoạn quan, có Tỳ-kheo ni, hay tửu quán là hành xứ.’” ‘Có chúng là hành xứ’ có nghĩa là (có những người ấy, nơi ấy) là bạn bè với họ, là thân tình với họ, hay thường xuyên lui tới nhà của họ. Đó là những gì câu ‘có chúng là hành xứ’ muốn nói tới. Vì thế có một số nơi vị Tỳ-kheo phải luôn luôn tránh, đó là những nơi của những hạng người này.

Kế tiếp, ở đoạn 49 có loại hành xứ khác. “Hành xứ thích đáng có ba loại: Hành xứ thích đáng như sự hỗ trợ, hành xứ thích đáng như sự phòng hộ, và hành xứ thích đáng như chỗ nương tựa.”

“Trong nội dung này, hành xứ thích đáng như sự hỗ trợ là gì? Một người bạn tốt bộc lộ trong mười trường hợp nói chuyện, đó là "Nói về ít muốn, biết đủ, ẩn dật, độc cư, tinh tấn, giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến". (M. i, 145), trong sự hiện diện của người nào mà một người được nghe những gì chưa được nghe” và v.v... ‘Trong sự hiện diện’ thực ra chỉ có nghĩa là dựa vào người nào, chứ không phải chỉ là trong sự hiện diện của họ. Điều này có nghĩa là từ nơi họ, ta được nghe.... Bạn nghe một điều gì đó từ họ. Đó là những gì muốn hàm ý ở đây.

“... Sửa sai những gì đã được nghe, loại trừ hoài

nghe, điều chỉnh tri kiến và thành tựu niềm tin...” đây là những lợi ích của việc nghe pháp. Trong Kinh Đức Phật nói rằng có năm lợi ích một người có thể đạt được từ việc nghe Pháp. Thứ nhất là bạn được nghe những gì trước đây chưa từng nghe. Nghĩa là bạn có được những thông tin mới. Kế tiếp bạn sửa sai lại những gì đã được nghe. Có nghĩa là bạn có thể làm cho sáng tỏ những gì bạn đã nghe trước đây. Khi bạn nghe lại một điều gì đó, hoài nghi được loại trừ. Đó là lợi ích thứ ba. Bạn có thể điều chỉnh tri kiến của mình. Nếu như bạn có một quan niệm sai lầm, bạn có thể chỉnh nó lại cho đúng khi bạn nghe Pháp. Cuối cùng bạn có được niềm tin. Khi nghe pháp tâm bạn trở nên có đức tin đầy đủ hơn. Đây là năm lợi ích có được từ việc nghe Pháp.

“...Hay nhờ học tập dưới người nào...” — thực sự ‘không phải nhờ học tập dưới người ấy’, mà nhờ theo tấm gương của người ấy. Vì thế câu đó phải là “hay nhờ tấm gương của người nào bạn tăng trưởng đức tin, giới, đa văn, bố thí — đây gọi là hành xú (thích đáng) kể như sự hỗ trợ.”

Trong đoạn kế tiếp có nói, “Thế nào là hành xú (thích đáng) kể như sự phòng hộ? Ở đây ‘vị Tỳ-kheo, đi vào bên trong một căn nhà, đi vào một con phố’...” Tác giả luôn luôn mắc cái lỗi này. Từ Pāli antaraghara nếu chiết tự chúng ta có ‘Ghara’ là căn nhà. ‘Antara’ là ở trong, ở giữa, hay bên trong. Ngài đã dịch antaraghara là bên trong một căn nhà vì ‘antara’ có nghĩa là bên trong và ‘ghara’ là căn nhà. Tuy nhiên nghĩa đích thực của nó là một nơi có những căn nhà trong đó. Vì thế nó có nghĩa là một ngôi

làng. Như vậy “Một vị Tỳ-kheo đi vào một ngôi làng, đi vào một con phố với mắt nhìn xuống, thấy tầm khoảng một cán cày (khoảng 2m phía trước mặt).” Vì thế nó không phải là ‘bên trong một căn nhà’. Các vị Tỳ-kheo phải giữ cho mắt họ nhìn xuống khi họ đi vào làng hay đi vào phố, chứ không phải bên trong một căn nhà — đây là cách dịch sai từ Pāli thôi.

“Thấy tầm khoảng một cán cày...” — thực sự nó không phải là một cán cày. Nó là một cái ách xe. Một cái ách được nói là vào khoảng bốn cubits (một cubit dài khoảng 45cm⁷). Đó là vào khoảng gần hai mét. Như vậy một vị Tỳ-kheo nên nhìn về phía trước trước trên đất khoảng hai mét. Vị ấy không nên nhìn lên hay nhìn sang hai bên.

Điều này chỉ có thể khả dĩ ở nơi không quá đông đúc. Ở những thành phố hiện đại như ngày nay thì khó mà có thể. Bạn phải nhìn. Nếu bạn chỉ nhìn xuống và đi, bạn sẽ bị xe cộ hay cái gì đó hất ngã. Tuy nhiên các vị Tỳ-kheo được học tập là phải giữ cho mắt nhìn xuống — “không nhìn vào một con voi, một con ngựa, một chiếc xe, một khách bộ hành, một người nữ hay một người nam...” và v.v...

“Thấy sợ hãi trong những lối nhỏ nhất” có nghĩa là thấy sự nguy hiểm trong những lối nhỏ nhất. Ngay cả một lối rất nhẹ hay một sự vi phạm rất nhẹ cũng có thể đem lại sự tai hại cho bạn. Đặc biệt là khi bạn hành thiền, điều này có thể là một trở ngại lớn cho sự tiến bộ của bạn hay cho sự định tâm của bạn. Một vị Tỳ-kheo được chỉ dẫn phải giữ giới luật không để sút mẻ. Cho dù vị ấy phạm một giới

nhỏ nhưng nếu vị ấy cố ý phạm nó, cảm giác tội lỗi luôn luôn đi với vị ấy. Cảm giác tội lỗi này sẽ dày vò vị ấy khi hành thiền. Có sự nguy hiểm ngay cả trong sự vi phạm nhỏ nhất. Thấy sự nguy hiểm trong sự vi phạm nhỏ nhất, vị ấy giữ giới thực sự trong sạch.

Như vậy hôm nay chúng ta đã đi đến cuối của phần chế ngự theo giới bốn Pāṭimokkha. Chúng ta còn bao nhiêu trang nữa mới hết chương này? 58 trang. Vì thế có lẽ chúng ta sẽ chấm dứt chương một trong bốn tuần.

53. (b) *Bây giờ, hãy nói về giới thuộc sự chế ngự các căn môn, được nêu lên kế tiếp. Khi mắt thấy sắc: khi thấy một vật bằng nhãn thức có khả năng thấy, nhưng nương vào con mắt dụng cụ nên lấy tên "mắt". Cổ đức (Poràṇa) nói: "Con mắt không thấy vì nó không có tâm. Tâm không thấy vì không có mắt. Nhưng khi có chạm xúc giữa căn và trần thì có thấy, do thức có thị giác làm nền tảng vật lý cho nó. (Thị giác, kinh gọi là mắt tịnh sắc: eye-sensitivity- chỉ đồng tử hay con ngươi). Vậy ý nghĩa thực sự ở đây là: khi thấy sắc nhãn thức".*

54. *Không nắm giữ tướng chung, không để ý tướng đàn bà hay đàn ông, hay bất cứ tướng gì làm căn bản cho ô nhiễm, như tướng đẹp, v.v... Vị ấy dừng lại ở cái thấy, cũng không nắm giữ tướng riêng: vị ấy không để tâm bất cứ khía cạnh nào như tay, chân, nụ cười, tiếng nói, nhìn thẳng, nhìn nghiêng, v.v... Gọi là những tướng chi tiết, vì chúng phát sinh ra từng ô nhiễm khác nhau, vì chúng nổi bật. Vị ấy chỉ thấy cái gì thực sự đang ở đấy. Như Trưởng lão Nahàtissa ở Cetiyapabbata.*

55. Khi Trưởng lão đang trên đường đi từ Cetiya-pabbata đến Anuràdhapura để khất thực, có một nàng dâu của một ông trưởng giả gây lộn với chồng nên khởi hành từ sáng sớm ở Anuràdhapura, trang sức lộng lẫy như tiên nữ, để về nhà bà con. Nàng trông thấy Trưởng lão, và do tâm hồn hạ liệt, bật lên một tràng cười lớn. Ngạc nhiên không hiểu có chuyện gì xảy đến, vị Trưởng lão nhìn lên, và khi được "bất tịnh tướng" nơi hàm răng của nàng ngài đắc quả A-la-hán. Do đó có bài kệ:

Thấy xương hàm răng

Duy trì "cốt tướng"

Chưa đời chân bước

Quả chúng vô sanh

Chồng nàng đi tìm nàng, gặp Trưởng lão anh ta hỏi: "Bạch đại đức, ngài có tình cờ trông thấy một người đàn bà nào qua đây không?" Trưởng lão bảo:

"Không rõ ông hay bà

Vì ta không để ý

Nhưng trên đường cái này

Có đồng xương di động".

56. Qua đó (đoạn 42) nghĩa là, vì nguyên nhân ấy mà có sự không chế ngự của nhãn căn (và các căn khác). Nếu vị ấy không phòng hộ nhãn căn nghĩa là không dùng cánh cửa chánh niệm mà đóng nhãn căn lại. Xâm nhập là đe dọa vị ấy.

57. Không có gì là "chế ngự" hay "không chế ngự" nơi nhãn căn, vì đối với mắt tịnh sắc không có tình giác

hay thất niệm. Nhưng khi một sắc pháp đi vào sự chú ý của mắt, thì hữu phần khởi lên hai lần và diệt, rồi đến duy tác ý giới làm nhiệm vụ hướng tâm (chú ý) khởi và diệt, rồi đến nhãn thức với nhiệm vụ thấy, rồi đến dị thực ý giới làm nhiệm vụ tiếp thọ, rồi đến dị thực vô nhân ý thức giới làm nhiệm vụ xác định, khởi và diệt. Kế tiếp là tốc hành tâm. Trong đây, không có gì là chế ngự hay không chế ngự vào giai đoạn hữu phần, hay bất cứ giai đoạn nào sau đó từ hướng tâm trở đi. Song khởi hành từ giai đoạn tốc hành tâm, nếu không chánh hạnh, nếu có sự thất niệm, vô tri, không kiên nhẫn, lười biếng khởi lên, thì gọi là "không chế ngự nhãn căn".

58. Tại sao? Vì khi ấy có nghĩa là căn môn không được phòng hộ, hữu phần và các tâm thuộc lộ trình tâm cũng không được phòng hộ. Ví như khi, bốn cổng của một đô thành không được bảo đảm, thì dù cho các cửa của những ngôi nhà, kho chứa v.v... Bên trong thành được khóa kỹ, tài sản bên trong thành cũng không được bảo đảm, vì kẻ cướp sẽ vào thành tha hồ vơ vét. Cũng vậy, khi có sự không chánh hạnh, v.v... Khởi lên ở giai đoạn tốc hành, vì không chế ngự, thì căn môn cũng không được chế ngự, hữu phần và các tâm thuộc lộ trình kể từ hướng tâm, cũng không được phòng hộ. Nhưng khi giới, v.v... Khởi lên ở giai đoạn tốc hành, thì như vậy căn môn cũng được phòng hộ hữu phần và các tâm thuộc lộ trình cũng được phòng hộ ví như khi cổng thành đã chắc chắn, thì dù bên trong, các cổng nhà ở, nhà kho v.v... Không chắc, tài sản trong thành vẫn được gìn giữ, bảo đảm, vì cổng thành đóng, kẻ cướp không thể xâm nhập.

Bởi thế, mặc dù sự chế ngự chỉ thực sự bắt đầu ở giai đoạn (sát na) tốc hành tâm, song vẫn gọi là "chế ngự nhân căn". Việc nghe tiếng, ngửi mùi v.v... Cũng vậy.

59. Vậy chính loại giới này, có đặc tính là tránh nếm giữ những tướng có thể kéo theo ô nhiễm liên hệ đến sáu trần, gọi là giới chế ngự các căn môn.

Tuần này chúng ta sẽ bắt đầu với đoạn 53. Mở đầu có một lời giải thích chi tiết liên quan đến câu văn được đưa ra ở đoạn 43b. Có bốn loại giới — giới liên quan đến sự chế ngự theo giới bốn pāṭimokkha, giới thuộc về sự chế ngự các căn, giới thanh tịnh sinh mạng và giới liên quan đến tứ vật dụng. Giới liên quan đến sự chế ngự theo giới bốn pāṭimokkha chúng ta đã bàn xong nên bây giờ chúng ta sẽ đi đến loại thứ hai — giới thuộc về sự chế ngự các căn.

Trong đoạn này tác giả nói về việc thấy thông thường với mắt, thấy một cảnh sắc với mắt. “Thấy với mắt’ thực sự có nghĩa là thấy với nhãn thức hay với tâm thấy. Các vị thầy ngày xưa giải thích rằng con mắt không thể thấy bởi vì nó không có tâm và tâm không thể thấy bởi vì nó không có con mắt hay sắc thần kinh nhãn; nhưng khi đối tượng đập vào sắc thần kinh nhãn, nhãn thức hay tâm thấy sanh khởi. Như vậy, khi chúng ta thấy một cái gì, chúng ta thấy với nhãn thức hay tâm thấy.

Cách dùng thông thường ‘thấy với mắt’ được mô tả như ‘cách phát biểu có tính phụ thuộc’. Thực tình tôi không biết điều đó có nghĩa là gì. Trong Pāḷi nó được gọi

là ‘sasambhāarakathā’. Và ví dụ được đưa ra ở đây là: “Vị ấy tự bắn vào mình với cây cung” Nghĩa của từ ‘bắn’ là gì? Từ Pāli này có nghĩa là ‘bắn vào’ hay ‘đâm vào’. Thực ra vị ấy bắn vào mình với mũi tên chứ không phải với cây cung, nhưng không có cung thì không thể bắn mũi tên được. Theo cách dùng thông thường thì vị ấy bắn vào mình với cây cung.

Các bạn nói bắn với một cây súng đúng không? Như vậy có lẽ dùng từ bắn là không chính xác.

- Học nhân: Chúng ta có thể bắn những mũi tên với cây cung và bắn những viên đạn với cây súng. Như vậy ‘Bắn với một cây cung’ là đúng. Có lẽ nó sẽ chính xác hơn khi nói vị ấy bắn với cung và tên.’
- Thầy: Điều đó đúng. Khi một vị Tỳ-kheo thấy một cảnh sắc, vị ấy không nắm giữ tướng chung không nắm giữ tướng riêng. ‘Tướng chung’ ở đây có nghĩa là tướng của người nam hay người nữ. Tức là khi vị Tỳ-kheo thấy một người, vị ấy không thấy rằng người ấy là đàn ông hay đàn bà — “hay bất kỳ tướng nào được xem là làm căn bản cho phiền não như tướng xinh đẹp v.v..., hay như nó là đẹp, hay nó là hấp dẫn v.v...” Vị ấy dừng lại chỗ cái thấy đơn thuần. Vị ấy phải tập cho mình chỉ có cái thấy chứ không đi vào những đánh giá. Vị ấy phải không đánh giá người hay vật mà vị ấy quan sát.

Lời khuyên như thế này được đưa ra trong nhiều bài Kinh đặc biệt là bài kinh Mālunkyāputta và kinh

Bāhiya. Đức Phật nói trong cái thấy chỉ dừng lại ở cái thấy và không thấy đối tượng như đàn ông hay đàn bà hay như hấp dẫn hay xinh đẹp v.v...

Vị ấy không nắm giữ tướng riêng. Ở đây ‘tướng riêng’ có nghĩa là vẻ bề ngoài hay hình dáng hay bất kể là tay, chân, cười, nói, nhìn phía trước, nhìn nghiêng, gì gì đó. Những thứ này gọi là ‘tướng riêng’. Trong Pāḷi gọi là ‘anubyañjana’¹². Tướng riêng này làm bộc lộ hay cụ thể hóa những phiền não. Khi chúng ta nắm giữ tướng riêng của những gì chúng ta thấy, phiền não sanh khởi trong tâm chúng ta. Vì thế chúng ta không nên nắm giữ tướng chung hay tướng riêng là vậy.

“Vị ấy chỉ nắm giữ những gì thực sự ở đó.” Có nghĩa là vị ấy chỉ thấy một sắc pháp có thể thấy được ở đó, chỉ thấy một cảnh sắc, và không thấy đàn ông hay đàn bà gì cả. Điều này rất khó làm. Nó sẽ chỉ khả dĩ khi chúng ta hành thiền chánh niệm. Không có chánh niệm thì rất khó để chúng ta dừng lại ở chỗ chỉ thấy thôi, không thấy đàn ông hay đàn bà hay dừng lại không thấy tướng riêng.

Chẳng hạn, bạn nghe một âm thanh từ bên ngoài. Trong một phần nhỏ của một giây bạn đã thu thập được những tướng riêng của âm thanh — nó là tiếng của người nào, xuất phát từ đâu, tiếng ấy lớn hay nhỏ và v.v... Rất khó để dừng lại ở chỉ cái nghe khi chúng ta nghe một cái gì và ở chỉ cái thấy khi chúng ta thấy một cái gì. Hành thiền

¹² Anubyañjana : (隨形好 (tùy hình hảo), 次級的相 (thứ cấp đích tướng), thường dịch là tướng phụ như Đức Phật ngoài 32 đại nhân tướng còn có 80 tướng phụ.

minh sát lâu dài có thể giúp chúng ta làm được điều này.

Tác giả dẫn chứng câu chuyện dưới đây để chứng minh: Khi Trưởng lão đang trên đường đi từ Cetiya-pabbata đến Anuràdhapura để khất thực, có một nàng dâu của một ông trưởng giả gây lộn với chồng nên khởi hành từ sáng sớm ở Anuràdhapura, trang sức lộng lẫy như tiên nữ, để về nhà bà con. Nàng trông thấy Trưởng lão, và do tâm hồn hạ liệt, bật lên một tràng cười lớn. Ngạc nhiên không hiểu có chuyện gì xảy đến, vị Trưởng lão nhìn lên, và khi được "bất tịnh tướng" nơi hàm răng của nàng ngài đắc quả A-la-hán. Do đó có bài kệ:

Thấy xương hàm răng
Duy trì "cốt tướng"
Chưa dòi chân bước
Quả chứng vô sanh

Chồng nàng đi tìm nàng, gặp Trưởng lão anh ta hỏi: "Bạch đại đức, ngài có tình cờ trông thấy một người đàn bà nào qua đây không?" Trưởng lão bảo:

"Không rõ ông hay bà
Vì ta không để ý
Nhưng trên đường cái này
Có đồng xương di động".

Trong câu chuyện này vị Trưởng lão thực sự không phải đang hành thiền minh sát. Ngài đang hành thiền quán thân bất tịnh hay quán 32 thể trược. Trong số 40 đề mục thiền định có một đề mục gọi là 'Quán thân bất tịnh' đó là quán trên các bộ phận khác nhau của thân và quán chúng là bất tịnh, đáng nhòem gớm, v.v...

Vị Trưởng lão khi ấy đang hành thiền quán bất tịnh, đặc biệt là quán tính chất bất tịnh trên bộ xương. Ngài gặp một người phụ nữ lúc cô này cười và phô bày hàm răng của cô ra. Ngài bắt được tướng bộ xương (hàm răng) chứ không thấy những tướng riêng của người phụ nữ ấy. Đó là lý do tại sao sau đó ngài nói: “Ta không biết đó là ông hay bà đi trên con đường này; những gì ta để ý thấy chỉ là một bộ xương mà thôi.” Sau khi tướng bộ xương ấy đi vào tâm ngài. Với thiền minh sát ngài quán bộ xương như vô thường, khổ và vô ngã. Theo cách này ngài có thể đắc đạo quả A-la-hán trong khi đang đứng tại đó. Trong một thời gian dài ngài đã hành thiền định và dựa trên định này, ngay khoảnh khắc đó, ngài hành minh sát. Như vậy thực sự ngài đã đạt đến đạo quả A-la-hán nhờ hành thiền minh sát.

Trong đoạn 57 và tiếp theo tác giả mô tả về khi sự chế ngự và không-chế ngự thực sự sanh khởi. Tôi hy vọng là các bạn đã hiểu đoạn này. Nếu các bạn đã học về Vi Diệu Pháp các bạn sẽ dễ dàng hiểu điều này. “Chế ngự hay không chế ngự thực sự không phải ở nhãn căn hay con mắt, vì lẽ không có chánh niệm cũng không có thất niệm nào khởi lên dựa trên nhãn tịnh sắc (sắc thần kinh nhãn) cả. Trái lại khi một sắc pháp kể như đối tượng đi vào sự chú ý của con mắt, thời, sau khi hữu phần đã sanh lên hai lần và diệt, ý-giới duy tác hoàn tất nhiệm vụ hướng tâm sanh lên và diệt.” Nếu bạn đã quen với cách giải thích của Vi Diệu Pháp, bạn có thể hiểu điều này một cách dễ dàng. Hữu phần là Bhavaṅga. ‘Ý giới duy tác hoàn tất nhiệm vụ hướng tâm’ chỉ là ngũ môn hướng tâm

(pañcadvārāvajjana).

Bạn có hình dung được lược đồ mô tả tiến trình tâm trong tâm bạn chưa? Bạn phải hiểu điều này với sự tham khảo về tiến trình tâm mới được. Thực sự những khoảnh khắc chế ngự hay không-chế ngự chỉ xảy ra ở những sát-na tâm tốc hành (javana). Chế ngự là thiện (kusala) và không-chế ngự là bất thiện (akusala). Do đó chỉ ở những sát-na tâm tốc hành mới có thể có sự chế ngự hay không-chế ngự mà thôi. Đó là những gì Chú giải đang nói với chúng ta trong đoạn này. Trong ngũ môn hướng tâm không có sự chế ngự cũng không có sự không-chế ngự. Đối với nhãn thức tâm, tiếp thọ tâm và v.v... cũng vậy. Chỉ khi chúng ta đi đến giai đoạn tốc hành (javana) lúc đó mới có chế ngự hay không-chế ngự.

Ở ghi chú cuối trang số 16 tôi muốn chính sửa hay thêm vào một chút. Đoạn thứ hai của ghi chú cuối trang này nói “There is no unvirtuousness, in other word, bodily or verbal misconduct in five doors; consequently non-restraint...” Không có vô đạo đức, nói cách khác không có tà hạnh về thân và lời nói khởi lên ở năm môn (nhãn môn, nhĩ môn...); do đó sự không-chế ngự (ở đây nên thêm chữ đặt vào và dịch là đặt sự không-chế ngự

“Vì sự thất niệm và ba pháp khác (vô tri, không kham nhẫn, và lười biếng) có thể sanh khởi trong năm môn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân môn) bởi vì (chúng có thể sanh ở năm môn cũng như ý môn). Vì lẽ chúng là các pháp bất thiện đối nghịch với niệm (sati) v.v...; nhưng không có sự sanh khởi của tà hạnh bao gồm trong sự vi phạm về thân và lời nói ở đó vì những tốc hành ngũ môn không

làm phát sanh các biểu sắc.”

Các bạn có nhớ thân biểu tri và khẩu biểu tri trong số 28 sắc pháp không? Trong số 28 sắc pháp có hai sắc được gọi là ‘thân biểu tri’ và ‘khẩu biểu tri’. ‘Thân biểu tri’ có nghĩa là cái gì đó giống như điệu bộ và ‘khẩu biểu tri’ thực sự không có nghĩa là lời nói mà là cái khiến cho có lời nói. Chúng được gọi là ‘thân biểu tri’ và ‘khẩu biểu tri’ trong Vi Diệu Pháp.

Phụ chú giải và các bậc thầy xưa giải thích rằng khẩu biểu tri và thân biểu tri chỉ có thể do các tốc hành (javanas) của tiến trình ý môn tạo ra, chứ không phải do tiến trình ngũ môn. Trong cuốn sách này nó được giải thích như “bởi vì các tốc hành ngũ môn không làm phát sanh các biểu sắc.”

“Và năm loại không-chế ngự bắt đầu với sự không chánh hạnh¹³, được tuyên bố ở đây như đối nghịch của năm loại chế ngự¹⁴ bắt đầu với ‘chế ngự bằng giới’”. Như vậy chế ngự hay không-chế ngự chỉ sanh ở giai đoạn tốc hành (javana) mà thôi.

Kế tiếp chúng ta đến đoạn 60:

60. (c) Bây giờ hãy nói đến giới thuộc thanh tịnh sinh mạng (đoạn 42). Câu "Sáu học giới liên hệ đến cách sinh sống". Có nghĩa: "vì nguyên nhân sinh nhai, vì lý do sinh nhai, mà một người có ác dục, làm mỗi cho dục, tự xưng

¹³ Không chánh hạnh, thất niệm, vô tri, không kham nhẫn và lười biếng.

¹⁴ chế ngự theo năm cách: Chế ngự với sự chế ngự của giới bốn Pàtimokkha chế ngự bằng tinh giác, chế ngự bằng tri kiến, chế ngự bằng kham nhẫn và chế ngự bằng tinh tấn

được thượng nhân pháp mà kỳ thực không có" bị phạm tội Bất Cộng Trụ, vì nguyên nhân, "vì lý do sinh nhai mà một người làm môi giới" bị phạm tội tăng tàn; "vì nguyên nhân sinh nhai mà nói: Một Tỳ-kheo ở trong chùa của bạn là một bậc A-la-hán phạm tội bất-cộng-trụ nếu người ấy biết có tội mà cứ nói: "Vì nguyên nhân, lý do sinh nhai mà một Tỳ-kheo không bệnh xin món ăn thượng vị để dùng riêng" phạm thì phải sám hối; cũng giới ấy, Tỳ-kheo ni phạm thì phải phát lồ cũng giới ấy, người chưa thọ cụ túc phạm thì bị tội ác tác. (Vin. v, 146). Đó là sáu giới liên hệ đến cách sống.")

Các bạn có biết về những giới luật của vị Tỳ-kheo không? Có 227 giới dành cho Tỳ-kheo và 311 giới dành cho Tỳ-kheo ni. Khi một vị Tỳ-kheo hay Tỳ-kheo ni vượt qua những giới luật này, họ đi đến một loại tội nào đó. Có bảy loại tội, trong đoạn này chỉ đề cập sáu:

"Vì nguyên nhân sinh nhai, vì lý do sinh nhai, mà một người có ác dục, làm mỗi cho dục, tự xưng được thượng nhân pháp mà kỳ thực không có" bị phạm tội Bất Cộng Trụ." Nếu một vị Tỳ-kheo phạm giới này họ bị đánh bại. Vị ấy không còn là một Tỳ-kheo nữa dù vị ấy vẫn có thể mặc y và tuyên bố mình là một vị Tỳ-kheo. Nhưng trong thực tế vị ấy không phải là Tỳ-kheo.

Tội kế tiếp là một tội đòi hỏi phải có một cuộc họp của Tăng. Đây là trọng tội thứ hai. Khi một vị Tỳ-kheo phạm tội này, ở giai đoạn đầu vị ấy phải đi đến Tăng (Sangha) hay đến ít nhất bốn vị Tỳ-kheo để xin thú tội. Cuối cùng cần phải có 21 vị Tỳ-kheo để thực hiện Tăng sự. Để giải trừ tội đó một cuộc họp Tăng đòi hỏi phải có. Đó

là trọng tội thứ hai.

Loại thứ ba cũng là một tội nặng. Tội này chỉ có thể được giải trừ bằng cách thú tội. Nếu một vị Tỳ-kheo nói, không hề cập trực tiếp đến mình, “Vị Tỳ-kheo sống trong ngôi chùa của bạn, vị mà bạn đã cúng dường ấy là một bậc thánh A-la-hán.” Thực sự thì vị ấy muốn nói, “Ta là một bậc A-la-hán đấy”. Vị ấy phạm vào tội này. Vị ấy không thực sự là một bậc A-la-hán và vị ấy không nói thẳng ra rằng vị ấy là bậc A-la-hán. Nhưng vị ấy nói gián tiếp rằng vị Tỳ-kheo sống trong ngôi chùa của bạn là một bậc A-la-hán. Nếu người vị ấy đang nói hiểu được những gì vị ấy nói, vị ấy phạm vào tội này. Trong bản dịch này thì nói: “Sự vi phạm về điều này là một tội nặng nơi người biết về điều ấy.” ‘Ai biết điều ấy’ lại không rõ nghĩa trong Pāli. Thực sự thì nó có nghĩa rằng nếu ngay lúc đó người khác hiểu (điều này).

Giới Luật dành cho các vị Tỳ-kheo rất giống với luật pháp, luật pháp muôn thuở. Vị Tỳ-kheo chỉ đi đến tội này khi người khác hiểu ngay lúc ấy. Nếu ngay lúc ấy người đó không hiểu và có thể sau đó người ấy suy nghĩ về nó (rồi mới hiểu), vị Tỳ-kheo không phạm tội này.

- Học nhân: Có phải ngài muốn nói cái người vị ấy đang nói với không ạ?
- Thầy: Đúng rồi.
- Học nhân: Nếu người vị ấy đang nói nghĩ vị ấy là một bậc A-la-hán, thì điều đó được chứ?
- Thầy: Điều đó được nếu người đó không tin vị ấy (là bậc A-la-hán). Nếu người đó biết rằng vị

ấy đang muốn nói tới bản thân mình, thời có tội này.

Bây giờ chúng ta đi đến câu kế, "Vì nguyên nhân sinh nhai, vì lý do sinh nhai, vị Tỳ-kheo không bệnh lại ăn món ăn thượng vị (Tôi muốn nói là 'đồ ăn béo bổ') mà vị ấy gọi riêng cho mình." 'Gọi' ở đây có nghĩa là hỏi xin. Một vị Tỳ-kheo phải không được hỏi xin người khác cúng dường cho mình. Sự hỏi xin của vị ấy là bằng cách đứng yên lặng. Chúng tôi cầm bình bát và đứng trước căn nhà nào đó một cách yên lặng. Đó là sự ăn xin của chúng tôi. Nó được gọi là sự 'Ăn Xin Cao Quý' ('Ariyan' begging). Chúng tôi không nói gì cả. Chúng tôi không nói, 'Xin vui lòng cho chúng tôi đồ ăn' hay bất cứ lời gì. Với bình bát trong tay chúng tôi chỉ đứng trước cửa nhà. Rồi người gia chủ đi ra và cho chúng tôi những gì họ có. Như vậy 'gọi' chỉ có nghĩa là hỏi xin. Một vị Tỳ-kheo phải không được hỏi xin gì cả.

"Sự vi phạm điều này là một tội đòi hỏi phải có sự sám hối" — sám hối là gì?

Thực ra đó là một hình thức xá tội bằng cách tự thú. Các vị Tỳ-kheo phải sám hối hay tự thú với nhau. Tự thú này không giống như hình thức xưng tội trong đạo Cơ Đốc. Chúng tôi tự thú hay sám hối với nhau.

"Vì nguyên nhân sinh nhai, vì lý do sinh nhai, vị Tỳ-kheo ni không bệnh lại ăn món ăn thượng vị mà vị ấy gọi riêng cho mình, phạm vào điều này là phạm một tội đòi hỏi phải có sự sám hối." Ở đây đúng ra phải là 'sám hối đặc biệt' (Ứng Phát Lồ) chứ không chỉ sám hối. Có hai loại sám

hối chúng tôi thực hiện theo giới chúng tôi đã phạm. Sự vi phạm điều giới này đòi hỏi phải có một sự sám hối đặc biệt để giải tội ấy.

- Học nhân: Vậy thì đối với một vị Tỳ-kheo ni làm cùng một hành vi ấy thì mắc tội nhiều hơn sao?
- Thầy: Không hẳn như thế. Có một số giới dành cho vị Tỳ-kheo nếu phạm giới ấy họ cũng phải thực hiện sự sám hối đặc biệt. Đôi khi cùng phạm một giới vị Tỳ-kheo phải chịu tội khác hơn vị Tỳ-kheo ni.

Những điều giới này được ban hành liên quan đến sự nuôi mạng của các vị Tỳ-kheo. Thực sự ra để nuôi mạng thanh tịnh một vị Tỳ-kheo phải đi khất thực. Vị Tỳ-kheo phải không được làm bất cứ việc gì khác như bói toán hay xem chỉ tay và những việc tương tự. Có sáu điều giới được ban hành đặc biệt liên quan đến sự nuôi mạng của vị Tỳ-kheo.

Kế tiếp có những điều khác được đưa ra trong Thanh Tịnh Đạo. Tác giả đã lấy những điều này từ một cuốn sách khác gọi là 'Mahā Niddesa'. Sáu điều đó gồm:

61 Lừa đảo (xem 42c) Kinh văn: "Thế nào là lừa đảo? Ấy là bịp lừa bằng cách (giả vờ) từ chối bốn vật dụng, bằng cách nói gián tiếp, bằng uy nghi... Nơi một người ham lợi dưỡng, danh dự, một người có ác dự, làm mồi cho dự".

62 "Thế nào là ba hoa? Ấy là nói tạt vào người ta (bất kể họ có nghe hay không) nói nhiều, nói quanh, tăng bốc, tăng bốc quá lối, thuyết phục, thuyết phục dai, gợi ý, gợi ý

dai nói mê ly, nịnh hót tán dóc, nói vuốt ve, nơi một người thiên về lợi danh dục và tiếng tăm, người có ác dục, làm mỗi cho dục.

63 "Thế nào là hiện tướng? Dấu hiệu, ra dấu cho người, ám chỉ, làm ám chỉ, nói bóng gió, nói vòng vo, nơi một người thiên về lợi dưỡng....

64 "Thế nào là chê bai? Là nhiếc móc, dèm pha, chê trách, nói mỉa, mỉa mai liên tục nhạo báng, nhạo báng liên tục, bôi nhọ, bôi nhọ liên tục, mách lẻo, cắn sau lưng, nơi một người thiên về lợi dưỡng...

65 "Thế nào là lấy lợi cầu lợi? Cầu là tìm kiếm chác, mưu cầu của cái bằng phương tiện của cái, như đem vật được chỗ này đi đến chỗ khác, vật được chỗ khác đem đến chỗ này, nơi một người thiên về lợi dưỡng.." (Vbh, 352-3)

66. Ý nghĩa đoạn kinh dẫn ở số 61 cần được hiểu như sau. Có ác dục là mong muốn chúng ta có những đức tính mà mình không thực có. Làm mỗi cho dục: bị dục vọng tấn công. Bằng cách từ chối bốn vật dụng, bằng cách nói gián tiếp, bằng uy nghi: là ba cách lừa đảo được nêu lên trong Mahà-niddesa.

67. Một vị Tỳ-kheo được cúng dường y, v.v... Và chính vì ham muốn những thứ ấy, ông lại từ chối, do ác dục. Vị ấy biết cư sĩ tin tưởng ông sẽ nghĩ: Vị đại đức của chúng ta thật là thiếu dục, ngài nhất quyết không nhận vật gì. Thật là may mắn cho ta nếu ngài chịu nhận chỉ chút ít vật dụng!

Rồi họ tìm đủ cách đặt trước mặt vị ấy những y thượng hạng, v.v... Ông bèn nhận, vừa làm ra vẻ chỉ nhận vì lòng từ bi đối với họ. Đây là sự giả dối nơi vị Tỳ-kheo, để khiến cho cư sĩ sau đó mang từng xe bò lễ vật đến cúng. Đó là lừa đảo bằng cách từ chối.

68. Trong Mahà-niddesa nói: "Thế nào là lừa đảo bằng cách từ chối vật dụng?" Ví dụ cư sĩ mời Tỳ-kheo nhận y, thực, sàng tọa, dược phẩm. Một người có ác dục, làm mời cho dục, ham được y, thực, sàng tọa, dược phẩm, nhưng lại từ chối, vì muốn được nhiều hơn. Vị ấy bảo: Một người sa môn khổ hạnh có cần đến những tấm y đắt giá? Chỉ nên nhặt giẻ rách, ở đồng rác hay cửa tiệm, mà làm y phục. Sa môn khổ hạnh cần gì đến thực phẩm đắt giá? Chỉ nên khát thực để sống. Sa môn khổ hạnh cần gì đến giường đắt giá? Chỉ nên sống dưới gốc cây hay ngoài trời. Sa môn khổ hạnh cần gì đến dược phẩm đắt tiền? Chỉ nên chữa bệnh bằng nước tiểu. ""Bởi thế vị ấy mặc y thô xấu, ăn đồ khát thực tồi, ở chỗ tồi, dùng thuốc tồi để trị bệnh. Các cư sĩ thấy vậy, nghĩ: Sa môn này ít muốn, biết đủ, sống viễn ly, độc cư tinh tấn, thật là người thuyết giảng về khổ hạnh. Rồi họ lại càng muốn cúng dường vị ấy y phục, thực phẩm, sàng tọa, dược phẩm. Vị ấy bèn nói: "Có ba điều kiện làm cho một vị thiên gia nam tử được nhiều công đức: lòng tin, sự bố thí. Và một người xứng đáng để nhận. Người có lòng lại có vật bố thí, và lại có ta ở đây. Nếu ta không nhận, thì người sẽ mất phước. Điều ấy không tốt. Vậy thì ta sẽ nhận, vì lòng thương tưởng đối với người. "Cứ thế vị ấy nhận thật nhiều y phục, thực phẩm, sàng

tọa, được phẩm. Đó là một hình thức lừa đảo vậy". (Nd 1.224-5)

69. Là sự giả dối nơi người có ác dục, khi vị ấy nói cách này cách khác làm cho người ta hiểu rằng mình đã được pháp nhân (siêu việt con người). Đó gọi là lừa đảo bằng cách nói gián tiếp như đoạn kinh sau: "Gì là ví dụ về lừa đảo bằng cách nói gián tiếp? Một người có ác dục, làm mồi cho dục, mong được thán phục mà nói những lời liên hệ đến thánh pháp. Vị ấy bảo: Người đắp một cái y như vậy, lọc nước như vậy, chìa khóa như vậy, đai lưng như vậy, dép như vậy, là một sa môn rất quan trọng. Hoặc bảo: Người có một giáo thọ sư như vậy, y chỉ như vậy, đồng giáo thọ sư, đồng y chỉ sư, người có bạn như vậy, cộng sự viên như vậy, thân thuộc như vậy, người ở trong chùa như vậy, mái che như vậy, nhà như vậy, vi la như vậy, hang, động, lều, trại, tháp canh, phòng lớn, vựa lúa, phòng hội như vậy, hoặc cỏ gốc cây như vậy, là một nhà khổ hạnh rất quan trọng". Hoặc, với nét mặt nhú, mưu mô, xảo quyệt, làm điệu bộ thán phục, nói thao thao bất tuyệt, vị ấy thốt lên những lời sâu xa, bí mật, xảo trá, tối nghĩa, lời siêu phàm rỗng tuếch như "Sa môn ấy là một vị đã đạt đến những tinh tú và có những thiên trú như vậy như vậy." Đây gọi là nói gián tiếp (Nd 1.226-7).

70. Là sự giả dối nơi một người ác dục, khi vị ấy làm những dáng điệu cố ý để được tán thán phục, như đoạn: "Thế nào là lừa đảo bằng uy nghi? Ví như, một được khen, nên làm bộ tịch khi đi, vị ấy bước đi có nghiên cứu, đứng có nghiên cứu, ngồi có nghiên cứu, nằm có nghiên cứu.

Vị ấy bước đi làm bộ như rất đăm chiêu, khi đứng, ngồi, nằm dường như rất tập trung quán tưởng. Vị ấy là người tọa thiền giữa công cộng. Sự làm bộ, sắp đặt, phô trương uy nghi như thế được gọi là lừa đảo bằng uy nghi" (Nd 1.225-6))

71. Kinh văn: bằng cách từ chối bốn vật dụng có nghĩa là dùng cái phương tiện gọi là "từ chối"... Nói gián tiếp: là nói gần với đề tài. Bằng uy nghi là đi đứng nằm ngồi.

72. Những lời nói ba hoa (đoạn 62) là nói tạt vào: như khi vừa thấy người đi vào tịnh xá, bèn nói: "Đi đâu đó cư sĩ? Mời tăng chúng thọ trai à? Nếu vậy thì cứ việc đi trước đi, tôi sẽ mang y bát đến sau" v.v... Hoặc tự quảng cáo như sau: "Tôi là Tissa, vua rất tín nhiệm tôi, đại thần của vua.. Rất tin cậy tôi". Kể lể (nói nhiều) cũng tương tự, khi được hỏi một điều gì. Nói quanh là nói vòng vo tam quốc vì sợ cư sĩ bất mãn sau khi đã tạo cơ hội cho họ phật ý. Tăng bốc là nói ca tụng người ta, như: "Ông ấy là một đại địa chủ, đại thuyền chủ, đại thí chủ". Tăng bốc liên tục (tăng bốc quá lố) là nói đủ cách để ca tụng người.

73. Thuyết phục là nói lời ràng buộc thì tay cũng già (Nayhanà do động từ Nayhati có nghĩa là buộc lại, cột lại). Như nói "Cư sĩ trước kia các vị thường cúng trái cây vào giỏ đó, tại sao bây giờ không cúng nữa?" Nói thế nào để cuối cùng, người kia phải nói: "Bạch đại đức, chúng con sẽ cúng, lâu nay vì không có dịp" v.v... Đây là buộc ràng họ. Hoặc, khi trông thấy một người tay cầm mía, vị Tỳ-kheo bèn hỏi: "Từ đâu về đây, đạo hữu?" - Bạch đại

đức, con ở ruộng mía về ạ" - Mía ở đây có ngọt không nhỉ? - Bạch đại đức, cần phải ăn vào mới biết được" - Này cư sĩ, một Tỳ-kheo không được phép nói: cho tôi mía!" Nói như vậy tức là ràng buộc người ta, khiến họ phải cho. Đây gọi là thuyết phục. Thuyết phục nhiều lần, dùng nhiều cách, gọi là thuyết phục dai dẳng (nói dai)

Đọc hết những điều này, bạn mới biết rằng các vị Tỳ-kheo thời ấy mảnh khỏe như thế nào. Cũng không khó để hiểu chúng.

Chúng ta sẽ đi đến đoạn 74:

*74. **Gợi ý** là ám chỉ, bằng cách nêu một trường hợp đặc biệt như: "Chỉ có gia đình đó là hiểu tôi thôi. Có gì, họ chỉ cúng dường cho tôi". Hoặc, như câu chuyện người bán dầu sau đây. Hai Tỳ-kheo đi vào làng, ngồi trong nhà đợi. Thấy một cô gái, họ bèn gọi nàng lại. Rồi vị này hỏi vị kia: "Nàng này là con gái nhà ai thế?" - Hiền giả, nàng là con gái của người bán dầu vẫn thường ủng hộ chúng ta đây. Mỗi khi chúng Tỳ-kheo đi đến nhà mẹ nàng, bà thường cho bơ trong hủ. Và cô này cũng cho bơ trong hủ như mẹ" (Pm. 46) Đó gọi là gợi ý. Gợi ý nhiều cách, nói mãi, thì gọi là gợi ý liên tục.*

75. Nói mê ly là nói lời êm tai lặp đi lặp lại nhiều lần, bất kể đúng hay không, hợp pháp hay không. Nịnh hót là nói một cách hèn hạ, luôn luôn giữ thái độ kẻ dưới. Tán dóc là nói thật nhiều nhưng chỉ đúng một ít.

76. Nói vuốt ve như người ta vuốt ve, vỗ về con nít.

77. Hiện tượng (*nemittikatà*) tướng là một dấu hiệu bằng thân hay lời, để làm người ta cho mình vật dụng. Ra hiệu là làm một dấu hiệu có ý hỏi: "Bạn có gì để ăn đấy?" v.v... Khi trông thấy người đang mang thức ăn. Ám chỉ là nói xa gần tới vật cần dùng. Làm ám chỉ: như thấy mục tử dắt nghé đi ngang, vị Tỳ-kheo hỏi: "Đấy là nghé con của bò cái vắt sữa hay bò cái cho bơ?" - Bạch đại đức, bò cái vắt sữa, vì nếu là bò cái vắt sữa, thì các Tỳ-kheo đã có sữa mà uống!" v.v..., cốt làm cho đứa bé về thuật lại với cha mẹ, để họ đem sữa đến cúng.

Dịch thế không đúng. Ý nghĩa chính xác ở đây là: "Gia đình đó chỉ biết mình tôi chứ không biết những vị khác" Các vị Tỳ-kheo muốn gây ấn tượng với những người khác. Vì thế "Tôi là người duy nhất gia đình đó biết". Nên câu đó sẽ là 'gia đình đó chỉ biết có mình tôi thôi' chứ không phải 'chỉ có gia đình đó là hiểu tôi thôi'. Nếu chỉ có gia đình đó hiểu tôi, thì tôi không gây được ấn tượng gì cả.

Ở đoạn 78:

78. **Nói bóng gió** là nói gần đề tài, tả như câu chuyện về một Tỳ-kheo được một gia đình ủng hộ. Vị ấy muốn ăn, nên đi vào nhà ấy mà ngồi. Nữ chủ không muốn bố thí, nên vừa trông thấy vị Tỳ-kheo, bà bảo ngay: "Không có cơm". Đoạn đi sang nhà hàng xóm, làm bộ đi lấy cơm. Vị Tỳ-kheo đi vào bếp, nhìn quanh, thấy cây mía sau cánh cửa, dùng đũa trong tô, xâu cá trong rổ, gạo trong chum và bơ trong hủ, Vị ấy trở ra, ngồi. Khi nữ chủ trở

lại, bà bảo vị Tỳ-kheo "Tôi không kiếm được chút cơm nào cả". Vị Tỳ-kheo liền nói: "Này thí chủ, tôi đã thấy một điềm báo rằng hôm nay không để gì được đồ ăn khát thực". - Đại đức nói sao? - "Tôi thấy một con rắn giống như cây mía ở trong góc đằng sau cánh cửa. Đi tìm vật gì để ném nó, tôi gặp cục đá, giống như cục đường trong tô. Khi tôi ném cục đất vào con rắn, thì nó dương ra một cái mồng trông như râu cá ở trong rổ, và khi nó nhe răng để cắn cục đất, răng nó trông như những hạt gạo trong chum. Rồi nước bọt hòa lẫn nọc rắn phun ra khỏi miệng nó trong khi nó tức giận, trông như bơ để trong hủ". Bà chủ nghĩ: "Không để gì bị kẻ bọm già" và buộc lòng phải biểu Tỳ-kheo cây mía, nấu cơm cho ông, và cho luôn cả các vật dụng kia.

79. Nói xa gần đề tài chính là nói bóng gió. Nói vòng vo là nói xoay quanh đề tài.

80. Chê bai (mạt sát) gồm những cách như nhiếc móc là dùng mười cách mắng nhiếc, "đồ ăn trộm, đồ ngu, đồ điên, đồ lạc đà, đồ bò, đồ lừa, giống phạm giới, giống địa ngục, đồ súc sinh, đồ giống gì đâu". Dèm pha là nói lời khinh bỉ. Chê trách là kể những lỗi lầm. Nói mỉa là khi một người nào không bố thí, vị ấy bảo rằng: "Thật là vua các thí chủ". Nói mỉa đủ cách, đưa ra những lý lẽ, gọi là mỉa mai liên tục hoặc mỉa mai quá đáng, như nói về một người không bố thí: "Đó là một đại thí chủ". Nhạo báng là nói chế nhạo, như: "Sống kiểu gì mà ăn hết cả thóc giống". Nhạo báng liên tục như bảo: "Sao? Người ấy mà bạn nói không phải

thí chủ?" Đối với ai, y cũng cho một lời "Không có" đấy chứ".

81. Bôi nhọ là chỉ trích, (hạ giá) người nào. Bôi nhọ liên tục là chê bai đủ cách. Mách lẻo là đem chuyện nhà này sang nhà khác, làng này sang làng khác, vùng này đến vùng khác, vì nghĩ "như vậy chúng sẽ cúng cho ta, vì sợ ta đi nói chỗ này chỗ kia". Cẩn sau lưng hay nói hai lưỡi, là chỉ trích người nào sau lưng họ, sau khi đã nói tốt trước mặt, như cắn vào thịt sau lưng người ta khi họ không thấy được. Đó là thái độ của người không thể nhìn ngay trước mặt người. Tất cả cách nói trên đây, gọi là chê bai hay mạ sát (nippesikatà), vì nó nạo hết (nippeseti) chùi hết những đức tính của người, hoặc vì đấy là sự mưu cầu lợi dưỡng bằng cách nghiền nát, tán nhỏ đức tính của người, như nghiền nát, tán nhỏ đức tính của người, như nghiền nát các loại hoa để mà lấy hương.

82. Lấy lợi cầu lợi: Cầu là săn đuổi. Được chỗ này (đoạn 65) là xin được ở nhà này. Chỗ khác là nhà khác. Tìm là mong muốn. Kiểm chác là săn đuổi một cách liên tục, như chuyện vị Tỳ-kheo đi khắp nơi, đem những vật đã xin bố thí cho trẻ con trong các gia đình để cuối cùng được cúng sữa và cháo.

83. Những ác pháp như cần hiểu là kể cả những việc nói trong kinh Phạm võng (Brahmajàla): "Trong khi một số sa môn, bà la môn dù đã dùng các món ăn do tín thí cúng, vẫn có tục nuôi sống bằng những tà mạng, như xem tướng tay chân, chiêm tướng, triệu tướng, mộng tướng, chiêm

tướng, triệu tướng, mộng tướng, thân tướng, dấu chuột cắn, tế lửa, tế ruộng..." (D. i, 9)

84. Tà mạng này do đó kéo theo sự vi phạm sáu học giới đã được chế liên hệ đến lối sinh sống, nó còn kéo theo những ác pháp khởi đầu bằng lừa đảo, ba hoa, hiện tướng, chê bai, lấy lợi cầu lợi. Bởi vậy, chính cái việc tránh xa mọi thứ tà mạng mới được gọi là giới thanh tịnh sinh mạng. Cái mà chúng ta nhờ vào để sống, gọi là sinh mạng. Đó là cái gì? Là nỗ lực để tìm kiếm những vật dụng. Thanh tịnh sinh mạng là làm sạch cách sống.

Ở đây cũng vậy, không phải là vị Tỳ-kheo được gia đình này ủng hộ, mà đó là vị Tỳ-kheo hay lui tới những gia đình, vị Tỳ-kheo thường hay đến thăm các gia đình. Nhờ thường hay lui tới các gia đình như vậy vị ấy có thể trở nên thân thiết với họ và nhận được những vật dụng từ nơi họ. Câu đó nên dịch là ‘vị Tỳ-kheo thường hay lui tới các gia đình’ chứ không phải ‘được một gia đình ủng hộ’. Ngài Nāṇamoli luôn mắc những lỗi này. Từ Pāli là Kulapaka. ‘Kula’ có nghĩa là gia đình. ‘Upaka’ có nghĩa là đi đến’. Vì thế phải dịch là đi đến các gia đình. Nghĩa là vị Tỳ-kheo này thường hay đến thăm các gia đình và quen biết với họ.

Đây không phải là một gia đình tốt lành gì cho vị Tỳ-kheo. Vị Tỳ-kheo không nên đến thăm các gia đình thường xuyên. Khi một vị Tỳ-kheo được nói là ‘người thường hay lui tới các gia đình’, đó là một loại chỉ trích. Vị Tỳ-kheo trong câu chuyện trên rất là xảo quyệt. Cuối cùng vị ấy cũng nhận được những gì vị ấy muốn. Người phụ nữ cảm

thấy rất chán nản và nói: “Chẳng có gì giấu được cái ông trọc đầu này.” Bà không thể gạt được vị Tỳ-kheo nên cuối cùng đành phải cho vị ấy những gì trong nhà bà có.

Tôi sẽ đọc lại ghi chú cuối trang 24. “Ông là đồ con lừa, ông thuộc về cõi khổ, ông thuộc về địa ngục, ông là đồ thú vật, thậm chí ông đừng có hy vọng gì tái sinh vào cõi an vui hay cõi bất hạnh.” Dịch thế cũng không chính xác. Nếu người nào đó nói với tôi rằng không có sanh thú an vui cũng không có sanh thú bất hạnh cho tôi, chắc chắn tôi sẽ rất hoan hỷ bởi vì điều này thực sự chỉ dành cho một bậc A-la-hán mà thôi. Tuy nhiên đây lại là những lời xỉ vả. Thực ra nghĩa của nó là không có một sanh thú an vui cho ông. Chỉ có sanh thú bất hạnh cho ông mà thôi. Ông sẽ đi đến địa ngục. Không có một sanh thú an vui cho ông đâu. Chỉ có một sanh thú bất hạnh được chờ đợi cho ông mà thôi. Những lời xỉ vả này được trích từ những cuốn sách khác chứ không phải từ Thanh Tịnh Đạo. Có những lời xỉ vả Đức Phật của những người đương thời như “Ông là đồ ăn trộm, ông là đồ con lừa, ông là đồ ngu si” v.v...

Ở đoạn 85

85. Giới liên hệ bốn vật dụng. Kinh văn: “Chân chánh giác sát, vị Tỳ-kheo thọ dụng y phục chỉ để ngăn ngừa lạnh nóng, ngăn ngừa sự xúc chạm của bọ chét, ruồi, gió, sức nóng mặt trời, các loài bò sát, chỉ với mục đích che đậy sự hổ thẹn. Chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng món ăn khát thực, không phải để vui đùa, không phải để đam mê, không phải để trang sức, không phải để tự làm đẹp, mà chỉ để thân này được sống lâu, được bảo dưỡng, để khỏi

bị tổn hại, để hỗ trợ phạm hạnh, nghĩ: "Như vậy ta sẽ diệt trừ các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới, ta sẽ sống khoẻ mạnh, không lỗi lầm và an ổn". Chân chánh giác sát vị ấy thọ dụng trú xứ để ngăn ngừa nóng lạnh, ngăn ngừa sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, sức nóng mặt trời, các loài bò sát, chỉ để tránh những nguy hiểm của thời tiết, chỉ với mục đích sống độc cư nhàn tịnh. Chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng như yếu về được phẩm trị bệnh, chỉ để ngăn chặn các cảm giác thống khổ đã sinh để được ly khổ hoàn toàn? (M. i, 10)

Giải: chân chánh giác sát là sự tác ý (Manasikāra) kể như một phương tiện và một con đường, nó có nghĩa biết rõ, xét rõ. Đó là xét rõ như sau: "để ngăn ngừa lạnh" v.v...

Đối với bốn món vật dụng (y phục, đồ ăn, thuốc trị bệnh, và cốc liêu) vị Tỳ-kheo phải chân chánh quán tưởng bất cứ khi nào vị ấy nhận được một trong bốn món ấy và cũng như khi vị ấy thọ dụng chúng. Khi mặc y, vị Tỳ-kheo phải quán tưởng như vậy: “Ta mặc tấm y này để ngăn ngừa lạnh, ngăn ngừa nóng, để tránh bị các loài côn trùng cắn.” Khi vị Tỳ-kheo ăn cũng vậy, vị ấy phải quán tưởng, “Ta ăn món này không phải để tự làm đẹp mình, không phải để kiêu hãnh với sức mạnh của ta, mà ta ăn chỉ để duy trì sự sống nhằm thực hành những gì Đức Phật dạy.” và v.v... Ở đây, quán tưởng có ý nghĩa như vậy.

Từ Pāli của nó là yoniso paṭisankhā¹⁵ (như lý tỉnh sát hay chân chánh quán tưởng). Vì thế ‘tỉnh sát’ hay ‘quán tưởng’ kể như phương tiện và kể như cách thức’ thực sự

¹⁵ Yoniso Paṭisankhā 如理省察: Như Lý Tỉnh Sát hay chân chánh quán tưởng

có nghĩa là quán tưởng bằng phương tiện thích hợp hay biết bằng phương tiện thích hợp, biết cái gì là cách thức. Ý nghĩa của nó chỉ là suy ngẫm hay quán tưởng với trí tuệ hay với sự hiểu biết (như lý). Như vậy như lý tĩnh sát hay quán tưởng với trí tuệ vị ấy dùng y phục và v.v...

Ở đoạn 86

*"Y **phục** chỉ bất cứ loại nào kể từ áo lót. Vị **ấy thọ dụng**, dùng, mặc (áo trong). Chỉ: không ngoài mục đích. Mục đích của thiền giả khi thọ dụng không ngoài những chuyện ngăn ngừa lạnh v.v.... **Ngăn ngừa lạnh**: ngăn cái lạnh thuộc bất cứ loại nào, từ bên trong do tứ đại xáo trộn, hay lạnh từ bên ngoài do thời tiết thay đổi. **Ngăn ngừa nóng**: là hơi nóng của lửa, do đám cháy rừng v. v...."*

87. *Ngăn ngừa sự xúc chạm của bọ chét, ruồi, sức nóng mặt trời, các loài bò sát: "bọ chét" là thứ ruồi muỗi hút máu thú vật. Gió có hai: gió có bụi và gió không bụi. "Bò sát" là những sinh vật dài như rắn v.v... Di chuyển bằng cách bò trên mặt đất. "Sự xúc chạm" có hai: xúc chạm bằng cách bị chúng cắn và xúc chạm bằng cách bị chúng bò trên mình.*

88. *Chỉ để che đậy sự hổ thẹn: "Chỉ": là nói mục đích bất biến, vì "che đậy sự hổ thẹn" là mục đích có tính cách bất biến, còn các việc khác (ngăn ngừa).. Là những mục đích có tính cách giai đoạn, của sự thọ dụng y phục. "Sự hổ thẹn": chỉ bộ phận sinh dục, vì khi một phần nào của bộ phận ấy lộ ra, thì tâm "tàm" bị thương tổn. Bộ phận ấy gọi*

là "sự hổ thẹn" (hirikopīna) vì nó gây ra sự xáo trộn hổ thẹn, hirikipana.

89. Đồ ăn khát thực là đủ loại thức ăn, gọi là pindapāta (bỏ vào từng nắm) vì đồ ăn ấy được thả vào (patitattā) trong bình bát của Tỳ-kheo trong khi vị ấy đi xin ăn (pindolya). Hoặc, sự thả vào bát từng nắm (pinka), sự thu thập (sannipatā) các của bố thí (bhikkhā) chỗ này chỗ nọ. Không phải để vui đùa: không vì mục đích say mê, như các võ sĩ, say mê có sức mạnh, hùng tính v.v... Không phải để trang sức, không với mục đích làm dáng, như thế nữ của vua, dâm nữ v.v... muốn có chân tay tròn trịa. Không để tự làm đẹp, không vì mục đích trang điểm, như các đào kép, diễn viên vũ công v.v... Muốn có làn da sáng sủa.

“Vì sự bảo vệ: vì mục đích ngăn ngừa, vì mục đích trừ diệt để nó không thể làm cho thọ khổ khởi lên nơi thân. Vì khi thân bị khổ sở bởi lạnh, tâm phân tán không thể được vận dụng một cách sáng suốt. Đó là lý do vì sao Đức Thế Tôn cho phép (các vị Tỳ-kheo) dùng y phục để bảo vệ mình khỏi cái lạnh. Vì thế, trong mỗi trường hợp, ngoại trừ từ cái nóng có nghĩa là từ cái nóng của lửa, nguồn gốc của nó nên được hiểu như cháy rừng và v.v...” Thực sự ra nó không phải là ‘nguồn gốc của nó...’ mà là “sự xảy ra của của nó nên được hiểu như cháy rừng, và v.v...” Như vậy nó phải là sự xảy ra chứ không phải nguồn gốc. Từ Pāli ‘Sambhava’ có thể có nghĩa là một nguyên nhân hay chỉ là đang xảy ra. Ở đây nó có nghĩa là đang xảy ra. Chẳng hạn lửa có thể được thấy trong một đám cháy rừng

hay một đám cháy nhà và v.v...

Ở đoạn 90

Câu "không phải để vui đùa "được nói là để từ bỏ si tăng trưởng, "không phải để đam mê" là từ bỏ sân tăng trưởng, "không phải để trang sức và làm đẹp" là để từ bỏ tham tăng trưởng. Và, hai câu đầu là để ngăn ngừa trói buộc khởi lên cho chính bản thân, còn câu thứ ba là ngăn ngừa trói buộc khởi lên cho người khác.

Nguyên văn “Và ở đây câu không phải để vui đùa được tuyên bố vì mục đích từ bỏ sự hỗ trợ cho si.” Thay vì ‘hỗ trợ’ chúng ta có thể nói ‘từ bỏ căn bản cho si’. Và câu kể “không phải để trang sức cũng không phải để làm đẹp mình được nói vì mục đích ngăn ngừa những trói buộc có thể sanh khởi đối với người khác.” – Điều đó có nghĩa là gì? Chúng ta nên quán tưởng theo cách này để bản thân không có những phiền não và cũng để cho người khác không có những phiền não đối với chúng ta. Chẳng hạn, nếu chúng ta thọ dụng vật thực để trang sức cho bản thân, để làm cho mình được đẹp đẽ, thì chúng ta sẽ trở nên hấp dẫn. Và như vậy sự hấp dẫn này cũng sẽ khơi dậy những phiền não nơi người khác. Vì thế thay vì nói “những trói buộc có thể sanh khởi đối với người khác” chúng ta nên nói “những trói buộc có thể sanh khởi đối với nhau.” Có nghĩa là đối với những người khác cũng như đối với bản thân chúng ta.

Đoạn 91

91. Thân này, cái xác thân gồm bốn đại. Để được sống lâu, là để tiếp tục sống. Được bảo dưỡng là để khỏi già

đoạn mạng sống. Vị ấy sử dụng đồ ăn khát thực vì mục đích duy trì tiếp tục thân xác, như chủ nhân một ngôi nhà cũ sử dụng những cột chống đỡ mái nhà, như người đánh xe dùng dầu mỡ cho trục xe, không phải để vui đùa, trang sức, đam mê, làm bộ. Hơn nữa, "sống lâu" là chỉ mạng căn. Vậy, câu "để thân này được sống lâu, được bảo dưỡng" có nghĩa là, vì mục đích duy trì mạng căn trong thân xác này.

Trong đoạn 92

92. **Để khỏi bị tổn hại:** cơn đói được gọi là "tổn hại" vì nó làm sâu não. Vị ấy dùng đồ ăn khát thực vì mục đích chấm dứt cái hại ấy, như thoa dầu lên vết thương, lấy nóng chống lạnh v.v... **Để hộ trì phạm hạnh:** vì mục đích hỗ trợ cho sự sống trong sạch ở trong giáo lý và trong đạo lộ. Bởi vì, khi vị Tỳ-kheo dẫn mình vào việc vượt qua sa mạc sinh tử bằng phương tiện Ba môn học, dựa trên sức khoẻ thân xác mà điều kiện cần thiết chính là thức ăn, thì việc xử dụng thức ăn cũng giống như người muốn qua sa mạc phải ăn thịt con mình, hoặc như người muốn qua sông dùng bè, vượt biển dùng tàu vậy.

93. Như thế này ta sẽ diệt trừ những cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới: như người bệnh dùng thuốc, vị Tỳ-kheo dùng đồ ăn khát thực nghĩ: "Do dùng thức ăn này, ta sẽ chấm dứt cảm thọ cũ là cơn đói, mà không cho khởi cảm thọ mới là tham dục." Lại nữa, "cảm thọ cũ" là cảm thọ do duyên những nghiệp trước, bây giờ khởi lên vì ăn uống không điều độ, không thích hợp. Ta sẽ chấm dứt cảm thọ cũ ấy, chặn đứng nó bằng cách ăn uống điều độ, thích hợp. Và "các cảm thọ mới" là cảm thọ sẽ

khởi lên trong tương lai, do sự tích lũy nghiệp hiện tại là sử dụng đồ khát thực một cách không thích đáng. Ta cũng sẽ không cho khởi lên các cảm thọ mới ấy, bằng cách dùng đồ khát thực cho thích đáng.

Những gì trình bày trên đây bao hàm việc sử dụng chánh đáng những vật cần thiết, từ bỏ ép xác khổ hạnh, nhưng không bỏ lạc thọ hợp pháp.

Khoảng giữa của đoạn này có câu “*Bởi vì, khi vị Tỳ-kheo dẫn mình vào việc vượt qua sa mạc sinh tử bằng cách hết lòng với Ba môn học.*” — bằng cách hết lòng với ba môn học ở đây có nghĩa là thực hành tam học. Các bạn biết Sīla, Samādhi, và Paññā được gọi là ‘Tam Học’. ‘Hết lòng’ thực sự chỉ có nghĩa là ‘thực hành’ mà thôi.

Như vậy câu đó phải dịch là ‘*Bởi vì, khi vị Tỳ-kheo dẫn mình vào việc vượt qua sa mạc sinh tử bằng cách thực hành Ba môn học dựa vào sức mạnh của thể xác mà điều kiện cần thiết của nó (thể xác) là dùng đồ ăn khát thực, vị ấy dùng đồ ăn ấy để hỗ trợ đời phạm hạnh cũng giống như những người đang tìm cách vượt qua sa-mạc phải ăn thịt đưa con của họ vậy.*’ Thanh Tịnh Đạo nhắc đến một bài Kinh trong Tương Ưng Bộ¹⁶. Tất nhiên đây không phải là

¹⁶ Ví như, này các Tỳ-kheo, hai vợ chồng đem theo một ít lương thực đi qua một quãng đường hoang dã, với một đứa con khả ái, thương mến.

- Rồi này các Tỳ-kheo, trong khi hai vợ chồng ấy đang đi trên con đường hoang vu, số lương thực ít ỏi ấy đi đến hao mòn, khánh tận. Và một vùng hoang vu còn lại chưa được họ vượt qua.

- Rồi này các Tỳ-kheo, hai vợ chồng người ấy suy nghĩ: "Đồ lương thực ít ỏi của chúng ta đã bị hao mòn, khánh tận; còn lại vùng hoang vu này chưa được vượt qua; vậy chúng ta hãy giết đứa con một, khả ái, dễ thương này, làm thành thịt khô và thịt ướp, ăn thịt đứa con và vượt qua vùng hoang vu còn lại này, chớ để tất cả ba chúng ta đều bị chết hại".

một câu chuyện thực, Đức Phật chỉ đưa nó ra ở đây như một ví dụ mà thôi. Các bạn nên quan niệm ăn đồ ăn theo cách này.

Hai vợ chồng và một đứa con đang đi qua sa mạc. Do nguồn lương thực không đủ, họ không thể đi đến cuối cuộc hành trình. Lương thực dự trữ cạn kiệt đến mức họ không còn gì để ăn. Họ bàn với nhau, nếu chúng ta vượt qua sa mạc đến một nơi an toàn, chúng ta có thể có một em bé mới. Nếu chúng ta giết đứa bé này để ăn, chúng ta có thể vượt qua sa mạc. Trong Kinh không nói rõ rằng họ đã giết đứa con. Tuy nhiên Chú giải giải thích họ không giết đứa bé như thể đó là một câu chuyện thực. Mà người cha kêu đứa bé đến với người mẹ và người mẹ kêu đứa bé đến với người cha. Cứ đi tới đi lui như vậy đứa bé chết. Vì thế quan niệm cho rằng nếu bạn có ăn thịt con mình, bạn ăn nó bởi vì bạn phải ăn, chứ không phải vì bạn muốn ăn. Đó là điểm chính yếu ở đây. “Những người đang tìm cách vượt qua sa mạc phải ăn thịt con của họ, cũng như những

- Rồi hai vợ chồng ấy giết đứa con một, khả ái, dễ thương ấy, làm thịt khô và thịt ướp, ăn thịt người con và vượt qua vùng hoang vu còn lại ấy. Họ vừa ăn thịt con, vừa đập ngực, than khóc: "Đứa con một ở đâu? Đứa con một ở đâu?"

- Này các Tỷ-kheo, các Ông nghĩ thế nào? Họ ăn món ăn có phải để vui chơi? Hay họ ăn món ăn để tham đắm? Hay họ ăn món ăn để trang sức? Hay họ ăn món ăn để béo tốt?

-- Thưa không phải vậy, bạch Thế Tôn.

- Có phải họ ăn các món ăn chỉ với mục đích vượt qua vùng hoang vu?

-- Thưa vâng, bạch Thế Tôn.

- Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, Ta nói đoàn thực cần phải nhận xét như vậy. Này các Tỷ-kheo, khi đoàn thực được hiểu biết, thời lòng tham đối với năm dục trường dưỡng được hiểu biết. Khi lòng tham đối với năm dục trường dưỡng được hiểu biết, thời không còn kiết sử, do kiết sử này, một vị Thánh đệ tử bị trói buộc để phải sanh lại đời này. S.ii,97

người đang tìm cách vượt qua sông phải dùng bè, và những người đang tìm cách vượt qua đại dương phải dùng thuyền vậy.”

Cuối đoạn 94 có một bài kệ:

94. *Ta sẽ sống khoẻ mạnh: "Trong thân này, được tồn tại nhờ những vật dụng, ta sẽ có sức khoẻ do ăn uống điều độ, sức khoẻ ấy được gọi là sự "dai sức" vì sẽ không có mối nguy làm đứt mạng căn, hay ngăn cản bốn uy nghi. Giác sát như vậy, vị Tỳ-kheo dùng đồ khát thực như người mắc bệnh kinh niên dùng thuốc, Sống không lỗi, an ổn: Vị ấy dùng đồ khát thực, nghĩ: Ta sẽ có được sự không lỗi bằng cách tránh xin, nhận và ăn một cách không thích đáng, và ta sẽ sống an ổn bằng cách ăn uống điều độ". Hoặc vị ấy nghĩ: "Ta sẽ được sự không lỗi, nhờ không có mặt những lỗi lầm như chán mệt, lờ đờ, buồn ngủ, bị người trí chê trách v.v... Do duyên ăn uống vô độ gây ra. Và ta sẽ có sự sống an ổn nhờ sức khoẻ do duyên ăn tiết độ ". Hoặc vị ấy thọ dụng đồ khát thực, nghĩ những lạc thú nằm dài, lờ đờ biếng nhác vì đã không ăn quá độ. Và ta sẽ có một đời sống an ổn bằng cách chế ngự bốn uy nghi, nhờ ăn giảm mức tối đa chừng bốn năm miếng". Vì có câu:*

Ăn còn bốn năm miếng

Thì nên dùng, uống nước

Như vậy người tinh cần

Sẽ sống được an ổn. (Thag. 983)

Những gì được nói trên đây có thể hiểu là sự phân biệt rõ mục đích, và thực hành trung đạo.

“Vẫn còn bốn hay năm miếng để ăn, vị ấy hãy dừng lại bằng cách uống nước vào; đối với những nhu cầu của vị Tỳ-kheo tinh cần, vậy là vừa đủ để sống thoải mái.” Đây là một bài kệ được các bậc thầy hay các vị Tỳ-kheo thường trích dẫn để khuyên các vị Tỳ-kheo khác không nên tham đắm trong ăn uống. “Vẫn còn bốn hay năm miếng để ăn, vị ấy hãy dừng lại bằng cách uống nước vào.” Vì thế chúng ta không nên ăn cho đến khi bụng chứa đầy. Chừa lại bốn hay năm miếng. Uống nước để thay thế. Làm theo cách này bạn sẽ được thoải mái. Đây là sự thực. Nếu bạn ăn quá nhiều, nhất là khi bạn đang trong một khóa thiền, bạn sẽ thấy rất khó hành thiền. Tốt hơn hết không nên ăn cho đến khi quá no, mà ăn ít lại một chút và uống nước vào thay thế.

“Đối với những nhu cầu của một vị Tỳ-kheo tinh cần thì như vậy là vừa đủ để sống thoải mái.” “Vị Tỳ-kheo tinh cần’ thực sự có nghĩa là một vị Tỳ-kheo đã hướng tâm mình đến Niết-bàn hay hướng tâm đến sự chứng đắc Niết-bàn. Từ Pāḷi ở đây được các học giả phương Tây dịch khác với các bậc thầy truyền thống. Theo các bậc thầy truyền thống từ đó có nghĩa là người đã hướng tâm đến sự chứng đắc Niết-bàn. Các học giả phương Tây dịch nó với nghĩa là sau khi đã thực hiện sự nỗ lực hay tinh cần. Từ Pāḷi là Pahitata¹⁷ có thể có hai nghĩa — người đã hướng tâm đến Niết-bàn hoặc người đã thực hiện sự nỗ lực. Nghĩa thứ hai được các học giả phương Tây thích hơn. Vì thế mà ở đây mới nói “đối với những nhu cầu của vị Tỳ-kheo tinh cần”. Trong nội dung này ‘tinh cần’ thực sự có nghĩa là một

¹⁷ Pahita 努力。熱心 nỗ lực, nhiệt tâm

người hành thiền vì mục đích chứng đắc Niết-bàn. “Thời như vậy là vừa đủ để sống thoải mái.” Vị Tỳ-kheo hành thiền không nên ăn nhiều.

Đoạn 95

95. **Trú xứ** (*senāsana*) đây là cái giường (*sena*) và chỗ ngồi (*āsana*). Vì bất cứ chỗ nào ta ngủ (*seti*) dù trong một ngôi chùa, hay một cái chòi dựa vách, v.v... Thì đó là cái giường, chỗ ngủ; và bất cứ chỗ nào ta ngồi (*āsati*) thì đó là chỗ ngồi hay tòa (*āsana*). Cả hai là sàng tọa hay trú xứ. **Chỉ để tránh những nguy hiểm của thời tiết và sống độc cư:** thời tiết trong nghĩa gây nguy hiểm (*parasahana*), gọi là "nguy hiểm của thời tiết" (*utu-parissaya*). Những tình trạng khí hậu không thích hợp, làm thân xác rối loạn kéo theo sự rối loạn của tâm, có thể tránh được nhờ xử dụng trú xứ. Trú xứ cốt để tránh những khổ này, và để hưởng độc cư. Dĩ nhiên, sự tránh nguy hiểm của thời tiết còn được nói trong câu "ngăn ngừa lạnh" v.v... Nhưng, cũng như trong trường hợp dùng y phục, sự che đậy hổ thẹn được xem là mục đích bất biến, còn những mục đích khác đều có tính cách giai đoạn, ở đây cũng vậy, nhắc lại cốt để nhấn mạnh mục đích bất biến là tránh nguy hiểm của thời tiết, còn những mục đích khác chỉ là giai đoạn. Lại nữa "thời tiết" chỉ khí hậu, rõ rệt và tiềm ẩn. Nguy hiểm rõ rệt là sự tử, cọp beo, v.v... Trong khi nguy hiểm tiềm ẩn là tham sân si v.v... Khi một Tỳ-kheo biết và giác sát như vậy trong khi dùng loại trú xứ nào để những món không phòng hộ và do thấy những sắc pháp không thích đáng, thì vị ấy được gọi là có "chân

chánh giác sát, sử dụng trú xứ để tránh những nguy hiểm của thời tiết".

Bây giờ chúng ta hãy tìm hiểu từ ‘nơi nghỉ’ hay ‘trú xứ’. Thế nào là một ‘mái che’?

Đáp: Đó là một mái lều, một mái lều ọp ẹp, yếu ớt.

Từ Pāḷi ở đây là addhayoga. Theo truyền thống thì đó là một căn nhà chỉ che mái một phần. Nó hơi giống như một mái lều. Có năm loại trú xứ dành cho Tỳ-kheo. Một là ngôi chùa. Pāḷi gọi là Vihāra¹⁸. Kể đến có một mái lều và còn ba cái khác nữa. Từ Pāḷi chỉ trú xứ cho vị Tỳ-kheo là senāsana (房舍 phòng xá). ‘Sena’ xuất phát từ ngữ căn có nghĩa là ‘để ngủ’ hay để ‘nằm’. Āsana xuất phát từ ngữ căn có nghĩa là ‘để ngồi’. Một nơi ở đây vị Tỳ-kheo nằm hay ngủ hay một nơi ở đây vị Tỳ-kheo ngồi được gọi là chỗ ở của vị ấy, trú xứ của vị ấy, là Senāsana của vị ấy. Khi một vị Tỳ-kheo sử dụng trú xứ, đó là khi vị ấy đi vào căn nhà hay khi vị ấy đi ra khỏi căn nhà, vị ấy phải quán tưởng như vậy: “Ta thọ dụng trú xứ này để ngăn ngừa lạnh, để ngăn ngừa nóng, để ngăn ngừa các vết cắn của côn trùng” và v.v...

Đoạn 96

96. Nhu yếu về dược phẩm trị bệnh: "trị" có nghĩa là đi ngược lại (paccaya) với bệnh tật (pati -ayana), chỉ bất cứ loại thuốc nào thích hợp để chữa lành: dầu, mật, sữa, bơ v.v... Gọi là "dược phẩm trị bệnh". Danh từ Pāḷi là

¹⁸ vihāra, 房舍 ; 精舍 ; 寺院 Phòng Xá, Tinh Xá, Tự Viện,

parikkhàra dịch là "nhu yếu" ở đây, nhưng ở đoạn khác, nó có nghĩa là đồ trang bị, phụ tùng. Ở đây, cả hai ý nghĩa đều dùng được, vì dược phẩm trị bệnh là đồ trang bị để duy trì sự sống, nó che chở ta bằng cách ngăn ngừa các khổ não có hại sự sống, đồng thời, nó là đồ phụ tùng, vì là vật để kéo dài mạng sống. Do vậy gọi là "nhu yếu".

97. Ngăn chặn các cảm giác thống khổ đã sinh: "thống khổ" là sự xáo trộn tứ đại, và những bệnh do sự xáo trộn ấy gây ra, như ung nhọt, phung v.v... "Cảm thọ thống khổ" là những cảm giác đau đớn, những cảm giác phát sinh do bất thiện nghiệp. Để được ly khổ hoàn toàn để hoàn toàn thoát khỏi các khổ.

Trên đây là giải thích ý nghĩa của Giới liên hệ giữa vật dụng. Nói tóm lại, đặc tính của nó là những vật sau khi chân chánh giác sát.

Quán tưởng cuối cùng là quán tưởng về dược phẩm trị bệnh. Đây gọi là ‘bốn nhu cầu thiết yếu của Tỳ-kheo’ — vật thực, y phục, trú xứ, và dược phẩm. Ở đoạn 96 này có nói, “Bất cứ sản phẩm nào dùng để trị bệnh như dầu, mật ong, bơ loãng,... đều được xem là thích hợp cho người bị bệnh, là những gì muốn nói tới ở đây.” Chữ ‘bơ loãng’ không nằm trong nguyên gốc Pāli.

Trong Luật Tạng, bơ đặc, dầu, bơ loãng, mật ong và mật đường được gọi là ‘dược phẩm’. Năm món này được đặt tên là dược phẩm trị bệnh trong Luật Tạng. Các vị Tỳ-kheo có thể dùng mật ong hay bơ loãng vào buổi chiều chỉ như thuốc trị bệnh chứ không phải như vật thực. “Bất cứ nhu cầu thiết yếu nào cho sự sống bao gồm dầu, mật ong,

mật đường, bơ loãng... mà một người trị bệnh (lương y) cho phép đều thích hợp cho người bệnh, là những gì muốn nói ở đây.”

Phần thứ hai của đoạn này có giải thích về từ Pāli ‘paccaya’. “Chữ này có nghĩa như vậy: do các vật đang thở (breathing things) đi, di chuyển, tiến hành, sử dụng (những gì họ dùng) đều dựa vào những y phục này v.v..., vì thế những y phục, v.v... này được gọi là những nhu cầu thiết yếu. “Thực ra thay vì nói ‘di chuyển, tiến hành’ chúng ta nên nói ‘sống’. Các ‘vật đang thở’ có nghĩa là những hữu tình chúng sinh. Như vậy câu đó nên dịch là: các hữu tình chúng sinh sống dựa vào các y phục này và những vật dụng khác, đang sử dụng chúng. Đó là lý do vì sao chúng được gọi là ‘paccaya’ trong Pāli. Hiểu được nghĩa của từ ‘paccaya’ không quan trọng. Nếu bạn biết rằng nó có nghĩa là những nhu cầu thiết yếu ở đây, thì đó là đủ.

Đoạn kế tiếp

98. (a) Trong giới gồm bốn phần này sự chế ngự của Giới bốn được thọ trì do lòng tin, vì sự tuyên thuyết những học giới không thuộc lãnh vực của các đệ tử, bằng chứng là đức Phật từ chối không cho phép các đệ tử chế ra học giới. (Vin, iii, 9-10). Khi đã vì lòng tin mà thọ lãnh những học giới Phật chế, thì ta phải viên mãn học giới ấy, bất kể sinh mạng, như kinh nói:

Như gà mái giữ trứng
Như trâu mao giữ đuôi
Như người giữ con cưng
Hay một mắt còn lại
Cũng vậy khi đã nguyện

Hộ trì các cấm giới

Hãy luôn luôn cẩn thận

Và biết sợ phạm giới.

Đức Phật còn dạy thêm: "Khi ta đã tuyên bố một học giới cho các đệ tử, các đệ tử ta không được vượt qua học giới ấy, dù có phải mất mạng". (A. I v, 201)

“Chế ngự bằng giới bốn (pāṭimokkha) phải được thọ trì bằng đức tin. Vì giới này được thành tựu bằng đức tin. Và vì lẽ việc công bố các học giới nằm ngoài phạm vi của người đệ tử.” Điều này rất quan trọng và nó là lý do vì sao chúng ta không thể thay đổi giới luật. Chỉ có Đức Phật mới có thể làm điều đó.

Nếu một vị Tỳ-kheo không có niềm tin hay không có thành tâm với lời dạy của Đức Phật vị ấy sẽ không giữ hết những giới này. Đó là lý do vì sao sự chế ngự bằng Giới Bốn (pāṭimokkha) hay giới đầu tiên phải được thọ trì bằng niềm tin, bằng sự thành tâm đối với Đức Phật vậy.

“Bằng chứng ở đây là việc từ chối lời yêu cầu (cho phép các vị đệ tử) công bố các học giới.” Những chữ trong ngoặc nên được bỏ đi. Điều này muốn nói tới Giới Luật. Có lần Tôn-giả Xá-lợi-phất hỏi Đức Phật về tình trạng giáo pháp của các vị Phật khác như thế nào. Tại sao giáo pháp của một số vị Phật kéo dài lâu và giáo pháp của một số vị Phật khác không kéo dài lâu. Đức Phật trả lời rằng có những giới và v.v... khi giáo pháp được kéo dài lâu. Nhân đó Tôn-giả Xá-lợi-phất đã thỉnh cầu Đức Phật ban hành giới luật — “Xin Đức Thế Tôn hãy ban hành giới luật để cho giáo pháp này có thể được bền lâu.” Đức Phật nói,

“Thôi đi. Không phải thời.” Ý Đức Phật muốn nói rằng Tôn-giả Xá-lợi-phất không biết khi nào thì giới luật được ban hành nên đã hỏi như vậy. Vì thế việc ban hành giới luật không nằm trong phạm vi của các vị đệ tử. Những chữ trong ngoặc (cho phép các vị đệ tử) không có trong nguyên bản. Chúng được dịch giả đưa vào một cách sai lầm. Nguyên văn chỉ là “Bằng chứng ở đây là việc từ chối lời yêu cầu công bố hay ban hành các học giới.”

“Do đó, sau khi đã thọ lãnh các học giới vì niềm tin không biệt lệ như đã công bố, vị Tỳ-kheo nên viên mãn các học giới ấy bất kể (ngay cả) vì mạng sống.” Chúng ta nên đặt thêm chữ ‘ngay cả’ vào, như vậy thành ‘ngay cả vì mạng sống’.

“Vì điều này đã được nói: ‘Như gà mái giữ trứng, hay như trâu mao giữ đuôi, hay như người giữ đứa con yêu quý hoặc con mắt còn lại – Như vậy khi đã cam kết bảo vệ giới, thì lúc nào cũng phải thận trọng và tuyệt đối chân thật. ‘Thận trọng’ thực sự có nghĩa là yêu thích giới. ‘Tuyệt đối chân thật’ hay từ Pāli ở đây có nghĩa là có lòng kính trọng đối với giới, có lòng kính trọng đối với Đức Phật, Giáo Pháp và Chư Tăng,... Và kế tiếp chúng ta có câu chuyện không đến nỗi khó hiểu lắm.

99. Câu chuyện những vị Trưởng lão bị giặc trói bằng dây cỏ được kể như sau: Trong rừng Mahāvattani, bọn cướp trói năm một vị thượng toạ với một thứ dây màu đen. Trong bảy ngày năm ấy, ngài **tăng trưởng được tuệ quán**, chứng quả Bất hoàn, từ trần và được sanh lên cõi Phạm thiên. Câu chuyện thứ hai ở Tích lan, một Trưởng lão cũng bị giặc trói năm bằng dây leo trong một khu

rừng. Khi rừng phát hoả mà cây leo chưa được cắt, ngài an lập trong tuệ và đạt Niết bàn ngay khi mất. Khi Trưởng lão Abhaya, giảng sư Trường bộ, đi qua đấy cùng với 500 Tỳ-kheo, trông thấy sự việc, hỏa táng nhục thân ngài và xây tháp thờ. Bởi thế, các vị thiện gia nam tử đời sau cũng nên noi gương ấy, giữ các học giới thật thanh tịnh, từ bỏ mạng sống nếu cần, còn hơn là vi phạm giới luật mà đức Thế tôn đã chế ra.

Trong câu chuyện thứ nhất, câu “*Ngài tăng trưởng được tuệ quán*” câu này thực sự có nghĩa là “*ngài đã hành thiền minh sát*”.

Trong câu chuyện thứ hai “*Một vị Trưởng lão khác ở Đảo Tambapaṇṇi (Tích Lan) cũng bị chúng trói với những sợi dây leo và bắt ngài nằm xuống. Khi lửa rừng cháy đến mà những sợi dây leo chưa được cắt...*” — không phải vậy, điều này không chính xác. Ở đây, đoạn này nên hiểu như vậy “*Khi lửa rừng cháy đến, không cắt đứt các sợi dây leo, ngài thiết lập tuệ quán.*” Tức là ngài bị trói bằng những sợi dây leo và khi lửa rừng cháy đến, ngài có thể dễ dàng cắt đứt những sợi dây leo ấy và thoát thân, nhưng cắt đứt dây leo có nghĩa là phạm giới của Đức Phật. Vì thế ngài thà từ bỏ mạng sống hơn là phạm giới Đức Phật đã chế định. Như vậy không cắt đứt dây leo, ngài hành thiền minh sát và trở thành một bậc A-la-hán.

Khi lửa rừng cháy đến, không cắt đứt các sợi dây leo, ngài thiết lập minh sát và đạt đến Niết-Bàn cùng lúc với cái chết.” ‘*Cùng lúc*’ có nghĩa là hầu như đồng thời, không phải ở cùng khoảnh khắc hay sát-na ấy. Tâm vận

hành rất nhanh. Vì thế hai sự việc (chúng đăc Niết-Bàn và chết) xảy ra hầu như cùng một lúc. Nhưng phải hiểu là ngài trở thành một bậc A-la-hán rồi ngài mới chết.

Liên quan đến câu chuyện này, lời khuyên được đưa ra ở đây là: “Hãy giữ giới hạnh trong sạch, từ bỏ mạng sống nếu đó là điều cần thiết, hơn là phạm những giới luật mà đăc cứu tinh của thế gian đã quy định.” Vì thế chúng ta nên từ bỏ mạng sống thay vì phạm những giới luật mà Đức Phật đã ban hành.”

Các bạn có câu hỏi nào không?

- Học nhân: Con hơi tò mò một chút về điều này: có phải tất cả những sự hy sinh này về bản chất là hành khổ hạnh. Đức Phật đã từ bỏ khổ hạnh. Hai câu chuyện này được giải thích như thế nào?
- Thầy: Khi kinh nói Đức Phật đã từ bỏ khổ hạnh, ý kinh muốn nói rằng ngài đã từ bỏ việc giáng sự đau đớn không cần thiết lên bản thân hay sự tự-hành xác. Chẳng hạn khi ngài tu tập trong rừng để thành Phật, ngài đã giảm vật thực xuống từ từ. Mới đầu ngài đi khất thực và ăn những đồ ăn ngài xin được. Kế tiếp ngài hái trái cây để ăn. Rồi ngài chỉ ăn trái cây đã rụng. Sau đó ngài chỉ ăn những trái từ cái cây mà ngài đang sống dưới đó. Như vậy ngài đã giảm ăn từ từ cho đến khi thân ngài trở nên rất gầy mòn, tiêu tụy. Đây gọi là giáng cái khổ không cần thiết lên bản thân. Khổ hạnh này Đức Phật đã từ chối hay không chấp nhận.

Những pháp hành khổ hạnh nêu ra ở đây không

nghiêm khắc hay khắc nghiệt như thế. Chúng chỉ là những pháp đơn giản như ăn chỉ trong một bát hay khi bạn đi khất thực, bạn không bỏ cách nhà nào (tức khất thực theo từng nhà). Đây cũng gọi là ‘pháp hành khổ hạnh’, nhưng không giống như những pháp khổ hạnh mà các vị ẩn sĩ hay các bậc thánh thời Đức Phật hành. Đến chương hai chúng ta sẽ bàn nhiều hơn về vấn đề khổ hạnh này.

Có một điều tôi muốn nói là khi tôi đến thăm một Trung Tâm Thiền (Zen Center) ở Nhật tôi thấy rằng họ tráng bát và uống nước từ bát ấy. Điều này gợi cho tôi nhớ lại một trong những pháp hành khổ hạnh mà các vị sư Nguyên Thủy (Theravāda) hành. Pháp hành đó là ăn trong một bình bát duy nhất. Nếu bạn dùng một bình bát duy nhất, bạn ăn trong bát ấy và bạn uống cũng trong bát ấy. Vì thế tôi nghĩ có một vài pháp hành từ Ấn Độ được truyền đến các quốc gia xa xôi khác. Tất nhiên chúng đã thay đổi một ít và vì thế chúng dường như trở thành những pháp hành rất khác, nhưng tôi nghĩ có một cái gì đó chung ở cả hai pháp hành ấy.

- Học nhân: Trong truyền thống Zendo chúng con ăn theo cách đó và tự rửa các bình bát của chúng con. Mọi người được phục vụ đồ ăn uống. Nó cũng giống như bố thí vậy. Thức ăn được đem đến. Nó để phục vụ cho mọi người. Chúng con không đi khất thực, nhưng cách chúng con ăn

trong truyền thống Zendo rất giống như (đi khất thực) vậy.

- Thầy: Vâng. Đúng như thế. Thời Đức Phật, khi các vị sư được mời tới nhà người cư sĩ và ngay cả ngày nay ở Tích Lan cũng vậy, các vị sư ngồi thành hàng trên sàn nhà. Người Phật tử lấy thức ăn và bỏ nó vào bát của họ giống như cách các bạn ăn ở Trung Tâm Zen vậy. Đó là pháp hành ở Tích Lan cũng như ở Ấn Độ. Nhưng ở Miến Điện thì việc này lại khác. Chúng ta có thể thấy nhiều pháp hành tương tự hay chúng đã được thay đổi chút ít tùy thuộc vào mỗi quốc gia và dân tộc.
- Học nhân: Mục đích chính dường như vẫn giống nhau.
- Thầy: Tất cả những pháp hành này gọi là ‘Dhutanga’ (Đầu Đà). Thực ra ‘dutanga’ có nghĩa là giữ bỏ hay tống khứ. Những pháp hành này được thọ trì để giữ bỏ hay tống khứ phiền não. Chúng giúp vị Tỳ-kheo phát triển những phẩm chất tốt đẹp như ít muốn, biết đủ, không tham đắm vào thức ăn và các vật dụng khác.
- Học nhân: Có phải nhờ những hành động đặc biệt ấy các ngài tự nhắc nhở mình rằng tại sao ta ăn và v.v...
- Thầy: Bạn phải luôn luôn cảnh giác để tránh những phiền não không cho chúng lên vào tâm bạn.
- Học nhân: Nhiều người hay nói về chuyện không thích công việc của họ hay không cảm thấy thỏa mãn về sinh kế của họ. Còn ở đây

chúng con thấy các vị sư được cảnh báo hãy thận trọng cảnh giác. Như vậy đó là một điều nên suy xét trong cái xã hội phức tạp hơn của chúng ta, chúng ta cần phải thận trọng như thế nào trong cách cư xử của chúng ta, có lẽ không theo cùng một cách chính xác như các vị sư.

- Thầy: Đúng thế.
- Học nhân: Trong mỗi hành động của chúng ta thật dễ thấy nó thể hiện một sự ích kỷ nào đó. Vì thế chúng ta nên cố gắng áp dụng lời dạy của Đức Phật vào đâu đó trong cuộc sống hằng ngày. Chúng ta nên sống với chánh niệm.
- Thầy: Đúng thế. Ở một trong những bài kinh trong Tăng Chi Bộ có đưa ra những pháp quán tưởng hằng ngày. Một vị Tỳ-kheo hay một người tại gia cư sĩ phải thường xuyên quán tưởng như vậy: Ta bị già. Ta không thể tránh khỏi già. Ta sẽ bệnh và ta không thể tránh khỏi bệnh. Một ngày nào đó ta sẽ chết và ta không thể tránh khỏi chết. Tất cả những gì là của ta sẽ phải chịu vô thường và biến hoại. Ta là kẻ thừa tự của nghiệp (kamma). Nghiệp là quyến thuộc duy nhất của ta. Những pháp quán tưởng này phải được các vị sư và người tại gia cư sĩ thực hiện hằng ngày. Nhờ quán tưởng như vậy họ có thể loại trừ được sự kiêu hãnh trong tuổi trẻ của họ, sự kiêu hãnh trong những sở hữu của họ và v.v... Đó được xem là bài kinh rất hữu ích cho cả người xuất gia và tại gia.

- Học nhân: Nhưng ngài không nghĩ rằng quán tưởng như vậy có thể sẽ có vấn đề đối với những người chán đời sao? Nếu họ quán tưởng quá nhiều, họ có thể nhảy cầu tự tử.
- Thầy: Đúng rồi. Bạn phải theo Trung Đạo. Thực hành những pháp quán tưởng này không phải để chán đời. Mà là để loại trừ niềm kiêu hãnh trong bạn. Hay sự kiêu hãnh nơi vẻ bề ngoài của bạn, hay nơi thể hình của bạn. Nói chung pháp quán tưởng này nhằm mục đích loại trừ những thói quen tinh thần đáng chê trách. Và không nên đưa nó đi quá xa.

Bạn biết có lần khi Đức Phật dạy về tính chất bất tịnh của thân, các vị Tỳ-kheo cảm thấy nhàm chán đối với thân của mình đến nỗi họ đã tự sát hoặc bảo người khác giết họ dùm. Thực sự điều đó đã xảy ra trong thời Đức Phật. Đức Phật biết trước điều đó sẽ xảy ra, nhưng ngài không thể tránh được. Chú Giải giải thích rằng nghiệp (kamma) mà các vị Tỳ-kheo này cùng nhau làm trong kiếp quá khứ đã tìm được cơ hội cho quả vào lúc đó. Đức Phật nghĩ rằng nếu họ phải chết, hãy để họ chết với đề tài thiền (quán bất tịnh) ấy. Điều đó sẽ giúp cho họ có được một sự tái sinh tốt. Vì thế Đức Phật đã dạy đề tài thiền quán thân bất tịnh cho họ. Sau đó Ngài nói: “Không vị Tỳ-kheo nào được phép đi đến ta trong 15 ngày tới.” Ngài nói rằng ngài muốn được ở một mình và sẽ chỉ gặp vị Tỳ-kheo đem thức ăn đến cho ngài mà thôi.” Mười lăm ngày sau

ngài xuất khỏi độc cư. Rồi ngài hỏi Tôn-giả Ānanda vì sao chỉ còn có ít vị Tỳ-kheo như vậy. Tôn-giả Ānanda đáp rằng sở dĩ chỉ còn rất ít vị Tỳ-kheo bởi vì ngài (Đức Phật) đã dạy đề tài thiền (quán bất tịnh) ấy. Vì thế Tôn-giả Ānanda đã xin Đức Phật dạy một đề tài thiền khác. Đức Phật nhân đó đã dạy đề tài thiền hơi thở cho tăng chúng.

- Học nhân: Đó là một câu chuyện có thực sao?
- Thầy: Đúng vậy. Chuyện đó nằm trong Luật Tạng nếu bạn muốn đọc câu chuyện ấy hãy tìm trong Luật Tạng. Tôi không nhớ số trang. Chuyện đó liên quan đến giới thứ ba trong bốn bất cộng trụ. Giới này quy định vị Tỳ-kheo Không Được Giết Người. Giết người là một tội trọng đối với các vị Tỳ-kheo. Câu chuyện trên nằm trong mục này.

Chúng ta đang ở đoạn 100

100. (b) Trong khi sự chế ngự bằng giới bốn được thực hành với đức tin, thì chế ngự các căn môn được thực hành nhờ chánh niệm tỉnh giác. Khi hoạt động của các căn được y cứ vào chánh niệm, thì tham dục và các thói khác không có cơ hội xâm nhập. Như bài pháp về lửa: "Này các Tỳ-kheo, thà lấy thổi sắt nóng đỏ nung đốt con mắt đi, còn hơn là nắm giữ các tướng riêng của sắc do mắt nhận biết" (S. iv, 168) Sự chế ngự này cần được thực hành bằng cách dùng chánh niệm liên tục ngăn sự chấp giữ những tướng ngoài có thể kích động tâm tham v.v...

Có bốn loại giới (sīla). Giới thứ nhất được gọi là

‘Chế ngự theo Giới Bốn (Pāṭimokkha)’. Đây là những điều giới nằm trong bộ luật dành cho Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni. Chế ngự theo Giới Bốn được hành trì bằng đức tin. Sau khi có niềm tin nơi Đức Phật và giáo pháp của ngài, các vị Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni giữ gìn những điều giới trong Pāṭimokkha này không để sút mẻ.

Giới kế tiếp là Giới chế ngự các căn hay Giới thu thúc lục căn. Giới này được hành trì bằng niệm. Thực sự việc chế ngự các căn hoàn toàn không phải là giới (sīla). Nó chỉ là sự kiểm soát các căn mà thôi. Việc kiểm soát các căn có thể được thực hiện bằng niệm hay phải được thực hiện bằng niệm. Khi bạn thấy một đối tượng, bạn phải giữ niệm ở cùng với mình, nhờ vậy các ý nghĩ bất thiện hay các tâm bất thiện sẽ không khởi lên với đối tượng ấy. Để canh chừng những ý nghĩ bất thiện không cho len vào tâm chúng ta cần phải có niệm. Như vậy giới thứ hai — giới phòng hộ các căn, được hành trì bằng niệm. Bạn cố gắng không nắm bắt các dấu hiệu bằng cách giữ chánh niệm, nghĩa là bạn không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng của đối tượng ấy. Bạn cố gắng dừng lại ở chỗ chỉ có cái thấy, cái nghe, v.v... mà thôi.

Trong đoạn 101

101. Nếu không thực hành như vậy, thì giới chế ngự bằng Giới bốn không được lâu bền, như trồng trọt không rào giậu. Giới khi ấy sẽ bị giặc phiền não xâm nhập, như một khu làng mở cổng sẽ bị trộm cướp xâm nhập. Và tham dục len vào tâm vị ấy như mưa dột ở mái nhà không lợp kín. Kinh dạy:
Giữa các pháp sắc, thanh...

*Căn môn phải phòng hộ
Cửa mở không gìn giữ
Kẻ cướp vào xóm làng.
Như mái nhà vụng lợp
Sẽ bị mưa lụt vào
Dục tham cũng lển vào
Tâm không khéo tu tập. (Dh.13)*

Câu “Nếu không hành trì như vậy, giới chế ngự theo Giới Bổn”, ở đây sót một chữ, “sự chế ngự theo giới bổn cũng không được lâu bền”. Nếu chúng ta không hành trì sự chế ngự các căn bằng niệm, thời giới thuộc loại thứ nhất, Giới chế ngự theo giới bổn, không thể bền lâu, không thể kéo dài lâu.

“Nó không kéo dài lâu, giống như một vụ mùa không được rào lại bằng những cành cây. Và các tên trộm phiền não cũng tấn công người không có niệm, giống như một ngôi làng mở toang cửa bị trộm đạo tấn công vậy.” Như vậy sự chế ngự theo giới bổn chỉ được bền lâu khi sự chế ngự các căn được hành trì bằng niệm. Khi chúng ta có niệm và cố gắng không nắm giữ tướng chung và tướng riêng của đối tượng, chúng ta sẽ không đi đến chỗ vi phạm các học giới trong Giới Bổn.

102. Khi được thực hành như vậy, giới thuộc sự chế ngự của Giới bổn sẽ được lâu bền, như trồng trọt có rào giậu kỹ. Giới khi ấy sẽ không bị giặc phiền não xâm nhập, như khu làng với cổng khéo phòng vệ thì không bị trộm cướp lển vào. Và tham dục không lển vào tâm, như mưa không đột trong một ngôi nhà lợp kín: Giữa các pháp sắc thanh

Căn môn phải phòng hộ Cửa đóng, khéo gìn giữ cướp
không vào được làng.

Như mái nhà khéo lợp

Mưa không thể lọt vào

Dục tham không lọt được

Vào tâm khéo tu tập. (Dh.14)

103. Tuy nhiên, đây mới là giáo lý tối thượng. Tâm này
được xem là "biến đổi nhanh chóng" (A. I, 10), bởi vậy, sự
phòng hộ các căn môn phải được thực hành bằng cách
tấy trừ tham ái đã khởi, với pháp quán bất tịnh. Như đại
đức Vangisa đã làm. Một hôm, trong lúc ngài đi khát
thực, sau khi xuất gia không bao lâu, tham dục dậy lên
nơi tâm lúc thấy một phụ nữ. Ngài liền bạch tôn giả
Ananda:

Dục ái đốt cháy tôi

Tâm tôi bị thiêu đốt

Xin ngài vì thương xót

Nói pháp tiêu lửa hừng. (S. i, 188)

Tôn giả nói:

Chính do điên đảo tưởng

Tâm nguoi bị thiêu đốt

Hãy từ bỏ tịnh tướng

Hệ lụy đến tham dục

Nhìn các hành vô thường

Khổ đau, không phải ngã.

Dập tắt đại tham dục

Chớ để bị cháy dài

Hãy tu quán bất tịnh

Nhất tâm, khéo định tĩnh

Tu tập niệm trú.

Hành nhiều, hạnh yếm ly

Hãy tập hạnh vô tướng

Đoạn diệt mạn tùy miên

Nhờ quán sâu kiêu mạn

Hạnh người được an tịnh. (S. i, 188)

Vị đại đức trừ tham dục và tiếp tục đi khát thực.

Liên quan đến sự chế ngự các căn câu chuyện về Trưởng lão Vangīsa được nêu ra trong đoạn 103. Ngài đi ra ngoài khát thực và thấy một người phụ nữ. Những tư duy về dục khởi lên trong tâm ngài. Ngài liền hỏi Tôn giả Ānanda phải làm gì. Tôn giả Ānanda nói rằng bởi vì ngài đã nhận thức một cách sai lầm, bởi vì ngài đã thấy người đó như một phụ nữ nên những ý nghĩ tham dục này khởi lên. Vì thế hãy cố gắng tập trung trên các hành kể như xa lạ, như khổ đau, và vô ngã. Nếu ngài có được thái độ như vậy, có được sự hiểu biết như vậy, ngài có thể dập tắt được ngọn lửa tham dục trong tâm này. Nhờ lời nhắc nhở này Trưởng lão xưa tan được tham dục khỏi tâm và tiếp tục đi khát thực.

Từ đoạn 104 đến 109 thêm hai câu chuyện nữa đã được đưa ra:

104. Lại nữa, một Tỳ-kheo viên mãn Giới phòng hộ các căn hãy như đại đức Cittagutta cư trú trong hang động lớn ở Kurandaka, và đại đức Mahà - Mitta đại tự viện Coraka.

105. Trong hang động lớn ở Kurandaka, có một bức tranh đẹp diễn tả sự xuất gia của bảy vị Phật. Một số Tỳ-kheo

du hành đến đấy, trông thấy bức tranh bảo: "bạch đại đức, tranh thật đẹp". Vị đại đức nói: "Chư hiền, tôi ở đây hơn sáu mươi năm, mà không biết có tranh ở đấy hay không có, bây giờ, tôi mới biết được, nhờ chư hiền có mắt". Vị Trưởng lão, mặc dù sống ở đó rất lâu, mà không bao giờ ngược mắt lên nhìn hang động. Tại lối vào hang, có một cổ thụ lớn, mà vị Trưởng lão cũng không bao giờ nhìn lên nó, ngài chỉ biết là nó có hoa, khi trông thấy những cánh hoa rơi trên mặt đất.

106. Vua nghe được giới hạnh vị ấy, nên cho triệu thỉnh ngài, ba lần Trưởng lão đều từ chối cả ba. Vua bèn ra lệnh niêm phong tất cả bầu sữa phụ nữ và bảo, nếu ngài không chịu đến thì tất cả trẻ con còn bú phải chết đói. Vì lòng thương tưởng những đứa trẻ, vị Trưởng lão ra đi. Khi nghe ngài đến, vua bảo: "Thỉnh ngài vào cung. Ta muốn thọ giới". Sau khi ngài được đưa vào nội cung, vua đến đánh lễ, cúng dường và bảo: "bạch đại đức, hôm nay chưa tiện. Mai trăm sẽ thọ giới". Vua và hoàng hậu đánh lễ ngài rồi lui. Bảy ngày trôi qua như vậy, mỗi khi đức vua hay hoàng hậu đến, ngài đều nói một câu: "Mong vua được an lành".

107 Các Tỳ-kheo hỏi: "Tại sao, bạch đại đức, dù với vua hay hoàng hậu ngài đều nói: mong vua được an lành? Trưởng lão đáp: "chư hiền, ta không để ý đó là vua hay là hoàng hậu". Sau bảy ngày, thấy vị Trưởng lão không khoái sống ở cung điện, vua bèn để cho ngài đi. Ngài trở về hang động. Ban đêm, khi ra đi kinh hành, có vị thần ở trên dây to trước hang đứng cầm bó đuốc, ngài bỗng sáng

tỏ trong đẽ tài thiên quán. Vào lúc nửa đêm, ngài chứng A-la-hán quả, hang động vang dội.

108 Do vậy, khi một thiện nam tử muốn tìm hạnh phúc cho mình,

Thì mắt đừng đỏi sắc
Như con khỉ trong rừng
Như con nai hoang dã
Như đứa trẻ háo động.
Hãy đi mắt nhìn xuống
Phía trước một tầm cây
Để khỏi sa mãnh lực
Của cái tâm vượn khỉ.

109. Mẹ của Trưởng lão Mahà- Mitta bị một ung độc. Bà nói với người con gái cũng là một ni cô: "Này cô, hãy đến anh cô, nói cho ông biết tôi bị đau, và xin về ít thuốc". Ni cô đến bạch Trưởng lão. Ngài nói: "Ta không biết hái rễ cây để chế thuốc, nhưng ta sẽ bảo cho người một toa thuốc: từ khi xuất gia, ta chưa bao giờ vi phạm giới" phòng hộ căn môn bằng lối nhìn hình dáng phụ nữ với tâm ô nhiễm. Với lời nói đúng sự thật này, mong rằng mẹ ta sẽ khỏi bệnh. Người hãy trở về bảo vị tín nữ như vậy, và chà xát cho bà". Ni cô trở về kể lại cho bà mẹ nghe và làm theo lời Trưởng lão dạy. Ngay tức thì, ung độc tan biến trên thân bà. Bà đứng dậy thốt lời mừng rỡ: Ôi, nếu đức thể tôn còn sống, thế nào Ngài cũng lấy tay sờ đầu thọ ký cho một vị Tỳ-kheo như con ta".

110. Bởi vậy, một thiện nam tử xuất gia trong Giới luật này,

*Hãy như Trưởng lão Mitta
Thực hành một cách viên mãn
Giới phòng hộ các căn*

Đây là những câu chuyện truyền cảm hứng về cách hai vị Tỳ-kheo kiểm soát các căn của họ. Một vị Tỳ-kheo đã không biết rằng có một bức tranh trong hang động nơi ngài trú ngụ. Ngài cũng không biết ai — đức vua hay hoàng hậu, đang cúi đầu chào ngài. Ngài luôn luôn nói, “Cầu mong cho đức Vua được an vui, hạnh phúc.” cho bất kỳ ai cúi đầu chào ngài.

Trong đoạn 108 “Chớ để con mắt đói (sắc).” Từ Pāli của nó là Lola. ‘Lola’ có nghĩa là không định tĩnh (phóng đãng) hay nhìn hướng này hướng kia (láo liên). Đói ở đây không nên hiểu theo nghĩa muốn ăn một cái gì, mà là đói sắc hay thèm khát cảnh sắc.

- Học nhân: Có phải trong nghĩa phóng đãng không?
- Thầy: Đúng vậy. Các vị Tỳ-kheo được dạy là phải giữ cho mắt nhìn xuống, nhất là khi đi vào làng. Họ chỉ được phép thấy khoảng hai mét phía trước mặt mà thôi. Họ phải giữ cho mắt nhìn xuống. Họ không được phép nhìn vào vật này vật nọ. Khi mắt của bạn hết nhìn vào vật này đến vật kia, nó gọi là ‘lola’ hay láo liên, phóng đãng.
- Học nhân: ‘Con mắt đói (hungry-eye)’ không phải là một từ tiếng Anh phổ biến. Nó là một từ rất hiếm được dùng.

- Thầy: Có lẽ từ 'lola' dịch là 'đói' (hungry) cũng được. Lola là cái gì đó không kiên định, không định tĩnh.

Kế tiếp có một câu chuyện khác về Trưởng lão Mahā Mitta. Những câu chuyện này không khó hiểu lắm nên không cần giải thích.

Giới thứ ba là thanh tịnh sinh mạng.

111. (c) Trong khi giới phòng hộ các căn được thực hiện nhờ chánh niệm thì giới thanh tịnh sinh mạng cần được thực hiện bằng sự tinh tấn, Vì người tinh tấn thì từ bỏ được tà mạng, từ bỏ sự tìm cầu bất chánh, bằng cách tìm cầu chân chánh là khát thực, v.v... Tránh những nguồn gốc không trong sạch như tránh rắn độc, và chỉ dùng những vật dụng có nguồn gốc trong sạch.

Thanh tịnh sinh mạng được hành trì bằng sự tinh tấn bởi vì nếu bạn lười nhác và nếu bạn là một vị Tỳ-kheo mà không đi khát thực, thời sự nuôi mạng của bạn sẽ không thanh tịnh. Để giữ cho sự nuôi mạng được thanh tịnh một vị Tỳ-kheo phải tránh sự tầm cầu bất chánh hay tầm cầu không thích hợp. Muốn không phạm những điều này, vị Tỳ-kheo phải đi khát thực hằng ngày.

Trong đoạn 112

112. Đối với người không thọ đầu đà thì bất cứ nhu yếu phẩm nào có được từ nơi tặng cúng, từ một nhóm Tỳ-kheo hoặc từ những cư sĩ có đức tin vào sự giảng pháp của vị ấy, v.v... đều được gọi là "có nguồn gốc thanh tịnh". Nhưng những thứ kiếm được do duyên khát thực thì lại

có nguồn gốc hoàn toàn trong sạch. Với người thọ đầu đà, thì thực phẩm thanh tịnh là thực phẩm có được do khổ thực và do những người có lòng tin ở đức tính đặc biệt của vị ấy. Nếu vị ấy sử dụng nước tiểu để trị bệnh, và chỉ ăn những hạt giẻ rụng, vỡ ra, thì đầu đà hạnh của vị ấy thật xứng đáng, vị ấy được xem là một Tỳ-kheo tối thượng trong số những vị thừa tự gia tài Thánh pháp (A. ii, 28)

Trong đoạn này có câu: “Và nếu vị ấy có được nước tiểu thối hòa với những hạt giẻ đắng...” Thực ra đây là những hạt giẻ đắng ngâm trong nước tiểu. Không nhất thiết phải là nước tiểu thối, mặc dù từ Pāḷi được dùng ở đây là ‘pūti’ (hôi thối). Nó có thể chỉ là nước tiểu, đặc biệt là nước tiểu bò. Bạn có biết hạt giẻ đắng không? Tên khác của nó là ‘myrobalan’¹⁹. Nó là một loại trái cây có vị đắng. Khi được ngâm trong nước tiểu bò, nó được xem như được phẩm trị bịnh.

Nếu một người có được loại hạt giẻ đắng ấy hay bốn món ngọt²⁰, chúng được xem như thuốc trị bịnh cho các vị Tỳ-kheo. Hạt giẻ đắng ngâm nước tiểu thì không tốt lắm, nhưng bốn món ngọt là những thứ rất tốt. Người muốn giữ cho sự nuôi mạng của mình được thanh tịnh nên giữ những gì không tốt và bỏ thí những gì tốt cho

¹⁹ Myrobalan có tác dụng như là một loại thuốc xổ, còn gọi là cây kha tử, hoặc cây chiêu liêu, tên khoa học là Terminalia chebula. Đây là một loài thực vật có hoa trong họ Trâm bầu. Nó là loài bản địa miền nam Châu Á từ Ấn Độ và Nepal kéo dài về phía đông tới miền tây nam Trung Quốc (Vân Nam), và về phía nam tới Sri Lanka, Malaysia và Việt Nam.

²⁰ Bốn món ngọt hay tứ vị gồm mật đường, dầu ăn, mật ong và bơ lỏng.

người khác.

Bốn món ngọt là những chất ngọt có được tính làm từ bốn thành phần. Thế nào là bốn? Ở Miến Điện hay các nước theo Phật Giáo bốn món này rất phổ biến. Hầu như mọi người đều biết ít nhất những món gì vị Tỳ-kheo được phép ăn vào buổi chiều. Bốn món ngọt này là mật đường, dầu ăn, mật ong, và bơ lỏng. Chúng được trộn chung với nhau. Nếu bạn là người giữ giới nghiêm túc, bạn không nấu chúng. Bạn có thể đặt chúng dưới ánh nắng mặt trời và quậy đều nó. Một thời gian sau đó hợp chất này trở nên hơi đặc một chút. Khi bạn cảm thấy yếu người hay có chút bệnh nào đó bạn có thể ăn chúng vào buổi chiều để loại trừ. Bốn món ngọt này Pāli gọi là ‘catumadhura’.

- Học nhân: Ý của phần cuối này có phải muốn nói rằng nếu chúng ta được cúng dường cả hai loại dược phẩm trị bệnh trên và nếu chúng ta lấy loại có vị dở và để loại dược phẩm có vị ngon cho người khác, thời đó là một hành động có giới đức.
- Thầy: Đúng thế. Một vị Tỳ-kheo như vậy được gọi là ‘tối thượng trong những người thừa tự Thánh Sản’.

113. Về y phục và những nhu yếu khác, một Tỳ-kheo thanh tịnh sinh mạng không được nói những cách nói ám chỉ, nói quanh, v.v... Nhưng về một trú xứ thì vị không thọ đầu đà hạnh có thể nói ám chỉ.

Về đoạn 113: Một số loại lời nói ám chỉ được phép đối với một số vật dụng và không được phép đối với

một số thứ vật dụng khác. Đoạn này nói rằng: “Về y phục và những thứ vật dụng cần thiết khác, đối với một vị Tỳ-kheo giữ giới thanh tịnh sinh mạng không được phép nói ám chỉ, nói quanh co hay ra dấu (để có được chúng)”. Nghĩa là một vị Tỳ-kheo không được hỏi xin các món vật dụng, ngay cả bằng hình thức nói ám chỉ, hay sự biểu lộ, hay dùng lời nói quanh co để có được một tấm y hay để có được đồ ăn.

“Nhưng lời nói ám chỉ, hay sự biểu lộ, hay lời nói quanh co về một nơi ngụ nghỉ (một trú xứ) có thể được phép đối với người không thọ trì hạnh đầu đà.” Như vậy về trú xứ thì điều này được phép đối với các vị Tỳ-kheo.

“Ở đây, ‘một lời nói ám chỉ’ là khi một người đang dọn dẹp đất v.v... để làm một trú xứ thì được hỏi: ‘Bạch ngài, cái gì đang được làm vậy? Ai sẽ làm công việc đó? Và vị ấy trả lời, ‘Không ai cả’. Nghĩa là không có người nào sẽ làm công việc xây dựng chỗ này cả. Vì thế nếu thí chủ có thể, hoan hỷ xây dựng nó. Đại loại là như vậy.

- Học nhân: Nếu thí chủ có thể -
- Thầy: Nếu thí chủ có thể, hoan hỷ xây dựng chỗ này cho tôi.

114. Ví dụ khi một Tỳ-kheo đang sửa soạn đất để làm một chỗ ở, và được hỏi: "Bạch đại đức, ai xây cất?" Vị ấy trả lời: "Không ai cả" Một lối ám chỉ khác, là hỏi: "Cư sĩ ở đâu?"

-Bạch đại đức, con ở trong một khu biệt thự -Ồ cư sĩ nhưng Tỳ-kheo lại không được ở biệt thự" Nói quanh là

như nói: "Trú xứ của tăng chúng đã chật ních". Hoặc một kiểu nói gián tiếp nào khác.

“Một ‘sự biểu lộ’ là nói ‘Này cư sĩ ông sống ở đâu?’ ‘Trong một biệt thự, bạch ngài.’ ‘Nhưng, này cư sĩ, một biệt thự thì không được phép đối với vị Tỳ-kheo phải không?’ Một biệt thự được phép với vị Tỳ-kheo hay nó không được phép với vị Tỳ-kheo? Ông sống trong một biệt thự còn ta thì sống trong một cái thất (kuti). Đó là sự biểu lộ.

“Nói quanh co” là nói “Trú xứ dành cho tăng chúng đã chật cứng.” Ngôi chùa quá nhỏ. Nó không đủ cho các vị Tỳ-kheo hay người tại gia cư sĩ hội họp.” Đó là nói quanh co. Điều đó có nghĩa rằng vị Tỳ-kheo muốn có một ngôi chùa mới hay muốn mở rộng ngôi chùa cho to ra.

Những cách nói này chỉ được phép đối với trú xứ hay chỗ ở của vị Tỳ-kheo. Nhưng đối với y áo và đồ ăn khất thực thì không được.

115. Nhưng về dược phẩm trị bệnh, thì tất cả lối nói ám chỉ, quanh co đều được phép. Nhưng khi đã khỏi bệnh có được phép dùng những thứ dược phẩm đã xin được nhờ lối nói ấy hay không. Những Luật sư thì cho rằng được, còn những nhà y cứ vào kinh thì bảo mặc dù không phạm, song mạng sống như vậy là hết thanh tịnh, cho nên không được.

“Tuy nhiên, trong trường hợp của dược phẩm trị bệnh thì tất cả đều được phép.” Dược phẩm là một nhu cầu thiết yếu. Nếu bạn có bệnh, bạn thực sự cần đến thuốc hay dược phẩm trị bệnh. Vì thế đối với dược phẩm trị

bệnh lời nói ám chỉ và mọi hình thức nói khác đều được phép.

“Nhưng khi bệnh đã được chữa khỏi, liệu có được phép dùng dược phẩm trị bệnh nhận được theo cách này nữa hay không?” Có những quan niệm khác nhau liên quan đến vấn đề ấy. Những nhà chuyên về Luật nói rằng điều đó được, nhưng những chuyên gia về Kinh nói không, mặc dù không có tội (nghĩa là không phạm vào một giới nào cả). Tuy nhiên sự nuôi mạng đã bị ô nhiễm, do đó nó không được phép. Nếu bạn muốn sự nuôi mạng của mình được cực kỳ thanh tịnh, không nên dùng chúng.

116. *Tuy nhiên, một người không dùng lối nói ám chỉ quanh co, mặc dù Thế tôn cho phép, một người thiếu dục chỉ dùng những vật có được một cách chân chánh, không nói quanh co dù có phải hại tới sinh mạng, một vị như thế được gọi là tối thượng trong đời sống độc cư nhàn tịnh, như Trưởng lão Xa lợi Phát.*

117. *Một thời tôn giả sống trong khu rừng cùng với Tôn giả Mục Kiền Liên. Một hôm, ngài bị chứng đau ruột trầm trọng. Vào buổi chiều, tôn giả Mục Kiền Liên đến săn sóc ngài, hỏi: "Hiền giả, ngày xưa mỗi khi đau như vậy, cái gì làm cho hiền giả bớt đau? Tôn giả trả lời "Khi tôi còn ở nhà, mẹ tôi thường trộn bơ, mật đường, v.v... Và cho tôi ăn cháo với sữa tươi. Tôi ăn xong thì thấy đỡ.*

-"Được rồi, hiền giả. Nếu hiền giả hoặc tôi có phước đức, thì có lẽ ngày mai, chúng ta sẽ được một ít những thứ ấy".

118. *Bấy giờ có một vị thần cây ở gần nghe lỏm câu chuyện, nghĩ: "Ta sẽ cúng cháo cho tôn giả ngày mai". Rồi vị ấy đến gia đình thường ủng hộ tôn giả, nhập vào thân*

của đứa con trai lớn, làm cho nó đau, và bảo quyến thuộc của nó rằng: "Nếu làm một thứ cháo như vậy như vậy cho tôn giả, thì ta mới giải cứu cho đứa bé". Dù thần không bảo, chúng tôi vẫn cúng dường tôn giả những vật cần dùng cơ mà". Hôm sau, họ sửa soạn món cháo như tôn giả cần.

119. Tôn giả Mục Kiền Liên hôm sau đến khát thực tại nhà ấy. Gia chủ đổ đầy bát của ngài thứ cháo đã làm sẵn. Tôn giả toan đi thì thí chủ bảo: "Bạch đại đức cứ dùng đi. Chúng con sẽ cúng thêm". Sau khi tôn giả ăn xong, họ cúng thêm bát nữa để Tôn giả đem về. Thấy cháo, Tôn giả Xá Lợi Phất nghĩ: cháo này rất tốt, nhưng nó có được bằng cách nào? Khi thấy nó đã có được do cách như vậy, Tôn giả nói: "Hiền giả, món ăn khát thực này không thể dùng được".

120. Thay vì nghĩ: "Vị ấy không thèm ăn đồ khát thực do ta mang về" Tôn giả Mục Kiền Liên cầm bát cháo lật úp lại. Khi cháo đổ ra trên đất, cơn đau của Tôn giả Xá Lợi Phất tan biến, và từ đấy suốt đến bốn mươi lăm năm sau, không bao giờ trở lại.

121. Và Tôn giả Xá Lợi Phất bảo bạn: "Hiền giả, dù ruột có lòi ra, kéo lê trên đất, ta cũng không bao giờ nên ăn cháo có được do lời nói ám chỉ".

122. Bởi thế, trong mọi trường hợp

Người xuất gia vì lòng tin

Hãy thanh tịnh mạng sống

Luôn chân chánh quán sát

Không tìm cầu bất đáng.

123. (d) Trong khi sự thanh tịnh sinh mạng được thực hành nhờ tinh tấn thì giới liên hệ đến bốn vật dụng phải được thực hành bằng trí tuệ, vì chỉ có người trí tuệ mới có thể thấy được những lợi ích và nguy hiểm trong bốn vật dụng. Hãy từ bỏ lòng tham đối với chúng, và giữ giới này bằng cách sử dụng những vật có được bằng cách hợp pháp, thích đáng, sau khi chân chánh giác sát với trí tuệ như đã nói ở trên.

Giới liên hệ đến bốn vật dụng này phải được thọ trì bằng trí. Bạn phải quán tưởng, ‘Ta dùng y phục này chỉ để ngăn ngừa nóng, lạnh, côn trùng cắn’ v.v... Bạn phải dùng đến sự hiểu biết hay trí của mình. Do đó mới nói là nó phải được thọ trì bằng trí.

Bây giờ đến đoạn 124

124. Giác sát có hai: trong khi sử dụng và trong khi nhận vật. Sử dụng không lỗi là khi người nhận y v.v... Quán sát chúng chỉ là bốn đại, đáng nhàm chán, và khi dùng cũng quán sát như vậy.

“Ở đây quán tưởng (giác sát) có hai loại: Vào lúc nhận bốn vật dụng và vào lúc thọ dụng chúng.” Có khi hôm nay bạn nhận được một tấm y, nhưng có thể một tháng sau bạn mới dùng đến nó. Vì thế có hai loại quán tưởng — quán tưởng lúc nhận và quán tưởng lúc sử dụng.

“Vì việc sử dụng là không lỗi nơi một người vào lúc thọ nhận y áo, v.v... có quán tưởng chúng hoặc như (chỉ là) những nguyên tố hoặc như đáng nhàm ghét.” Đây cũng là cách dịch hơi bị thiếu chính xác. Những gì muốn nói ở đây là khi vị Tỳ-kheo nhận được y áo và các vật dụng

khác, vị ấy quán tưởng hay giác sát chúng như chỉ là những nguyên tố hay như đang nhòm góm. Rồi vị ấy bỏ chúng qua một bên và sau đó dùng chúng. Vị ấy không chỉ bỏ chúng qua một bên để dùng sau mà vị ấy bỏ chúng qua một bên và sau đó dùng chúng.

“Và (không lỗi) nơi một người quán tưởng như vậy lúc dùng chúng” — điều đó có nghĩa là bạn phải quán tưởng ở cả hai thời — lúc thọ nhận và lúc thọ dụng. Đoạn này có thể hàm ý rằng nếu bạn có quán tưởng vào lúc thọ nhận và nếu bạn không quán tưởng vào lúc sử dụng, điều đó được. Tuy nhiên sự nhấn mạnh ở đây phải là vào lúc thọ nhận ở cả hai thời — cả thời nhận và thời sử dụng.

Dưới đây là lời giải thích để ổn định vấn đề:

125. Có bốn cách sử dụng: Dùng như kẻ trộm, dùng như mắc nợ, dùng như hưởng gia tài và dùng như chủ. Một người không giới đức sử dụng bốn vật dụng, ngay cả tới việc ngồi trong hàng tăng chúng gọi là dùng như kẻ trộm. Một người có giới, mà không chân chính giác sát (quán tưởng) trong khi dùng, thì gọi là "dùng như mắc nợ". Bởi thế, y phục phải được giác sát mỗi khi mặc, món ăn khát thực phải được giác sát trong từng miếng ăn. Người nào không làm được như vậy, thì hãy giác sát trước bữa ăn, sau bữa ăn, vào đầu đêm, giữa đêm và cuối đêm. Nếu mặt trời mọc mà chưa giác sát, thì vị ấy tự thấy như đã mắc nợ khi sử dụng bốn thứ. Trú xứ cũng cần giác sát mỗi khi dùng. Về dược phẩm trị bệnh, chân chánh giác sát trong cả hai thời, khi nhận và khi dùng, thì tốt. Nhưng khi nhận có giác sát, mà khi dùng không chánh niệm thì

lỗi. Nếu khi nhận không có chánh niệm (giác sát) mà khi dùng có, thì không lỗi.

“Có bốn cách sử dụng: dùng như kẻ trộm, dùng như kẻ mắc nợ, dùng như người thừa tự, dùng như chủ. Ở đây, một người không giới đức sử dụng (bốn vật dụng), ngay cả ngồi giữa tăng chúng, được gọi là **‘dùng như kẻ trộm’**. ‘Không có giới đức’ thực sự có nghĩa là một vị Tỳ-kheo đã phạm vào một trong bốn trọng giới (bốn bất cộng trụ). Nếu một vị Tỳ-kheo phạm một trong bốn trọng giới này, vị ấy không còn là một Tỳ-kheo nữa. Có thể vị ấy vẫn mang y. Có thể vị ấy vẫn tuyên bố mình là Tỳ-kheo. Việc sử dụng bốn món vật dụng của vị ấy được nói là bằng cách trộm cắp. Vị ấy không được quyền thọ nhận những của cúng dường do người cư sĩ dâng cúng. Vì thế nếu vị ấy nhận thì điều đó cũng giống như trộm cắp mà thôi. Nó được gọi là dùng như kẻ trộm’. ‘Không có giới đức’ ở đây muốn nói tới một người không còn là Tỳ-kheo nữa vậy.

“Dùng không quán tưởng bởi một người có giới là **‘dùng như kẻ mắc nợ’**.” Các vị Tỳ-kheo dựa vào người cư sĩ để có những món vật dụng này. Người tại gia cư sĩ cúng dường bốn vật dụng đến chư tăng. Do đó các vị Tỳ-kheo phải có trách nhiệm quán tưởng hay giác sát trên bốn món vật dụng ấy. Nếu một vị Tỳ-kheo không quán tưởng khi nhận chúng hay khi sử dụng chúng, vị ấy được nói là ‘dùng như kẻ mắc nợ’ hay vị ấy bị mắc nợ.

Khi nào vị ấy phải quán tưởng bốn vật dụng? Y áo nên được quán tưởng mỗi khi bạn sử dụng nó. Mỗi khi bạn cầm tấm y lên, bạn phải quán tưởng tấm y ấy. “Ta dùng tấm y này chỉ để ngăn ngừa nóng, lạnh, hoặc những

vết cắn của côn trùng” v.v...

“Vật thực (nên được quán tưởng) theo từng miếng từng miếng.” Nghĩa là cứ mỗi miếng vật thực múc lên ăn bạn đều phải quán tưởng. Đó là lý do vì sao nói chuyện trong khi ăn bị ngăn đối với vị Tỳ-kheo vậy. Một vị Tỳ-kheo nói chuyện trong khi ăn được xem là một hành vi xấu bởi thay vì quán tưởng vị ấy lại nói chuyện. Khi nói chuyện tất nhiên vị ấy không còn quán tưởng nữa.

- Học nhân: Trong thời gian tụng kinh trước bữa ăn chúng ta có thể nói phần đầu là dành cho giới, phần thứ hai cho định và thứ ba là để cứu độ tất cả chúng sanh không?
- Thầy: Được. Tốt thôi. Bạn phải làm một điều gì đó trong khi ăn. Ý tôi muốn nói là nghĩ về một điều gì đó. Khi ăn mà bạn không quán tưởng là bạn đang dùng vật thực như kẻ mắc nợ. Vì thế vật thực nên được quán theo từng miếng ăn.. “Người nào không thể quán theo từng miếng ăn được như vậy, nên quán nó trước bữa ăn (nghĩa là quán vào buổi sáng), quán sau bữa ăn, trong canh đầu, trong canh giữa, và trong canh cuối. Nếu hừng đông ló dạng mà bạn vẫn không quán, bạn tự thấy mình trong địa vị của một người đã dùng nó như kẻ mắc nợ rồi vậy.” Hừng đông là bắt đầu của một ngày. Ngày mới không bắt đầu vào lúc nửa đêm. Ngày được tính bằng lúc hừng đông. Khi hừng đông ló dạng và một vị Tỳ-kheo hoàn toàn không quán tưởng gì cả, thời vị ấy

được nói là đã dùng các vật dụng như một người mắc nợ.

“Cũng vậy nơi ngủ nghỉ hay trú xứ nên được quán mỗi lần dùng nó.” Khi bạn đi vào chùa và khi bạn đi ra khỏi chùa, bạn phải quán.

“Sử dụng (chánh) niệm cả khi thọ nhận và khi sử dụng thuốc trị bệnh là thích hợp.” Như vậy đối việc dùng thuốc trị bệnh bạn phải quán tưởng cả lúc nhận lẫn lúc sử dụng nó.

“Nhưng trong khi điều này được nói như vậy, mặc dù được xem có tội nếu một người dùng nó mà không (chánh) niệm sau khi đã nhận với (chánh) niệm, thì lại không có tội đối với một người (chánh) niệm khi dùng nhưng không (chánh) niệm khi nhận.” Bạn có thể nhận nó mà không quán tưởng, nhưng khi sử dụng, bạn phải thực sự quán tưởng nó. Đó là ý nghĩa ở đây.

Đoạn 126

126. Thanh tịnh thuộc bốn loại: nhờ giáo lý, nhờ phòng hộ, nhờ tìm cầu và nhờ giác sát. Giới thuộc phòng hộ của giới bốn là thanh tịnh nhờ giáo lý. Giới thuộc phòng hộ các căn là thanh tịnh nhờ phòng hộ. Giới thuộc thanh tịnh sinh mạng là thanh tịnh nhờ tìm cầu, vì sự tìm cầu được thanh tịnh nơi người từ bỏ tà mạng. Giới thuộc bốn vật dụng là thanh tịnh nhờ giác sát. Do đó, mà trên đây nói, mặc dù khi nhận quên giác sát, mà khi dùng có giác sát thì không lỗi.

“Sự thanh tịnh có bốn loại: thanh tịnh nhờ Giáo lý

(desanā), thanh tịnh nhờ phòng hộ, thanh tịnh nhờ tâm cầu, và thanh tịnh nhờ quán tưởng.” Cái này cũng liên quan đến bốn loại giới. Thứ nhất là thanh tịnh nhờ Giáo Lý. Chữ ‘Giáo Lý’ dùng không chính xác ở đây.

Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) có hai bản dịch tiếng Anh. Một bản do một quý ngài người Miến thực hiện và bản kia do Tôn giả Nāṇamoli. Cả hai bản đều không dịch đúng ở đây. Chữ Pāḷi của nó là desanā. ‘Desanā’ thường có nghĩa là một bài thuyết giáo, hay một lời dạy (giáo lý). Tuy nhiên ở đây desanā được dùng trong nghĩa kỹ thuật của tạng Luật (Vinaya). ‘Desanā’ trong Luật có nghĩa là tiết lộ hay phát lồ, hay thú tội. Vì thế phải dịch là thanh tịnh nhờ thú tội. Khi một vị Tỳ-kheo phạm một điều giới hoặc nhiều điều giới vị ấy phát lồ hay thú tội với một vị Tỳ-kheo khác. Khi vị ấy thú tội, vị ấy được giải thoát khỏi tội ấy.

Có một loại giới (sīla) được gọi là ‘thanh tịnh nhờ thú tội’ (ưng phát lồ). Chỉ cần thú tội bạn có thể loại trừ được tội này. Đây là những giới nhỏ trong Giới Bốn (Pāṭimokkha). Chẳng hạn chặt cây — các vị Tỳ-kheo không được phép chặt cây. Nếu một vị Tỳ-kheo chặt cây, hay ngắt một bông hoa, hay hái một trái cây, vị ấy phạm một tội nhỏ. Để thoát khỏi tội nhỏ đó vị ấy chỉ cần phải thú nhận nó và xin sám hối với vị Tỳ-kheo khác.

Có một vài tội nặng hơn không những cần thú tội mà còn đòi hỏi phải chịu sự biệt trú trong một thời gian nhất định nào đó. Cũng có những tội cực trọng khiến một người không còn là Tỳ-kheo nữa. Trong trường hợp đó ‘xả bỏ y áo’ được gọi là sự thanh tịnh. Ý tôi muốn nói là xả bỏ

giới phẩm Tỳ-kheo hay hoàn tục là sự thanh tịnh trong trường hợp phạm những cực trọng tội này. Như vậy những tội phải chịu hình phạt liên quan đến Giới Bổn (Pāṭimokkha) có thể được làm cho thanh tịnh bằng cách thú tội.

‘Thanh tịnh nhờ phòng hộ’: Phòng hộ hay chế ngự các căn được gọi là ‘Thanh tịnh nhờ phòng hộ’.

Thanh tịnh thứ ba, ‘thanh tịnh nhờ nuôi mạng’, được gọi là ‘thanh tịnh nhờ tầm cầu’. Sở dĩ gọi như vậy là bởi vì bạn phải tầm cầu bốn món vật dụng, đặc biệt là vật thực. ‘Tầm cầu’ nghĩa là tìm kiếm bằng những phương tiện thích hợp, không phải bằng hỏi xin, hay xin xỏ bằng lời.

Thanh tịnh cuối cùng là ‘thanh tịnh nhờ quán tưởng’. Để làm cho thanh tịnh, sự thanh tịnh cuối cùng trong bốn loại thanh tịnh này là bất cứ khi nào bạn nhận một món vật dụng hay sử dụng một món vật dụng nào bạn phải quán tưởng. Đây là bốn sự thanh tịnh tương ứng với bốn Giới.

127. Sử dụng bốn thứ do bảy bậc Hữu học (bốn đạo, ba quả) gọi chung là "dùng như thừa tự". Vì họ là những người con của Như lai, họ dùng những vật dụng như thừa hưởng gia tài của cha để lại. Mặc dù do cư sĩ cúng mà thật sự là của Phật, vì nhờ Phật mà họ được phép dùng. "Dùng như chủ" là với những vị đã đoạn trừ hết phiền não, không còn bị dục sai sử.

“Dùng bốn món vật dụng bởi bảy bậc Hữu Học được gọi là ‘dùng như kẻ thừa tự’. Bạn có biết thế nào là

bậc Hữu Học không? Bạn biết rằng có tám Bậc Thánh hay tám loại Thánh Nhân. Có bốn giai đoạn giác ngộ và tám loại tâm sanh khởi tại bốn giai đoạn giác ngộ ấy. Đó là Nhập Lưu Đạo, Nhập Lưu Quả, Nhất Lai Đạo, Nhất Lai Quả, Bất Lai Đạo, Bất Lai Quả, Arahant Đạo, Arahant Quả. Đây là tám loại tâm. Kinh nói rằng có tám Bậc Giác Ngộ hay tám bậc Thánh Nhân. Trong Pāḷi gọi là Ariya (bậc Thánh). Người ở sát-na tâm Nhập Lưu Đạo được gọi là ‘Bậc Thánh Thứ Nhất’. Người ở sát-na tâm Quả Nhập Lưu được gọi là ‘Bậc Thánh Thứ Hai’ và v.v... Có tám loại Thánh Nhân là thế.

Thế nào là bậc Hữu Học? Bậc ‘Hữu Học’ ở đây có nghĩa là những người đã đạt đến những giai đoạn thấp của giác ngộ. Nói tóm lại bậc Hữu Học là những người không phải là phàm nhân (puthujjanas) cũng không phải bậc Thánh A-la-hán. Họ là những bậc Thánh Nhập Lưu, Nhất Lai, Bất Lai và bậc A-la-hán chỉ mới ở sát-na tâm đạo. Trong Pāḷi họ được gọi là ‘Sekhas’ (Hữu Học). Họ không phải là phàm nhân cũng không phải bậc Thánh A-la-hán. Việc dùng bốn vật dụng của họ được gọi là ‘dùng như kẻ thừa tự’.

“Nhưng, như vậy thì họ dùng các vật dụng của Đức Thế Tôn hay của người tại gia cư sĩ? Mặc dù bốn vật dụng được người tại gia cư sĩ dâng cúng, nhưng thực sự chúng thuộc về Đức Thế Tôn, bởi vì chính Đức Thế Tôn cho phép thọ nhận chúng.” Đức Phật cho phép chúng ta thọ nhận những vật dụng từ người tại gia cư sĩ. Khi một người con dùng những gì của cha mình, dùng những vật dụng của cha mình, họ được nói là ‘dùng chúng như kẻ thừa tự’. Đó

là lý do tại sao chúng ta phải hiểu rằng chúng ta đã dùng những vật dụng của Đức Phật vậy. Điều này được xác nhận trong Kinh Thừa Tụ Pháp (Dhammadāyāda Sutta). Thừa Tụ Pháp là bài kinh thứ ba trong Trung Bộ (Majjhima Nikāya). Trong kinh này Đức Phật nói rằng, “Hãy là kẻ thừa tụ Pháp, đừng là kẻ thừa tụ tài vật của Như Lai.” Đức Phật đã hối thúc các đệ tử của ngài theo cách này.

“Dùng bởi những người đã đoạn tận các lậu hoặc (có nghĩa là dùng bởi các vị A-la-hán) được gọi là ‘dùng như chủ’: các vị A-la-hán dùng bốn vật dụng như chủ bởi vì các ngài đã thoát khỏi tình trạng nô lệ của tham ái.

128. Về các cách dùng nói trên, dùng như chủ và như thừa tụ thì ai cũng được phép. Nhưng dùng như mắc nợ thì không được, nói gì đến dùng như kẻ trộm. Nhưng một người có giới hạnh, mà dùng có giác sát, thì không nợ, vì nó trái lại với sự dùng như mắc nợ. Hoặc nó cũng được gồm trong sự "dùng như thừa tụ", bởi vì một người có giới đức cũng được gọi là bực Hữu học, vì có học giới.

Trong bốn cách dùng này hãy cố gắng dùng như một người chủ. Đó là cách dùng tốt nhất. Vì những kẻ phạm phu chưa đạt đến bất kỳ giai đoạn giác ngộ nào không thể dùng như người thừa tụ và tất nhiên cũng không thể như một người chủ được. Vì thế chỉ có hai cách cho họ — dùng như kẻ trộm và dùng như kẻ mắc nợ. Nhưng Chú giải nói rằng việc thọ dụng bởi những người có giới, những người giữ giới trong sạch có thể được kể trong loại dùng như người thừa tụ được bởi vì nó là đối nghịch của dùng như kẻ mắc nợ.

129. Cách dùng tốt nhất là dùng như chủ, nên khi một Tỳ-kheo giữ giới liên hệ bốn vật dụng, vị ấy nên tác ý như vậy, và sử dụng sau khi giác sát như đã nói.

Đệ tử có trí tuệ

Vâng giữ pháp Thế Tôn

Thường chân chánh giác sát

Rồi mới dùng thức ăn

Trú xứ và sàng tọa

Và cả nước giặt y

Như nước đổ lá sen

Tỳ-kheo không ô nhiễm

Bởi một vật dụng nào

Như đồ ăn khát thực

Trú xứ và sàng tọa

Cùng nước để giặt áo

Vì là sự hỗ trợ

Phải rời từ người khác

Vị ấy vừa biết đủ

Chân chánh giác sát luôn

Trong khi nhai và ăn

Trong khi thưởng thức vị

Xem nó như thứ dầu

Đắp vết thương lở lói

Như thịt con trên sa mạc

Như dầu mỡ cho trục xe

Tỳ-kheo ăn không vọng tưởng

Thức ăn để sống còn".

“Vì một người có giới cũng được gọi là một ‘hữu học’ nhờ có sự học tập này.” Đây chỉ là kéo dài ý nghĩa của

từ thôi. Chữ ‘Hữu Học’ (Sekha) có nghĩa là những người không phải phàm nhân cũng không phải bậc thánh A-la-hán, nhưng ở đây với sự kéo dài của ý nghĩa, một người có giới đức tốt, mặc dù người ấy còn là một phàm nhân, vẫn có thể được gọi là một bậc ‘hữu học’ ở đây. Việc sử dụng bốn vật dụng của vị ấy được kể trong ‘dùng như người thừa tự’.

“Liên quan đến ba cách dùng này, vì lẽ dùng như chủ là tốt nhất, khi một vị Tỳ-kheo thọ trì giới liên hệ đến bốn vật dụng, vị ấy nên mong mỗi điều đó (mong thành người thọ dụng như chủ) và dùng các vật dụng sau khi đã quán tưởng chúng theo cách đã mô tả. Ở đây có sót một câu. Tôi không biết tại sao tác giả lại bỏ câu ấy đi. **“Vi người làm như vậy là người đã làm những gì cần phải được làm.”** Đó là câu bị sót.

- Học nhân: Câu đó nằm ở đâu?
- Thầy: Nằm sau câu ‘theo cách đã được mô tả’. “Vi người làm như thế (tức dùng các vật dụng sau khi đã quán tưởng như cách đã được mô tả) là người đã làm những gì cần phải làm.”

130. Liên hệ đến sự viên mãn giới thuộc về bốn vật dụng, có câu chuyện sa di cháu tôn giả Sangharakkhita. Vị này dùng bốn vật cần thiết sau khi giác sát, đã nói:

*Thấy tôi thản nhiên ăn
Thầy tôi bèn dạy rằng
Sa di không chế ngự
Thì coi chừng lười lỏng
Nghe xong những lời Thầy*

*Tôi tinh cần nhiệt tâm
Trong thời thiền tọa
Đắc A-la-hán quả
Tâm tư như trăng rằm
Các lậu hoặc đoạn tận
Không còn thọ thân sau
Bất cứ một người nào
Mong muốn chấm dứt khổ
Thì hãy dùng bốn vật
Sau khi chánh giác sát.
Trên đây nói về giới thuộc bốn loại: Giới thuộc sự phòng hộ theo Giới bốn. Giới thuộc sự phòng hộ các căn môn, Giới thanh tịnh sinh mạng, và Giới quán tưởng bốn vật dụng.*

Trong đoạn 130 này “Liên quan đến sự viên mãn giới quán tưởng tứ vật dụng, câu chuyện về sa-di Saṅgharakkhita, người Châu, đã được kể.” Sa-di này đang ăn và thầy Tế Độ của vị ấy nói, “Chớ để lưỡi của ngươi bị bỏng.” Hay “Đừng có làm bỏng lưỡi của ngươi.” Mặc dù lúc ấy vị Sa-di không ăn món ăn nóng. Nhưng người thầy Tế Độ vẫn nói, “Đừng có làm bỏng lưỡi của ngươi.” Có nghĩa là đừng có ăn mà không quán tưởng. Sadi sau đó trở thành một bậc A-la-hán.

Đoạn 131

*131.
18). Bây giờ, hãy đề cập đến nhóm "năm loại" đầu tiên.
Patisambhidà nói:*

(a) Gì là giới thanh tịnh một phần? Đó là học giới của người chưa nhập Tăng chúng.

(b) Gì là giới thanh tịnh hoàn toàn? Là học giới của các vị đã được nhập tăng chúng, đã thọ giới cụ túc.

(c) Gì là giới thanh tịnh đã viên mãn? Là giới của phàm phu hữu đức chuyên hành thiện, đang viên mãn hữu học đạo, không kể sinh mạng vì đã từ bỏ sự bám víu vào đời sống.

(d) Gì là giới thanh tịnh không lệ thuộc? Là giới của thanh văn đệ tử đã đoạn tận lậu hoặc, là giới của các bậc Giác ngộ không tuyên bố lên, giới của các đấng đã viên giác.

(Ps. i, -3)

Khoảng giữa của đoạn này có nói, “Giới của hàng phàm phu giới đức²¹ chuyên hành thiện.” ‘Phàm phu hữu đức’ có nghĩa là phàm phu am hiểu pháp hay thiện hữu phàm phu. ‘Chuyên hành thiện’ thực sự có nghĩa là chuyên hành thiền minh sát.

Đoạn 132

132 (a) Giới của những người chưa được hoàn toàn thâm nhập vào Tăng chúng, gọi là giới thanh tịnh một phần vì nó bị giới hạn bởi con số những học giới: 5, 8 hay 10 giới.

(b) Giới của người đã thọ cụ túc được nói như sau:

Chín ngàn triệu, một trăm

Tám mươi triệu, một trăm năm mươi ngàn

Thêm ba mươi sáu, tổng số các học giới

Những giới luật này Thế Tôn giảng

²¹ That of magnanimous ordinary men devoted to profitable things: Giới của hàng phàm phu hào hiệp chuyên làm những việc lợi ích (nguyên văn bản tiếng Anh)

*Dưới những đề mục để tuân hành
Bao gồm sự chế ngự theo Giới bốn.*

*[Con số trên đây tùy koti là bao nhiêu 1. 000. 000, 100. 000
hay 10. 000].*

*Mặc dù giới được kể bằng con số, song cần hiểu rằng đây
là giới thanh tịnh không giới hạn, vì nó được thọ trì không
dè dặt, không có những giới hạn như danh xưng, lợi
dưỡng, quyến thuộc, thân thể hoặc sinh mạng. Như giới
hạnh của Trưởng lão Mahà Tissa Ciragumba.*

*133. Vị này không bao giờ từ bỏ tư duy sau đây của một
thiện nam tử:*

*"Tài sản nên bỏ để cứu chân tay
Chân tay phải bỏ để cứu mạng sống
Tài sản, chân tay và tánh mạng
Đều nên bỏ để thực hành Chánh pháp!"*

Con số giới Tôn giả Nāṇamoli đưa ra khác với con số mà sự giải thích theo truyền thống nêu. Theo truyền thống số giới luật dành cho vị Tỳ-kheo là — Tôi nói như thế nào bây giờ? Có quá nhiều giới luật ở đây. “Chín ngàn triệu và một trăm tám mươi triệu, rồi, năm mươi cộng một trăm ngàn và ba mươi sáu tăng lên. Tổng cộng những giới thuộc chế ngự, những giới này Bạc Giác Ngộ giải thích dưới những đầu đề để thực hiện, bao gồm.” Theo truyền thống thì con số ấy là: 91,805,063,000

- Học nhân: Thật là nhiều quá.
- Thầy: Nhiều là bởi vì một giới có nhiều tội nhỏ.
- Học nhân: Con số đó là 91 tỷ.

- Học nhân: Con số đó là 91 ngàn tỷ
- Thầy: Tôi không biết.
- Học nhân: Triệu, tỷ, ngàn tỷ. Đúng rồi. Không phải, nó chỉ là tỷ thôi.
- Thầy: Vì thế chúng tôi hãnh diện khi nói rằng, “Tôi đang giữ 91 tỷ giới.”

Bây giờ đến đoạn 134

134 Giới của phàm phu hữu đức từ khi được thọ nhận vào tăng chúng đã không có một ô nhiễm nào về ý, do tâm hoàn toàn thanh tịnh, giới ấy trở thành nguyên nhân gần nhất cho A-la-hán quả nên được gọi là Giới thanh tịnh viên mãn, như trường hợp hai cậu cháu là Trưởng lão Sangharakkhita (Tăng Hộ) và cháu ngài.

“Giới của hàng phàm phu am hiểu pháp, giới này từ khi được nhận vào Tăng Đoàn không có ngay cả sự ô nhiễm của một tà ý do sự thanh tịnh cực kỳ của nó, giống như một viên tịnh thủy châu vậy.” ‘Tịnh thủy châu’ — có nghĩa là gì? Nó không có nghĩa gì hết. Vì thế nó phải là ‘giống như một viên ngọc được khéo đánh bóng’. Đó là ý nghĩa — giới trong sạch giống như một viên ngọc được khéo đánh bóng hay khéo-gột rửa.

Sau đó có câu chuyện

135. Trưởng lão tuổi trên sáu mươi đang nằm đợi chết. Tăng chúng đến hỏi ngài có đắc địa vị siêu thế gì không. Ngài bảo: "Ta không đắc địa vị siêu thế nào hết". Khi ấy vị Tỳ-kheo trẻ hầu ngài bảo: "Bạch đại đức, mọi người, vì tưởng ngài đã đắc Niết bàn, nên mới đi hàng chục dặm đường để đến đây. Họ sẽ vô cùng thất vọng, nếu ngài chỉ

chết như một phàm phu thường tình "Hiền giả, vì muốn gặp đức Thế Tôn Metteyya (Di Lặc), nên ta không nỗ lực để đắc tuệ giác. Vậy, bây giờ hiền giả hãy đỡ ta ngồi dậy, may ra có đắc chăng". Vị Tỳ-kheo bèn đỡ ngài dậy, rồi đi ra. Khi ông vừa ra khỏi, Trưởng lão liền đắc A-la-hán quả, và khảy móng tay ra hiệu Tăng chúng tụ lại, bạch ngài: "Bạch đại đức, ngài đã làm một việc khó, là hoàn thành thánh quả vào lúc lâm chung". Chư hiền, việc ấy không khó. Nhưng ta sẽ bảo cho chư hiền biết là việc gì khó thật sự. Chư hiền, từ khi xuất gia cho tới ngày nay, ta không thấy có một hành vi nào ta làm mà không ý thức, không có chánh niệm kèm theo".

Cháu của ngài cũng đắc quả A-la-hán như vậy, vào lúc năm mươi tuổi.

136.

"Nếu một người ít học
Lại không có giới đức
Sẽ bị người chê bai
Vì không học, không hạnh,
Nhưng nếu người ít học
Mà biết phòng hộ giới
Thì mọi người khen ngợi
Cũng như người có học
Nếu một người học nhiều
Mà không có giới đức
Sẽ bị chê không giới
Như thế người không học
Nếu người ấy học nhiều
Lại biết phòng hộ giới

Sẽ được khen cả hai
Về học và về giới
Bậc đệ tử đa văn
Giữ giới, có trí tuệ
Như vàng sông Diêm Phù
Ai mà chê trách được?
Chư thiên đều ca ngợi
Phạm thiên cũng tán dương (A. ii, 7)

Đoạn 137 và 138 có thêm hai câu chuyện nữa.

137. (d) Thanh tịnh không dính mắc là giới của bậc hữu học, vì không dính mắc tà kiến, và như giới ở Trưởng lão Tissa con trai vị địa chủ (Kutumbiyaputta - Tissa Thera). Nhân vì muốn an lập trong quả vị A-la-hán nhờ giới hạnh này, ngài đã bảo những kẻ thù ngài như sau:

Ta đã bẻ gãy xương
Cả hai ống chân ta
Để hoàn thành lời hứa
Như lời người đòi hỏi
Ta kinh khủng hổ thẹn
Nếu chết còn đèo tham
Sau khi nghĩ như thế
Ta chánh niệm tỉnh giác
Và khi mặt trời lên
Soi chiếu trên người ta
Ta đắc La hán quả. (MA. i, 233)

138. Lại có một vị Trưởng lão đau nặng không thể tự ăn. Ngài nằm quần quai trên phân và tiểu đã bài tiết. Thấy vậy, một Tỷ-kheo trẻ bảo: "Ôi, thật đau khổ thay là sự

sống!" Vị Trưởng lão bảo Tỳ-kheo ấy: "Hiền giả, nếu bây giờ ta chết đi, thì chắc chắn ta sẽ được phúc lạc cõi trời, ta không hồ nghi gì về điều ấy. Nhưng cái hạnh phúc do sự đoạn dứt giới hạnh đem lại thì cũng như tình trạng "hạnh phúc" từ bỏ học giới để hoàn tục". Và ngài thêm: "Ta sẽ chết với giới hạnh của ta". Khi nằm như vậy, ngài dùng tuệ quán sát bệnh mình và đắc A-la-hán. Sau khi đắc quả, ngài nói lên bài kệ:

Ta là một nạn nhân
Của chứng bệnh ngặt nghèo
Đang tàn phá cơ thể
Với cơn đau khốc liệt
Như cánh hoa phong trần
Bị mặt trời thiêu đốt
Cơ thể này của ta
Cũng đang tàn tạ dần.
Không đẹp cho là đẹp
Bất tịnh cho là sạch
Uế như bảo tốt tươi
Lòa mắt đều thấy thế.
Thân xác hủ bại này
Thối tha hôi hám thay
Bị đón đau dẫn vật
Người ngu lại mê say
Để lạc mất con đường
Tái sinh lên thiên giới. (Jà. ii, 437)

Đây là câu chuyện của một vị Trưởng lão đã tự đập gãy chân mình và yêu cầu những tên cướp để cho ngài được hành thiền trong đêm đó. Ngài hành thiền trên cái

đau (thọ khổ) do xương gãy gây ra. Vào lúc rạng đông ngài trở thành một bậc A-la-hán. Ngài đã thiền trên cái đau. Cái đau trở thành đề mục thiền của ngài.

Từ đoạn 139 đến 142 là những trích dẫn từ Vô Ngại Giải Đạo (Paṭisambhidā) rất khó hiểu. Vì thế chúng ta có thể bỏ qua những đoạn này

139. (e) Giới của bậc A-la-hán, v.v... Gọi là giới an tịnh, vì không tất cả cấu uế, và vì rất thanh tịnh.

140.

19). Cuối cùng, nhóm năm loại thứ hai (xem đoạn 25) là từ bỏ, kiên, tác ý (tư tâm sở), chế ngự và không phạm, thì như Patisambhidā nói:

(1) Về giới sát sanh:

(a) từ bỏ sát sinh là giới

(b) kiên sát là giới

(c) tư tâm sở (ý chí) là giới

(d) chế ngự là giới

(e) không phạm là giới

(2) Lấy của không cho: từ bỏ lấy của không cho là giới, v.v...

(3) Từ bỏ dâm dục là giới, ...

(4) Từ bỏ nói láo là giới, ...

(5) Từ bỏ nói độc ác là giới, ...

(6) Từ bỏ nói thô là giới, ...

(7) Từ bỏ nói vô ích là giới, ...

(8) Từ bỏ tham là giới, ...

(9) Từ bỏ sân là giới, ...

- (10) Từ bỏ tà kiến là giới, ...
- (11) Với hạnh xuất ly, từ bỏ tham dục là giới, v.v...
- (12) Với vô sân, từ bỏ sân là giới, v.v...
- (13) Với tướng ánh sáng, từ bỏ hôn trầm là giới, v.v...
- (14) Với không tán loạn, từ bỏ trạo cử là giới, v.v...
- (15) Với trạch pháp, từ bỏ nghi là giới, v. v...
- (16) Với tri kiến, từ bỏ chán nản là giới, v.v..
- (17) Với hân hoan, từ bỏ chán nản là giới, ...
- (18) Ở sơ thiền, từ bỏ năm thứ triền cái là giới...
- (19) Nhị thiền, từ bỏ tầm tứ là giới...
- (20) Tam thiền, từ bỏ hỉ...
- (21) Tứ thiền, từ bỏ lạc và khổ...
- (22) Không vô biên xứ, từ bỏ sắc tướng, đối ngại tướng, sai biệt tướng là giới...
- (23) Thức vô biên xứ, từ bỏ không vô biên xứ tướng là giới...
- (24) Vô sở hữu xứ, từ bỏ thức vô biên xứ tướng là giới...
- (25) Phi tướng phi phi tướng xứ, từ bỏ vô sở hữu xứ tướng là giới...
- (26) Quán vô thường, từ bỏ thường là giới
- (27) Quán khổ, từ bỏ lạc tướng là giới...
- (28) Quán vô ngã, từ bỏ ngã tướng là giới...
- (29) Quán yếm ly, từ bỏ tướng ưa thích là giới...
- (30) Quán ly tham, từ bỏ tham là giới...
- (31) Quán diệt, từ bỏ sanh là giới....
- (32) Quán xả ly, từ bỏ thủ trước là giới....
- (33) Quán hoại, từ bỏ tướng kết hợp là giới....
- (34) Quán (các hành) diệt, từ bỏ tích lũy nghiệp là giới...
- (35) Quán biến đổi, từ bỏ tướng về sự lâu bền là giới...
- (36) Quán vô tướng, từ bỏ tướng là giới....

(37) Quán vô nguyên, từ bỏ dục là giới...

(38) Quán không, từ bỏ tà giải (cổ chấp) là giới...

(39) Quán các pháp thuộc tầng thượng tuệ, từ bỏ tà giải do chấp thủ là giới...

(40) Với chánh tri kiến, từ bỏ tà giải do si là giới...

(41) Quán nguy hiểm, từ bỏ tà giải do y cứ vào các hành là giới...

(42) Với tư duy, từ bỏ không tư duy là giới...

(43) Với quán "quay đi", từ bỏ tà giải do trói buộc là giới...

(44) Dự lưu đạo, từ bỏ cấu uế do tà kiến là giới...

(45) Nhất lai đạo, từ bỏ các cấu uế thô là giới...

(46) Bất hoàn đạo, từ bỏ cấu uế còn sót lại (dư tàn) là giới...

(47) A-la-hán đạo, từ bỏ tất cả cấu uế là giới, kiêng giữ là giới, tác ý là giới, chế ngự là giới, không phạm là giới.

"Những giới ấy đưa đến bất hối, hân hoan hỉ, khinh an, lạc tập hành (thói quen nhờ lập đi lập lại) đến tu tập, đào luyện, cải thiện, đến điều kiện cho định, trang bị cho định, đưa đến viên mãn, hoàn toàn viễn ly, ly tham, đưa đến sự tịch diệt, an ổn, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn". (Ps. i, 466-7)

Chú thích: Bảng kê trên đây cho thấy rõ những giai đoạn trong sự tiến triển bình thường từ vô minh đến quả vị A-la-hán, gồm các nhóm sau: I. Giới là từ bỏ mười bất thiện nghiệp (1) - (10). II Định A. Từ bỏ bảy chướng ngại do định bằng các pháp ngược lại với chúng (11) đến (17) Định B. Tám định chứng và các pháp nào được từ bỏ trong mỗi loại định (18) đến (25). III Tuệ: A. Quán: mười tám pháp quán chính yếu khỏi từ bảy quán (26) đến (43); B. Đạo Lộ: bốn đạo, và các pháp từ bỏ ở mỗi đạo (44) đến (47).

141. "Từ bỏ" nghĩa là không khởi lên các bất thiện pháp như sát sanh, v.v... Nhưng sự từ bỏ một pháp bất thiện sẽ hỗ trợ, nâng đỡ một thiện pháp do nghĩa sự từ bỏ ấy làm nền tảng cho thiện, tập trung thiện ấy bằng cách ngăn sự do dự, nên gọi là giới Sila với nghĩa phối hợp Silana, nghĩa là nâng đỡ và tập trung (xem đoạn 19). Bốn việc còn lại chỉ sự có mặt của ý chí kiêng làm điều này điều khác, ý chí kể như sự tác ý về hai việc "kiêng và chế ngự" ấy, và ý chí kể như sự vô phạm ở nơi một người không phạm giới này giới nọ.

142. Đến đây, câu hỏi thứ năm: "có mấy loại giới" đã được giải quyết xong.

Trong trường hợp của sát sanh, (a) từ bỏ (sát sanh) là giới, (b) kiêng tránh là giới, (c) tư tâm sở là giới, (d) chế ngự là giới, (e) không vượt qua (hay không vi phạm) là giới." Sau đó các giới khác cũng được nêu ra theo tuần tự — "Trong trường hợp của lấy của không cho (trộm cắp), trong trường hợp của tà dâm, trong trường hợp của nói dối" và v.v... Ngay cả trong trường hợp của sơ thiền thì từ bỏ năm triền cái là giới. Trong trường hợp của nhị thiền từ bỏ tầm (vitakka) và tứ (vicāra) là giới và v.v...

Ở đoạn 141 "Và ở đây không có pháp nào được gọi là 'từ bỏ' mà đúng hơn chỉ là sự không khởi lên của các pháp bất thiện như sát sanh, v.v... như đã tuyên bố." "Từ bỏ" thực sự có nghĩa là không để cho chúng khởi lên mà thôi. Nếu chúng đã khởi lên, thì chúng đã khởi lên rồi, và bạn không thể làm bất cứ điều gì về chúng được nữa.

Như vậy chúng ta đã đi đến cuối của phần hỏi đáp

— “Giới là gì? Nó là giới trong nghĩa gì?” và v.v...

“Cái gì là sự ô nhiễm giới?” và “Cái gì là sự trong sạch của giới?” Các vị Tỳ-kheo đã được sách tấn để giữ giới rất nguyên vẹn, giữ giới rất trong sạch. Trạng thái lý tưởng là giới không bị phạm ở bất cứ chỗ nào cả. Điều đó đã được giải thích ở đây.

143. Còn lại là: Gì làm giới ô nhiễm, gì làm giới thanh tịnh?

Trả lời là sự rách nát của giới gọi là ô nhiễm, và không rách nát gọi là thanh tịnh. Sự "rách nát" của giới là phạm giới do vì lợi dưỡng, tiếng khen, (danh xưng) v.v... Và do bảy trói buộc của nhục dục. Khi một người vi phạm học giới ở chặn đầu hay chặn cuối của đường tu, thuộc về bất cứ giới nào nằm trong bảy "tu" (là bảy nhóm giới luật Tỳ-kheo), thì giới của vị ấy gọi là bị rách, như một tấm vải bị cắt ở biên. Nhưng khi vi phạm giới nửa chừng tu học, thì gọi là giới bị "lủng", như tấm vải bị cắt ở giữa. Khi phạm giới liên tiếp hai ba lần, giới của vị ấy gọi là "bị ố", như một con bò toàn thân đen hay đỏ, mà bỗng có một mảng lông khác màu ở lưng hay bụng. Khi vi phạm giới thường xuyên, thì giới vị ấy gọi là "lốm đốm", như con bò trên toàn thân có những đốm khác màu với da của nó.

144. Cũng vậy, giới không nguyên vẹn, là khi còn bảy trói buộc của dục, như đức Thế Tôn dạy: "Này bà la môn, có một số sa môn, bà la môn tự hào sống phạm hạnh chân chánh, vì họ không thực sự hành dâm với phụ nữ. Nhưng họ lại để cho phụ nữ chà xát, thoa bóp, tắm, kỳ cọ, thích thú khoái lạc trong đó, thoả mãn trong đó. Đây gọi là giới bị rách, bị lủng, hoen ố, bị lốm đốm, nơi người sống phạm hạnh. Người ấy được gọi

là sống đời phạm hạnh không sạch. Cũng như một người bị trói bởi dây trói đục vọng, vị ấy sẽ không thoát khỏi sanh, già, chết, sầu bị khổ ưu nào.

145. Lại nữa, bà la môn, có khi vị ấy không để phụ nữ làm những việc như trên, nhưng lại đùa giỡn, cợt nhả, vui thú với phụ nữ.

146. Lại nữa, có khi không đùa giỡn, nhưng vị ấy lại nhìn chòng chọc vào đàn bà con gái, bốn mắt nhìn nhau....

147. Lại nữa, bà la môn, có khi không làm như vậy, nhưng vị ấy lại lắng tai nghe tiếng phụ nữ cách vách nói, cười, hát khóc...

148. Lại nữa, dù không làm như trên, nhưng vị ấy tư tưởng đến tiếng nói, giọng cười và những trò chơi mà ngày trước đã chơi với họ.

149. Lại nữa, bà la môn, có thể vị ấy không như vậy, nhưng lại nhìn một gia chủ hay con trai của gia chủ đang sở hữu, hưởng thụ, đắm mê năm thứ dục lạc.

150. Lại nữa, bà la môn, có khi vị ấy không làm những điều như trên, nhưng vị ấy tu phạm hạnh với mong ước rằng, do phạm hạnh này, do khổ hạnh này, ta trở thành một vị trời ở cõi cao hoặc thấp. Vị ấy, vui thích, ham muốn, thoả mãn trong ước vọng đó. Nay bà la môn, đây gọi là giới bị rách, bị lủng, bị hoen ố, bị lốm đốm, nơi một người tu

phạm hạnh. Người ấy, Ta nói sẽ không thoát khỏi khổ đau". (A. iv, 54-6)

151. Sự nguyên vẹn của giới là: không vi phạm các học giới sám hối những giới đã phạm, không có bảy trói buộc của dục vọng, và lại không khởi những ác pháp như sân, hận thù, thống trị, khinh bỉ, đố kỵ, bòn xén, lừa dối, gian lận, cứng đầu, kiêu căng, ngã mạn, cao ngạo, khoe khoang, lơ đãng (xem M., kinh số 7), mà thường khởi những đức tính như ít muốn, biết đủ, viễn ly (M., kinh số 24).

152 Giới không bị vi phạm vì mục đích lợi dưỡng, v.v... Và giới được điều chỉnh do sám hối vì đã lỡ phạm, giới không bị hỏng vì trói buộc của dục, và vì những ác pháp như sân, hận gọi là giới hoàn toàn không bị rách, không lủng, không vá, không lổm đổm. Những giới như vậy gọi là giải thoát vì đem lại tình trạng một con người giải thoát, gọi là **được người trí khen ngợi**, là không dính mắc ái và kiến, là giúp **cho định** vì nó đưa đến định cận hành và định an chỉ. Bởi vậy, sự không rách, v.v... Chính là thanh tịnh giới.

153. Sự thanh tịnh ấy có được nhờ hai phương diện: thấy nguy hiểm của sự phạm giới, và thấy lợi lạc của sự viên mãn giới. Nguy hiểm của sự phạm giới là như nói trong Tăng chi iii, 252: "Này các Tỳ-kheo, có năm nguy hiểm"...

“Khi một người vi phạm đoạn đầu hay đoạn cuối của đường tu trong bất kỳ trường hợp nào của bảy loại tội,

giới của vị ấy được gọi là ‘bị rách’, giống như một tấm vải bị cắt ở mép. Giới phải được giữ cho lành lặn. Nếu giới bị vi phạm ở đoạn đầu hay ở đoạn cuối, nó được gọi là ‘Giới bị Rách’.

“Nhưng khi vị ấy vi phạm ở đoạn giữa, nó được gọi là ‘Lủng’, giống như một tấm vải bị lủng ở giữa. Khi vị ấy phạm giới hai hay ba lần liên tiếp, nó được gọi là ‘bị ố’, giống như một con bò toàn thân có màu đen hay đỏ với một màu trái ngược xuất hiện trên lưng hay bụng vậy. Khi vị ấy cứ thỉnh thoảng lại phạm giới, thì giới của vị ấy được gọi là ‘lốm đốm’, giống như một con bò bị lốm đốm với những vết màu khác nhau ở chỗ này chỗ kia vậy. Trước hết đây là cách giới bị rách do lợi dưỡng, danh vọng, v.v... làm nhân.”

“Và với bảy trói buộc của dục cũng vậy” — đoạn này muốn nói tới bảy loại ràng buộc của dục. “Ở đây, này bà-la-môn, có một số sa-môn hay bà-la-môn tuyên bố sống phạm hạnh một cách chân chánh.” Câu này hơi không chính xác. Lẽ ra phải nói ‘một số sa-môn hay bà-la-môn tuyên bố sống phạm hạnh một cách chân chánh dù không...’ Câu đó nên dịch như thế. “Một số sa-môn hay bà-la-môn tuyên bố sống phạm hạnh chân chánh dù không thực sự đi vào hành dâm với phụ nữ. Tuy thế họ lại đồng ý để cho người nữ xoa bóp, lôi kéo bằng tay, tắm rửa, kỳ cọ.’ Ở Miến những việc làm này được gọi là sự ‘dâm dục nhỏ’. Nó không phải là hành dâm, nhưng những hành động này có liên quan đến sự dâm dục. Vì thế bảy pháp này, xoa bóp, lôi kéo,... được gọi là ‘sự dâm dục nhỏ’. Mặc dù một người có thể không phạm giới cấm hành dâm,

nhưng nếu người ấy nghĩ về điều này, giới của người ấy được nói là ‘không thanh tịnh’. Nó không phải là phạm giới, nhưng nó trở thành không thanh tịnh bởi vì người ấy nghĩ về những chuyện này. Người ấy thích thú trong việc để cho người nữ xoa bóp,... Đây cũng là một loại dâm dục. Những pháp này được gọi là ‘sự dâm dục nhỏ’ trong xứ sở của chúng tôi. Nếu chúng ta muốn giữ giới cho trong sạch, chúng ta cũng phải tránh làm những điều này nữa.

Đoạn 154

154. Lại nữa, do sự thiếu giới hạnh mà một người không làm cho chư thiên và loài người hoan hỷ, thành một kẻ khó nói đối với đồng phạm hạnh. Vị ấy đau khổ khi phạm giới, bị chỉ trích, và hối hận khi thấy những người giữ giới được tán dương. Vì thiếu giới, vị ấy xấu như vải gai thô. Sự chung đụng với một người như vậy là đau khổ, vì người đồng quan điểm với vị ấy sẽ phải đau khổ lâu dài trong những đoạ xứ. Người ấy vô giá trị, vì không đem lại quả báo lớn cho những thí chủ. Người ấy khó làm cho sạch, như thùng phân do lâu năm, như một khúc gỗ mục trên giàn hoả, vì không phải xuất gia cũng không phải cư sĩ. Mặc dù tự xưng là Tỳ-kheo mà không phải Tỳ-kheo, nên giống như con lừa đi theo bầy bò. Vị ấy luôn luôn nóng nảy, như kẻ thù của mọi người. Sống chung với vị ấy khó như sống chung với một xác chết. Mặc dù vị ấy có thể là người đa văn, vân vân, vị ấy không đáng được các bậc đồng phạm hạnh cung kính, cũng như ngọn lửa củi bất tịnh đối với bà la môn thờ lửa. Vị ấy không thể đắc các quả chứng thù thắng, như người mù không thể thấy

sắc. Vị ấy bắt cần đối với diệu pháp, như kẻ nghèo đối với vương quốc.

Mặc dù vị ấy tưởng mình hạnh phúc, mà kỳ thực rất đau khổ, vì gặt hái những khổ được trình bày trong kinh Hoả tụ. (A. iv, 128-34)

Khoảng giữa của đoạn này có nói “*Vì thiếu giới, vị ấy xấu như vải gai thô. Sự chung đụng với một người như vậy là đau khổ, vì người đồng quan điểm với vị ấy sẽ phải đau khổ lâu dài trong những đọa xứ.*” — ‘đồng quan điểm với vị ấy’, Câu đó nghĩa là gì?

- Học nhân: Là đồng ý với người ấy.
- Thầy: Từ Pāḷi này có nghĩa là bắt chước người ấy, làm theo cách cư xử của người ấy. Đôi khi những chữ Pāḷi có thể gây hiểu lầm nếu bạn không biết sự hình thành chính xác của những chữ này. Chữ Pāḷi trong trường hợp này là diṭṭhānugati. Nó có thể là diṭṭhiānugati hoặc diṭṭhānugati. Nhưng ở đây nó thực sự là diṭṭhānugati chứ không phải diṭṭhiānugati. Tôn-giả Nāṇamoli lầm nó là diṭṭhiānugati. Đó là lý vì sao bạn thấy chữ ‘quan điểm (diṭṭhi)’ ở đây. ‘Diṭṭhi’ có nghĩa là tà kiến (quan điểm sai lầm). Thực ra chữ Pāḷi ấy cần phải được tách ra thành diṭṭhā và ānugati. ‘Diṭṭhā’ có nghĩa là những gì được thấy còn ‘ānugati’ có nghĩa là theo. Như vậy theo những gì được thấy – nghĩa là theo tư cách của người ấy. Có một chữ nào hay hơn thay thế cho chữ đó không?
- Học nhân: Bắt chước (imitating)

- Thầy: Như vậy “Những ai bắt chước cách cư xử của người ấy sẽ phải chịu đau khổ lâu dài trong những đọa xứ (bốn cõi khổ).

“Người ấy giống như khúc cây lấy từ giàn thiêu.”
(không dùng được vào việc gì cả).

Đoạn 155

155. Đức Thế Tôn đã dạy, khi người không giới được cung kính cúng dường mà tâm còn tràn đầy dục vọng đối với năm thứ dục, thì hậu quả sẽ là đau khổ mãnh liệt, do duyên ấy có thể làm cho người ấy thổ ra máu nóng vì nhớ lại việc đã làm. "Này các Tỳ-kheo, các ông có thấy đồng lửa lớn đang cháy hừng hực kia không?" "Bạch Thế Tôn, có" "Các người nghĩ sao, Này các Tỳ-kheo, thà ngồi hay nằm ôm đồng lửa rực đỏ ấy, hay thà ngồi, nằm ôm một cô gái thuộc dòng sát đế lý, bà la môn, con gái gia chủ với chân tay mềm mại?" "Bạch Thế Tôn, thà ôm một cô gái sát đế lợi là hơn vì Bạch Thế Tôn, thật là đau khổ nếu ngồi ôm hay nằm ôm đồng lửa đỏ rực ấy".

Các bạn có hiểu đoạn này không? “Ở đây Đức Thế Tôn đã chỉ cho thấy rằng khi một người không giới đức, tâm bị các dục lạc tóm bắt và thỏa mãn với việc đắm chìm trong các dục lạc, thọ nhận sự cung kính, cúng dường, v.v..., thời quả của nghiệp ấy, có thể thấy trực tiếp trên mọi phương diện, là cực kỳ đau khổ, với nghiệp đó làm duyên, có thể làm cho người ấy trào ra máu nóng do nhớ lại việc mình đã làm khiến tâm can bị thắm.”

Tôi có một cách dịch mới về đoạn này. “Ở đây Đức Thế Tôn đã thấy trực tiếp quả của nghiệp trên mọi phương diện (Đức Phật đã thấy nghiệp và quả của nghiệp trên mọi phương diện.) và muốn chỉ ra sự đau khổ cực kỳ thảm thiết mà một người không giới đức nội tâm bị tóm bắt bởi dục lạc và sự thỏa mãn (như trên đã đề cập) phải thọ lãnh: (Thế sự đau khổ đó là gì?) sự đau khổ do bởi các dục lạc và thỏa mãn với sự đắm chìm trong năm món dục lạc (Khi một người đắm chìm trong các dục lạc này, đau khổ sẽ đến.) rồi có sự đau khổ do vị ấy thích thú và thỏa mãn trong việc thọ nhận sự đánh lễ, cúng dường gây ra.” Giả sử rằng tôi là một vị Tỳ-kheo và tôi đã phạm vào trọng giới (Bất Cộng Trụ). Thực sự tôi hoàn toàn không còn là Tỳ-kheo nữa, nhưng tôi tuyên bố mình là một vị Tỳ-kheo. Rồi tôi thọ nhận sự đánh lễ và cung kính của người cư sĩ. Do nghiệp ấy, tôi có thể phải chịu khổ trong địa ngục hoặc trong các đọa xứ. “Do thích thú và thỏa mãn trong việc thọ nhận sự đánh lễ hay sự kính trọng, v.v..., quả của nghiệp ấy có thể thấy trực tiếp trên mọi phương diện, là sự đau khổ rất mãnh liệt, với nghiệp đó làm duyên, có thể làm cho người ấy trào máu nóng do nhớ lại việc mình đã làm khiến tâm can bi thảm.” Giả sử tôi là một người không có giới đức. Khi tôi nghĩ về sự không giới đức của mình, tôi sẽ hối hận và sầu muộn. Điều này có thể làm cho tôi ói ra máu. Vì vậy “Chỉ đơn thuần nhớ lại sự không giới đức của mình đã có thể làm cho người ấy trào máu nóng do tâm can bi thảm rồi.” Loại đau khổ này, sự đau khổ rất mãnh liệt này, được thọ lãnh bởi những người không có giới đức mà nội tâm bị tóm bắt bởi dục lạc và sự thỏa mãn đã đề cập ở trên. Ngài Nāṇamoli đã dịch như thế mặc dù có hơi kỳ

quặc.

Sayādaw giải thích: Tôi tin cách dịch mới như vừa nói: “Ở đây Đức Thế Tôn đã thấy trực tiếp quả của nghiệp trên mọi phương diện và muốn chỉ ra sự đau khổ rất mãnh liệt mà một người không giới đức nội tâm bị tóm bắt bởi dục lạc và sự thỏa mãn như trên đã đề cập, phải thọ lãnh: Sự đau khổ gây ra bởi thích thú và thỏa mãn với sự đắm chìm trong các dục lạc và do thích thú và thỏa mãn trong việc thọ nhận sự cung kính và đánh lễ ..., quả của nghiệp đó, được thấy trực tiếp trên mọi phương diện, là khổ đau rất mãnh liệt, với nghiệp đó làm duyên, chỉ cần nhớ lại sự không giới đức của mình, có thể làm cho người ấy trào máu nóng do tâm can bị thảm gây ra.”

156. "Này các Tỳ-kheo, ta bảo các ông, đối với một người xuất gia không có giới đức, bản chất xấu, có những thói khả nghi bất tịnh, hành vi lén lút, không phải sa môn tự xưng sa môn, không sống phạm hạnh tự xưng là phạm hạnh, nội tâm hủ bại, dâm tà, đầy những thói nát, với một người như vậy, thà ngồi ôm hay nằm ôm cái đồng lửa lớn hừng hực kia. Tại sao? Vì làm như vậy, nó có thể bị chết, nhưng không vì vậy mà khi thân hoại mạng chung, nó phải bị sanh vào cõi dữ, ác thú, đoạ xứ, địa ngục. Nhưng nếu một người không có giới đức, bản chất xấu,... Mà ngồi hay nằm ôm một cô gái dòng sát đế lý.... Thì phải chịu đau khổ tai hại lâu dài, bởi khi thân hoại mạng chung, nó sẽ tái sinh vào đoạ xứ, ác thú, cõi dữ, địa ngục" (A. iv, 128-9)

157. Sau khi dùng ví dụ đồng lửa để chỉ đau khổ đi kèm với sự đam mê nhục dục, Ngài còn lấy ví dụ về dây lông đuôi ngựa, chĩa nhọn, nền sắt nóng, hoàn sắt đỏ, giường sắt, ghế sắt, nồi sắt, để ví với nỗi đau đớn do duyên nhận sự cung kính cúng dường, và do dùng bốn vật cần thiết, đối với một Tỳ-kheo không có giới đức". (A. iv, 129)

158.

Vui gì người phá giới
Không từ bỏ dục lạc
Khi nó phải chịu khổ
Còn đau đớn dữ dội
Hơn ôm đồng lửa hừng?
Vui gì được cúng dường
Khi phá giới chịu khổ
Bị thừng đuôi ngựa quất
Cũng không đau khổ bằng
Vui gì kẻ phá giới
Khi nhận sự kính chào
Do duyên này chịu khổ
Hơn kiếm nhọn đâm vào?
Vui gì dùng y phục
Không chế ngự tự thân
Vì chính do duyên ấy
Chịu áo sắt quấn thân
Đồ khát thực dù ngon
Không giới thành độc dược
Bởi vì do duyên ấy
Nuốt sắt nóng nhiều hòn
Khi người không giới đức

Sử dụng giường và ghế
Dù thấy có êm dịu
Vẫn là nhân khổ đau
Vì nó sẽ phải chịu
Hành hạ lâu thật lâu
Nằm ngồi trên ghế giường
Toàn màn sắt nung đỏ.
Vui chi người phá giới
Khi xử dụng trú xứ
Của tín thí cúng dường
Bởi vì do duyên ấy
Tương lai nó phải ở
Trong nồi sắt lửa hừng?
Bậc Đạo sư nhiều lần
Quở trách người phá giới:
"Có những thói khả nghi
Hủ bại và dâm tà
Tâm xấu xa thối nát".
Như thế ấy, cuộc đời"
Của người không giới đức
Người đội lốt sa môn
Đấy là kẻ tự hại
Tự mình đào hố chôn.
Ai đáng được xót thương
Hơn người không giới đức?
Nhiều và trầm trọng thay
Lỗi lầm của phá giới.
Quán sát như trên gọi là "thấy nguy hiểm trong sự phá giới", và thấy lợi lạc của sự viên mãn giới thì nên hiểu là điều ngược lại.

159. Hơn nữa,
Ai giữ giới toàn vẹn
Thì việc mang y bát
Gây lạc thú, niềm tin
Xuất gia có kết quả
Tỳ-kheo giới trong trắng
Không sợ mình trách mình
Cũng như trong mặt trời
Không thể có bóng tối
Tỳ-kheo giới trong trắng
Sáng chói khổ hạnh lâm
Như ánh trăng ngời sáng
Chiếu toả bầu trời đêm.
Làn hương từ thân thể
Của Tỳ-kheo có giới
Làm chur thiên hoan hỷ
Huống chi làn giới hương?
Toàn bích hơn tất cả
Những hương trên thế gian
Hương giới không chướng ngại
Toả bay khắp mười phương.
Phục vụ người giới đức
Dù ít, kết quả nhiều
Bởi vậy người giới đức
Là kho chứa danh xưng
Không có lậu hoặc (sự nguy hiểm) nào
Ở trong đời hiện tại
Bức bách người có giới
Vị ấy còn dào hết

Gốc rễ của đau khổ
Trong những đời vị lai
Muốn trở thành tối thượng
Trong tất cả loài người
Và cả trong chư thiên
Không phải là chuyện khó
Với người viên mãn giới.
Nhưng vị viên mãn giới
Thì không cầu gì khác
Ngoài Niết bàn tịch diệt
Cảnh giới thuần thanh tịnh
Quả báo giới tốt lành
Đủ hình thức khác nhau
Người trí nên biết sâu
Gốc ấy của mọi cảnh.

160. Tâm người nào hiểu được điều này sẽ rùng mình trước sự sợ hãi phạm giới và cố vươn lên giới hạnh toàn bích. Bởi thế, hãy thận trọng làm cho giới được thanh tịnh, sau khi thấy nguy hiểm của phá giới và lợi lạc của trì giới như trên.

161. Đến đây, Thanh tịnh đạo, được nêu dưới những mục Giới, Định, Tuệ do câu "Người trú giới có trí"... (Đoạn 1) đầu tiên là Giới, đã được trình bày. Chương này được soạn với mục đích làm cho người lành được hoan hỉ.

Đoạn 158 có sót một chữ. Chữ 'do đó' nên đứng ở đầu đoạn này. Đoạn đó phải đọc là "Do đó, vui gì người

phá giới” v.v... Lợi ích của có giới và nguy hiểm của không giới đã được nêu ra ở hai đoạn này.

Đoạn 159 khoảng giữa của bài kệ có câu “Không có lậu hoặc nào ở trong đời hiện tại”. Câu ấy nên sửa lại là “Không có nguy hiểm nào ở trong đời hiện tại” chứ không phải lậu hoặc. “Không có nguy hiểm nào ở trong đời hiện tại gây họa người có giới.”

Các bạn đã thấy rằng các giới cho Tỳ-kheo phần lớn đã được đề cập trong chương này. Một vài lời khuyên cũng có thể được áp dụng cho giới của người tại gia cư sĩ và các cô tu-nữ nữa v.v... Nhưng phần lớn là dành cho Tỳ-kheo. Đối với người tại gia cư sĩ giữ ngũ giới là vừa đủ. Đức Phật nói rằng một người tự tuyên bố mình là đệ tử Phật thì nên giữ giới hạnh của mình cho trong sạch. Điều đó có nghĩa là người ấy nên giữ ngũ giới. Nếu các bạn thọ trì ngũ giới trước khi đi hành thiền, chừng đó là được rồi.

Đối với người tại gia việc giữ giới trong sạch dễ dàng hơn các vị Tỳ-kheo. Trong trường hợp này các vị Tỳ-kheo có những bất lợi. Các vị có quá nhiều giới để giữ. Nếu một vị Tỳ-kheo phạm vào một số giới luật nào đó và chưa được giải tội, tình trạng này có thể là một trở ngại cho định và sự tiến bộ của vị ấy trong tu tập. Họ phải thú tội (sám hối) hoặc nếu là tội nặng hơn, họ phải làm một cái gì đó giống như sống biệt trú trong một thời gian. Thật không dễ để các vị Tỳ-kheo có được giới hạnh trong sạch hoàn toàn như đối với người tại gia cư sĩ. Đối với người tại gia cư sĩ mặc dù trong quá khứ họ có thể đã phạm một số giới luật nào đó, nhưng trước khi hành thiền nếu họ xin giới và có ý định giữ giới một cách nghiêm túc, chừng

đó là đủ để cho họ trong sạch rồi. Thanh tịnh giới để hành thiền đối với người tại gia cư sĩ để làm hơn các vị Tỳ-kheo là vậy.

Các bạn có câu hỏi nào không?

- Học nhân: Vậy có ai muốn trở thành Tỳ-kheo không?
- Thầy: Một vị Tỳ-kheo có ít việc phải lo hơn. Các vị Tỳ-kheo có nhiều thời giờ để dành cho việc học và hành thiền. Đó là lý do vì sao tôi hay nói rằng những vị Tỳ-kheo nào sau khi đã nghiên cứu Thanh Tịnh Đạo rồi thì hoặc sẽ xả y hoàn tục hoặc sẽ đi vào rừng hành thiền mà thôi.

Chương II

KHỔ HẠNH (Dhutanga-niddesa)

Hôm nay chúng ta sẽ đến chương thứ hai bàn về các pháp khổ hạnh. Sở dĩ các pháp khổ hạnh được đưa ra ở đây là vì việc thực hành những pháp này sẽ giúp chúng ta tẩy trừ thêm nữa những tâm phiền não. Trước tiên chúng ta cần thanh tịnh giới. Ngoài thanh tịnh giới ra chúng ta còn cần phải hành một số pháp khổ hạnh này để ít nhất chúng ta cũng có thể giảm bớt những tâm phiền não.

1. *Khi một thiền giả theo đuổi con đường giới, vị ấy nên khởi sự thực hành khổ hạnh để kiện toàn các đức đặc biệt ít muốn, biết đủ v.v... nhờ đó giới, như đã mô tả, được thanh tịnh. Vì khi giới của vị ấy đã được thanh lọc khỏi các cấu uế bằng những thứ nước thiếu dục, tri túc, viễn ly, độc cư, ở những trú xứ vắng, tinh cần, ít nhu cầu, thì giới sẽ trở nên hoàn toàn thanh tịnh, vị ấy sẽ thành tựu, tất cả những ước nguyện của mình. Và khi toàn thể con người đã được thanh lọc bằng công đức giới và nguyện và đã an trú trong ba thánh tài đầu tiên, vị ấy bây giờ có thể xứng đáng đạt đến gia tài thứ tư gọi là "sự hân hoan trong tu tập" (A. ii, 27). Bởi vậy, chúng ta sẽ khởi sự giải thích các khổ hạnh.*

Mười Ba Khổ Hạnh

2. Đức Thế Tôn đã cho phép thực hành 13 khổ hạnh cho những thiện nam tử đã từ bỏ những chuyện xác thịt và không kể thân mạng, mong muốn tu tập phù hợp với cứu cánh giải thoát. Mười ba khổ hạnh là:

1. Hạnh phấn tảo y
2. Hạnh ba y
3. Hạnh khát thực
4. Hạnh khát thực từng nhà
5. Hạnh nhất tọa thực
6. Hạnh ăn bằng bát
7. Hạnh không để dành đồ ăn (không nhận đồ ăn sau khi đã ăn xong)
8. Hạnh ở rừng
9. Hạnh ở gốc cây
10. Hạnh ở giữa trời
11. Hạnh ở nghĩa địa
12. Hạnh nghỉ chỗ nào cũng xong
13. Hạnh ngồi (không nằm)

Trong chương này mười ba pháp hành khổ hạnh được bàn đến. Sách nói mười ba pháp khổ hạnh này đã được Đức Phật cho phép. Vì thế trong Tạng Luật và Tạng Kinh đều đề cập mười ba pháp này. Chúng không phải là giới. Chúng ta hành chúng không phải như hành giới mà như một cái gì đó bổ sung cho giới. Khổ hạnh có cả thấy mười ba pháp. Một bảng liệt kê về các pháp khổ hạnh được đưa ra ở đoạn 2. Chúng bao gồm: 1. Hạnh phấn tảo y, 2. Hạnh ba y, 3. Hạnh khát thực, 4. Hạnh khát thực theo từng nhà, 5. Hạnh nhất tọa thực, 6. Hạnh ăn bằng bát, 7.

Hạnh từ chối nhận đồ ăn sau khi đã ăn xong, 8. Hạnh sống ở rừng, 9. Hạnh sống dưới gốc cây, 10. Hạnh ở ngoài trời, 11. Hạnh ở nghĩa địa, 12. Hạnh ngủ đâu cũng được và 13. Hạnh ngồi không nằm.

3. Sau đây sẽ trình bày về (1) ý nghĩa (2) đặc tính v.v... (3) thọ giới, chỉ dẫn, cấp bậc sự phạm giới và những lợi ích của mỗi hạnh, (4) ba tánh, (5) Phân biệt "người khổ hạnh" "người thuyết giảng khổ hạnh", "các pháp tương ưng với khổ hạnh", "các khổ hạnh" và khổ hạnh thích hợp với hạng người nào.

4. (1) Trước hết là ý nghĩa

i. Gọi là phần tảo (*pamsukūla* -bụi bặm) vì nó được tìm ở những đồng rác bên đường, nghĩa địa, đồng phân (*midden*), nó thuộc về đồ bỏ tại các nơi ấy. Hoặc nó đang tiến đến một tình trạng tồi tệ như đồ bỏ (*Pamsu viya Kucchita* - *bhāvamukati*) cho nên gọi là phần tảo y.

ii. Ba y là áo khoác ngoài gồm những miếng vải chắp nối lại, thượng y và hạ y.

5. iii. Sự để rơi (*Pāta*) những mẩu đồ ăn (*pinda*) gọi là khát thực, *pindapāta*. Thu nhặt đồ khát thực từng nhà, gọi là ăn đồ khát thực. Hoặc vị ấy phát hiện thu lượm (*patati*: nhặt - nghĩa này không có trong tự điển của Hội Pāli Text) những miếng ăn (*pinda*) nên gọi là người thu nhặt đồ ăn, hay người khát thực (*pindapātin*). Sự thực hành này gọi là hạnh khát thực để sống.

6. iv. Hạnh thứ đệ nhất: khe hở hay khoảng trống gọi là avakhandana hay dāna. Dời khỏi chỗ trống (apeta: dời khỏi) hoặc không chỗ trống, không hở, là apadāna. Người đi từ nhà này đến nhà khác không chừa một nhà nào khoảng giữa, gọi là sapadānacārin, tức là hạnh nhất thực từng nhà, thứ đệ nhất.

7. v. Ăn một lần mà thôi, đứng lên rồi, không ngồi xuống ăn lại, gọi là hạnh nhất tọa thực (ăn ngày một bữa)

vi. Chỉ ăn những gì đã xin được trong bát, không nhận thêm bát thứ hai, gọi là người ăn bằng bát, (pattapindika)

8. vii. "khalu" có nghĩa từ chối, không nhận. Đồ ăn mà vị ấy nhận được sau khi đã ăn xong gọi là tàn thực (pacchābhatta) người không ăn đồ ăn như thế gọi là Khalupacchābhattika, không nhận đồ ăn sau khi ăn xong. Nhưng trong luận nói: "Khalu là tên một giống chim khi mổ một trái cây để ăn, mà trái ấy rớt thì thôi ăn. Vị Tỳ-kheo này cũng vậy.

9. viii. Vị ấy quen sống ở rừng nên gọi là hạnh ở rừng.

10. ix. Sống dưới gốc cây nên gọi là hạnh ở gốc cây.

x-xi. Ở ngoài trời và ở nghĩa địa, cũng thế.

xii Những gì được phân phối (cho mình) gọi là "như được phân phối" yathā- santhata. Đây là một từ ngữ chỉ chỗ nghỉ ngơi được phân phối cho vị Tỳ-kheo. Người nghỉ ở chỗ được phân phối cho mình gọi là một người sử dụng đồ nằm như được phân phối (yathāsanthatika) người theo hạnh này gọi là hạnh nghỉ chỗ nào cũng được.

xiii. Vị ấy có thói quen ngồi mà ngủ, không nằm gọi là hạnh ngủ ngồi.

11. Tất cả những hạnh kể trên gọi là hạnh (anga) của một Tỳ-kheo theo khổ hạnh (dhuta- đầu đà) bởi vì vị ấy đã rũ bỏ (dhuta) cấu uế bằng cách thọ trì một trong những khổ hạnh ấy. Gọi là "đầu đà" (dhuta) vì nó rũ sạch (niddhunana) chướng ngại, gọi là hạnh (anga) vì nó là con đường (patipatti). Trên đây là trình bày ý nghĩa.

12. 2. Tất cả 13 khổ hạnh trên đều có đặc tính là ý nguyện thọ trì. Luận nói: "Người thọ giới là một con người. Cái nhờ đó nó thọ giới được là tâm và tâm sở. Chính ý chí trong hành vi thọ giới gọi là hạnh đầu đà. Tất cả 13 hạnh đều có công dụng là loại trừ tham dục và hiện tượng của chúng là vô tham. Nguyên nhân gần của chúng là những đức thiếu dục..."

13. 3. Trong thời Phật tại thế, tất cả khổ hạnh đều phải được thọ trì trước mặt đức Thế Tôn. Sau khi Ngài nhập Niết bàn, phải thọ trước một vị đại đệ tử của Ngài. Khi không có vị này, phải thọ trước một người đã đoạn tận lậu hoặc, một bậc Bất hoàn, Nhất lai hay Nhập lưu, hoặc một người thông hiểu 3 tạng hoặc 2 tạng hoặc 1 tạng hoặc một người thông hiểu 1 trong 5 bộ Nikàya, 1 luận sư Nikàya. Không có 1 người như vậy thì phải thọ trước 1 vị đang hành 1 khổ hạnh. Nếu không có một vị như vậy thì nên quét dọn sạch sẽ điện thờ rồi ngồi mà thọ giới một cách kính cẩn như đang ở trước mặt đấng Đạo sư. Như thế, có thể thọ giới đầu đà một mình.

Ở đây có thể nhắc lại câu chuyện người anh trong 2 anh em vốn là 2 Trưởng lão ở tu viện Cetiya-pabbata, để biết thế nào là thiếu dục trong đầu đà hành đạo. Vị này theo khổ hạnh ngủ ngồi một mình mình biết. Một đêm kia, nhưn một làn chớp loé, người em trong thấy ngài đang ngồi thẳng trên giường và hỏi: "Bạch đại đức, thế ra ngài theo khổ hạnh ngủ ngồi à?" Vì thiếu dục, không muốn để ai biết khổ hạnh của mình, vị ấy bèn nằm xuống. (Pm. 77) Điều này áp dụng cho mọi khổ hạnh.

14. Bây giờ, ta sẽ tiếp tục bàn về sự thọ giới những chỉ dẫn, các cấp bậc, sự phá giới, và lợi ích của từng khổ hạnh.
i. Đầu tiên là hạnh phần tảo y: nó được thọ trì bằng cách thốt lên một trong hai lời nguyện này: "Tôi từ chối những y do gia chủ cúng "hoặc" tôi nguyện giữ khổ hạnh phần tảo y". Đây là sự thọ giới

Trong Thanh Tịnh Đạo ý nghĩa của từ hay ý nghĩa của các tên gọi được giải thích trước rồi việc thực hành pháp ấy mới được giải thích sau. Sự giải thích các tên gọi phần lớn liên quan đến ngôn ngữ Pāli. Do đó mà việc dịch có thể hơi bị rắc rối.

Pháp khổ hạnh đầu tiên được gọi là "Hạnh phần tảo y". Trước khi y áo Đức Phật cho phép người tại gia cư sĩ dâng đến chư tăng, các vị Tỳ-kheo phải tự tìm y cho mình. Điều đó có nghĩa là họ phải đi đến những nơi như bãi rác hay nghĩa địa hay bất cứ chỗ nào để lượm những miếng vải mà người ta quăng bỏ. Họ sẽ cắt bỏ những phần không dùng được và ráp lại với nhau để làm thành một tấm y từ những miếng vải còn tốt. Đó là cách các vị Tỳ-kheo nhận

được y trước khi Đức Phật cho phép người cư sĩ dâng cúng.

Thực sự Đức Phật không từ chối việc cho phép người tại gia dâng y đến các vị Tỳ-kheo, nhưng vì chưa có cơ hội phát sanh nên Đức Phật không ban hành bất kỳ điều luật nào thôi. Thế rồi có lần lương y Jivaka có được hai miếng vải rất tốt. Ông đi đến Đức Phật và thỉnh cầu ngài thọ nhận tấm vải ấy. Sau đó ông còn thỉnh cầu Đức Phật cho phép các vị Tỳ-kheo được nhận y do người tại gia dâng cúng. Từ đó trở đi các vị Tỳ-kheo được tự do nhận y do người cư sĩ tại gia dâng cúng hoặc thu nhặt những mảnh vải để may thành y.

Pháp khổ hạnh đầu tiên là ‘hạnh mang y phần tảo’. Điều đó có nghĩa là nếu một vị Tỳ-kheo thọ trì hạnh đầu đà này, vị ấy phải không được thọ nhận y của người tại gia dâng cúng. Thay vào đó vị ấy phải lượm vật liệu cho một tấm y và tự làm thành y cho mình.

15. Một người đã thọ giới này nên mặc một y thuộc một trong những loại sau: vải lấy từ nghĩa địa, từ cửa hàng, từ đường cái, từ hố phân, từ giường trẻ, vải tẩy uế, vải từ chỗ tắm, vải đi về nghĩa địa, vải bị cháy, bị gia súc ăn, bị kiến ăn, bị chuột ăn, vải rách ở biên, rách ở đầu, vải làm cò, vải bỏ từ điện thờ, y của nhà khổ hạnh, vải từ cuộc lễ, vải do thần thông biến hoá, vải trên xa lộ, vải gió bay, vải do thiên thần bố thí, vải trôi giữa biển, lấy một trong những thứ vải này vị ấy nên xé bỏ những mảnh rách nát, giặt sạch những mảnh lành lặn để làm thành một cái y. Vị ấy có thể dùng nó sau khi xả bỏ áo do thí chủ cúng.

16. "Vải từ nghĩa địa" là vải rơi rớt ở nghĩa địa. "Vải từ cửa hàng" là vải rớt trước quán hàng. "Vải từ đường cái" là thứ vải mà những kẻ kiếm công đức thường ném qua cửa sổ xuống đường. "Vải từ hố phân" là vải bỏ thùng rác. "Vải ở giường trẻ" là vải bỏ sau khi lau những bất tịnh của sản phụ. Mẹ của đại thần Tissa lau những bất tịnh bằng một mảnh vải đắt giá, nghĩ rằng những nhà khổ tu mặc phần tảo y sẽ lượm, và quăng nó trên đường Tàlaveli. Các Tỳ-kheo lượm vá y.

17. "Vải tẩy tịnh" là vải mà những vị phù thủy bắt bệnh nhân dùng để tắm rửa từ trên đầu trở xuống rồi vứt đi như vứt một sự xui xẻo "Vải từ chỗ tắm giặt" là những giẻ rách vứt bỏ ở chỗ tắm. "Vải đi về nghĩa địa" là vải bỏ sau khi đến nghĩa địa, trở về tắm rửa. "Vải bị cháy" là vải vì cháy một ít mà người ta vứt đi" "Vải gia súc ăn, chuột ăn" v.v... nghĩa đã rõ. "Vải làm cờ": những người xuống tàu ra khơi thường tung lên một cái cờ rồi mới đi. Khi tàu đi khuất, có thể lượm cái cờ này. Lại nữa, khi hai bên quân đội đã đi khuất, có thể lượm cờ đã được tung ra giữa chiến địa -90-.

18. "Vải từ điện thờ" là một tấm vải cúng phủ trên tổ kiến. "Vải của nhà khổ tu" là y của Tỳ-kheo. "Vải từ một cuộc lễ" là vải vứt bỏ ở chỗ làm lễ tấn phong vua. "Vải do thần thông hoá hiện" là tấm y do phép Phật biến hoá lúc ngài nói "Thiện lai Tỳ-kheo " (Ehibhikkhu). Trong một vài trường hợp lúc Phật còn tại thế, Ngài chứng minh sự xuất gia của một người bằng cách chỉ nói mấy tiếng "lại

đây Tỳ-kheo". Do công đức đời trước của vị ấy, pháp phục tự nhiên xuất hiện một cách màu nhiệm trên người ông. "Vải từ xa lộ" là vải rơi rớt giữa đường. Nhưng nếu vì sợ y mà chủ nhân làm rớt, thì phải chờ một lúc mới được phép nhặt lên. "Vải gió bay" là vải theo gió bay 1 đôi xa mới rớt xuống, được phép lượm nếu không thấy chủ. "Vải do chư thiên cúng" là vải chư thiên cúng cho Tỳ-kheo như trường hợp tôn giả Anuruddha. "Vải trôi giữa biển" là vải sóng biển đánh tấp vào bờ.

Đoạn 15 liệt kê 23 nguồn hay đúng ra những vật liệu có thể làm thành y như vải lấy từ nghĩa địa, từ cửa tiệm, v.v... 23 loại này là nguồn vật liệu làm thành y mà các vị Tỳ-kheo cũng như những vị thọ hạnh đầu đà mặc phần tảo y được phép.

Sau khi giải thích 23 nguồn vật liệu để làm y xong tác giả đưa ra một vài giải thích về việc thực hành ở đoạn 19:

19. Một tấm vải được cúng với lời nói "Chúng tôi cúng cho chư tăng", hoặc do người đi xin vải kiếm được, thì không phải vải bỏ. Vải do một Tỳ-kheo tặng, vải do nhận được trong lễ dâng y do một Tỳ-kheo tặng lại, vải do thí chủ cúng cho 1 vị ở trú xứ nào đó, đều không phải vải phế thải. Vải bỏ là thứ vải được từ một người cho đã không sở hữu nó với những cách nói trên. Vải do một thí chủ đặt dưới chân Tỳ-kheo, rồi Tỳ-kheo này đem cho người lập hạnh mặc phần tảo bằng cách để vào tay vị ấy, gọi là chỉ thanh tịnh một chiều. Hoặc thí chủ để vào tay một Tỳ-kheo, Tỳ-kheo đem đặt dưới chân vị khổ hạnh, cũng gọi là chỉ thanh

tịnh một chiều. Vải đặt dưới chân Tỳ-kheo, Tỳ-kheo đem đặt dưới chân nhà khổ hạnh, gọi là thanh tịnh hai chiều. Vải mà người cho đã nhận được bằng tay, nhà khổ hạnh cũng nhận bằng tay, thì không phải là hạnh phấn tảo y chặt chẽ. Như vậy, nhà khổ hạnh cần sử dụng y sau khi biết rõ những loại vải.

“Một tấm vải được dâng cúng như vậy ‘Chúng con xin cúng dường đến Tăng’ hay có được bởi người đi xin vải thì không phải là một tấm vải bỏ.” Đôi khi người ta dâng cúng y áo cho cộng đồng Tăng chứ không phải cho cá nhân một vị sư nào. Vì thế Tăng nhận những tấm y này. Khi có đủ y để phân chia, việc chia y xảy ra. Một tấm y đã được dâng cho Tăng và một vị sư theo hạnh đầu đà (mang y phấn tảo) này nhận được tấm y ấy, thì đó không phải là một tấm vải bỏ. Vị ấy không được dùng một tấm y vốn được nhận như một phần chia từ Tăng như vậy.

Giả sử có mười vị Tỳ-kheo sống tại một ngôi chùa và có mười tấm y. Một trong những vị Tỳ-kheo sẽ chia những tấm y ấy cho các vị Tỳ-kheo khác. Tấm y tốt nhất sẽ được dâng cho vị Tỳ-kheo cao hạ nhất.

Rồi đôi khi có những vị Tỳ-kheo đi ra ngoài xin vải. Nghĩa là thay vì khát thực (xin ăn) họ đi xin vải. Việc mỗi sáng chúng tôi đi khát thực là việc thông thường. Chúng tôi mang bát đi vào thành phố hay làng xóm để nhận đồ ăn. Nhưng ở đây họ đi ra ngoài không phải để xin ăn mà xin y. Có một điều chúng ta cần phải biết liên quan tới vấn đề này.

Trong đoạn này có hai câu Tôn giả Nāṇamoli hiểu

làm những từ Pāḷi. Tôi sẽ giải thích không theo bản dịch của ngài. Một vị Tỳ-kheo có thể cho y đến một vị Tỳ-kheo đang hành hạnh đầu đà này. Nhưng nếu vị Tỳ-kheo không hành đầu đà (nghĩa là vị này không hành các pháp khổ hạnh.) cho y đến các vị Tỳ-kheo hành đầu đà, và khi vị ấy cho hay dâng y nếu vị ấy dâng theo thâm niên hạ lạp của các vị hành đầu đà, thời y đó không phải là một tấm vải bỏ (phấn tảo y). Y đó không hợp lệ đối với vị đầu đà. Hoặc có những người xây dựng một ngôi tịnh xá hay một tòa nhà. Họ quyết định sẽ cúng dường y đến các vị Tỳ-kheo sẽ sống trong ngôi tịnh xá của họ. Loại y đó cũng không phải là một tấm vải bỏ (phấn tảo y). Vì thế nếu một vị Tỳ-kheo không đầu đà cúng dường y đến các vị Tỳ-kheo đầu đà, vị ấy phải cúng dường không theo thâm niên hạ lạp, mà cúng dường chúng như một món quà cá nhân. Đó là những gì muốn nói ở đây.

Trong bản dịch của Tôn giả Nāṇamoli ngài đã hiểu lầm một chữ Pāḷi. “*Vải do một Tỳ-kheo tặng, vải do nhận được trong lễ dâng y (cuối mùa mưa) do một Tỳ-kheo tặng lại, không phải vải phế thải.*” Điều đó hoàn toàn sai. Trong câu có từ Pāḷi ‘vassa’. Vassa có nghĩa là mùa mưa hay còn có nghĩa là năm. Nghĩa thứ hai là năm. Nó cũng có nghĩa là một năm trôi qua như một vị Tỳ-kheo (năm hạ lạp). Nếu có người nào hỏi tôi, “Ngài được bao nhiêu vassas rồi? Tôi sẽ nói, “Tôi được 41 vassas.” Nói như thế có nghĩa là tôi có 41 năm làm Tỳ-kheo rồi. Khi y được phân phát, họ phân phát theo thâm niên hạ lạp. Giả sử có 100 vị Tỳ-kheo nhưng chỉ có 50 tấm y. Năm mươi tấm y ấy được phân phát cho 50 vị cao hạ nhất. Họ sẽ dừng ở đó. Lần sau khi

có thêm y, họ sẽ dâng nó đến cho vị Tỳ-kheo thứ 51 và v.v... Đây là cách những tấm y được dâng cho Tăng và được Tăng phân phát cho các vị Tỳ-kheo. Khi phân phát họ phải phân phát theo thâm niên hạ lạp.

Từ Pāḷi ‘vassa’ ở đây có nghĩa là năm hạ lạp (một vị Tỳ-kheo trải qua) chứ không phải là ‘cuối mùa mưa’. Điều đó thật lý thú, nhưng cũng thật buồn cười. Chữ Pāḷi trong nguyên bản là ‘vassagga’. ‘Vassa’ có thể có nghĩa là mùa mưa, năm, hay hạ lạp của một vị Tỳ-kheo. ‘Agga’ có thể có nghĩa là cuối cùng, nhưng nghĩa cuối cùng này thường không được dùng. “Agga’ có nghĩa là bờ mép hay ngưỡng. Vì thế mà ngài xem nó có nghĩa là ‘mép mùa mưa’ hay ‘cuối mùa mưa’. Dịch thế hoàn toàn sai. Ở đây ‘Agga’ không có nghĩa là mép hay cuối. ‘Agga’ có nghĩa là một cái gì đó giống như một phần (a portion), phần của hạ lạp. Và ‘Vassa’ ở đây không có nghĩa là mùa mưa mà là những năm vị Tỳ-kheo trải qua hay hạ lạp.

Vì thế khi một vị Tỳ-kheo không đầu đà cúng dường y đến một vị Tỳ-kheo đầu đà, vị ấy phải không cúng dường theo thâm niên hạ lạp của các vị Tỳ-kheo đầu đà. Vị ấy phải cho không cúng. Vị Tỳ-kheo không đầu đà cho không một tấm y đến vị Tỳ-kheo đầu đà, đó là ý nghĩa ở đây.

Bây giờ nếu vị Tỳ-kheo không đầu đà ấy có được tấm y do người cư sĩ đặt dưới chân vị ấy chứ không phải vào tay (người cư sĩ đặt tấm y tại chân vị ấy và vị Tỳ-kheo nhặt lên.) Nếu y được dâng theo cách ấy và vị không đầu đà đưa vào tay vị Tỳ-kheo đầu đà, thời nó được gọi là ‘thanh tịnh một chiều’. khi một tấm y được đặt dưới chân của một vị Tỳ-kheo, nó được gọi là ‘thanh tịnh’. Khi y ấy

được đưa vào tay của vị Tỳ-kheo đầu đà, nó không được gọi là ‘thanh tịnh’. Vì thế nó được gọi là thanh tịnh một chiều.

Và nếu người cư sĩ dâng tấm y vào tay vị Tỳ-kheo và vị Tỳ-kheo đó đặt tấm y dưới chân vị Tỳ-kheo đầu đà thì nó cũng là ‘thanh tịnh’ chỉ một chiều. Nếu người cư sĩ đặt tấm y dưới chân vị Tỳ-kheo và vị ấy đem cho vị Tỳ-kheo đầu đà bằng cách đặt dưới chân vị ấy, thì y được gọi là ‘thanh tịnh’ hai chiều.

Y đặt vào tay của một vị Tỳ-kheo không đầu đà và rồi lại đặt vào tay của một vị Tỳ-kheo đầu đà không phải là tấm y tốt lắm đâu. Để tôi xem. Chắc (nên nói) nó không phải là ‘tấm y của người nghiêm túc’.

20. Và đây là những cấp bậc. Có ba hạng: hạng chặt chẽ, trung bình và thường. Người lượm vải ở nghĩa địa gọi là hạng chặt chẽ. Người lượm vải do một người bỏ ra với ý nghĩ "một Tỳ-kheo sẽ lượm" gọi là hạng trung bình. Và người lấy vải do một Tỳ-kheo cho mình bằng cách đặt dưới chân là hạng thường. Lúc nào người ấy bằng lòng nhận một tấm y từ gia chủ, thì hạnh phấn tảo y của ông bị phá. Đây là phá giới ở trường hợp này.

Người hành hạnh đầu đà được chia làm ba bậc: bậc thượng, bậc trung, và bậc hạ. Ba bậc được nêu ra ở đây.

“Ở đây, vị chỉ lấy (vải hay y) từ nghĩa địa là hạng chặt chẽ” tức vị ấy là bậc thượng. Vị ấy chỉ lấy tấm y từ nghĩa địa mà thôi. Ngày nay điều này là không thể. Ngay cả trong xứ sở (Miến) của chúng tôi cũng không thể. Ngày xưa người ta quần thi thể bằng vải và đem bỏ nó trong

nghĩa địa. Thi thể không được chôn hay thiêu. Vì thế các vị Tỳ-kheo có thể lượm những tấm vải như vậy từ nghĩa địa. Như vậy về pháp hành mặc phần tảo y này ngày nay không có vị Tỳ-kheo đầu đà bậc thượng nào.

“Vị chỉ lấy y bỏ (bởi người nào đó, nghĩ) ‘Vị xuất gia sẽ lấy nó’ là hạng trung. Có nghĩa là một người nào đó bỏ tấm y ở một nơi nào đó để cho các vị Tỳ-kheo có thể thấy. Như vậy khi các vị Tỳ-kheo thấy nó, họ có thể lượm tấm y đó. Nếu một vị Tỳ-kheo đầu đà lấy tấm y đó vị ấy được nói là vị khổ hạnh bậc trung.

“Vị nhận y do một vị Tỳ-kheo đặt dưới chân mình là hạng thường.” Như vậy có ba bậc hành đầu đà.

21. Và đây là những lợi ích. Vị ấy làm đúng theo hạnh tùy thuận, như câu: "Xuất gia bằng cách tùy thuộc vào y phần tảo" (Vin. I. 58, 96); vị ấy an lập trong thánh tài thứ nhất (A. ii, 27); không có sự đau khổ do phải giữ gìn, vị ấy sống không tùy thuộc vào người khác; không sợ trộm cướp; không có thèm muốn liên hệ đến y phục; đó là một điều kiện thích hợp cho 1 ẩn sĩ; được Thế Tôn tán thán vì "Không giá trị, dễ kiếm, và không lỗi" (A. ii, 26) nó làm cho người ta tin cậy; nó phát sinh những hậu quả ít muốn, biết đủ v.v... Chánh đạo được tu tập; làm tấm gương cho hậu lai.

22. Khi nỗ lực đánh bạt đạo quân Tử thần Nhà khổ hạnh quần y bằng giẻ rách lượm từ đồng rác, vẫn sáng chói như tướng sĩ lâm trận mặc giáp sắt. Y phần tảo này chính đáng Thiên nhân sư cũng mặc sau khi từ bỏ hàng Kàsi quý giá cùng những thứ khác Vậy, ai mà không nên mặc

Y bằng giẻ lượm từ đồng rác? Nhớ lời đã phát nguyện khi ra đi sống kiếp không nhà. Hãy hân hoan mặc y phần tảo như người ta trang sức xiêm y mỹ lệ. Đây là thọ giới, chỉ dẫn, cấp bậc, sự phạm giới, và những lợi lạc trong khổ hạnh phần tảo y.

“Vị ấy được an lập trong Thánh Sản thứ nhất.” Sự tham khảo đưa ra ở đây nằm trong Tăng Chi Kinh — A.II, 27. Có bốn Thánh Sản. Đó là bằng lòng với bất cứ tấm y nào mình nhận được, bằng lòng với bất cứ đồ ăn nào mình nhận được, bằng lòng với bất cứ trú xứ nào mình nhận được, và hành thiền. Bốn pháp này được gọi là ‘Bốn Tài Sản của Bậc Thánh (Bốn Thánh Sản)’. Chú giải nói “Vị ấy được an lập trong Thánh Sản thứ nhất.” Đó là biết bằng lòng với bất cứ tấm y nào vị ấy nhận được.

Pháp khổ hạnh thứ hai là hạnh mặc tam y

23. ii. Kế tiếp, hạnh ba y. Giới này được thọ trì bằng cách nói: "Tôi không nhận cái y thứ tư" hoặc "tôi giữ giới mặc ba y". Khi một người thọ giới này được vải để làm y, vị ấy có thể giữ nó trong thời gian vì thiếu sức khỏe không thể may y, hoặc chưa tìm ra người giúp, vì thiếu kim. v. v.. Thì cất giữ vải không có lỗi. Nhưng khi y đã được nhuộm thì không được cất giữ vải. Đó là khổ hạnh bip. Đây là sự chỉ dẫn.

24. Về hạnh ba y cũng có ba cấp bậc. Người theo khổ hạnh ba y một cách nghiêm nhặt thì trong lúc nhuộm, trước phải nhuộm hoặc y trong hoặc thượng y, nhuộm cái này xong, quần nó ngang lưng mà nhuộm cái khác. Xong, vắt

nó lên vai mà nhuộm y khoác ngoài bá nạp. Nhưng vị ấy không được quấn y ba nạp quanh thắt lưng. Đây là luật khi ở một trú xứ tại xóm làng, nhưng ở rừng thì có thể nhuộm, giặt cả ba y một lượt nhưng phải ở gần để nếu thấy người thì có thể kéo một tấm mà đắp lên mình. Đối với người theo cấp bậc trung bình thì có thể dùng một tấm vải vàng để trong phòng nhuộm đắp lên mình trong khi giặt nhuộm. Đối với người theo cấp bậc ba (lông lẻo) thì có thể mặc hay khoác y của Tỳ-kheo trong hoà hợp chúng (nghĩa là, vị nào không bị phạt v.v...) để giặt nhuộm. Một tấm vải trải giường bỏ không, cũng có thể dùng song không được mang theo. Vị này cũng có thể thỉnh thoảng sử dụng y của Tỳ-kheo trong hoà hợp chúng. Người theo khổ hạnh ba y còn có thể dùng một tấm vải vàng che vai kể như y thứ tư, không được rộng quá một gang, dài quá chiều dài 3 bàn tay. Lúc nào người theo một trong ba cấp bậc khổ hạnh ấy tự động nhận một tấm y thứ tư, thì khổ hạnh bị hỏng. Đây là sự phá giới trong trường hợp này.

25. Khổ hạnh ba y có những lợi lạc như sau. Vị Tỳ-kheo thọ trì khổ hạnh này xem y phục chỉ như vật che thân. Vị ấy đi đâu cũng chỉ mang theo ba y như chim mang đôi cánh; kiện toàn các đức tính đặc biệt như có ít công việc, không tích trữ vải, sống đạm bạc, từ bỏ tánh tham y phục, sống viễn ly, tiết độ ngay cả đối với những gì hợp pháp, phát sinh tính ít muốn biết đủ.

26.

Không lo sợ tích trữ

*Không giữ quá ba y
Bậc trí thường thức được
Hương vị của hỷ túc
Du hành không chướng ngại
Như chim bay hư không
Chỉ mang theo hai cánh
Tỳ-kheo nên hoan hỷ
Hạnh đạm bạc ba y*

Các vị Tỳ-kheo được phép có ba y. Nếu một vị Tỳ-kheo chỉ dùng ba y, vị ấy được nói là vị thọ trì khổ hạnh này. Tôi sẽ chỉ cho các bạn biết về ba y là gì. Thứ nhất là y hạ. Thứ hai là thượng y hay y vai trái. Đây là hai tấm y mà chúng tôi, những vị Tỳ-kheo, dùng hằng ngày. Có một tấm y khác gọi là ‘Saṅghāṭi’ (tăng-già-lê) trong Pāli. Y này có hai lớp nên chúng tôi gọi nó là ‘y hai lớp’. Nó có nhiều đoạn cắt hơn y khác. Y khác chỉ có năm đoạn cắt hay năm điều hay ‘phòng’. Chúng tôi gọi các đoạn cắt này là phòng (rooms). Y tăng già lê có khoảng 25 phòng hay điều.

- Học nhân: Ai may những tấm y này?
- Thầy: Ngày nay người cư sĩ may chúng theo cách thương mại. Y tăng-già-lê thực tế được dùng như một tấm mền. Nó là một tấm y có hai lớp, vì thế vào mùa đông chúng tôi dùng chúng như một chiếc mền. Ba y này được Đức Phật cho phép.

Khi muốn cho phép sử dụng các tấm y này, bản thân Đức Phật phải thử nó trước. Trong kinh nói rằng vào những ngày lạnh nhất trong năm, có lẽ là tháng Chạp, Đức

Phật chỉ mặc một tấm y duy nhất suốt đêm. Ngài đã thử nó và với một tấm y ngài có thể chịu đựng được trong canh đầu đêm. Rồi ngài cảm thấy lạnh. Vì thế ngài choàng thêm một tấm y khác. Với tấm y này ngài có thể giữ ấm mình cho tới canh hai. Sau đó ngài lại lấy một tấm y khác nữa. Và tấm y đó có thể giữ ấm cho ngài tới canh ba. Cuối canh ba ngài cảm thấy lạnh trở lại. Vì thế ngài lấy thêm một tấm y khác nữa. Như vậy có cả thảy bốn tấm y. Các vị Tỳ-kheo được phép sử dụng bốn tấm y này. Thực ra chỉ có ba tấm vì trong bốn tấm y này có hai tấm được làm thành một gọi là y hai lớp. Hiện giờ mỗi người chúng tôi có ba y. Một vị Tỳ-kheo thọ trì hạnh mặc chỉ ba y — không có y phụ thêm, và cũng không thay đổi — được gọi là vị Tỳ-kheo hành khổ hạnh hay đầu đà.

- Học nhân: Con có một câu hỏi. Nếu một người nào đó muốn trở thành Tỳ-kheo và sống thật nghiêm túc, điều đó có thể là khó. Nhưng Đức Phật không sống ở Alaska²².
- Thầy: Đúng vậy. Bạn biết ở đây tôi phải mặc áo (kiểu có tay) và đội nón len. Tôi chẳng bao giờ dùng chúng ở Miền Điện cả. Chúng ta phải thích ứng với khí hậu ở nơi chúng ta sống. Đức Phật sống ở Ấn Độ. Ấn Độ không lạnh như Châu Mỹ hay như Alaska. Chúng ta phải sửa đổi một vài lời dạy của ngài thôi.

Có lẽ nên nói là với sự tối thiểu hay với ít y áo nhất, bạn có thể tiếp tục sống với quan niệm như vậy. Mức chỉ

²² Alaska là bang thứ 49 của Mỹ nằm ở tây bắc Bắc Mỹ, giáp Canada, Bắc Băng Dương và Thái Bình Dương nên rất lạnh.

có ba y đó phải được xem là tối thiểu rồi. Có lẽ một số người ở đây có tới mười hay mười hai bộ quần áo. Chúng thực sự không cần thiết. Cái được xem là cần thiết cho bạn là một bộ đồ thôi. Nó là cái gì đó hơi giống với các vị Tỳ-kheo.

Có lẽ nên nói là với sự tối thiểu hay với ít y áo nhất, bạn có thể tiếp tục sống với quan niệm như vậy. Mức chỉ có ba y đó phải được xem là tối thiểu rồi. Có lẽ một số người ở đây có tới mười hay mười hai bộ quần áo. Chúng thực sự không cần thiết. Cái được xem là cần thiết cho bạn là một bộ đồ thôi. Nó là cái gì đó hơi giống với các vị Tỳ-kheo.

Ngày xưa các vị Tỳ-kheo phải tự mình nhuộm y. Lúc nhuộm, trước tiên họ nhuộm thượng y (y vai trái) hay y nội. “Y nội” có nghĩa là y nhỏ nhất. Sau khi nhuộm xong, vị ấy phải quấn y đó quanh lưng và nhuộm tấm y khác. Nói chung khi nhuộm y, vị ấy mặc một y và nhuộm tấm y khác. Hai y kia có thể được mặc như thượng y hay như y hạ lúc nhuộm. Sau khi đã nhuộm y xong, vị ấy mặc tấm y khác và tiếp tục nhuộm tấm y còn lại và v.v...

Điều này được đề cập ở đoạn 24. Tấm ‘Y choàng bá nạp’ là y Tăng-già lê (saṅghāṭi). Nhưng vị ấy không được phép quấn y Tăng-già-lê quanh lưng.” Y đó không được phép dùng như một y hạ dù là tạm thời. Y Tăng-già lê (saṅghāṭi) sẽ không bao giờ được dùng như một tấm y hạ.” Đây là phận sự khi trú xứ của vị ấy ở trong một ngôi làng.” Có nghĩa là bên trong một ngôi làng hay gần làng. “Nhưng khi vị ấy ở trong rừng thì việc giặt và nhuộm một lần hai y thì được phép.” Vị ấy có thể không có gì để mặc,

nhưng vì lẽ vị ấy ở trong rừng, vị ấy có thể làm điều đó được (tức nhuộm hai y một lần).” Tuy nhiên, vị ấy nên ngồi ở một nơi nào đó (gần với những tấm y) để nếu vị ấy có thấy người vị ấy có thể kéo một tấm y để che quanh mình.”

- Học nhân: Tại sao lại dùng màu vàng?
- Thầy: Tôi nghĩ màu này dễ kiếm và có thể nó được xem là màu thích hợp cho những ai đã bỏ lại phía sau đời sống gia đình và sống đời không gia đình của người xuất gia. Thực sự ra thì màu đó là màu pha trộn giữa vàng và nâu. Không có màu đặc biệt nào được đề cập, nhưng nó phải không là màu vàng chói. Nó cũng không phải là màu xanh. Nó phải là màu gì đó giữa vàng và nâu. Chúng tôi lấy thuốc nhuộm từ vỏ của một loại cây nào đó, hoặc có thể từ lõi cây mít. Tôi đã hỏi một số người ở đây xem họ có biết cây mít không và họ nói ‘không’. Quả mít là một loại quả giống như quả sa-kê. Da của nó có gai nhưng không phải gai bén. Mít là loại trái cây vùng nhiệt đới. Lõi trong của cây mít có màu nâu sẫm. Chúng tôi lấy lõi ấy và chẻ ra thành từng miếng nhỏ. Nấu sôi những miếng này lên chúng tôi có thuốc nhuộm. Khi y áo được nhuộm trong thuốc nhuộm ấy nó có màu giống nâu sẫm giống như chiếc y tôi đang mặc đây.

Một vị Tỳ-kheo thọ trì hạnh đầu đà này có thể có tấm y thứ tư hay miếng vải thứ tư. Điều đó được đề cập ở đoạn 24 này. Nó được gọi là một miếng vải vắt vai. Thực

ra đó chỉ là một miếng vải rộng chừng một gang tay và dài một mét hai mét ba gì đó. Miếng vải đó được dùng để quấn quanh thân – mục đích để giữ ấm và cũng để thấm mồ hôi nhờ vậy nó không làm bẩn y ngoài. Vì thế chỉ có miếng vải thứ tư này là được phép cho vị Tỳ-kheo đầu đà.

27. iii. Hạnh khát thực được thọ trì bằng cách thốt lên như sau: "Tôi không nhận đồ ăn để dành (tàn thực)" hoặc: "Tôi thọ trì hạnh khát thực hằng ngày". Người đã thọ giới này không được nhận 14 thứ thực phẩm như sau: bữa ăn cúng cho một số Tỳ-kheo đặc biệt, bữa ăn do người ta mời, bữa ăn được mời bằng một phiếu ăn, bữa ăn vào ngày lễ trai giới Uposatha (bố tát), bữa ăn cho kẻ lữ hành, bữa ăn cho người bệnh, bữa ăn cho kẻ nuôi bệnh bữa ăn cúng cho một trú xứ nào đó, bữa ăn được bố thí tại một ngôi nhà chính (dhurabhatta principal house?), bữa ăn cúng theo thứ tự. Nếu, thay vì nói "Xin thỉnh đại đức dùng một bữa ăn cúng cho chư tăng" thì chủ lại nói "Chư tăng đang khát thực tại nhà tôi, đại đức có thể đến khát thực tại nhà tôi, đại đức có thể đến khát" thì có thể nhận lời. Những phiếu tặng chúng phát ra không phải về thực phẩm mà về các vật khác (thuốc men v.v...) hoặc một bữa ăn được nấu trong một tu viện, nhà khổ hạnh đều được dùng.

Pháp khổ hạnh kế tiếp là hạnh ăn đồ ăn khát thực. Nếu một vị Tỳ-kheo thọ trì hạnh này, vị ấy phải đi khát thực hằng ngày. Vị ấy phải không nhận những lời thỉnh mời. Ở đây đề cập đến bốn loại đồ ăn (vị ấy) không được nhận. Đoạn 27 có nói vị theo hạnh ăn đồ ăn khát thực này không nên nhận mười bốn loại bữa ăn sau: một bữa ăn

cúng dường đến Tăng, một bữa ăn cúng dường đến các vị Tỳ-kheo đặc biệt (có một vị Tỳ-kheo làm nhiệm vụ cắt đặt các vị Tỳ-kheo khác thọ nhận vật thực. Vị ấy có thể cắt đặt một vị Tỳ-kheo đặc biệt nào đó để thọ nhận vật thực tại nhà một người cư sĩ nào đó. Loại vật thực này được gọi là vật thực dâng cúng cho một vị Tỳ-kheo đặc biệt.), một lời mời, một bữa ăn được nhận theo phiếu (có nghĩa là bằng cách rút thăm hay bằng cách rút thẻ), một bữa ăn mỗi nửa tháng một ngày (Nghĩa là mỗi nửa tháng một lần. Một thí chủ nào đó dâng cúng vật thực mỗi nửa tháng một lần.), một bữa ăn vào ngày Bố Tát (Ý nghĩa như trên ngoại trừ đó là ngày trăng tròn hay ngày trăng non tức mừng một.), một bữa ăn mỗi ngày đầu của nửa tháng (đó là bữa ăn một ngày sau trăng tròn- 16 hay trăng non- mừng 2.), bữa ăn cho tăng khách, bữa ăn cho các vị Tỳ-kheo đi xa, bữa ăn cho các vị Tỳ-kheo bệnh, bữa ăn cho người chăm sóc các vị Tỳ-kheo bệnh, bữa ăn cung cấp cho một trú xứ nào đó (một ngôi chùa đặc biệt nào đó), bữa ăn cúng dường ở ngôi nhà chính (nghĩa là ngôi nhà đầu tiên trong làng), và bữa ăn cúng dường theo phiên (tuần tự theo phiên mà người ta cúng dường một bữa ăn hay vật thực cho chư tăng).” Đây là mười bốn loại bữa ăn hay vật thực mà một vị Tỳ-kheo đầu đà không được thọ nhận. Tóm lại, vị Tỳ-kheo đầu đà hạnh ăn đồ ăn khát thực phải đi ra ngoài khát thực và chỉ nhận vật thực từ những nhà vị ấy đi tới mà thôi.

28. Giới này cũng có ba bực. Người khổ hạnh cấp một (khất khe) nhận đồ ăn do người ta đem lại từ phía trước mặt và sau lưng (đi quá rồi thí chủ mới chạy theo cúng), và đưa bát cho thí chủ rồi đứng chờ ngoài cổng. Vị ấy

cũng nhận đồ ăn mang lại cúng dường tại nhà ăn nhưng vị ấy không nhận đồ khát thực bằng cách ngồi đợi người ta mang đến. Người khổ hạnh cấp hai thì ăn đồ ngồi đợi mang đến (trong ngày hôm đó) nhưng không ăn đồ người ta hứa mang lại cúng hôm sau. Người theo khổ hạnh cấp ba bằng lòng ăn đồ ăn được hứa mang đến hôm sau, và hôm sau nữa. Cả hai hạng sau đều mất cái thú hưởng một cuộc đời độc lập. Ví dụ có thể có một buổi thuyết pháp về Thánh tài ở một thôn ấp nào đó. Người cấp một bảo hai hạng kia: "Chư hiền, chúng ta hãy đi nghe pháp" Một người bảo: "Bạch đại đức, tôi đã được một thí chủ bảo ngồi đây đợi". Người cấp hai bảo: "bạch đại đức, tôi đã nhận lời mời đồ khát thực ngày mai". Bởi thế cả hai vị này đều mất mát. Còn vị đầu tiên thì cứ khát thực vào buổi sáng, rồi đi thẳng đến chỗ nghe pháp, thường thức pháp vị. Lúc một trong ba hạng ấy bằng lòng với một lợi dưỡng ngoài phạm vi nói trên, nghĩa là ăn đồ cúng cho chúng tăng, v.v... Thì khổ hạnh bị phá.

Hạnh này cũng có ba bậc. "Vị nghiêm ngặt hay bậc thượng nhận vật thực đem đến từ phía trước và từ phía sau". Các bạn có hiểu điều đó không? "Từ phía trước và từ phía sau" có nghĩa là — giả sử một vị Tỳ-kheo đang đứng trước ngôi nhà. Khi vị ấy đang đứng trước ngôi nhà này và nếu một người từ ngôi nhà phía sau đem vật thực đến, thì đó là 'vật thực từ phía sau' và 'vật thực từ phía trước' là vật thực từ nhà kế bên. Như vậy vị nghiêm ngặt hay vị hành bậc thượng không thọ nhận đồ ăn khát thực được mang đến từ phía trước và phía sau.

"Vị ấy đưa bát cho những người nhận nó trong khi

vị ấy vẫn đứng ngoài cửa.” Nghĩa là vị ấy đứng ngoài cửa. Có người đi ra và nói “Xin ngài đưa bát cho con. Chúng con muốn bỏ vật thực vào bát cho ngài.” Vị ấy sẽ đưa bát cho họ. Điều này vị ấy được phép.

“Nhưng vị ấy không nhận đồ ăn khát thực bằng cách ngồi (và chờ cho nó được mang ra sau đó) ngày hôm ấy. Vị bậc trung cũng nhận nó bằng cách ngồi (và chờ cho nó được mang ra sau đó) ngày hôm ấy; nhưng vị ấy không đồng ý để nó được mang đến ngày hôm sau.” Vị bậc hạ đồng ý nhận đồ ăn khát thực (được mang đến) ngày hôm sau và ngày hôm sau nữa. Cả hai vị sau này (bậc trung và bậc hạ) đã bỏ lỡ cơ hội có được niềm hoan hỷ trong đời sống độc lập.” Các bạn biết đôi khi tôi không thể làm những gì tôi muốn làm bởi vì tôi đã nhận một lời mời và phải đi đến đó. Ở đây ý nghĩa cũng giống như vậy.

“Cả hai vị sau (bậc trung và bậc hạ) đã bỏ lỡ cơ hội có được niềm hoan hỷ trong đời sống độc lập. Có thể có một buổi thuyết pháp về Thánh Tài (Tài Sản Của Bạc Thánh) ở một làng nào đó. Vị bậc thượng nói với hai vị kia: ‘Này các hiền đệ, chúng ta hãy đi nghe Pháp’. Một trong hai vị ấy nói ‘Thưa ngài, có người đã thỉnh tôi ngồi chờ rồi’, và vị thứ hai nói, ‘Thưa ngài tôi đã đồng ý (thọ nhận) vật thí vào ngày mai rồi’. Như vậy cả hai đều là những người mất cơ hội.” Cả hai đã không có cơ hội để đi nghe Thuyết Pháp. “vị bậc thượng sáng hôm sau đi khát thực rồi đi đến nếm hương vị của Pháp.”

Đến đây chúng ta hãy đọc phần nói về những lợi ích.

29. Hạnh khổ thực có những lợi lạc như sau. Vị ấy làm đúng như Luật dạy, "Xuất gia tùy thuộc vào sự nuôi sống bằng khổ thực". Vị ấy an lập trong thánh tài thứ hai; sự sống của vị này không lệ thuộc vào kẻ khác, và Thế Tôn đã ca ngợi đồ ăn khổ thực là "không giá trị, dễ kiếm và không lỗi" (A ii, 26); sự phóng dật được trừ khử, mạng sống được thanh tịnh, việc thực hành những học pháp thuộc tiểu giới được viên mãn; vị ấy không do một người khác nuôi sống (không nhờ vào, lệ thuộc vào một người nào) vị ấy giúp đỡ mọi người, từ bỏ kiêu mạn, lòng tham vị ngon được chế ngự, không phạm những học giới liên hệ đến ăn. Đời sống vị ấy phù hợp với những nguyên tắc thiếu dục tri túc v.v... Tu tập chánh đạo, thương tưởng đến những đời hậu lai.

30.

Tỳ-kheo vui khổ thực
Đời sống không lệ thuộc
Tham dục không chân đứng
Giải thoát như hư không
Tinh cần, không giải đãi
Mạng sống không lỗi lầm
Bởi vậy người có trí
Không khinh thường khổ thực.
Vì kinh dạy:
"Nếu Tỳ-kheo có thể
Tự nuôi bằng khổ thực
Sống không tùy thuộc vào
Sự giúp của riêng ai
Không màng đến danh dự

*Lợi dưỡng chẳng đoái hoài
Thì đến cả chư thiên
Cũng thêm số phận Người". (Ud. 31)*

“Vị ấy thực sự hành đúng theo sự Độc Lập bởi vì những chữ ‘Xuất Gia’ nương vào đồ ăn khất thực; vị ấy được an lập trong Thánh Tài thứ hai; sự sống của vị ấy không lệ thuộc hay độc lập với những người khác; đồ ăn khất thực được Đức Thế Tôn giới thiệu là một vật ‘vô giá trị, dễ kiếm, vô lỗi’; lười biếng được trừ diệt; sự nuôi mạng được thanh tịnh; việc thực hành các Học Giới nhỏ của Giới Bốn (Pāṭimokkha) được thành tựu (Những học giới nhỏ này nói rằng bạn phải đi khất thực. Khi bạn đi khất thực, bạn phải có chánh niệm.) vị ấy không bị cướp mang bởi người khác (vị ấy không dựa vào người khác); vị ấy giúp đỡ người khác; kiêu mạn được đoạn trừ; tham ái đối với vị (ngon) được chặn đứng; các học giới về ăn như một nhóm, thay thế một bữa ăn (lời mời ăn cho người khác), và chánh hạnh không bị vi phạm.”

Ở đây dịch giả cũng hiểu lầm một chữ. Câu này nói đến ba giới dành cho Tỳ-kheo. Một giới nói rằng nếu một nhóm được mời, họ phải không đi theo một nhóm để nhận đồ ăn. Họ có thể đi từng người một nhưng không như một nhóm. ‘Một nhóm’ ở đây nghĩa là bốn vị Tỳ-kheo hay nhiều hơn.

‘Thay thế một lời mời ăn cho người khác’ nghĩa là chấp nhận một lời mời sau đó. Chẳng hạn một người nào đó đi đến tôi và mời tôi thọ thực. Rồi một người khác đi đến và cũng mời tôi thọ thực. Nếu tôi nhận lời mời của người thứ hai và thực sự nhận vật thực của người thứ hai,

thì tôi phạm vào giới này. Đó là những gì ở đây muốn nói. ‘Thay thế’ có nghĩa là không nhận hay dùng vật thực của người thứ nhất, mà nhận vật thực của người thứ hai. Đó là lý do vì sao chúng tôi phải thận trọng về những lời mời. Nó phải được dựa trên cơ sở đến trước thì được giải quyết trước. Chúng tôi không được bỏ qua một lời mời vì thiện cảm với người khác, vì thiện cảm với lời mời của người đến sau.

‘Chánh hạnh’ không phải là cách cư xử tốt đẹp. Dịch giả đã hiểu lầm chữ ‘carita’ (hạnh). Có một giới luật khác cấm các vị Tỳ-kheo đến thăm nhà (các thí chủ) hoặc trước hoặc sau khi đã thọ thực tại một nhà nào đó. Giả sử tôi được mời đến thọ thực tại một nhà. Trước khi đến thọ thực tại nhà ấy, tôi phải không được đến thăm nhà khác. Và sau khi thọ thực tại nhà ấy, tôi phải không được đến thăm nhà khác. Nếu tôi muốn đến thăm, tôi phải thông báo cho vị Tỳ-kheo khác biết – “Bạch ngài, tôi sẽ đi đến thăm nhà đó.” Nếu vị ấy thông báo cho vị Tỳ-kheo thân cận với mình, điều đó chấp nhận được. Nếu không có các vị Tỳ-kheo hay nếu vị ấy không thông báo cho vị Tỳ-kheo khác, hoặc trước hoặc sau khi thọ thực tại nhà đó, vị ấy kể như đã phạm giới đó. Trong Pāli giới đó gọi là ‘Carita’. ‘Carita’ có thể có nghĩa là chánh hạnh. Nó cũng có nghĩa là đi lang thang, đi đây đi đó. Ở đây nó được dùng với nghĩa thứ hai, đến thăm như vậy. Việc phạm ba giới này cũng được đề cập ở đây — nhận đồ ăn như một nhóm, nhận lời mời sau và đến thăm các nhà trước hoặc sau khi thọ thực tại nhà đã định. Nếu bạn đi khát thực hằng ngày, bạn không phải lo về những giới đó. Bạn sẽ không phạm bất

cứ giới nào trong ba giới này bởi vì bạn không nhận những lời mời, mà bạn đi khát thực. Vì thế nếu bạn đã thọ hạnh đi ra ngoài khát thực hằng ngày thì không thể có chuyện phạm vào những giới này được.

Pháp khổ hạnh kế tiếp là hạnh khát thực từng nhà

31. Hạnh khát thực từng nhà được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi không làm một vòng khát thực tham ăn" hoặc: "tôi theo hạnh khát thực từng nhà". Người tuân tự khát thực này dừng lại ở cổng vào làng, nếu biết chắc sẽ không có gì nguy hiểm. Nếu có nguy hiểm tại một con đường hay một làng nào, vị ấy được phép gạt bỏ nơi ấy để đi khát thực chỗ khác. Khi có một cái nhà, một con đường hay một khu làng nơi đó vị ấy thường xuyên không được thứ gì, thì có thể bỏ qua chỗ đó. Nhưng nơi nào có xin được chút đỉnh, thì sau đó không được bỏ qua chỗ ấy. Vị ấy nên đi vào làng sớm, để có thể bỏ ra ngoài những chỗ bất lợi và đi chỗ khác. Nếu có thí chủ cúng thức ăn cho chùa, hoặc đang đi giữa đường, lấy cái bát vị ấy để đặt thức ăn vào, vị ấy được phép nhận. Trên đường đi, không được bỏ qua khu làng nào. Nếu không xin được gì ở đây hoặc rất ít, thì nên tuân tự khát thực ở các làng kế tiếp.

32. Hạnh này cũng có ba bậc. Hạnh khát thực tuân tự một cách chặt chẽ thì không nhận đồ ăn mang đến từ trước mặt hoặc từ sau lưng, hoặc mang đến cúng tại nhà ăn. Nhưng vị ấy chìa bát tại một cửa nhà; vì trong khổ hạnh này, không ai sánh bằng Trưởng lão Đại Ca Diếp, thế mà Ngài cũng có lần chìa bát như được thuật (trong

Ud. 29). Vị theo khổ hạnh cấp hai nhận đồ ăn đem đến từ trước, từ sau lưng, và tại nhà ăn, và vị ấy chia bát tại một cửa nhà, nhưng không ngồi mà đợi đồ ăn khát thực. Như vậy, vị ấy làm đúng luật của người ăn đồ khát thực một cách chặt chẽ. Người khổ hạnh cấp ba thì ngồi đợi đồ ăn mang đến nội nhật hôm ấy.

Khổ hạnh của ba hạng nói trên bị phá khi họ khởi sự làm vòng khát thực tham ăn (bằng cách chỉ đến những nhà bố thí đồ ăn ngon lành). Đây là sự phạm giới trong khổ hạnh khát thực.

33. Những lợi ích như sau. Vị ấy luôn luôn là một người khách lạ tại các nhà như mặt trăng (S. ii, 197); vị ấy từ bỏ sự tham lẫn về những gia đình; có lòng từ mẫn một cách bình đẳng; vị ấy tránh được những nguy hiểm của sự được ủng hộ bởi một gia đình duy nhất, vị ấy không thích thú trong sự mời ăn, không hy vọng đồ ăn được mang đến; đời sống vị ấy thích hợp với hạnh thiếu dục tri túc v.v...

34.

Tỳ-kheo tuần tự khát
Như trăng chiếu ngàn nhà
Nhìn luôn luôn mới mẻ
Không tham, giúp mọi người
Thoát khỏi mối nguy hiểm
Vị lệ thuộc một nhà
Muốn từ bỏ tham dục
Để du hành tùy thích
Khi đi mắt nhìn xuống

*Trước mặt một tầm cày
Tỳ-kheo hãy thận trọng
Từng nhà tuần tự khất.*

Nếu một vị Tỳ-kheo thọ trì hạnh này, vị ấy phải không được bỏ qua một nhà nào. Giả sử vị ấy đi khất thực trên một con đường. Nếu có mười căn nhà trên con đường đó, vị ấy phải dừng lại tại đủ mười nhà. Nghĩa là vị ấy phải dừng lại tại mỗi nhà, không được bỏ qua nhà này để đến nhà kế bên. Đó là những gì muốn nói tới bằng từ khất thực từng nhà vậy.

Luận sư đưa ra một vài lời khuyên ở đây. Trước tiên vị ấy phải nhìn xem con đường có thông suốt không. Nếu con đường không thông suốt, vị ấy không được chọn con đường ấy. Vị ấy phải đi đường khác. Nếu vị ấy không nhận được vật thực tại một nhà hay vài nhà mỗi ngày, thời vị ấy có thể xem những nhà đó là ‘không nhà’. Vị ấy có thể bỏ qua những nhà đó bởi vì hằng ngày họ không có bố thí vật thực cho vị ấy. Trong trường hợp như vậy vị ấy có thể bỏ qua.

Chúng ta hãy nhìn vào những lợi ích của hạnh này ở đoạn 33, khoảng dòng thứ ba hay thứ tư gì đó. “Vị ấy tránh được những nguy hiểm trong việc được ủng hộ bởi một gia đình.” Điều này không chính xác ở đây. Dịch giả hay phạm vào lỗi này. “Vị ấy tránh được những nguy hiểm trong việc hay lui tới các gia đình.” Một vị Tỳ-kheo hay lui tới các gia đình được xem là một vị Tỳ-kheo xấu, một vị Tỳ-kheo không cư xử chính đáng hay không có chánh hạnh. Nhưng nếu vị ấy đi khất thực, vị ấy phải không được đến thăm họ. Vị ấy tránh được sự nguy hiểm của việc bị

thân thiết với các gia đình hay thân thiết với người thế tục.

Pháp khổ hạnh kế tiếp là hạnh nhất tọa thực

35. v. *Khổ hạnh nhất tọa thực được thọ trì bằng cách lập nguyện theo hạnh nhất tọa thực.*

Khi người theo khổ hạnh này ngồi xuống trong phòng ăn, thì phải ngồi đúng chỗ dành cho mình. Nếu giáo thọ sư hay y chỉ sư của vị ấy đến trong lúc bữa ăn chưa xong, vị ấy được phép đứng lên để chào. Nhưng Trưởng lão Tam tạng Cūla-abhaya nói: "Vị ấy nên ngồi mà ăn cho xong, hoặc nếu đứng lên thì phải bỏ đồ ăn còn lại". (để khỏi vi phạm khổ hạnh)

36 *Khổ hạnh này cũng có ba bậc. Người theo cấp một (nghiêm nhất) không được ăn nhiều hơn những gì mình đã lấy một lần vào bát, Nếu có người mang thêm bơ v.v... Có thể dùng làm thuốc chữa bệnh, chứ không để ăn. Người theo cấp hai có thể nhận thêm, nếu trong bát chưa hết, vì vị này là người" ngừng ăn khi đồ ăn trong bát đã sạch". Người theo cấp ba có thể ăn bao lâu chưa rời chỗ, vị này là người" ngừng ăn theo nước" vì ăn cho đến khi lấy nước để tráng bát hoặc ngừng ăn theo chỗ ngồi, vì vị ấy ăn cho đến khi nào đứng dậy. Khổ hạnh của cả ba hạng này bị phá khi họ ăn hơn một lần. Đó là sự phá giới trong hạnh nhất tọa thực.*

37. *Khổ hạnh ấy có những lợi lạc này: vị ấy ít bệnh, ít nã, thân thể nhẹ nhàng, có sức khỏe, có một đời sống hạnh*

phúc, không vi phạm những học giới về ăn, loại trừ lòng tham vị ngon và sống thiếu dục tri túc.

38.

*Không có bệnh do ăn
Tỳ-kheo nhất tọa thực
Khỏi hy vọng vị ngon
Bỏ phế cả đạo nghiệp
Vị ấy được hạnh phúc
Tâm tư thật trong sáng
Thanh tịnh và viễn ly
Hưởng hiện tại lạc trú.*

Nhất tọa thực có nghĩa là ăn chỉ lúc đang ngồi (tại đó). “Khi một người theo hạnh nhất tọa thực ngồi xuống trong phòng ăn, thay vì ngồi trên chỗ ngồi của một vị Trưởng lão, vị ấy nên để ý chỗ ngồi nào có thể dành cho mình và ngồi xuống trên chỗ đó.” Trong một ngôi chùa có nhiều vị Tỳ-kheo sống và có một phòng ăn, các vị Tỳ-kheo ngồi theo hạ lạp. Vị ấy phải đi đến sớm hơn một tí và cố gắng tìm một nơi mà vị ấy sẽ không phải nhường chỗ này cho một vị Tỳ-kheo cao hạ hơn. Vì các vị Tỳ-kheo ngồi theo hạ lạp. Sau khi đã ngồi xuống nếu vị thầy giáo thọ hay thầy tế độ của vị ấy đi đến và bữa ăn vẫn chưa xong (Vị ấy còn ngồi và đang ăn.), vị ấy được phép đứng lên để làm phận sự (với thầy mình). Thực sự thì điều đó không chỉ được phép, mà vị ấy nên hay vị ấy phải đứng lên và làm các phận sự. Chúng tôi, các vị Tỳ-kheo, có những phận sự đối với thầy giáo thọ và thầy tế độ của chúng tôi. Nếu chúng tôi đang ngồi và một vị giáo thọ hay thầy tế độ đi đến, chúng

tôi phải đứng dậy chào và làm những gì chúng tôi có thể làm cho sự thoải mái của ngài. Nếu một vị Tỳ-kheo đang ngồi ăn, và vị thầy giáo thọ hay thầy tế độ của vị ấy đến, và vị ấy là người theo hạnh nhất tọa thực, vị ấy cũng nên đứng dậy và làm phận sự. Nhưng sau khi đã đứng dậy, vị ấy phải không được ăn trở lại.

“Tuy nhiên ngài Trưởng lão Tam Tạng Cūla-Abhaya nói ‘Vị ấy nên, hoặc tiếp tục ngồi (và ăn cho xong bữa ăn của mình) hoặc nếu vị ấy đứng dậy thì vị ấy nên bỏ phần ăn còn lại của mình (để không phạm vào khổ hạnh đã nguyện).’ Vị ấy có thể làm một trong hai điều ấy. Nghĩa là vị ấy nên phớt lờ bốn phận của mình đối với các vị thầy và tiếp tục ăn hoặc vị ấy nên đứng dậy làm các phận sự đối với thầy của mình và bị mất bữa ăn. “Còn đây là người mà bữa ăn vẫn chưa xong, nhưng vị ấy cứ làm những phận sự, tuy nhiên trong trường hợp đó vị ấy sẽ không ăn bữa ăn (còn lại). Ngài Trưởng lão Tam Tạng nói như vậy.

- Học nhân: Một người sẽ thọ trì những hạnh đầu đà này trong bao lâu?
- Thầy: Muốn bao lâu tùy ý. Không có khoảng thời gian cố định.
- Học nhân: Việc thực hành này có thường không?
- Thầy: Ngày nay rất hiếm. Bây giờ các vị Tỳ-kheo không hành đầu đà nhiều đâu. Trong số 13 hạnh đầu đà thì hầu hết các vị Tỳ-kheo thực hành hạnh nhất tọa thực, hạnh ăn một bát, hoặc đôi khi hạnh ở trong nghĩa địa, hoặc ở dưới gốc cây thối, nhưng không lâu.

- Học nhân: Một lần chúng ta được chọn một, hoặc hai, hoặc ba hạnh không?
- Thầy: Bạn có thể hành hai, hoặc ba, hoặc bốn, tùy ý. Chúng ta sẽ đến phần đó sau. Chú giải nói rằng nếu chúng ta có thể tìm được một nơi thích hợp chẳng hạn như một nơi trồng trái gần nghĩa địa chúng ta có thể hành cả 13 pháp này một lần được. Trưởng lão Mahā Kassapa được nói là đã hành tất cả 13 pháp đầu đà này suốt cuộc đời ngài. Ngài được Đức Phật tuyên dương là tối thắng trong những vị thọ trì hạnh đầu đà.

“Vị nghiêm ngặt (bậc thượng) có thể không nhận gì thêm ngoài thức ăn mà ngài đã đặt tay trên đó dù là ít hay nhiều. Và nếu người ta mang thêm bơ loãng, v.v..., nghĩ “Ngài Trưởng lão đã không ăn gì”, trong khi những món này, nếu vì mục đích dùng như thuốc trị bệnh, thì được phép, còn vì mục đích thực phẩm thì lại không.” Là thuốc trị bệnh chúng được phép dùng nhưng như thực phẩm thì không.

“Vị bậc trung có thể nhận thêm bao lâu bữa ăn trong bát chưa dùng hết. Vì vị ấy được gọi là ‘Vị dùng ăn khi thức ăn đã hết.’ Vị bậc hạ có thể ăn bao lâu vị ấy chưa đứng dậy khỏi chỗ ngồi. Vị ấy được gọi là ‘Vị dùng với nước’ bởi vì vị ấy ăn cho đến khi vị ấy lấy nước để rửa bát, hoặc ‘Vị dùng với phiến ngồi’ bởi vì vị ấy ăn cho đến khi đứng dậy.”

Có một câu nói đùa giữa các vị Tỳ-kheo là bạn có thể ngồi từ sáng đến trưa và thích ăn bao nhiêu đó thì ăn. Nếu như bạn không gián đoạn oai nghi ngồi, bạn có thể

ngồi từ sáng cho tới trưa cũng được.

“Những lợi ích của hạnh nhất tọa thực này là: Vị ấy ít ưu phiền và ít bệnh tật; vị ấy được khinh an, khỏe mạnh và có một cuộc sống an vui; không vi phạm (những giới luật) về đồ ăn mà vốn không phải là những gì còn lại sau bữa ăn (tàn thực) (điều này tôi sẽ nói sau); cuộc sống của vị ấy phù hợp với (những nguyên tắc) ít muốn, biết đủ, v.v...” Đây là những lợi ích dành cho vị hành nhất tọa thực.

Kế tiếp là hạnh ăn một bát

39. vi. Hạnh ăn một bát; Được thọ trì, với 1 lời nguyện: "Tôi từ chối bát thứ hai" hoặc "Tôi giữ hạnh ăn bằng bát". Khi ăn cháo người theo khổ hạnh này được dùng cà ri để trong 1 cái đĩa, vị ấy được phép hoặc ăn cà ri trước hoặc uống hết nước cháo trong bát rồi bỏ cà ri vào, vì nếu bỏ cà ri vào bát trộn chung với cháo thì sẽ rất khó ăn (lợm). Nhưng nếu đồ ăn không lợm thì phải để vào trong bát mà ăn. Khi lấy đồ ăn, nên lấy vừa phải lượng cần dùng bởi vì vị ấy không được lấy bát thứ hai.

40. Khổ hạnh này cũng có ba bậc. Cấp 1 thì trừ mía, không được ném bỏ rác bẩn trong khi ăn hoặc bẻ nhỏ các miếng ăn. Rác bẩn phải được vớt bỏ, đồ ăn phải được bẻ nhỏ trước khi ăn. Người theo cấp 2 được bẻ nhỏ đồ ăn trong khi ăn, vị ấy là "khổ hạnh ăn bằng tay". Cấp 3 gọi là "khổ hạnh ăn bằng bát", bất cứ gì để vào bát, vị ấy đều được phép trong khi ăn, bẻ nhỏ ra (com cục v.v...) bằng tay hoặc bằng răng (đường thốt nốt gừng v.v...) Khi 1 trong 3 người

nói trên bằng lòng nhận một bát thứ hai thì khổ hạnh của họ bị phá

41 Khổ hạnh này có những lợi lạc sau: lòng tham nhiều vị được trừ khử, mong cầu thái quá được từ bỏ, vị ấy thấy rõ mục đích và lượng thức ăn vừa đủ, không bận tâm mang theo soong chảo, đời sống vị ấy phù hợp với nguyên tắc thiếu dục tri túc, v.v...

42.

*Vị ấy khỏi hoài nghi
Về những thức ăn khác
Nhìn bát ăn trang nghiêm
Dứt sạch lòng tham vị
Hài lòng tính tự nhiên
Chánh ý tâm hoan hỷ
Người khổ hạnh một bát
Được tư cách như trên*

Hạnh này không dễ như chúng ta nghĩ. Bạn chỉ dùng một bát khi ăn.

“Khi tới lúc uống (ăn) cháo, vị theo hạnh ăn một bát lấy cà-ri được đặt trong một cái đĩa, trước tiên vị ấy có thể hoặc ăn món cà-ri hoặc ăn món cháo.” Vị ấy không được ăn hai món một lần. Vị ấy có thể ăn (uống) cháo trước rồi ăn cà-ri sau.

“Nếu vị ấy bỏ cà-ri vào cháo, cháo ấy sẽ trở nên đáng gớm khi món cà-ri được làm bằng cá muối, v.v... được bỏ vào cháo đó.” Ở Miến chúng tôi có cái món mà chúng tôi gọi là ‘pa-tê cá’. Nó rất nặng mùi. “Như vậy điều này được

phép (uống cháo trước hoặc ăn cà ri trước) chỉ để dùng cháo mà không khiến cho tởm lợm mà thôi. Do đó, liên quan tới món cà-ri mà điều này được nói ở đây. Nhưng món gì không đáng gồm, các món như mật ong, đường, v.v..., nên bỏ vào cháo. Và khi lấy cháo nên lấy đúng số lượng (cần dùng).”

“Điều này được phép, đó là lấy tay cầm rau xanh để ăn.” Nhưng vị ấy ‘không nên làm thế’, không phải ‘trừ phi’. “Nhưng vị ấy không nên làm thế (lấy tay cầm rau ăn) vì rau nên được bỏ vào bát. “ Dịch là ‘Trừ phi vị ấy làm’ không chính xác ở đây. Mặc dù vị ấy có thể cầm rau trong tay, nhưng làm như thế không hợp với vị ấy. Vị ấy nên bỏ rau vào bát.

“Do bát thứ hai đã được từ chối, nên (dùng) bất cứ thứ gì khác, ngay cả lá tre, cũng không được phép. Đôi khi người ta dùng lá tre như một cái bát hay như một vật chứa. Ngay cả điều đó cũng không được phép.

Có ba bậc. “Ở đây, đối với người nghiêm ngặt hay bậc thượng, ngoại trừ lúc ăn mĩa ra thì không được phép ném rác (trong khi ăn), và trong lúc ăn không được phép bẻ vỡ những vắt cơm, cá, thịt và bánh. (Rác nên được quăng bỏ và các vắt cơm,... nên bẻ vỡ trước khi ăn.) Vị bậc trung được phép bẻ vỡ chúng với tay trong lúc ăn và vị ấy được gọi là vị ‘Khổ hạnh Tay’. Vị bậc hạ được gọi là vị ‘Khổ hạnh Bát’; bất cứ thứ gì bỏ vào bát vị ấy đều được phép, trong khi ăn vị ấy được phép bẻ nhỏ (những vắt cơm,...) với tay hoặc (những vật như đường tán, gừng,...) với răng.”

“Giây phút mà bất kỳ một trong ba bực này đồng ý nhận bát thứ hai, khổ hạnh của họ bị đứt.” Vì thế vị ấy chỉ có thể dùng một bát duy nhất. Ở nước Miến chúng tôi sau khi dùng bữa xong, chúng tôi uống nước. Đó là một phong tục thông thường. Khi chúng tôi muốn uống nước, chúng tôi bỏ nước vào bát và uống nước từ nơi bát đó. Vì thế mà khi tôi thấy các thiền sinh Zen ăn trong bát, rửa bát, và rồi uống nước từ nơi bát của họ, tôi nhớ lại pháp hành này. Cách làm của họ ít nhiều có liên quan đến pháp khổ hạnh chúng ta đang bàn ở đây.

Pháp hành này là chỉ có một bát. Bạn bỏ mọi thứ vào bát và ăn từ bát ấy kể cả uống nước và các thức uống khác cũng vậy.

“Lợi ích của pháp hành này là: Sự thèm muốn các vị khác nhau được trừ diệt; mong muốn thái quá được đoạn trừ; vị ấy thấy được mục đích của việc ăn và biết đúng lượng cần dùng.” “Đúng lượng cần dùng” nên bỏ. Những gì muốn nói ở đây là vị ấy thấy được mục đích gần của việc thọ dụng vật thực. Đức Phật nói rằng các vị Tỳ-kheo thọ dụng vật thực không phải để hãnh diện về bản thân mình hay để vui đùa, mà chỉ thọ dụng đủ để giữ cho bản thân được sống còn nhờ đó họ có thể thực hành những lời dạy của Đức Phật. Đó là mục đích trong việc ăn uống. Tôi nghĩ chữ ‘vật thực’ có lẽ tốt hơn chữ ‘dinh dưỡng’, mặc dù nó không sai. Mục đích của việc thọ dụng vật thực không phải để tự làm đẹp mình, không phải để hãnh diện với sức mạnh của mình và v.v... Ở đây vị ấy chỉ ăn trong một bát, vì thế vị ấy không thể có loại hãnh diện này và các loại bất thiện khác được.

“Vị ấy không phải lo lắng về việc mang theo chén bát, v.v...; đời sống của vị ấy thuận theo những nguyên tắc ít muốn...” Có một câu ngài không dịch. Câu đó là ‘Vị ấy không bị phân tâm trong lúc đang ăn’ Bởi vì vị ấy chỉ dùng một bát, vị ấy không phải mong chờ những bát khác. Vì thế vị ấy không bị phân tâm. Đó là câu bị thiếu khi dịch.

Hạnh kế tiếp là hạnh từ chối vật thực mang đến sau

43. vii. *Khổ hạnh Không ăn đồ tàn thực (đồ nhận được sau khi đã ăn xong) được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi từ chối đồ ăn thêm" hoặc "Tôi thọ giới không ăn tàn thực". Khi vị giữ hạnh này chứng tỏ mình đã ăn đủ thì không được nhận thức ăn để ăn.*

44. *Có ba bậc. Ở đây không có gì chứng tỏ vị ấy đã ăn vừa với miếng đầu tiên, song khi đang nuốt miếng ấy mà từ chối, thì có sự chứng tỏ đã ăn đủ. Bởi thế, người theo cấp 1 khi đã chứng tỏ mình ăn vừa đủ thì không thể nhận miếng thứ hai để ăn sau khi nuốt miếng thứ nhất. Người theo khổ hạnh cấp 2 thì cứ vẫn ăn sau khi đã nói thôi. Người theo cấp 3 có thể tiếp tục ăn cho đến khi rời khỏi chỗ. Lúc nào 1 trong 3 người ấy ăn thêm sau khi đã ăn xong thì khổ hạnh bị hỏng. Đây gọi là phá giới trong trường hợp này.*

45. *Khổ hạnh này có những lợi ích như sau:*

Vị ấy khỏi lỗi liên hệ đến đồ ăn tàn thực, khỏi bị bội thực, khỏi cất giữ thức ăn, khỏi tìm kiếm thêm đồ ăn. Vị ấy sống đúng theo hạnh thiếu dục tri túc v.v....

46.

*Không ăn đồ tàn thực
Khỏi tìm kiếm nhọc công
Khỏi cất chứa đồ ăn
Và cũng không bội thực
Muốn tránh những lỗi này
Thì nên theo hạnh ấy
Được Thế Tôn ca tụng
Vì tăng trưởng hỷ túc*

Rất khó hiểu hạnh này. Khi một vị Tỳ-kheo đang ăn và nếu vị ấy từ chối nhận thêm (vật thực), vị ấy phải không được ăn vật thực khác sau khi đã thay đổi oai nghi. Giả sử như tôi đang ngồi và đang ăn. Rồi một người nào đó đi đến và dâng món gì đó cho tôi. Tôi nói, “Không, tôi đủ rồi, tôi không cần món đó.” Nếu tôi nói như vậy, tôi có thể tiếp tục ăn cho đến khi xong bữa. Điều này là được nếu tôi vẫn đang ngồi. Còn nếu tôi đứng dậy hay nếu tôi đã đi và rồi muốn ăn lại, tôi không thể ăn lại được. Chắc phải thực hiện một đạo Luật nào đó để tôi được ăn lại! Đó là những gì ‘vị từ chối vật thực đem đến sau’ muốn nói. Ngay khi tôi ngồi xuống, tôi không nói là từ chối thứ gì. Nhưng sau khi đã ăn một một miếng, ngay cả một miếng cơm cũng vậy, và rồi tôi từ chối, nếu tôi thay đổi oai nghi, tôi không thể ăn vật thực khác được.

Vị Tỳ-kheo thọ trì hạnh đầu đà này không thể ăn vật thực sau khi vật thực ấy đã được làm cho hợp pháp với vị ấy. Giả sử tôi từ chối vậy cúng dường. Nếu tôi muốn ăn sau khi thay đổi oai nghi, tôi phải đưa vật thực ấy cho vị Tỳ-kheo khác và để cho vị ấy ăn một ít rồi nói “Chừng đó

đủ cho tôi rồi.” Phần đó là đồ thừa của vị Tỳ-kheo kia. Như vậy tôi có thể ăn được.

Điều này hơi giống như một sự trừng phạt vậy. Bạn từ chối và rồi bạn lại muốn ăn. Bạn phải ăn phần thừa của người khác. Điều này hơi giống như thế.

Một vị Tỳ-kheo không thọ hạnh đầu đà này có thể ăn theo cách đó nếu vị ấy muốn ăn thêm. Nhưng vị đã thọ hạnh này thì không được. Vị ấy phải tránh lấy vật thực rồi đi đến vị Tỳ-kheo khác và bảo vị kia cho lại những gì còn thừa như trên. Vị ấy không được làm như thế. Đó là những gì muốn nói ở đây. Những chữ trong ngoặc kép tôi không biết ngài lấy chúng ở đâu. Chúng cũng chẳng giúp chúng ta hiểu được gì nhiều.

Hạnh này cũng có ba bậc. *“không có gì chứng tỏ vị ấy đã ăn đủ với miếng đầu tiên, song khi đang nuốt miếng ấy mà từ chối, thì có sự chứng tỏ đã ăn đủ.”* Điều đó hàm ý trong luật, vì luật có nói rằng một vị Tỳ-kheo từ chối trong lúc đang ăn hay một vị Tỳ-kheo (từ chối) sau khi đã bắt đầu ăn, như vậy nếu vị ấy hoàn toàn không ăn, thì không thể có sự từ chối. Vị ấy ăn một miếng và miếng kế vị ấy từ chối. Như vậy chỉ có sự từ chối ở miếng thứ hai và những miếng khác. *“Vì thế khi một vị bậc thượng đã cho thấy rằng vị ấy đã ăn đủ”* (có nghĩa là vị ấy đã từ chối.), vị ấy không được ăn miếng thứ hai.” Vị ấy phải dừng ăn ở đó. Vị ấy mới chỉ ăn một muống và phải chấm dứt bữa ăn.

“Vị bậc trung cũng ăn vật thực mà vị ấy đã cho thấy rằng vị ấy đã đủ.” Như vậy vị bậc trung có thể tiếp tục ăn.

“Nhưng vị bậc hạ thì có thể tiếp tục ăn cho đến khi

vị ấy đứng dậy khỏi chỗ ngồi.” Có nghĩa là vị ấy có thể ăn bao nhiêu vị ấy thích miễn rằng vị ấy không thay đổi oai nghi là được.

Điều này liên quan tới một điểm giới luật. Giới luật ấy nói rằng nếu bạn đã từ chối nhận một món gì và rồi bạn lại muốn ăn lại, thì bạn phải làm cái gì đó nếu bạn thay đổi oai nghi. Đó là lý do vì sao các vị Tỳ-kheo không muốn nói ‘Không’ khi có người dâng vật gì đó cho họ. Họ có thể nhận nó mặc dù họ không ăn nó. Họ không muốn nói ‘không’ vì điều đó có nghĩa là từ chối. Và như vậy họ không thể ăn sau đó.

Giống như chúng ta đang nói quanh co về một cái gì vậy. Ở Miến chúng tôi có một cách diễn đạt — đại khái là đi lượn quanh con đường đó. Khi một người nào đó cúng dường cho tôi một thứ gì, tôi sẽ không nói ‘Không’, nhưng tôi sẽ nói cái gì đó tương tự, dịch thẳng ra là ‘Hoàn thành rồi’ hay một câu gì tương tự như thế. Đôi khi người cư sĩ không biết hết ngôn ngữ của vị Tỳ-kheo. Vì thế tôi sẽ nói ‘Hoàn thành rồi.’ hay nói câu gì đó giống như thế và người cư sĩ có thể không biết rằng tôi từ chối nhận. Vì thế tốt hơn nên nhận và sau đó bạn có thể bỏ nó. Đây là hạnh của vị từ chối vật thực sau đó. Pháp hành này liên quan đến một điểm giới luật trong Pāṭimokkha (Giới Bản).

- Học nhân: Có những pháp hành khác xuất phát từ Giới Bản phải không?
- Thầy: Không. Những pháp hành (khổ hạnh) này không xuất phát từ Giới Bản.
- Học nhân: Nhưng ngài bảo hạnh khổ hạnh này là một pháp hành (trong Giới Bản) mà.

- Thầy: Khổ hạnh này liên quan tới một điểm giới luật trong Giới Bốn thôi. Điểm giới luật trong Giới Bốn đó nói rằng nếu như tôi đã từ chối, Tôi không được ăn nữa. Mặc dù tôi đã từ chối nhưng nếu sau đó tôi muốn ăn, tôi có thể nhờ vị Tỷ-kheo khác làm cho nó thành đồ tàn thực (xem giải thích ở trên). Còn nếu tôi giữ khổ hạnh này, tôi không thể làm thế.
- Học nhân: Từ quan điểm này, dường như nhịn ăn sẽ không được chấp nhận như một pháp hành phải không?
- Thầy: Nhịn ăn?
- Học nhân: Nhịn ăn là không ăn.
- Thầy: Hoàn toàn không ăn gì cả?
- Học nhân: Vâng, chỉ uống nước thôi.
- Thầy: Không được. Việc đó không được chấp nhận.
- Học nhân: Ngay cả trong một, hai hoặc ba ngày cũng không được sao?
- Nếu bạn muốn, bạn có thể nhịn ăn nhưng không phải như một pháp hành bởi vì người ta phải ăn để sống vậy. Nhịn ăn trong đạo Phật là nhịn ăn trong nửa ngày. Khi một người giữ tám giới, họ không ăn gì từ 12g trưa cho đến sáng ngày hôm sau.
- Học nhân: Nếu buổi sáng ngài không có đồ ăn khát thực, ngài vẫn có thể ăn chứ.
- Thầy: Lúc đó bạn phải nhịn thôi. Bạn không thể ăn sau Ngọ (12g trưa) vì bất kỳ lý do gì. Đôi khi đang đi đâu đó, tôi phải lỡ bữa ăn. Bạn biết, khi

bạn đi máy bay họ không phục vụ bữa ăn cho đến chiều.

- Học nhân: Ở Miến chắc ngài chẳng bao giờ gặp phải vấn đề đó.
- Thầy: Đúng vậy, bởi vì ở Miến bạn luôn luôn có đủ để ăn. Người Miến rất sẵn lòng. Họ rất hoan hỷ bố thí cho các vị sư. Vì thế ở các nước Phật giáo nó không phải là vấn đề. Nhưng ở đây (Mỹ quốc) và các nước khác nó có thể là một vấn đề.
- Học nhân: Ngày nay những tấm y được làm theo cách thương mại. Có một mùa hay lễ hội người ta cúng dường những tấm y làm sẵn.
- Thầy: Không. Thực sự thì những gì người cư sĩ làm là dâng vải chứ không phải y. Hiện nay đang là mùa dâng y Kaṭhina. Y Kaṭhina khác với y thường. Sự khác nhau ở đây là chúng tôi phải làm thành y trong một ngày. Giả sử một người cư sĩ đi đến chùa và cúng dường một tấm y chưa hoàn chỉnh mà chỉ là tấm vải được dùng như tấm y kaṭhina. Nếu chúng tôi nhận nó, chúng tôi phải làm thành y trong ngày hôm đó. Tấm vải ấy phải trở thành y trong ngày hôm đó. Đó là ngày xưa khi không có những tấm y được làm sẵn hay họ không muốn dâng những tấm y đã làm sẵn. Trong trường hợp đó tất cả các vị Tỳ-kheo trong chùa phải làm việc cùng nhau. Một số nấu thuốc nhuộm. Một số may. Một số cắt và v.v... Mỗi người phải giúp một tay.

Theo truyền thống đó người dân Miến ngày nay có

một lễ hội dệt vải. Họ chuyển cách diễn đạt ‘không mất hiệu lực’ vào việc dệt của họ. Họ cố gắng dệt từ 6g chiều đến vừa hừng đông sáng hôm sau. Đó là một cuộc thi tài. Các cô gái đều có quyền đăng ký dự cuộc thi dệt vải để may y này. Tôi không biết họ quyết định như thế nào về người thắng cuộc.

Thực ra chữ ‘không mất hiệu lực’ được dùng giữa các vị Tỳ-kheo. Nó có nghĩa là chúng tôi phải làm thành y từ tấm vải đã nhận ngay trong ngày hôm ấy. Để nó không trở thành ‘mất hiệu lực’ vào ngày hôm sau. Chúng tôi gọi một tấm y như vậy là ‘Y không mất hiệu lực’. ‘Y không mất hiệu lực’ là y được hoàn thành trong ngày hôm đó (ngày nhận tấm vải may y đó).

Ngày nay thì người ta nói rằng họ đang dưng ‘những tấm y không mất hiệu lực’. Nhưng thực sự thì những gì họ làm chỉ là dệt vải và các vị Tỳ-kheo phải làm thành tấm y không mất hiệu lực đó. Ngày nay chúng tôi có hình dáng tốt hơn bởi vì ngày nay có những tấm y may sẵn và chúng tôi không phải làm gì cả. Nhưng đôi khi người ta lại muốn các vị Tỳ-kheo phải làm cái gì đó như ngày xưa họ đã làm. Khi tôi sống ở Sagaing, Miến Điện một vị đứng đầu của ngôi chùa nọ nói tại sao bây giờ không ai làm cái việc như ngày xưa họ đã làm vậy. Thế là ông ta bảo mọi người mang vải đến chùa. Đó thực sự là một công việc vĩ đại bởi vì ngay cả những phần nhỏ nhất của tấm y cũng phải nhuộm đi nhuộm lại tới hai, ba lần, chứ không chỉ một lần. Nếu như trời mưa, công việc sẽ rất khó. Cũng may đó là vùng Thượng Miến. Chúng tôi có thể hoàn tất tấm y đúng giờ. Nó chưa thực khô, nhưng vẫn có thể được dùng như một

tấm y.

Đó là lý do tại sao có những tấm y thương mại. Ngày nay hầu hết các vị Tỳ-kheo không còn biết cách làm y — kích thước của những phần (miếng vải cắt thành từng miếng như thửa ruộng) hoặc làm thế nào để may chúng lại với nhau. Lần đầu tiên khi tôi đến xứ sở này, người ta yêu cầu tôi hãy đặt y từ bên Miến. Tôi nói tại sao lại không làm y ở đây. Vì thế tôi đưa cho họ kích thước của tấm y.

- Học nhân: Những miếng hình chữ nhật trong tấm y ấy là gì?
- Thầy: Thực ra, theo kinh sách ghi lại thì chúng là những mô hình của thửa ruộng. Lúc Đức Phật đang đi du hành, Ngài leo lên một ngọn núi. Từ đây Ngài nhìn xuống và thấy những thửa ruộng. Bạn biết những thửa ruộng ở Ấn Độ thì nhỏ thôi chứ không giống như các thửa ruộng ở Mỹ. Ở Mỹ máy móc được dùng vì thế những thửa ruộng hay cánh đồng có thể dài tới 3 hoặc 4 cây số. Trong khi ở Ấn Độ một thửa ruộng có thể chỉ rộng chừng mười hay hai mươi mét thôi. Vì thế khi Đức Phật nhìn thấy những đường ranh của các thửa ruộng. Ngài đã hỏi Tôn-giả Ānanda là liệu có thể làm một tấm y giống như thế này được không. Tôn-giả Ānanda nói có thể làm được. Sau đó Tôn-giả Ānanda đã làm một tấm y nhìn giống như mô hình những thửa ruộng vậy. Thường thường tấm y có năm phần. Mép này là một phần với những đường may. Rồi đến phần khác. Phần thứ ba bao giờ cũng rộng hơn hai

phần kia. Một phần có hai phòng. Những miếng vải phải được cắt ra rồi may dính với nhau trở lại. Nhưng ngày nay người ta không cắt ra nữa mà họ chỉ gấp lại và may nó.

- Học nhân: Ý tưởng ở đây là các ngài có được những miếng vải từ bất cứ nơi nào.
- Thầy: Đúng vậy. Bạn có thể không tìm được miếng vải đúng cỡ. Bạn phải lượm những miếng vải nhỏ và may chúng thành một tấm y.
- Học nhân: Có phải mọi người đều theo cùng một mô hình không?
- Thầy: Phải. Nhưng có những tấm y nhiều phần hơn. Số phần luôn luôn là số lẻ, như 5, 7, 9, 11, 13, 15 hiểu không.

Hôm nay chúng ta sẽ đi đến pháp khổ hạnh sống ở rừng.

47. viii. Hạnh ở rừng được thọ trì với một lời nguyện: "Tôi không ở một trú xứ trong xóm làng" hoặc "Tôi lập hạnh sống ở rừng".

48. Người lập nguyện này phải rời bỏ trú xứ trong xóm làng để vào rừng lúc bình minh. "Trú xứ trong làng" có nghĩa là khu làng và phụ cận. "Làng" có thể gồm 1 hay nhiều nóc nhà tranh, có thể được bao quanh bằng tường hay không, có thể có người ở hay không, cũng có thể là một khu trại có người ở trong khoảng hơn 4 tháng. "Phụ cận" của làng là phạm vi một hòn đá rơi xuống do người có tầm vóc trung bình đứng ở cổng làng ném ra, nếu làng có cổng. Theo các Luật sư thì phụ cận là tầm ném đá của

một thanh niên luyện cánh tay bằng cách ném đá. Theo luận sư căn cứ vào kinh, thì chỉ là tầm ném đá khi người ta đuổi quạ. Nếu làng không có tường ngăn ranh giới thì "phụ cận của nhà" là tầm nước rơi do một người đàn bà đứng từ cửa nhà ở bìa, bung đổ hắt ra. Từ điểm nước rơi, tầm ném đá theo cách vừa kể gọi là làng. Từ chỗ này, trong phạm vi ném hòn đá thứ hai, là phụ cận làng.

49. "Rừng" theo định nghĩa của Luật là "Trừ làng và phụ cận, tất cả đất còn lại là rừng". (Vin. iii, 46). Theo Luận thì "Ra khỏi" trụ mốc ranh giới làng gọi là rừng". (Vbh. 25l). Nhưng theo kinh, thì đặc điểm của rừng là "Một trú xứ ở rừng là khoảng cách 500 độ dài của cái cung" (Vin. iv, 183). Có nghĩa là phải đo bằng cung của người dạy bắn cung từ cột trụ cổng làng nếu có, hoặc từ một tầm đá ném nếu làng không cổng, cho đến bức tường của trú xứ tự viện ở rừng.

50. Nhưng nếu tự viện không có tường thì theo các Luật giải, đo bằng cách lấy cái nhà ở đầu tiên làm ranh giới, hoặc lấy nhà ăn, chỗ họp, cây bồ đề, chánh điện làm ranh, dù cách xa nhà ở trong tự viện. Nhưng Luận Trung bộ nói bỏ vùng phụ cận của viện và của làng, khoảng cách phải đo là giữa hai tầng đá rơi.

51. Ngay cả khi làng ở gần kề, có thể nghe tiếng người từ trong tự viện, tự viện ấy vẫn được xem là trú xứ ở rừng nếu khoảng giữa có những mỏm đá, sông v.v... Ngăn cách không thể đi thẳng đến và độ dài khoảng cách đường thủy là 500 cung. Nhưng nếu người nào cố ngăn bít chỗ này

chỗ kia trên đường vào làng, làm cho nó dài ra để có thể bảo rằng mình làm đúng luật thì đó là khổ hạnh bip.

52. Nếu y chỉ sư hay giáo thọ sư của hành giả bị bệnh và ở rừng không thể kiếm được những gì cần cho bệnh, thì có thể đưa thầy đến một trú xứ ở làng để săn sóc nhưng phải rời làng đúng lúc để trở lại rừng vào lúc rạng đông. Nếu cơn bệnh gia tăng vào lúc trời gần sáng thì hành giả phải lo cho vị thầy chứ không được bận tâm về sự giữ gìn khổ hạnh của mình.

53. Khổ hạnh này cũng có ba bậc. Cấp 1, người ấy phải luôn luôn trở về rừng vào lúc bình minh. Cấp 2, có thể cư trú tại 1 khu làng vào bốn tháng mùa mưa. Cấp 3, có thể ở làng luôn cả mùa đông. Nếu trong thời gian đã định, 3 hạng nói trên rời rừng để đi nghe pháp tại một trú xứ ở làng, khổ hạnh của họ không bị hỏng nếu trở lại rừng đúng lúc bình minh. Nhưng nếu giảng sư đã đứng lên mà vị ấy nằm 1 lát rồi ngủ quên khi mặt trời đã mọc, hoặc ở lại cố ý, cho đến khi mặt trời mọc, thì khổ hạnh ở rừng bị phá.

54. Và đây là những lợi lạc trong khổ hạnh ở rừng. Một Tỳ-kheo ở rừng tác ý vào lâm tượng (xem M. 121) có thể đạt được ngay trong hiện tại định tướng chưa đạt, hoặc duy trì định tướng đã đạt. Bậc Đạo sư hài lòng về vị ấy, như kinh nói: "Này Nāgita, ta hài lòng về vị Tỳ-kheo sống ở rừng" (A. iii, 343) Khi sống tại một trú xứ xa vắng, tâm hành giả không bị dao động bởi những sắc pháp không thích đáng v.v... Vị ấy khỏi những lo âu, từ bỏ bám víu vào

đời và thưởng thức lạc thú độc cư. Hạnh đầu đà khác như phần tảo y v.v... Dễ dàng tu tập đối với vị ấy.

55.

*Độc cư nơi xa vắng
Làm cho tâm hân hoan
Đấng Đạo sư hài lòng
Vị độc cư rừng thẳm,
Người vui hạnh ở rừng
Lại được hưởng hương vị
Còn hơn cả giá trị
Hạnh phúc của vua trời
Áo giáp y phần tảo
Tung tăng trong rừng già
Lâm tuyền dễ thực hiện
Bao nhiêu hạnh đầu đà
Tỳ-kheo ấy chắc chắn
Làm quần ma kinh hoảng
Bởi thế người có trí
Nên vui hạnh ở rừng.*

Trước khi nghiên cứu về hạnh ở rừng này chúng ta cần phải hiểu thế nào là một khu rừng và thế nào là một ngôi làng trái ngược với rừng. Để hiểu được thế nào là làng chúng ta cần hiểu những vùng ngoại vi của một căn nhà — gì là một căn nhà, gì là những vùng ngoại vi của một căn nhà, rồi đến một ngôi làng, và một khu rừng.

Một ngôi làng là nơi cư ngụ của nhiều người. Nó có thể chỉ gồm một căn nhà hay nhiều căn nhà. Nó có thể có tường vây quanh hoặc không có tường. Người ta có thể

sinh sống ở đó hay có thể không đang sống ở đó vào lúc ấy. Ngay cả một đoàn lũ hành cũng được gọi là một ‘làng’ ở đây nếu nó được cư trú ít nhất trong bốn tháng. Một nơi như vậy gọi là ‘Làng’.

Kế tiếp Thanh Tịnh Đạo mô tả những vùng ngoại vi của một ngôi làng. Ở đoạn 48 bạn sẽ thấy rằng những vùng ngoại vi của một ngôi làng được xác định theo làng ấy có tường vây bọc chung quanh hay không. Nếu nó có tường vây quanh, và nếu nó có hai trụ cổng giống như trụ cổng của kinh thành Anurādhapura ở Tích Lan. Anurādhapura là một kinh thành cổ xưa. Nó từng là thành trì của Phật Giáo Nguyên Thủy ở Tích Lan. Kinh thành này là nơi tọa lạc của ngôi đại tự mà Tôn-giả Buddhaghosa (tác giả của bộ Thanh Tịnh Đạo) đã đến. Tại đây Tôn-giả được các vị Tỳ-kheo cho phép ở lại để biên soạn các bản Chú Giải. Dường như có hai trụ cổng, một bên trong và một bên ngoài. Một người đứng không phải giữa những trụ cổng như trong bản dịch nói, mà người này đứng ở trụ cổng bên trong (như vậy các trụ cổng có thể là hai — một là các trụ cổng ở bên ngoài, và trụ kia là những trụ cổng bên trong.) ném một hòn đá.

Hòn đá sẽ được ném như thế nào — có một sự khác nhau về quan niệm ở đây. Những người tinh thông Luật (vinaya) nói rằng họ sẽ ném hòn đá như khi họ muốn phô trương sức mạnh vậy. Điều này có nghĩa là họ sẽ ném hòn đá với hết sức mạnh của mình. Chỗ hòn đá rơi được gọi là ‘vùng ngoại vi của làng’.

Tuy nhiên những bậc tinh thông Kinh lại nói rằng không nên ném hòn đá theo cách đó. Họ nói, nên ném hòn

đá như khi bạn xua đuổi những con bò thôi. Khi xua đuổi những con bò có thể bạn không cần phải dùng đến nhiều sức mạnh. Theo cách này hòn đá rơi chỗ nào thì chỗ đó là vùng ngoại vi của ngôi làng. Đó là đối với một ngôi làng có tường vây quanh.

Còn về ngôi làng không có tường bao thì thế nào? Làng nào cũng phải có một căn nhà ở ngoài cùng nhất. Từ ngoại vi của căn nhà ngoài cùng ấy người ta phải ném một hòn đá theo cách tương tự. Như vậy chúng ta có một căn nhà, những vùng ngoại vi của một căn nhà, một ngôi làng, vùng ngoại vi của một ngôi làng. Bây giờ một người nào đó đứng ở vùng ngoại vi của căn nhà ném một hòn đá và hòn đá rơi xuống. Đó là một ngôi làng. Rồi có một người khác ném một hòn đá và chỗ hòn đá rơi là vùng ngoại vi của ngôi làng. Với ngôi làng không có tường vây chung quanh thì xác định như thế. Ngoài vùng đó được gọi là một khu ‘Rừng’.

Thế nào là một khu ‘Rừng’? Theo luật một khu ‘Rừng’ có nghĩa là một nơi khác hơn một ngôi làng và vùng ngoại vi của một ngôi làng.

- Học nhân: ‘Vùng ngoại vi’ có phải chỉ có nghĩa là ranh giới không?
- Thầy: Nó không phải là ranh giới. Nó là một vùng đất thuộc làng thôi. Nó không phải là làng đích thực mà chỉ là vùng phụ cận của một ngôi làng, vùng đất của ngôi làng.
- Học nhân: Con nghĩ ở đây họ nên gọi nó là một vùng ảnh hưởng.

- Thầy: Nó là một vùng ở bên ngoài ngôi làng, nhưng nó được xem như thuộc về ngôi làng. Bên ngoài vùng ấy là những gì chúng tôi gọi là một khu ‘rừng’ ở đây.

Rừng theo Luật là một chuyện, theo Kinh là chuyện khác, và theo Vi-diệu Pháp (Abhidhamma) lại là chuyện khác nữa. Chúng ta có ba loại rừng, Theo luật thì rừng là cái gì đó khác hơn làng và vùng ngoại vi làng. Theo Vi-diệu Pháp một vùng nằm ngoài những trụ cổng, nằm liền bên ngoài những trụ cổng, được gọi là ‘rừng’. Theo kinh chúng ta có một định nghĩa khác hơn về làng. Ở đây chúng ta sẽ phải theo pháp môn kinh để xác định. Theo pháp môn kinh thì một khu rừng phải là một nơi cách làng hay những vùng ngoại vi làng ít nhất 500 cây cung. Cây cung đó phải là cây cung mà các bậc thầy bắn cung sử dụng. Nó là cây cung rất mạnh. Một cây cung mạnh được nói là dài khoảng 4 cubits (gần 2m). Như vậy rừng là khu vực cách làng hay những vùng ngoại vi làng khoảng hơn 900 mét.

Trường hợp một ngôi chùa trong rừng không có tường vây, lúc đó chúng ta phải đo từ tòa nhà ngoài cùng nhất. Từ tòa nhà đó chúng ta cử một người ném một hòn đá. Và rồi từ chỗ hòn đá rơi xuống ấy có một người khác ném một hòn đá nữa. Giữa hai hòn đá ném đi này sẽ phải là hơn 900 mét.

Cách ném hòn đá này được nói trong Trung Bộ Kinh và các bản Chú Giải. Nói đại khái thì một nơi gọi là rừng phải cách xa chỗ cư trú của con người khoảng 900 mét. Nếu nó gần hơn, nó không được gọi là ‘rừng’.

Ở đoạn 50 có câu: “Đây là thước đo ở đây”. Từ Pāl i được dùng là Pamāṇa có thể có nghĩa là thước đo và cũng có thể có nghĩa là sự hiểu biết đúng. Trong logic Hindu có những nghĩa của sự hiểu biết đúng như — hiểu biết đúng bằng tưởng, hiểu biết đúng bằng suy luận, hiểu biết đúng bằng thẩm quyền của kinh điển và v.v.... Ở đây thước đo thực sự có nghĩa là thẩm quyền của kinh điển. Như vậy đây là thẩm quyền. Có nghĩa là chúng ta phải theo Chú Giải Trung Bộ Kinh. Trong Chú Giải Trung Bộ có nói rằng bỏ qua những vùng ngoại vi của ngôi chùa và làng, khoảng cách được đo là giữa chỗ hai hòn đá rơi.” Có nghĩa là hòn đá rơi từ chùa và hòn đá rơi từ làng. Chỗ giữa hai hòn đá rơi này chiều dài ắt phải là khoảng 500 cây cung hay hơn 900m.

- Học nhân: Con không biết có người nào có thể ném được hòn đá xa tới 2000 yards (#2000m) không.
- Thầy: Không, chỉ 1000 yards hay gần 1000 mét từ chỗ hòn đá ném thôi. Hòn đá ném không phải là 1000m hay 500 cây cung. Bạn đứng ở trụ cổng của ngôi làng và ném một hòn đá. Người khác đứng tại vùng ngoại vi của một ngôi chùa trong rừng và ném một hòn đá. Giữa hai hòn đá này ắt phải là 1000 yards.
- Học nhân: Vì sao kinh điển lại xác định những việc như vậy? Đó có phải vì do chính quyền lúc ấy?
- Thầy: Đó không phải là một tiêu chuẩn của chính quyền. Tôi nghĩ nếu cách xa khoảng 1000 mét

như vậy bạn có được một sự tách biệt nào đó thôi. Bạn không nghe tiếng ồn nhiều từ làng trong những ngày xưa ấy. Tuy nhiên ngày nay bạn có thể nghe tiếng ồn ở khắp mọi nơi— từ máy bay, từ loa phóng thanh... Ngày nay rất khó để kiếm được một nơi chúng ta có thể gọi là ‘rừng’ thực sự được.

“Dù cho ngôi làng có gần kề bên và người có thể nghe rõ tiếng người trong chùa, tuy nhiên nếu những âm thanh đó không thể đi thẳng đến tai do bị những tảng đá, những con sông,... cản ở giữa, chiều dài 500 cây cung có thể được tính theo con đường đó (có nghĩa là theo con đường bình thường.) dù người ta phải đi bằng tàu thuyền.” Nó có thể là con đường quanh co nhưng nếu nó dài 500 cây cung thì vẫn được.

“Tuy nhiên bất kỳ người nào ngăn chặn con đường đến làng ở chỗ này chỗ kia vì mục đích (làm cho nó dài thêm để có thể nói rằng mình đang) thọ trì hạnh này là (người ấy) đang gian lận hạnh đầu đà.” Từ Pāḷi dùng ở đây là ‘kẻ trộm’, vì thế (người đang gian lận hạnh đầu đà) là kẻ trộm hạnh đầu đà.

Tôi nghĩ điều này không khó hiểu. Người bậc thượng, người nghiêm ngặt, sẽ luôn luôn gặp hừng đông ở trong rừng. Nghĩa là người ấy phải có mặt trong rừng vào lúc hừng đông. Người bậc trung được phép sống ở làng trong bốn tháng mưa. Khi đến mùa mưa, vị ấy có thể sông trong chùa hay tu viện. Người bậc hạ cũng có thể ở chùa suốt những tháng mùa đông nữa. Như vậy vị bậc hạ có thể sống ở chùa bốn tháng mùa mưa và bốn tháng mùa

đông. Vị ấy hành khổ hạnh này chỉ bốn tháng mùa hè thôi. Đây là người bậc hạ.

Những lợi ích của khổ hạnh này không có gì khó hiểu. Đây là pháp khổ hạnh sống trong rừng.

Kế tiếp là pháp khổ hạnh của người sống dưới gốc cây

56. ix. Hạnh ở gốc cây: Được thọ trì bằng cách thốt lời nguyện: "Tôi từ chối một mái nhà" hoặc "Tôi theo khổ hạnh ở gốc cây" Vị theo khổ hạnh này nên tránh những loại cây như sau: cây gần chỗ biên giới, cây có thờ cúng, cây cao su, cây ăn trái, cây có nhiều dơi, cây có lỗ hổng, cây đứng giữa một tự viện. Vị ấy có thể chọn một gốc cây ở phía ngoài một ngôi chùa. Đây là chỉ dẫn.

57. Khổ hạnh này cũng có ba bậc. Cấp 1 không được phép quét dọn sạch sẽ gốc cây đã chọn, mà chỉ có thể dùng chân để hất đi những lá rụng trong khi ở. Người theo cấp 2 có thể nhờ 1 người nào đi ngang quét dọn gốc cây. Cấp 3 có thể sai những chú tiểu trong chùa quét, san bằng đất, rải cát, làm rào quanh gốc cây với một cái cổng vào. Đến ngày lễ lạc, người ở gốc cây nên ngồi vào một chỗ nào khuất nẻo. Lúc nào một trong ba hạng nói trên có trú xứ dưới một mái che thì khổ hạnh bị phá.

58. Những lợi lạc là, vị ấy làm đúng theo Luật nói: "Xuất gia bằng cách tùy thuộc vào trú xứ gốc cây" (Vin. i, 58) được đức Đạo sư tán thán, vì "không có giá trị, dễ kiếm và không lỗi" (A. ii, 26); tưởng về vô thường được khơi dậy khi thấy lá cây luôn thay đổi, sự tham chỗ trú và ưa

xây cất không có mặt nơi vị ấy, vị ấy sống cộng trú với chư thiên, phù hợp nguyên tắc ít muốn, v.v...

59.

Đức đạo sư ca tụng

Một trong những tùy thuộc

Chỗ nào bằng gốc cây

Cho người ưa tịch tĩnh?

Độc cư dưới gốc cây

Được chư thiên hộ vệ

Vị ấy sống chơn tu

Không tham về trú xứ

Nhìn lá cây xanh non

Trở màu đỏ lục vàng

Lần lượt đều rơi rụng

Hết tin ở trường tồn.

Đức đạo sư phú chúc

Gốc cây nơi vắng vẻ

Không người trí nào chê

Vì dễ quán sinh diệt.

Người theo hạnh này nên tránh một số loại cây đưa ra ở đây. Vị ấy nên tránh một cái cây gần biên giới vì có thể có sự giao chiến giữa hai vị vua hay hai người cai quản vùng đất của họ. Vị ấy phải tránh một cái cây như vậy.

Vị ấy phải tránh cây có miếu thờ bởi vì người ta thường tụ tập quanh cây ấy và vị ấy không thể có được sự độc cư.

Vị ấy nên tránh cây có nhựa kết dính. Cây ấy nguy hiểm. Vị ấy nên tránh cây có trái, cây có dơi ở, cây có bông (cây có bông nghĩa là cây có chỗ lõm sâu vào nơi đây rần và các loài thú dữ khác có thể sinh sống.), hay một cây đứng ở giữa chùa. Nhiều người đến chùa tụ tập dưới gốc cây này và vì thế vị ấy không thể có sự độc cư. Vị ấy có thể chọn một cây ở phạm vi ngoài ngôi chùa (xa nơi người ta tụ tập). Đó là loại cây vị ấy phải chọn.

Có ba bực. “Ở đây, người nghiêm ngặt hay bực thượng không được phép bảo người dọn dẹp gọn gàng cái cây vị ấy đã chọn.” Vị nghiêm ngặt phải sống tại gốc cây như nguyên si của nó. “Vị ấy chỉ có thể dùng chân gạt những chiếc lá rụng khi sống ở đó. Vị ấy không nên làm cho nó thành một nơi đáng yêu và hấp dẫn.

“Vị bực trung chỉ được phép nhờ những người tình cờ đi ngang đó dọn dẹp gốc cây.” Vị bực hạ sau khi tập trung những giới tử và sa-di trong chùa dọn dẹp gốc cây, làm bằng, rải cát và làm hàng rào có cổng gài cố định trên đó có thể đến cư ngụ tại gốc cây.” Luôn luôn có ba loại người như vậy. Khoảnh khắc vị ấy đi vào một nơi có mái che vị ấy dứt khổ hạnh này.

Hạnh kế tiếp là hạnh sống ngoài trời. Không có nhà, không có cây.

60. x. Hạnh ở ngoài trời: Được thọ trì bằng cách thốt lời nguyện: "Tôi từ chối mái nhà và gốc cây" hoặc "Tôi tu hạnh ở giữa trời". Người theo hạnh này được phép đi vào nhà Bồ tát để nghe pháp hoặc bố tát. Nếu trong khi vị ấy đang ở trong nhà mà trời mưa, vị ấy có thể chờ hết mưa

rời đi ra. Vị ấy có thể vào nhà ăn, nhà bếp để làm phận sự hoặc vào dưới một mái che để hỏi những thượng toạ Tỳ-kheo về một bữa ăn, vào để dạy hay học, để khuân vác đồ đạc từ ngoài. Nếu đang đi mang theo đồ dùng của các thượng toạ mà trời đổ mưa thì được vào một chỗ trú cho nhanh, nhưng nếu không mang gì cả thì phải đi với tốc độ bình thường vào chỗ trú. Luật này cũng áp dụng cho người ở gốc cây. Đây là chỉ dẫn.

61. Có ba cấp bậc. Cấp 1 không được ở gần một gốc cây, mỏm đá hay nhà. Phải dùng một tấm y làm lều mà ở giữa trời. Cấp 2 được ở gần một gốc cây, tảng đá, nhà, mà không ở dưới đó. Cấp 3 thì có thể ở dưới một hốc đá không có ống máng (đục để ngăn mưa lụt), dưới lều bằng cành cây, dưới một tấm lều vải được hồ cho cứng và dưới một cái lều của người canh ruộng bỏ không.

Lúc họ đi vào dưới một mái nhà hay một gốc cây để ở thì khổ hạnh bị phá. Nhưng vị tụng Tăng chi bộ bảo, khổ hạnh của họ bị phá khi một trong ba hạng cố ý ở dưới một gốc cây... vào lúc mặt trời đã mọc.

62. Có những lợi lạc như sau: Khởi có những chướng ngại do chỗ trú gây ra, trừ được hôn trầm biếng nhác. Hạnh của vị ấy xứng đáng lời ca tụng "như thú rừng, Tỳ-kheo ấy sống không ràng buộc và không nhà" (S. i, 199). Vị ấy thông dong, muốn đi đâu cũng được, sống phù hợp với nguyên tắc ít muốn, biết đủ...

63.

Nhờ ở nơi khoảng trống

Tỳ-kheo thêm tinh cần
Dễ kiếm, tâm bén nhạy
Như con nai giữa rừng
Hết hôn trầm biếng nhác
Dưới vòm trời đầy sao
Trời trăng làm ánh sáng
Thiền định đem hân hoan
Hương vị độc cư lạc
Vị ấy sẽ tìm được
Khi sống giữa đất trời
Ngươi trí hãy yêu thích

Vị theo hạnh này phải sống ngoài trời. Tôi nghĩ khổ hạnh này chỉ khả dĩ ở những xứ nhiệt đới của Châu Á chứ không thích hợp ở nơi đây (Mỹ Quốc). Vị ấy được phép đi vào nhà Bồ Tát (uposatha-house). Đó là căn nhà nơi các vị Tỳ-kheo tụ tập một tháng hai lần để tụng đọc Giới Bản và nghe Pháp. “ Một vị theo hạnh sống ngoài trời được phép đi vào nhà Bồ Tát vì mục đích nghe Pháp hay vì mục đích tụng đọc Giới Bản. Nếu trời mưa khi vị ấy còn ở bên trong, vị ấy có thể ra ngoài khi mưa tạnh thay vì lúc trời vẫn đang mưa. Vị ấy được phép đi vào nhà ăn hay nhà xông hơi (nguyên văn Fire-room, ngài Silananda giải thích đây là nhà xông hơi (sweat-house) để làm những phận sự, hay đi dưới một mái che để hỏi các vị Tỳ-kheo cao hạ trong nhà ăn về một bữa ăn (để thỉnh mời các vị một bữa ăn hay để hỏi các vị xem có cần gì không), hoặc khi giảng dạy hay lấy bài vở, hay đem giường, ghế, v.v... bị bỏ quên bên ngoài hư hỏng vào bên trong.” Vì những mục đích này vị ấy có thể đi vào một nơi có mái che được.

“Nếu vị ấy đang đi ngoài đường mang theo vật dụng của một vị Trưởng lão nào đó và trời mưa” — có nghĩa là vị ấy đang cầm một vật gì đó của vị Trưởng lão. Vị ấy được phép đi vào trong một nhà nghỉ ở bên đường. Nếu không mang theo gì, vị ấy không được phép vội vã đi vào nhà nghỉ; mà vị ấy có thể đi vào đó với bước chân bình thường và ở lại đó cho đến khi trời hết mưa.”

Khổ hạnh này cũng có ba cấp bậc. “Vị nghiêm ngặt hay bậc thượng không được phép sống gần một cội cây, hay một tảng đá, hay một căn nhà”. Vị ấy phải ở xa chúng. Vị ấy không được phép sống gần những vật như vậy.” Vị ấy nên làm một cái lều bằng tấm y ngay ngoài trời và sống trong đó. Có nghĩa là vị ấy nên làm một căn lều bằng vải hay những tấm y ghép lại. Nó có thể được dùng để ngăn che gió, hay nóng, lạnh.

“Vị bậc trung được phép sống gần một cội cây, một tảng đá hay một căn nhà miễn những vật đó không che trùm vị ấy.” Như vậy vị ấy có thể sống gần những vật này.

“Vị bậc hạ được phép với những vật này: Một (tảng đá) nhô ra nhưng không có gờ (ngăn) giọt nước được cắt trên đó (có thể hình dung nó giống như một mái hiên). Khi những giọt mưa rơi xuống, chúng chảy đi chứ không lọt vào vùng đó.), một chồi lá, một lều vải có phết hồ cho cứng, một túp lều cố định, do những người canh giữ ruộng bỏ lại, v.v....” Họ có thể dựng lên một mái lều như vậy. Khi họ ra đi họ có thể bỏ lại hoặc có thể mang theo mái lều ấy.

Kế tiếp là hạnh sống trong nghĩa địa.

64. xi. Hạnh ở nghĩa địa được thọ trì với lời nguyện: "Tôi từ chối chỗ trú không phải nghĩa địa" hoặc "Tôi tập hạnh sống tại nghĩa địa".

Người ấy không được ở một nơi chỉ có cái tên là "đất nghĩa trang" vì chỗ nào không có tử thi được đốt thì không phải nghĩa địa. Nhưng khi đã có tử thi được đốt ở đấy, thì chỗ ấy trở thành nghĩa địa, dù có bị bỏ phế đã hơn 10 năm.

65. Một người sống ở nghĩa địa không được sai làm sản những đường đi, lều trại... đặt sẵn bàn ghế giường, nước rửa, nước uống và giảng pháp, vì khổ hạnh là việc trong đại hơn vị ấy phải tinh cần và phải báo cho các bậc Trưởng lão hoặc chính quyền địa phương biết để ngăn ngừa sự lôi thôi. Khi đi kinh hành, nên vừa đi vừa nhìn giàn hoả (để thiêu tử thi) với nửa con mắt. Trên đường đi đến nghĩa địa, vị ấy phải tránh những chính lộ và theo con đường mòn. Cần nhận kỹ những sự vật ở đấy vào lúc ban ngày để về đêm, khỏi tưởng ra những hình thù ghê sợ. Ngay cả lúc phi nhân (ma) có đi vất vưởng vừa đi vừa rú lên, vị ấy cũng không được ném vật gì vào những hồn ma ấy. Không được bỏ công việc đi đến nghĩa địa dù chỉ một ngày. Những vị tụng đọc Tăng chi bộ kinh bảo, sau khi trải qua canh giữa tại nghĩa địa, hành giả được phép rời khỏi vào canh cuối. Không được ăn những thứ như bột mè, bánh bao, cá thịt, sữa, dâu... Những thứ ma ưa thích. Không được đi vào những gia đình. Đây là chỉ dẫn.

66. Khổ hạnh này cũng có 3 bậc. Cấp 1 phải sống tại những nơi luôn luôn có việc thiêu đốt, tử thi và tang lễ.

Cấp 2 được phép sống ở nơi chỉ có 1 trong 3 điều ấy. Cấp 3 có thể sống tại 1 nơi chỉ có những đặc tính của một nghĩa địa như đã nói trên. Khi 1 trong 3 hạng người ấy có trú xứ tại một nơi không phải nghĩa địa thì khổ hạnh bị phá. Những vị tụng đọc Tăng bộ chi thì bảo khổ hạnh bị phá vào ngày nào mà 1 trong 3 hạng ấy không đi đến nghĩa trang.

67. Những lợi ích như sau: Hành giả được sự tưởng niệm về cái chết, sống tinh tấn, tưởng bất tịnh luôn hiện tiền, tham dục biến mất vì luôn luôn thấy được thực chất của thân thể. Vị ấy có tinh giác cao độ, từ bỏ 3 kiêu mạn, về sự sống, tuổi trẻ và vô bệnh, chinh phục sợ hãi khiếp đảm, phi nhân tôn trọng vị ấy. Vị ấy sống đúng theo hạnh tri túc thiểu dục...

68.

Hành giả ở nghĩa địa
Ngủ cũng thường tinh tấn
Tử tưởng luôn hiện tiền
Tham dục nào bén mảng
Ý thức đời phù du
Tận trừ mọi kiêu mạn
Với người hướng Niết bàn
Hạnh này nhiều lợi lạc.

“Người theo hạnh này không nên sống ở một nơi nào đó chỉ vì người xây dựng ngôi làng này gọi nó là ‘nghĩa địa’ vì sẽ không được gọi là nghĩa địa trừ phi có một tử thi đã được thiêu trên đó .” Việc đầu tiên khi xây dựng một

ngôi làng người ta sẽ chừa ra một khoảng đất nào đó cho nghĩa địa. Nhưng nếu chưa có một tử thi nào được đốt hay hỏa táng trên đó, thì nó vẫn chưa là một nghĩa địa.” Ít nhất phải có một tử thi được đốt ở đó. Ngay khi, dù chỉ một tử thi được đốt trên đó, nó liền thành một nghĩa địa. Cho dù người ta có lãng quên nó cả chục năm nó vẫn được gọi như vậy.

Người sống ở nghĩa địa phải rất thận trọng. Vị ấy phải tuân theo một số quy tắc.” Người sống ở nghĩa địa không nên là loại người còn muốn người ta xây cho một lối đi (kinh hành), lều ở; ... hay chuẩn bị sẵn giường, ghế, nước uống, nước rửa tay và thuyết pháp (Vị ấy phải không làm tất cả những điều này); vì phải xem khổ hạnh này là một điều quan trọng, quan trọng hơn những điều kia.)

“Bất cứ người nào đi vào sống ở đó (nghĩa địa) phải là người chuyên cần. Trước tiên vị ấy nên thông báo cho vị Tỳ-kheo cao hạ trong Tăng hay người đại diện địa phương của đức Vua (chính quyền địa phương) để ngăn ngừa những phiền phức.” Đôi khi nghĩa địa có thể là nơi trộm đạo hay lui tới. Chúng có thể bỏ lại vật gì ở đó. Khi chủ nhân của những vật ấy đến và lũ trộm thì đã ra đi, họ có thể xem vị sư là kẻ ăn trộm. Có nguy hiểm là bị nghi ngờ. Vì thế một vị Tỳ-kheo đi vào sống trong nghĩa địa nên thông báo cho vị sư cao hạ trong chùa biết và cũng cần báo cho chính quyền địa phương biết nữa.

“Khi vị ấy đi lên đi xuống vị ấy nên đi với nửa mắt nhìn vào giàn thiêu.” Nghĩa là vị ấy vừa nhìn vào giàn thiêu vừa nhìn vào con đường kinh hành, đi tới và đi lui theo cách đó.

“Trên đường đi đến nghĩa địa vị ấy nên tránh những con đường chính và chọn con đường hẻo lánh. Vị ấy nên xác định mọi vật (ở đó) lúc ban ngày.” Như vậy vị ấy phải đi đến nghĩa địa lúc ban ngày và ghi nhớ những vật ở đó bởi vì nếu không ghi nhớ những vật ở đó và đi vào ban đêm, vị ấy có thể bị hoảng sợ đối với một số vật ở đó. Vì thế vị ấy phải ghi nhớ tất cả những vật này – “nhờ vậy chúng sẽ không mang những hình thù đáng sợ đối với vị ấy lúc ban đêm. Thậm chí nếu các hàng phi-nhân có đi lang thang vất vưởng la hét, vị ấy cũng không được ném thứ gì vào chúng.” Nghĩa địa được xem là nơi sống của ma quỷ. Và chúng có thể tạo ra những tiếng ồn.

“Vị ấy cũng không được phép quên đi đến nghĩa địa dù chỉ một ngày. Những vị tụng đọc Tăng Chi kinh (the reciters of the *Anguttara*) nói rằng sau khi trải qua canh giữa ở nghĩa địa, vị ấy được phép rời khỏi nơi ấy vào canh cuối.” Một đêm được chia làm ba canh — canh đầu, canh thứ hai, và canh thứ ba. “Trải qua canh giữa ở nghĩa địa, vị ấy được phép rời khỏi đó vào canh cuối.” Như vậy canh cuối là từ 2 đến 6 giờ sáng. Từ 6 đến 10 giờ đêm là canh một và từ 10 đến 2 giờ sáng là canh hai.

“Vị ấy không nên mang những vật thực như muối mè, bánh đậu hằm, cá, thịt, sữa, dầu ăn, đường,... vốn được các hàng phi-nhân ưa thích. ‘Vị ấy không nên mang’ nghĩa là vị ấy không nên ăn những thứ này chứ không phải ‘mang’ những thứ này đến nghĩa địa. Vị ấy cũng không thể làm điều đó nữa.

- Học nhân: Bánh đậu hằm là gì?
- Thầy: Tôi cũng không biết nó là gì.

- Học nhân: Một loại mè nào đó.
- Thầy: Tôi nghĩ nó là một loại đậu hay có thể là gạo trộn chung với đậu gọi là māsabhatta. Ở nước Miến chúng tôi người ta làm bánh gạo trộn chung với đậu.

“Vị ấy không nên đi vào nhà của các gia đình.” Lý do được nêu ra ở ghi chú cuối trang. “Vị ấy không nên đi vào nhà của các gia đình bởi vì (ở trong nghĩa địa) vị ấy ngửi mùi của xác chết và do đó các loài ma quỷ (pisāca: 鬼, 惡鬼 Quỷ hay yêu quỷ) đi theo vị ấy.”

Vị nghiêm ngặt hay bậc thượng nên ở tại nơi có hoạt động thường xuyên, nơi luôn luôn có hoạt động thiêu đốt, có những xác chết, và sự than khóc. Vị bậc trung được phép sống ở nơi có một trong những thứ này — hỏa thiêu xác chết, tử thi, hay người ta than khóc. Vị bậc hạ được phép sống trong một nơi có đặc tính tối thiểu của một nghĩa địa như đã nói.” Nếu nơi ấy là nơi có ít nhất một tử thi đã được hỏa thiêu, đó là nơi dành cho vị ấy.

- Học nhân: ??? Niệm để thấy các hàng phi nhân được không?
- Thầy: Người ta tin rằng có những phi nhân ở tại nghĩa địa. Chúng có thể hiện hình cho các vị Tỳ-kheo ở đó thấy. Và người ta cũng tin rằng những người bình thường không thể thấy ma quỷ. Nhưng nếu ma quỷ muốn, chúng có thể hiện ra cho họ thấy. Ma quỷ có thể mang những hình thù đáng sợ và thường làm cho người ta sợ hãi để tránh xa nghĩa địa ra.

- Học nhân: Sự trải nghiệm thực sự ấy là gì? Các vị Tỳ-kheo có thực sự thấy ma?
- Thầy: Ma quỷ muốn làm cho người ta sợ hãi để họ tránh khỏi nơi ấy, nhưng một vị Tỳ-kheo phải vững tâm và không sợ chúng. Tuy nhiên vị ấy cũng không được ném (thứ gì) vào chúng. Nếu vị ấy muốn ném chúng, vị ấy phải ném với tâm từ (mettā). Vì thế các vị Tỳ-kheo sống ở nghĩa địa nhất thiết phải có thật nhiều tâm từ. Điều này được thọ trì như một pháp hành đặc biệt để tổng khứ các phiền não.
- Học nhân: Ngài nói đây là một pháp hành đặc biệt. Điều đó nghe có vẻ giống như loại người sân trong số ba loại người không nên đi đến nghĩa địa vậy. Có lẽ người tánh tham nên đi đến đó.
- Thầy: Đúng rồi. Đối với những người tham thì pháp hành này được xem là thích hợp nhất.

Hạnh thứ mười hai là hạnh đầu đà của người dùng bất cứ sàng tọa nào cũng được.

69. Xii. Khổ hạnh nghỉ đâu cũng được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi từ bỏ lòng tham đắm sàng tọa" hoặc "Tôi giữ hạnh nghỉ đâu cũng được".

Người lập hạnh này phải bằng lòng với bất cứ chỗ nghỉ nào mình có được, khi người phân phối bảo: "Chỗ này thuộc về ông" vị ấy không được bảo người nào dời chỗ.

70. Có 3 cấp bậc. Cấp 1 không được hỏi thăm về trú xứ dành cho mình, như: "Có xa không?" hoặc "Có quá gần không?" hoặc "Chỗ ấy nóng không?" hoặc "Chỗ ấy lạnh

không?" Cấp 2 được phép hỏi nhưng không được đi quan sát trước. Cấp 3 thì được đem quan sát trước và nếu không thích, có thể chọn một chỗ ở khác. Khi lòng tham đối với trú xứ khởi lên trong tâm những vị này, thì khổ hạnh bị hỏng. Đây là phá giới ở khổ hạnh này.

71. Có những lợi lạc như sau vị ấy làm đúng lời khuyên "Vị Tỳ-kheo nên hỷ túc với những gì mình có được" (Vin. iv, 259), có tâm nghĩ tưởng đến những người đồng phạm hạnh, từ bỏ so đo cao thấp, bỏ tâm thuận nghịch, đóng cửa tham muốn, sống theo hạnh thiếu dục tri túc...

72. Người ở đâu cũng được
Hài lòng cái mình có
Ngủ nghỉ trong an lạc
Dù trên đệm cỏ khô
Không ham cầu chỗ thấp xấu
Không ghét chỗ thấp xấu
Giúp đỡ bạn đồng tu
Tỳ-kheo còn nợ ngáo
Bởi vậy người có trí
Hỷ túc với sàng tọa
Đây hạnh đáng yêu mến
Được Thế Tôn khen ngợi

Hạnh đầu đà của người dùng bất cứ sàng tọa nào cũng được. Thực ra câu này không nhất thiết có nghĩa là 'bất cứ sàng tọa' nào. Nó chỉ có nghĩa là 'bất kỳ nơi nào để ở'. Có thể đó chỉ là một cái chòi nhỏ cho vị ấy. Khi một người đến viếng một ngôi chùa nào đó, người ấy phải đi

đến vị Tỳ-kheo có trách nhiệm chỉ định chỗ ở cho tăng khách. Nếu vị ấy được chỉ định một cái chòi, vị ấy phải ở cái chòi đó. Vị nghiêm ngặt hay bậc thượng phải chấp nhận cái chòi đó, không được từ chối. Vị ấy không được đi xem trước khi chấp nhận nó. Đây được gọi là hạnh của người dùng ‘bất kỳ sàng tọa nào’ hay hạnh của người dùng ‘bất kỳ chòi nào’.

“Như vậy, người theo hạnh ‘nghỉ đâu cũng được’ này nên biết vừa lòng với bất kỳ nơi nghỉ nào vị ấy nhận được.” ‘Nơi nghỉ’ ở đây có nghĩa là một nơi cho vị ấy ở lại. “Đây là số phận của vị ấy’. Vị ấy phải không được khiến người nào khác đổi (sàng tọa hay chỗ nghỉ của họ).” Đôi khi các vị Tỳ-kheo cao niên có quyền yêu cầu một cái chòi đã được cho đến vị Tỳ-kheo nhỏ hạ hơn. Nếu vị ấy là người thọ trì hạnh này, vị ấy sẽ không làm điều đó. Vị ấy chỉ nhận những gì đã được cho đến vị ấy hay những gì đã rơi đến vị ấy mà thôi.

Có ba cấp bậc, “Ở đây, một người nghiêm ngặt không được phép hỏi về nơi nghỉ đã rơi trên vị ấy hay là số phận của vị ấy ‘Nơi ấy có xa không?’ hay ‘Nơi ấy có gần không?’ hay ‘Nơi ấy có bị phi nhân, rắn rết, ... tràn vào quấy phá không?’ hay ‘ở đó có nóng không? Hay ‘ở đó có lạnh không?’.” Vị ấy không được làm như thế.

“Vị bậc trung được phép hỏi, nhưng không được phép đi xem xét trước. Vị bậc hạ được phép đi xem trước và nếu không thích chỗ đó, vị ấy có thể chọn một chỗ khác.”

Pháp khổ hạnh cuối cùng, hạnh chỉ ngồi.

73. xiii. Khổ hạnh ngồi được thọ trì bằng cách phát nguyện: "Tôi sẽ không nằm" hoặc "Tôi giữ hạnh không nằm"

Hành giả có thể đứng hoặc đi bất cứ giờ nào trong đêm vì chỉ cấm nằm. Đây là chỉ dẫn.

74. Có 3 cấp bậc. Cấp 1 không được dùng 1 chỗ tựa lưng hay dây vải bằng ngang người hoặc nịt lưng (phòng khi ngủ bị té). Cấp 2 được dùng bất cứ thứ nào trong 3 loại ấy. Cấp 3 được dùng 1 chỗ tựa, 1 băng vải, 1 nịt lưng, 1 gối dựa, 1 "cái 5 chân" và 1 "cái 7 chân". Cái 5 chân là dụng cụ gồm 4 chân và chỗ dựa lưng (ghế tựa). Cái 7 chân là dụng cụ gồm 4 chân, chỗ dựa lưng và 2 bên có chỗ Tỳ cánh tay (ghế dựa). Cái 7 chân là dụng cụ gồm 4 chân, chỗ dựa lưng và 2 bên có chỗ ghế như vậy đã được chế cho Trưởng lão Pitàbhaya (Abhaya ngồi ghế). Vị này chứng quả Bất hoàn trước khi viên tịch. Khi 1 trong 3 hạng người ấy nằm thì khổ hạnh của họ bị phá.

75. Những lợi ích như sau: xiềng xích trói buộc tâm, như "Vị ấy say mê lạc thú nằm dài, nghỉ ngơi, biếng nhác," bị cắt đứt, dễ chú tâm vào đề mục thiền định, để tinh cần tinh tấn, phát triển hạnh tu.

76. Ẩn sĩ ngồi kiệt già
Bàn chân trên hai vế
Lưng thẳng ngồi bất động
Làm kinh động ác ma.
Không ưa thú nằm dài
Sa đoạ trong biếng lười

*Tỳ kheo ngồi an nghỉ
Sáng chói khổ hạnh lâm
Hỷ lạc siêu thế gian
Tuôn phát từ hạnh ấy
Người có trí do vậy
Yêu mến khổ hạnh ngồi.*

Khổ hạnh ngồi nghĩa là vị ấy bất cứ lúc nào cũng không nằm.

“Vị theo khổ hạnh ngồi này, trong ba canh của đêm, có thể đứng dậy bất cứ lúc nào và đi kinh hành, vì nằm là oai nghi duy nhất vị ấy không được phép thôi.”

Khổ hạnh này cũng có ba cấp bậc. “Ở đây, vị nghiêm ngặt không được phép dùng một cái tựa lưng, hay tấm băng vải, hay cái đai cột để ngăn té trong lúc ngủ.” Cái tựa lưng thì rõ rồi. Cái đó không khó hiểu. Tấm băng vải là một loại vải nào đó bạn dùng để buộc quanh thân khi ngồi. Nó có thể là miếng vải hay tấm y. Còn cái đai cũng là một tấm băng vải, không nhất thiết phải là tấm vải lớn, mà chỉ là một tấm vải quấn quanh thân. Có một cách khác nhưng không được đề cập ở đây. Đó là cái đai-tay. Nghĩa là ngồi theo cách này (hai tay và cánh tay đan lại với nhau để đỡ lấy hai chân.) Tất nhiên cách này các vị Tỳ-kheo không được phép dùng.

- Học nhân: Trong lúc hành thiền thôi hay bất cứ lúc nào?
- Thầy: Bất cứ lúc nào vị Tỳ-kheo cũng không được phép.

- Học nhân: Trong truyền thống của chúng con có một cái gọi là cây ‘chống-cắm’. Cây chống cắm là một cái cây chúng ta có thể dựa cắm của chúng ta trên đó (cho đỡ mỗi).
- Thầy: Không. Cái tôi muốn nói không phải là cây chống cắm. Nó là một miếng vải quấn quanh thân hay một cái đai vải.

“Vị bậc trung được phép dùng bất cứ cách nào trong ba cách kể trên. Vị bậc hạ được phép dùng một cái dựa lưng, một tấm băng vải, một cái đai vải, một cái gối, một cái ‘năm chi’, và một cái ‘bảy chi’. Cái ‘Năm chi’ là một cái ghế có bốn chân và một cái đỡ lưng (ghế dựa). Cái ‘Bảy chi’ cũng là một cái ghế có bốn chân, cái dựa lưng và cái đỡ tay ở cả hai bên (một loại ghế xếp có thể bật ra nằm).” Như vậy hầu hết những cái ghế ở đây là ghế bảy chi — bốn chân, cái dựa lưng, và cái dựa tay ở cả hai bên. Vị bậc hạ có thể dùng một cái ghế như vậy để ngồi và để ngủ (trong oai nghi ngồi). Vị ấy cũng có thể dùng một cái gối.

“Đường như người ta đã làm cái ghế như vậy cho Trưởng lão Pīṭhābhaya.” Một số người đã làm một cái ghế như vậy, cái ghế có bảy chi cho Trưởng lão Pīṭhābhaya. Nghe nói ngài đã hành pháp khổ hạnh này và hành thiền rất miên mật. Ngài trở thành một bậc Bất Lai và nhập Niết Bàn. Vì thế bạn được phép dùng những vật như vậy khi thọ hạnh đầu đà ngăn oai nghi nằm.

Tôi nghĩ các bạn đã được nghe về vị Sayādaw ở tu viện Taungpulu, ngài là người sáng lập ra Tu Viện Taungpulu ở vùng Boulder Creek. Ngài luôn thực hành hạnh đầu đà này. Ngài không bao giờ nằm ngủ vì bất cứ lý

do gì. Ngài thường ngủ trên ghế hay một cái đi văng. Tất cả những vị sư đệ tử của ngài cũng phải thọ trì pháp khổ hạnh này. Nó không phải dễ.

- Học nhân: luôn luôn như vậy à?
- Thầy: Phải, vì thế bạn không hề thấy một cái giường nào ở Tu Viện Taungpulu. Bạn chỉ thấy những cái ghế hay cái gì đó giống như cái ghế ở đó. Họ ngồi và họ ngủ theo cách này, dựa trên cái tựa lưng.

Có mười ba pháp khổ hạnh được nói là để tổng khứ các phiền não. Để tổng khứ các phiền não các vị Tỳ-kheo phải hành một, hai hoặc nhiều hơn, tùy theo, các pháp khổ hạnh này bất cứ khi nào họ có thể.

Bây giờ chúng ta đi đến phần giải thích các phương diện linh tinh. Thứ nhất là xem xét các pháp khổ hạnh theo quan niệm Abhidhamma (Vi-diệu Pháp).

77. *Bây giờ, hãy luận về những điểm kế tiếp xem số 3, 4, 5, 6, 7.*

78. *Về phương diện Ba tánh: Tất cả khổ hạnh của hữu học, phàm phu và A-la-hán đều có thiện hay bất định, chứ không khổ hạnh nào bất thiện (bất định là trường hợp A-la-hán). Nhưng nếu có người bảo cũng có khổ hạnh bất thiện vì kinh nói: "Người có ác dực, làm mỗi cho dực, trở thành một vị sống ở rừng" (A. iii, 219)... Thì nên trả lời: "Người nào có trú xứ trong rừng thì gọi là người ở rừng, nhưng vị ấy có thể là người có ác dực hay thiếu dực. Nhưng như đã nói (đoạn 11), những khổ hạnh ấy sở dĩ*

được gọi là đầu đà (dhuta) vì hành giả đã rũ sạch (dhuta) cấu uế bằng cách thọ trì một trong những khổ hạnh ấy. Không ai gọi là khổ hạnh vì người bất thiện có thể hành trì, mà đã bất thiện thì không thể rũ sạch được thứ gì để có thể gọi hạnh của kẻ đó làm là khổ hạnh. Và cái gì bất thiện thì không thể vừa rũ sạch lòng ham (y phục)... Vừa trở thành lối thực hành của đạo. Do đó, có thể bảo, không khổ hạnh nào là bất thiện.

79. Những người cho rằng khổ hạnh là ở ngoài ba tánh (không thuộc thiện hay bất thiện hay bất định), thì không có khổ hạnh kể về ý nghĩa *. (ám chỉ những vị ở Abhayagiri tại Anuràdhapura. Họ cho rằng khổ hạnh là một khái niệm chỉ có danh tướng (nāma-paññatti), mà như vậy thì cũng không thể có nghĩa rũ sạch cấu uế hay khả tính về sự thọ trì, vì theo ý nghĩa tối hậu, chúng phi hữu, vì khái niệm tà phi hữu). Do rũ sạch cái gì, mà một cái vốn phi hữu có thể được gọi là khổ hạnh? Vậy mà vẫn có câu "Bắt đầu thọ trì những khổ hạnh" (Vin. iii, 15) do đó thành mâu thuẫn.

Cho nên thuyết này (cho rằng khổ hạnh không ở trong ba tánh) không thể chấp nhận.

80. 5. Kế tiếp, có sự phân biệt giữa ý nghĩa "người tu khổ hạnh", "người nói về khổ hạnh", "các pháp khổ hạnh", "các khổ hạnh", và hạng người nào cần thực hành khổ hạnh.

81. Người tu khổ hạnh là người đã rũ sạch cấu uế. Người giảng nói về khổ hạnh: có người tu khổ hạnh mà không giảng về khổ hạnh, có người giảng về khổ hạnh mà không

phải là người tu khổ hạnh, có người không giảng cũng không tu, có người vừa giảng vừa tu.

82. Một người đã rũ sạch những cấu uế với một khổ hạnh, nhưng không khuyên dạy kẻ khác thực hành khổ hạnh, là hạng thứ nhất, như Trưởng lão Bakkula (Bạc câu la). Người bản thân chưa tẩy sạch những cấu uế, mà chỉ khuyên dạy kẻ khác tu khổ hạnh, là như Trưởng lão Upananda. Người không tu khổ hạnh cũng không dạy khổ hạnh, như đại đức Lāludāyin. Người vừa tu khổ hạnh vừa dạy tu khổ hạnh, như bậc tướng quân Chánh pháp là tôn giả Xá Lợi Phất.

83. Những pháp khổ hạnh: là 5 pháp cấu hữu với khổ hạnh: ít muốn, biết đủ, viễn ly, độc cư, và cái có được nhờ các thiện pháp ấy.

84. Ít muốn và biết đủ là vô tham. Độc cư và viễn ly là: viễn ly thuộc về vô tham, độc cư thuộc vô si: "Cái có được nhờ các thiện pháp ấy", là trí, cái trí nhờ đó một người thực hành khổ hạnh, và kiên trì trong các đức tính khổ hạnh (*idamatthitā: imenhi ku saladhammehiatthi: idam-athi*). Ở đây, nhờ vô tham mà một người rũ bỏ tâm tham đối với những vật bị người rũ bỏ, tâm tham đối với những vật bị cấm chỉ. Nhờ vô si, vị ấy rũ bỏ cái mặt nạ lừa dối khoác ở ngoài những vật ấy để che lấp sự nguy hiểm của chúng. Và nhờ vô tham, vị ấy rũ bỏ đam mê khoái lạc giác quan khi sử dụng những vật dụng hợp pháp. Nhờ vô si, vị ấy rũ bỏ sự say mê khổ hạnh khi thực hành khổ hạnh.

85. Những khổ hạnh là 13 hạnh đầu đà nói trên.

Thứ nhất là ‘Về Nhóm Ba Thiện’. Chỗ này hơi khó hiểu. “Ở đây, đối với Nhóm Ba Thiện: tất cả các pháp khổ hạnh, tức là, khổ hạnh của bậc Hữu Học, của phàm phu và của những Bậc Lưu Tận, có thể hoặc là thiện hoặc (trong trường hợp của bậc A-la-hán) là bất định.” Ngay ở đầu của bộ Vi-Diệu Pháp các thực tại tối hậu được bàn luận theo Nhóm Ba, các nhóm ba pháp khác nhau. Có hai mươi một nhóm ba khác nhau như vậy. Trong nhóm ba thứ nhất, luận nói “Có những pháp thuộc phần thiện (kusala), có những pháp thuộc phần bất thiện (akusala) và có những pháp thuộc vô ký (phi thiện phi bất thiện).” Nếu sắp các pháp khổ hạnh theo nhóm ba này, luận nói rằng các pháp khổ hạnh thì hoặc là thiện hoặc là vô ký. Không thể có pháp khổ hạnh bất thiện được. Khi một phàm nhân (puthujjana) chưa đạt đến bất kỳ giai đoạn giác ngộ nào và các bậc Hữu Học đã đạt đến các giai đoạn giác ngộ khác nhau nhưng không phải là bậc A-la-hán cũng vậy, hành các pháp khổ hạnh này, việc thực hành của họ được nói là thuộc về phần Thiện (Kusala). Khi các bậc A-la-hán hành các pháp khổ hạnh, việc thực hành của họ thuộc vô ký (phi thiện phi bất thiện). Nó là abyākata hay vô ký. Không thể có bất thiện trong các pháp khổ hạnh được.

Nhưng có người hỏi “Liệu chúng ta có thể hành một trong những pháp khổ hạnh này với mục đích xấu được không?” Tôi muốn được mọi người ngưỡng mộ. Do muốn nhận được những món quà từ họ Tôi giả bộ hành những pháp khổ hạnh này. Không thể có bất thiện (akusala) ở đây chứ? Câu trả lời là ‘không’. Ngay cả nếu bạn sống trong

rừng với một cái tâm bất thiện, pháp khổ hạnh tự nó cũng không thể là bất thiện được.

‘Pháp khổ hạnh’ có nghĩa là pháp hành của người tu khổ hạnh. Người tu khổ hạnh là người tống khứ các phiền não. Một người không tống khứ akusala (bất thiện) thì không được gọi là người ‘tu khổ hạnh’. Nếu người ấy không được gọi là người ‘tu khổ hạnh’, thì việc thực hành của người ấy không thể được gọi là ‘pháp hành của người tu khổ hạnh’. Như vậy pháp khổ hạnh không thể là bất thiện được. Nó chỉ có thể hoặc là thiện (kusala) hoặc là vô ký (abyākata) mà thôi. Vô ký có nghĩa là phi thiện phi bất thiện (không phải thiện cũng không phải bất thiện).

Cũng vậy, pháp khổ hạnh được xác định là Trí. Trí được gọi là ‘một pháp khổ hạnh’. ‘Trí’ ở đây có nghĩa là Tuệ (paññā). Mà tuệ thì hoặc là thiện (kusala) hoặc là vô ký (abyākata). Không thể có Tuệ trong bất thiện. Vì lẽ những pháp khổ hạnh được xem là Tuệ, nên chúng không thể là bất thiện. Vì thế các pháp khổ hạnh chỉ có thể là thiện hoặc vô ký mà thôi.

Có số người nói rằng các pháp khổ hạnh nằm ngoài nhóm ba này. Chúng hoàn toàn không thuộc về nhóm ba. Các pháp khổ hạnh không thuộc về thiện, bất thiện hay vô ký. Chúng nằm ngoài ba thứ này.

Một Tu viện ở Anurādhapura Tích Lan lại có quan niệm khác với ngôi đại tự. Họ chủ trương một số quan niệm được xem là khác với những quan niệm của ngôi đại tự. Những người ấy nói rằng các pháp khổ hạnh không thuộc vào bất cứ tánh nào trong ba tánh — nghĩa là không

thuộc thiện, không thuộc bất thiện cũng không thuộc vô ký.

Luận sư Buddhaghosa nói nếu như vậy thì nó phải là một khái niệm (chế định). ‘Khái niệm’ theo Đạo Phật thì không phải là thực tại, không phải là Chân Đế Pháp (paramattha). Nếu nó không phải là thực tại, nó có thể được thực hành như thế nào. Do đó chúng ta không thể chấp nhận quan niệm này. Cũng vậy, nếu chúng ta xem các pháp khổ hạnh là khái niệm, là phi-hữu, thời đó sẽ là một lời nói trái ngược lại với những lời dạy của Đức Phật — “tiếp tục thọ trì các pháp khổ hạnh”. Các pháp khổ hạnh không nên xem như khái niệm, chế định (paññatti). Các pháp khổ hạnh phải được thọ trì như thiện (kusala) hay vô ký (abyākata).

Kể đến là sự giải thích về các từ ‘khổ hạnh’, ‘các pháp khổ hạnh’, ‘những người nói về các pháp khổ hạnh’ và vân vân. Điều này không khó hiểu. Một số người tự thân hành khổ hạnh nhưng không khuyến khích người khác hành khổ hạnh. Một số người chỉ khuyến khích những người khác hành nhưng không tự mình hành.

Những ví dụ được đưa ra ở đây giống như Tôn giả Bakula ở đoạn 82. ”Người đã tống khứ các phiền não của mình với một pháp khổ hạnh nhưng không khuyên và chỉ dẫn một pháp khổ hạnh nào đó cho người khác, giống như Tôn giả Bakula là một vị người tu ‘khổ hạnh’ nhưng không phải là một ‘người thuyết về khổ hạnh.’” Ngài tự mình thực hành, nhưng ngài không khuyến khích người khác thực hành.

Cuối cùng là Dhammasenati. Đó là gì? Tướng Quân Chánh Pháp. Các bạn có biết tướng quân chánh pháp là ai không? Đó là Trưởng lão Xá-lợi-phất. Trưởng lão Xá-lợi-phất luôn được gọi trong Pāli là ‘dhammasenati’, ngài được xem là người vừa tu khổ hạnh vừa khuyên bảo người khác tu khổ hạnh. Bậc ‘Tướng Quân Chánh Pháp’. Trưởng lão Ānanda được gọi là bậc ‘Giữ Kho Tàng Pháp Bảo’. Ngài là người Giữ Gìn Chánh Pháp.

“Các pháp của người tu khổ hạnh: năm pháp đi cùng với tư (tâm sở) của một người tu khổ hạnh, đó là, ít muốn, biết đủ, khiêm nhường, độc cư và đức đặc biệt ấy được gọi là ‘các pháp của người tu khổ hạnh’ do những từ ‘Dựa vào ít muốn, biết đủ, v.v...’ Tôi không đồng ý với cách dịch là ‘đức đặc biệt ấy’. Từ Pāli ở đây là một từ khá kỳ lạ. Nó có nghĩa là mong muốn những pháp (khổ hạnh) ấy, mong muốn những thiện pháp ấy. Nó được giải thích ở đoạn 84 sau đó.

Mong muốn thực hành hay mong muốn các thiện pháp là Trí. “Ở đây, nhờ vô tham, một người tổng khứ tham đối với các vật bị cấm. Nhờ vô si (trí) vị ấy tổng khứ si vốn che dấu những nguy hiểm trong các vật ấy.

Và nhờ vô tham vị ấy tổng khứ sự đắm chìm trong các dục lạc vốn núp dưới đầu đề sử dụng những gì được phép.”

Bây giờ chúng ta hãy nhìn vào mười ba pháp khổ hạnh và xem ai là người có thể hành pháp khổ hạnh nào.

86. Hạnh người nào nên tu khổ hạnh: Khổ hạnh thích hợp cho những người nhiều tham và si. Vì sao? Vì việc tu khổ

hạnh vừa là một tiến trình khó khăn, (xem Chương XXI, đoạn 117), vừa là một sự trú trong viễn ly: do khó tiến, mà tham giảm thiểu; do tinh cần trong viễn ly, si giảm thiểu. Hoặc hạnh ở rừng và ở gốc cây thích hợp cho người nhiều sân, vì sân giảm thiểu nơi một người ở những nơi không vướng vào xung đột.

87. 6-7. Theo nhóm và riêng biệt:

6. Theo nhóm, thì những khổ hạnh chỉ gồm có tám: ba chính và năm lẻ. Ba chính, là Khất từng nhà, nhất toạ thực, và ở ngoài trời. Hạnh khất thực từng nhà bao gồm trong hạnh nhất toạ thực. Và một người đã ở ngoài trời thì cần gì phải thọ giới ở gốc cây, hay giới nghỉ chỗ nào cũng được? Bởi vậy, chỉ có ba khổ hạnh chính này, cùng với năm khổ hạnh riêng biệt là ở rừng, mặc y phẩn tảo, hạnh ba y, hạnh ngồi và hạnh ở nghĩa địa làm thành tám khổ hạnh mà thôi.

88. Lại nữa, chúng gồm bốn, hai liên hệ y phục, năm liên hệ thực phẩm, năm liên hệ trú xứ, và 1 liên hệ đến sự tinh cần (khổ hạnh ngồi). Lại nữa, các khổ hạnh rút lại chỉ gồm hai: 12 hạnh thuộc về trú sự, và một về tinh cần. Và gồm hai, xét theo cái gì nên tu tập cái gì không nên. Khi một người tu khổ hạnh thấy đề tài quán tưởng của mình được tiến bộ, thì nên tu khổ hạnh, nhưng nếu không tiến bộ mà còn thoái, thì không nên tu. Khi vị ấy thấy dù khổ hạnh hay không thiền quán vẫn tiến bộ, thì nên tu khổ hạnh vì lòng thương tưởng đến hậu lai. Và khi vị ấy thấy, dù tu khổ hạnh hay không, đề tài thiền quán vẫn không tiến bộ, thì

vị ấy vẫn nên tu khổ hạnh, để tạo một thói quen tốt cho tương lai. Do đó, mà nói tất cả khổ hạnh chỉ gồm hai thứ.

89. Và tất cả khổ hạnh đều thuộc một loại, là tư tâm sở. Vì chỉ có một khổ hạnh, đó là cái ý chí, chí nguyện thọ trì. Sớ giải nói: "Chính tư tâm sở gọi là khổ hạnh".

90. 7. Riêng biệt, thì có 13 khổ hạnh cho Tỳ-kheo, 8 cho Tỳ-kheo ni, 12 cho sa di, 7 cho sa di ni và tịnh nữ, 2 cho nam, nữ cư sĩ. Như vậy tất cả 42.

91. Nếu có một nghĩa địa ở khoảng trống phù hợp với khổ hạnh ở rừng, thì một Tỳ-kheo có thể đồng lúc thực hiện cả 13 khổ hạnh. Nhưng 2 khổ hạnh ở rừng và không ăn tàn thực thì Luật cấm các Tỳ-kheo ni thực hành. Và cũng khó cho những vị này thực hành 3 khổ hạnh ở giữa trời, ở gốc cây và ở nghĩa địa, vì Tỳ-kheo ni không được ở 1 mình không có bạn ở chung, mà thực khó tìm được 1 người đồng một khuynh hướng thích nơi như vậy và cho dù có 1 người thì hành giả cũng không thoát khỏi tình trạng phải sống chung với 1 người khác. Bởi thế, việc tu khổ hạnh của họ không đi đến đâu. Do vậy, khổ hạnh dành cho Tỳ-kheo ni rút lại còn 8, vì một số khổ hạnh không thể áp dụng cho nữ.

92. Trừ khổ hạnh ba y, 12 khổ hạnh kia dành cho sa di, 7 khổ hạnh (8 khổ hạnh dành cho sa-di ni và tịnh nữ). Hai khổ hạnh hợp nhất tọa thực và ăn bằng bát là đặc biệt thích hợp cho nam nữ cư sĩ. Với cách ấy, có hai loại khổ hạnh.

93. Đến đây chấm dứt luận về những khổ hạnh được thọ trì để viên mãn các đức đặc biệt (ít muốn, biết đủ, v.v...) nhờ đó phát sinh thanh tịnh giới, như được tả trong thanh tịnh giới, như được tả trong thanh tịnh đạo, đạo lộ được chỉ rõ trong bài kệ "Người trú giới có trí..." dưới ba đề mục Giới, Định và Tuệ.

Chúng ta hãy nhìn xem pháp khổ hạnh nào thích hợp với người nào. Các pháp khổ hạnh thích hợp cho người thuộc tánh tham và cho người thuộc tánh si. Có sáu tánh khí. Chúng ta sẽ nghiên cứu các tánh khí này ở chương kế.

“Bởi vì việc tu tập các pháp khổ hạnh vừa là một tiến trình khó khăn (thực ra nó có nghĩa là một pháp hành khó khăn. Thọ trì các pháp khổ hạnh không phải là một việc dễ.) và vừa là một đoạn giảm trừ (sống với sự đoạn giảm các bất thiện); và tham giảm bớt với pháp hành khó, trong khi si được loại trừ nơi người chuyên cần nhờ đoạn giảm. Hay sự tu tập hạnh sống trong rừng và hạnh sống dưới gốc cây ở đây cũng thích hợp đối với người tánh sân; vì sân lắng dịu nơi một người sống ở nơi không xảy ra xung đột.” Vị ấy sống một mình nên không tranh cãi với bất cứ ai. Vị ấy chỉ có thể tranh cãi với chính mình thôi.

“Khi theo nhóm và từng pháp một. Khổ hạnh có sáu khi phân theo nhóm: các pháp khổ hạnh thực sự chỉ có tám, đó là ba pháp chính và năm pháp hành riêng lẻ. Ở đây, ba pháp chính, đó là hạnh khát thực từng nhà, hạnh nhất tọa thực, và hạnh ở ngoài trời, là những pháp hành chính. Vì một người giữ hạnh đi khát thực từng nhà sẽ giữ

được hạnh ăn đồ ăn khát thực, và hạnh ăn trong bát; và hạnh từ chối vật thực đến sau sẽ được khéo giữ bởi người giữ hạnh nhất tọa thực.” Khi một hạnh được thọ trì, các hạnh khác hầu như cũng được thọ trì.

“Và nếu một người đã giữ hạnh sống ngoài trời thì cần gì giữ hạnh sống dưới gốc cây và hạnh sống đâu cũng được, phải không? Như vậy, ba pháp chính này cùng với năm pháp riêng lẻ, đó là, hạnh sống ở rừng, hạnh mặc y phần tảo, hạnh mặc tam y, hạnh ngồi (không nằm), và hạnh sống ở nghĩa địa, tổng cộng chỉ có tám.” Vì thế mười ba pháp khổ hạnh có thể tính là tám khi chúng ta chỉ thọ những pháp chính.

Kế tiếp có hai liên quan đến y phục, năm liên quan đến đồ ăn khát thực, năm liên quan đến chỗ ngủ nghỉ và vân vân. Cái được xem là thú vị và quan trọng là ai có thể hành pháp khổ hạnh nào.

Ở đoạn 90 “Riêng lẻ: với mười ba cho các vị Tỳ-kheo (các vị Tỳ-kheo có thể hành cả mười ba pháp đầu đà này), tám cho các Tỳ-kheo ni (các tu nữ có thể hành tám pháp), mười hai cho sa-di (các vị sa-di có thể hành mười hai pháp.) bảy cho học nữ (female probationers) và sa-di ni.” Có hai loại người nữ xuất gia trước khi trở thành một vị Tỳ-kheo ni — học nữ và sa-di. Nếu một người con gái hay phụ nữ muốn trở thành Tỳ-kheo ni, họ phải trải qua một thời gian tập sự hay chịu một sự giám sát nào đó, khoảng hai năm và chỉ giữ sáu giới. Sau đó cô được phép trở thành một Sa-di ni. Và rồi trở thành một vị Tỳ-kheo ni. Đối với những người còn là sa-di ni hay học nữ thì bảy pháp khổ hạnh được phép.” Người cư sĩ cũng có thể hành một số

trong những pháp khổ hạnh này và thường họ có thể hành hai pháp. Như vậy tổng cộng có 42.

“Nếu có một nghĩa địa ở nơi trống trải tuân thủ theo đúng hạnh của người sống ở rừng, vị Tỳ-kheo có thể cùng một lúc thực hiện tất cả khổ hạnh được.” Như vậy một vị Tỳ-kheo có thể thực hành cả mười ba pháp đầu đà này nếu có một nghĩa địa ở nơi trống trải và cách xa làng khoảng 1000 mét. Vị Tỳ-kheo sống ở đó có thể đồng thời hành mười ba pháp này.

“Nhưng hai hạnh, đó là hạnh sống ở rừng và hạnh từ chối vật thực đem đến sau bị cấm đối với Tỳ-kheo ni do các học giới quy định. Các vị Tỳ-kheo ni phải giữ các học giới ấy, vì thế họ không thể hành các hạnh đầu đà này. Các vị Tỳ-kheo ni không được sống một mình. Họ phải sống không quá gần, nhưng phải gần chỗ các vị Tỳ-kheo. Vì thế họ không thể hành pháp khổ hạnh sống trong rừng được. “Rất khó để họ giữ được ba, đó là, hạnh sống ngoài trời, hạnh ở dưới gốc cây, và hạnh sống trong nghĩa địa, bởi vì một vị Tỳ-kheo ni không được phép sống không có bạn đồng hành.” Một vị Tỳ-kheo ni không được phép sống một mình. Họ phải có bạn đồng hành. “Và cũng rất khó tìm một bạn đồng hành ni có cùng một ước muốn sống ở nơi như vậy, và nếu có, vị ấy sẽ không thoát khỏi cái cảnh phải sống với sự có mặt của người khác.” Mục đích của việc giữ các hạnh đầu đà này là để hưởng sự độc cư. Nếu bạn phải sống với người khác, bạn mất điều đó. “Mục đích của việc tu tập khổ hạnh chắc chắn sẽ không được đáp ứng. Lý do là vì chúng bị giảm bớt năm do sự không có khả năng sử dụng một số pháp trong đó khiến cho chúng được hiểu là

chỉ có tám cho các Tỳ-kheo ni này.” Như vậy các Tỳ-kheo ni có thể thực hành tám trong mười ba pháp khổ hạnh thôi.

“Ngoại trừ hạnh mặc tam y ra thì tất cả mười hai khổ hạnh khác như đã tuyên bố nên được hiểu là cho sa-di.” Như vậy các vị sa-di có thể hành mười hai pháp đầu đà. Sa-di không thể dùng y thứ ba, y hai lớp hay Tăng-già-lê. Vì y đó chỉ các vị Tỳ-kheo mới được phép dùng.

“Bảy pháp khổ hạnh khác dành cho các học nữ và sa-di ni.” Như vậy các học nữ hay sa-di ni có thể hành bảy trong số tám pháp khổ hạnh dành cho Tỳ-kheo ni.

“Hai pháp, đó là, hạnh nhất tọa thực và hạnh ăn trong bát thích hợp cho người nam cư sĩ hay nữ cư sĩ dùng.” Người cư sĩ có thể dùng hạnh nhất tọa thực (ăn chỉ trong thời ngồi) hoặc hạnh ăn trong bát (ăn trong một bát duy nhất). Hai hạnh này người tại gia có thể hành. “Theo cách này có hai pháp khổ hạnh. Đây là nói theo Chú giải, ‘khi sắp theo nhóm và khi tính riêng lẻ’.”

Như vậy ngày nay mười ba pháp đầu đà này không được thực hành nhiều. Đối với những người sống trong làng hay phố thị thì phần lớn các pháp này không thể hành được. Những vị sống ở các tu viện trong rừng có thể hành được nhiều pháp trong số đó. Tuy nhiên vẫn có những vị Tỳ-kheo hành được nhiều hạnh đầu đà giống như sống trong nghĩa địa, sống dưới gốc cây, ăn trong một bát, không nằm, và chỉ giữ tam y.

Các pháp đầu đà này là nhằm mục đích đoạn giảm các tâm phiền não. Chúng ta không thể đoạn trừ hoàn toàn

các tâm phiền não bằng cách hành pháp đầu đà được. Chúng ta chỉ có thể làm giảm thiểu chúng. Hay nói khác hơn chúng ta có thể bào mòn chúng dần dần bằng những pháp hành này mà thôi.

Theo Thanh Tịnh Đạo một vị Tỳ-kheo trước tiên phải thanh tịnh giới hạnh của mình. Một vị Tỳ-kheo phải có giới trong sạch. Kể đến vị ấy phải hành một số pháp đầu đà này. Sau đó vị ấy sẽ đi vào hành thiền. Như vậy hai chương này là để nói về những pháp hành căn bản trước khi một người muốn hành thiền chỉ hay thiền minh sát.

- Học nhân: Những pháp đầu đà và giới v.v... này có phải là một loại đòi hỏi tuyệt đối cần thiết trước khi chúng ta có thể đi vào hành thiền định hay bước kế tiếp không? Có phải chúng là những nền móng căn bản? Chúng quan trọng ra sao? Đặc biệt sự liên quan của chúng đối với người bình thường như thế nào?
- Thầy: Giới thanh tịnh là tuyệt đối cần thiết bởi vì không có giới thanh tịnh thì khi hành thiền định người ta không thể nào đặc định được. Nhưng các hạnh đầu đà chỉ là những pháp hành phụ thêm. Vì thế, cho dù bạn là một vị Tỳ-kheo và không hành các pháp đầu đà này, bạn hay những người khác vẫn có thể hành thiền được miễn rằng bạn có giới trong sạch. Giới trong sạch là cần thiết cho việc hành thiền. Đó là vì nếu chúng ta không có giới trong sạch chúng ta sẽ bị trạo hối hay cảm giác tội lỗi khởi lên trong lúc hành thiền.

Giả sử giới của tôi không trong sạch. Khi giới của tôi không trong sạch, tôi có cảm giác tội lỗi này. Người ta có thể nghĩ rằng tôi là một nhà sư tốt nhưng thực sự thì tôi xấu. Khi tôi cố gắng hành thiền, ý nghĩ này cứ xuất hiện đi xuất hiện lại trong tâm tôi và hành hạ tôi.

Khi có cảm giác tội lỗi này thời không thể nào có lạc hay hỷ. Không có hỷ lạc thời không thể có sự an tịnh, không thể có định, v.v... Ở một trong những bản kinh Phật có nêu ra những giai đoạn chứng ngộ nối tiếp nhau. Giai đoạn thứ nhất là giới thanh tịnh. Giới thanh tịnh giúp chúng ta không bị hối hận. Không hối hận làm thăng tiến hỷ. Hỷ làm thăng tiến lạc. Lạc làm thăng tiến an tịnh. An tịnh làm thăng tiến một loại lạc khác. Và rồi lạc của tâm và thân sẽ làm thăng tiến Định (samādhi). Để có định bạn cần một mức độ lạc nào đó, lạc trong nghĩa của sự bình yên. Như vậy giới thanh tịnh rất quan trọng.

Các pháp khổ hạnh chỉ là những pháp hành phụ thêm. Giữ cho giới thanh tịnh đối với người cư sĩ không khó. Mặc dù những thói quen đạo đức của họ không được thanh tịnh trong quá khứ trước khi hành thiền, họ vẫn có thể quyết tâm sẽ không để phạm giới trong tương lai và sẽ giữ cho những thói quen đạo đức ấy được thanh tịnh rồi thọ giới lại. Và khi ấy giới của họ kể như đã thanh tịnh.

Nhưng đối với vị Tỳ-kheo thì không dễ như vậy bởi vì có một số tội không thể được giải trừ chỉ

bằng cách sám hối. Một số giới luật khi phạm vào chỉ đòi hỏi sự sám hối. Một số giới khác đòi hỏi phải sám hối và xả bỏ những vật có liên quan đến nó. Nhưng có một số giới đòi hỏi phải chịu sự thử thách theo thời gian họ che dấu tội ấy.

Giả sử, với tâm dâm dục, tôi sờ chạm vào một người nữ. Đó là một tội. Nếu tôi không thú tội ấy với vị Tỳ-kheo khác trong mười ngày, tôi phải chịu sự thử thách (thường thì là sáu đêm biệt trú và sáu đêm tự hối nếu không che dấu) trong mười ngày. Nếu tôi che đậy nó trong một tháng tôi phải chịu sự thử thách một tháng và v.v... Sau đó tôi cũng cần các vị Tỳ-kheo hội họp lại và hành một loại tăng sự để đưa tôi trở lại với tăng chúng (tăng sự phục vị). Những tội như vậy không dễ từ bỏ. Vì thế có được giới thanh tịnh đối với một vị Tỳ-kheo khó hơn người cư sĩ.

- Học nhân: Có phải vì giới của người tại gia ít hơn không?
- Thầy: Giới của người tại gia ít hơn, đúng vậy. Đòi hỏi tối thiểu đối với người tại gia chỉ là ngũ giới — không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, và không uống rượu và các chất say. Đây là năm giới. Một số người có thể phạm một hoặc hai giới này. Nếu trước khi hành thiền, người đó thực tâm quyết định một cách chân thành sẽ tránh không phạm những giới ấy trong tương lai, và giữ giới thanh tịnh trong suốt lúc hành thiền, chừng đó là đủ cho người ấy. Người ấy được nói là đã làm trong sạch những

thói quen đạo đức của mình. Một vị Tỳ-kheo phải làm nhiều hơn chỉ là quyết tâm và sám hối như vậy. Vì thế giới thanh tịnh đối với vị Tỳ-kheo khó hơn người tại gia cư sĩ.

- Học nhân: Điều đó không có ý nghĩa gì nhiều. Nếu một người tại gia chỉ cần quyết tâm và rồi thành tựu sự an tịnh tâm trong lúc thiền, tại sao một vị Tỳ-kheo lại không thể quyết tâm và thành tựu sự an tịnh tâm trong thiền như thế được?
- Thầy: Một vị Tỳ-kheo đã phạm giới do Đức Phật ban hành. Ngũ giới không phải do Đức Phật ban hành. Ngũ giới là cái gì đó giống như những giới luật phổ quát. Còn những giới luật mà các vị Tỳ-kheo phải tuân theo là do Đức Phật ban hành. Khi tôi phạm giới, tôi đã biểu lộ một sự bất kính nào đó đối với Đức Phật, đối với người đã ban hành ra giới luật. Vì thế tôi có tội gấp đôi — phạm giới là một tội và bất kính đối với Đức Phật là một tội khác nữa. Vì thế các vị Tỳ-kheo phải được giải thoát khỏi những tội này bằng một thủ tục nào đó. Một số tội có thể được thoát chỉ bằng cách sám hối với vị Tỳ-kheo khác. Một số tội khác đòi hỏi phải chịu sự thử thách trong vài ngày hay vài tháng. Vì thế thanh tịnh giới đối với vị Tỳ-kheo khó hơn người tại gia cư sĩ.
- Học nhân: ‘Sự thử thách’ có ý nghĩa gì?
- Thầy: Thử thách có nghĩa là trước tiên bạn phải tỉnh táo hội họp. Kế đến Tăng phải chính thức nhìn nhận bạn đang nằm dưới sự thử thách. Khi bạn đang nằm dưới sự thử thách, bạn không

được hưởng sự đánh lễ của các vị Tỳ-kheo nhỏ hạ hơn. Ở nhà ăn bạn phải ngồi ở cuối hàng mặc dù bạn có thể là người lớn hạ nhất trong số các vị Tỳ-kheo ở đó. Đó là một loại hình phạt. Hết thời gian thử thách bạn cần phải có hai mươi vị Tỳ-kheo hội họp lại và thực hiện một Tăng sự (hành động chính thức của Tăng) để đưa bạn trở lại với Tăng chúng (Tăng sự phục vị). Trong khi bạn đang chịu sự thử thách, bạn không được hưởng những đặc ân của một vị Tỳ-kheo. Bạn không được nhận sự lễ kính của từ các vị Tỳ-kheo nhỏ hạ hơn. Bạn không được ngủ dưới cùng một mái nhà với vị Tỳ-kheo khác. Như vậy có được sự thanh tịnh giới trước khi hành thiền đối với vị Tỳ-kheo khó hơn người tại gia nhiều.

- Học nhân: Con có một câu hỏi khác về 'khái niệm chế định'. Liệu sự tranh cãi hay lẫn lộn có phát sanh không, bởi vì có một vài loại pháp hành có thể giống với pháp khổ hạnh nhưng được thực hành chỉ với mục đích đạt đến một loại sức mạnh nào đó, như thần thông, phép thuật, v.v..., nhưng người hành những pháp được xem là giống với các pháp khổ hạnh ấy, có thể không có giới đức, hay có thể vì muốn có những sức mạnh thế gian? Liệu loại pháp hành này có thể bị lẫn lộn với các pháp khổ hạnh được đề cập ở đây không? Bởi theo định nghĩa, nếu nó không được thực hành với tâm thiện, nó không phải là pháp hành khổ hạnh vậy.

- Thầy: Tôi nghĩ rằng sự khác nhau về quan niệm ở đây là không biết các pháp khổ hạnh được bao gồm trong phạm trù nào — thiện, hay bất thiện, hay không thiện cũng không bất thiện. Những người thọ trì các pháp khổ hạnh thì nằm ngoài các phạm trù ấy. Đối với họ nó chỉ là khái niệm. Vì thế không có thực tại tiêu biểu cho những pháp hành này. Theo quan niệm của Thanh Tịnh Đạo và cũng theo quan niệm chung của các vị Trưởng lão, pháp khổ hạnh là một thực tại. Khi bạn thọ trì các pháp hành này, bạn có ý muốn trong tâm (đây là tư tâm sở) hay có sự hiểu biết về nó. Chúng là những đơn vị của thực tại, paramattha. Những vị Tỷ-kheo khác thì xem các pháp hành này chỉ là những khái niệm. Lý lẽ từ phía Tôn giả Buddhaghosa (tác giả bộ Thanh Tịnh Đạo) cho rằng nếu chúng là khái niệm, thì khái niệm tự nó không hiện hữu. Nó chỉ hiện hữu trong tâm, trong sự tưởng tượng. Vì thế chúng không thể là những thực tại. Nhưng các pháp khổ hạnh thuộc về thực tại, thuộc về bốn sự thực tối hậu (bốn pháp chân đế) — tâm, tâm sở, sắc pháp và niết bàn. Vì thế các pháp khổ hạnh không phải là những khái niệm. Chúng là những thực tại. Do đó chúng thuộc về thiện hay vô ký. Chứ chúng không thể là bất thiện được, và chúng cũng không nằm ngoài thiện, bất thiện, và vô ký.
- Học nhân: Những pháp hành này có phải xuất phát từ một phương diện lịch sử ở đây người ta

làm những việc rất giống như (pháp hành) này để đạt đến một loại trạng thái siêu nhiên nào đó không?

- Thầy: Đúng rồi. Nhưng chúng không thể được gọi là ‘các pháp khổ hạnh’ bởi vì chúng thúc đẩy những tâm phiền não. Chúng thúc đẩy tham hay một loại dính mắc nào đó, v.v... Hiểu không.

Chương III Nhận Một Đề Tài Thiền (Kammaṭṭhāna-gaṇa-niddesa)

1. Định được nói đến dưới danh từ tâm trong câu "tu tập tâm và tuệ" (Ch. I, 1). Định nên được tu tập bởi một người đã đứng vững trên đất giới được thanh tịnh nhờ những đức ít muốn, biết đủ... Và được viên mãn nhờ các khổ hạnh. Nhưng định ấy chỉ mới được trình bày một cách tóm tắt, vì thế hiểu được nó đã không dễ hướng nữa là tu tập. Do vậy, còn có loạt vấn đề sau đây mà mục đích là nêu rõ chi tiết về phương pháp tu tập định:

(i) Định là gì?

(ii) Định có nghĩa thế nào?

(iii) Đặc tính, bản chất, tướng trạng và nhân gần của định?

(iv) Có bao nhiêu loại định?

(v) Gì là cấu uế của định?

(vi) Gì làm định thanh tịnh?

(vii) Làm sao tu tập định?

(viii) Lợi ích tu tập định?

2. (i) Định là gì?

Định có nhiều thứ và nhiều phương diện. Một giải đáp nhằm bao quát mọi phương diện của định thì không thể nào hoàn tất được ý định nó mà cũng không chu toàn được mục đích của nó và lại còn đưa đến sự tán loạn. Bởi thế, chúng ta tự giới hạn trong loại định ở đây gọi là sự nhứt tâm có lợi ích.

3. (ii) Định có những nghĩa như thế nào?

Nó được gọi là định, samādhi với nghĩa tập trung (samādhāna). Tập trung là gì? Đó là sự xoay quanh (ādhāna) của tâm và tâm sở một cách đều đặn (samam) và chánh đáng (sammā) vào một đối tượng duy nhất. Bởi vậy, đây là trạng thái nhờ đó tâm và tâm sở ở trong tình trạng quân bình, chánh đáng, và đặt để hết vào một đối tượng duy nhất, không phân tán hay xao lãng.

4. (iii) Đặc tính của Định là không phân tán. Bản chất hay nhiệm vụ nó là loại trừ phân tán. Tướng của nó là không tán loạn. Nhân gần của nó là lạc, do câu "Nhờ lạc, tâm vị ấy được định" (D. i, 73).

5. (iv) Có bao nhiêu loại Định?

1. Trước hết, nó thuộc một loại, với đặc tính không phân tán.

Hai loại

2. Định cận hành (upcāra) và định an chỉ (appanā).

3. Định thế gian và xuất thế gian.

4. Định có hỷ và câu hữu xả.

5. Định câu hữu lạc và câu hữu xả.

Ba loại

6. Định hạ, trung và thượng.

7. Có tầm, tứ v.v...

8. Định câu hữu lạc v.v...

9. Định có giới hạn, đại hành và vô lượng.

Định bốn loại

10. Định khó tiến và tuệ chậm...

11. Định có giới hạn với đối tượng hữu hạn...

12. Định phân loại theo các thiền chi.

13. Theo thói giảm, từ động...
14. Theo cõi.
15. Theo bốn như y túc.
16. Định có 5 loại, theo năm thiền.

Hôm nay chúng ta đi đến chương thứ ba. Với chương này chúng ta sẽ bắt đầu giai đoạn thứ hai của sự phát triển tâm linh, giai đoạn Định (samādhi). Chương thứ nhất bàn về Giới, giai đoạn thứ nhất. Chương thứ hai bàn về các pháp khổ hạnh vốn là một loại giới (sīla). Từ chương thứ ba cho đến hết chương mười ba, giai đoạn thứ hai — giai đoạn tu tập Định, được mô tả chi tiết.

Chương thứ ba bắt đầu với sự định nghĩa về từ ‘samādhi’. Ở đây, điều quan trọng là chúng ta phải hiểu hay nắm được những gì chúng ta đang nói về. Chữ ‘Samādhi’ được dịch là sự tập trung hay định. Để hiểu đúng chúng ta cần phải quay trở lại từ Pāli ‘Samādhi’. Chữ Samādhi được kết hợp từ ‘sam’, ‘ā’, và ‘dhā, cộng với ‘i’. Tiếp đầu ngữ ‘sam’ ở đây có hai nghĩa. Nghĩa thứ nhất là ngang bằng hay bằng nhau. Điều đó có nghĩa ở trong cách hợp nhất, không tán loạn, rải rác. Nghĩa thứ hai là một cách đúng đắn hay có nghĩa là không bị phân tán. ‘Ā’ và ‘dhā’ hợp lại có nghĩa là đặt. Như vậy samādhi có nghĩa là đặt không bị phân tán hay đặt, giữ cho chúng hợp nhất, không bị tán loạn.

Đặt cái gì? Đặt tâm và các pháp đồng sanh của nó hay các tâm sở của nó. Đặt trên cái gì? Đặt trên một đối tượng duy nhất. Samādhi là một tâm sở. Nó là một trong

52 tâm sở. Trong số 52 tâm sở này chúng ta gọi nó là ‘nhất tâm’ hay ‘ekaggatā’. Ekaggatā và samādhi là như nhau hay đồng nghĩa với nhau. Samādhi hay định là tâm sở vốn đặt tâm và các tâm sở của nó trên một đối tượng duy nhất, không để chúng phân tán, giữ cho chúng hợp nhất và không bị tán loạn. Samādhi kết hợp tâm và các tâm sở đang sanh với nó không để cho chúng hay tự nó bị phân tán hay lang thang.

Trong một chương khác của Thanh Tịnh Đạo samādhi hay định được mô tả như sự vững chắc của tâm, giống như ngọn lửa của cây đèn khi không có gió lò. Trong một căn phòng không có gió một cây đèn cây với ngọn lửa vững chắc là có thể được. Định cũng vững chắc giống như ngọn lửa ấy.

Thực ra, sự vững chắc của Định là một chuỗi sát-na tâm vững chắc chứ không phải là một sát-na duy nhất. Nó là một chuỗi sát-na tâm sanh khởi liên tục trên một đối tượng. Định là một tâm sở và như một tâm sở nó phải sanh và diệt chỉ trong ba sát-na tiểu. Vì thế ở đây ‘(tâm) đặt trên đối tượng trong một thời gian nào đó không phân tán, hợp nhất và yên tĩnh’ nghĩa là một chuỗi sát-na định sanh và diệt, bắt cùng một đối tượng, hay bắt một đối tượng duy nhất. Đó là những gì Đạo Phật gọi là ‘samādhi’ (định).

Khi chúng ta muốn hiểu một điều gì chúng ta phải hiểu nó liên quan tới đặc tính, nhiệm vụ, sự thể hiện, và nhân gần. Những điều này đã được nêu ra ở đoạn 4. “Định có sự không-phân tán như đặc tính của nó.” Đặc tính của định là sự không-phân tán, không lang thang. “Nhiệm vụ

của nó là loại trừ sự phân tán. Nó được thể hiện như sự không-dao động (không-lay động). Nhân gần của nó là lạc." Lạc có nghĩa là sukha, thoải mái hay cái gì đó giống như hạnh phúc. Chỉ khi có cái gì đó giống như sự thoải mái của tâm và thân thời mới có thể có định (samādhi).

Trong một chương khác đặc tính, nhiệm vụ... được đưa ra hơi khác một tí, mặc dù ít nhiều chúng cũng muốn nói tới cùng một thứ. Trong chương đó đặc tính được đưa ra là sự không-dao động hay không-tán loạn. Nhiệm vụ là để hợp nhất các pháp đồng sanh như nước hợp nhất chất bột tắm vậy. Nghĩa là bạn có một ít bột và bạn bỏ chút nước vào đó. Nước sẽ hợp nhất bột ấy thành một vật cứng. Giống như nước hợp nhất các phân tử bột thể nào, định cũng hợp nhất, hay tập hợp các pháp đồng sanh như vậy. Nó không để cho các pháp đồng sanh với nó (ở đây là tâm và tâm sở) bị phân tán. Nó giữ tâm và các tâm sở lại với nhau. Nó không để cho chúng bị phân tán. Thể hiện của nó được mô tả như sự bình yên bởi vì khi có định thời có sự bình yên. Nhân gần của nó một lần nữa cũng là Lạc (sukha).

6.

1) Định một loại, ý nghĩa đã nói.

2) Định 2 loại: Cận hành định là sự nhứt tâm đạt được nhờ các phương pháp: 6 tướng niệm, tử tướng, quán sự bình an, quán bất tịnh của đoàn thực, phân tích tứ đại; và sự nhứt tâm có trước định an chỉ. Định an chỉ là sự nhứt tâm theo liền sau công việc chuẩn bị, như luận nói: chuẩn bị cho sơ thiền là 1 duyên, kể như vô gián duyên, cho sơ thiền".

7. 3). Định thế gian là sự nhứt tâm có tánh thiện ở ba cõi dục, sắc, vô sắc. Xuất thế gian là định thuộc thánh đạo.

8. 4). Định câu hữu hỷ là sự nhứt tâm ở hai thiền đầu trong bốn thiền hoặc ba thiền đầu trong năm thiền. Định không hỷ là sự nhứt tâm trong hai thiền cuối. Nhưng cận hành định thì có thể có hỷ hoặc không hỷ.

9. 5). Định câu hữu lạc là sự nhứt tâm ở hai thiền đầu trong bốn thiền và ba thiền đầu trong năm thiền. Định câu hữu xả là định trong một thiền còn lại (ở cả hai hệ thống 4 và 5 thiền). Định cận hành có thể câu hữu lạc hoặc câu hữu xả.

10. 6). Định ba loại thứ nhứt, định mới đạt được là thấp, chưa được phát triển là trung bình, đã thuần thục đến mức chủ là cao.

11. 7). Thứ 2, định có tầm, tứ là định ở sơ thiền, và định cận hành. Không tầm có tứ là định ở nhị thiền trong năm thiền. Vì khi một người thấy nguy hiểm trong tứ thì chỉ mong bỏ tầm khi vượt qua sơ thiền và bởi thế đạt đến định không tầm có tứ. Định không tầm, tứ là sự nhứt tâm ở ba thiền còn lại khởi từ nhị thiền trong bốn thiền và tam thiền trong năm thiền. (Xem D. ii, 219)

12. 8). Thứ ba, định câu hữu hỷ: Định ở hai thiền đầu trong bốn thiền hay ba thiền đầu trong năm thiền. Định câu hữu lạc là định ở các thiền vừa kể, và định ở tam thiền trong

hệ thống bốn thiền và tứ thiền trong hệ thống năm thiền. Định câu hữu xả là định ở thiền cuối cùng trong cả hai hệ thống. Định cận hành có thể câu hữu với hỉ, lạc; có thể câu hữu xả.

13. 9). Thứ tư, định có giới hạn là sự nhứt tâm trong cận hành định. Định đại hành là sự nhứt tâm trong thiện tâm thuộc sắc giới và vô sắc giới. Định vô lượng sự nhứt tâm liên hệ đến 8 thánh đạo.

Kế tiếp tác giả mô tả các loại định khác nhau. “Trước hết định chỉ là một loại duy nhất với đặc tính không-phân tán.” Theo đặc tính này thì chỉ có một loại định (samādhi). Tuy nhiên từ đó nó có thể có hai loại, ba loại, bốn loại, v.v...

“Định hai loại là cận hành định và an chỉ định” Điều quan trọng, tôi nghĩ là ít nhất chúng ta phải hiểu hai loại này — cận hành định và an chỉ định. ‘Cận hành định’ có nghĩa là gần tới định. Nó nằm trong vùng lân cận của thiền (jhāna) hay Đạo (magga). Do đó nó được gọi là ‘cận’ hay ‘cận hành định’

Giả sử một người hành thiền kasiṇa, nhìn vào một cái đĩa tròn, đưa nó vào tâm mình, ghi nhớ nó. Khi người ấy có được hình ảnh của nó (kasiṇa hay đĩa tròn) trong tâm, người ấy được nói là đã có ‘thủ trì tướng’ (grasped sign). Kế tiếp người ấy trú trên ‘thủ trì tướng’ hay cái hình ảnh trong tâm này liên tục cho đến khi hình ảnh ấy thoát khỏi mọi khuyết điểm (trở nên không còn mọi khuyết điểm), rất thanh tịnh. Lúc bấy giờ người ấy được nói là đã đạt đến vùng lân cận của định hay cận hành định. Người

ấy có sự định tâm rất mạnh vào lúc ấy. Cận hành định đi trước thiền (jhāna) hay an chỉ định. Nó cũng đi trước Đạo (Magga). Loại định đó được gọi là ‘cận hành định’ hay ‘cận định’ Định đi liền theo sau cận định ấy được gọi là an chỉ định.

Ở đây ‘an chỉ’ không chỉ có nghĩa là bậc thiền (jhāna). Từ Pāli của nó là ‘appanā’. ‘Appanā định’ (an chỉ định) vừa có nghĩa là định của bậc thiền (jhāna) vừa có nghĩa là định của Đạo (magga).

- Học nhân: Như vậy samādhi có thể được chia thành hai loại — định của thiền và định của đạo.
- Thầy: Đúng vậy. Jhāna samādhi (định của thiền) và Magga samādhi (định của đạo) thuộc về an chỉ định. Trước tiên có cận định và rồi an chỉ định. An chỉ định có thể được chia thành hai — jhāna định và magga định.
- Học nhân: Như vậy samādhi (định) là một thuật ngữ lớn hơn và Jhāna (thiền) là một tập hợp con trong samādhi.
- Thầy: Phải. Điều đó đúng.

Hai loại định này (cận định và an chỉ định) là dành cho thiền chỉ (samatha). Trong thiền minh sát (vipassanā) chúng ta có một loại định khác được gọi là ‘sát-na định’. Nó cũng giống như cận định vậy. Tuy nhiên trong thiền chỉ có hai loại định — cận định và an chỉ định. Và một lần nữa tôi nhắc lại ‘an chỉ định’ không chỉ có nghĩa là định của bậc thiền thôi. Nó cũng có nghĩa là định của Đạo nữa.

Trong chương 6, phần 2, các đề tài thiền đưa đến

chứng đắc cận định, nhưng không đưa đến chứng đắc định của bậc thiền được nêu ra. Tôi muốn các bạn nhìn vào sơ đồ này (chìa bảng ra). Sơ đồ này viết bằng Pāli nên sẽ không dễ hiểu ở giai đoạn này. Nếu các bạn nhìn vào cột cuối cùng, cột Jhāna, của bảng. Các bạn có thể thấy rằng nếu các bạn hành một đề tài thiền đặc biệt nào đó, bạn có thể đắc, chẳng hạn từ sơ thiền cho đến ngũ thiền, hoặc chỉ sơ thiền, hoặc hoàn toàn không đắc một bậc thiền nào cả.

Chịu khó nhìn vào giữa trang ở mục mười tùy niệm (anusati). Tùy niệm đầu là Buddhānussati (tùy niệm ân đức Phật). Nếu các bạn hành thiền này, các bạn sẽ không đắc thiền (jhāna). Các bạn sẽ chỉ đắc Cận Định. Các bạn sẽ không đắc được Định của bậc thiền hay đắc thiền do hành loại thiền này. Tương tự với Dhammānussati (niệm ân đức Pháp), Saṅghānussati (niệm ân đức Tăng) và v.v... các bạn sẽ không đắc thiền. Trong những đề mục thiền này bạn sẽ chỉ đắc cận định chứ không an chỉ định. Sơ đồ này cũng sẽ hữu ích cho các chương khác nữa.

Tôi cố ý dùng Pāli vì dùng những từ Pāli như vậy sẽ ngắn gọn và súc tích hơn. Nếu các bạn viết bằng tiếng Anh, các bạn phải viết ‘niệm tưởng các ân đức của Phật’ (‘recollection of the virtues of the Buddha’) v.v...

Bốn mươi đề mục thiền được đưa ra trong chương này. Bản liệt kê bốn mươi đề mục thiền ấy nằm ở đoạn 104 và 105. Các bạn có thể dò lại ở đó.

- Học nhân: Thứ tự các đề mục thiền trong cuốn sách có giống với thứ tự trên sơ đồ này không?

- Thầy: Để tôi xem lại. Trong cuốn sách có 10 kasīṇas, 10 bất tịnh, 10 tùy niệm, bốn phạm trú, bốn thiền vô sắc, một tướng và một xác định (các giới). Không, chúng không giống nhau. Trong sơ đồ có 10 kasīṇas, 10 bất tịnh, mười tùy niệm, bốn phạm trú. Phần này giống nhau. Trong cuốn sách bốn thiền vô sắc ở trang kế. Chúng là nhóm cuối cùng trên sơ đồ. ‘Một tướng’ có nghĩa là một saññā (tướng) trên sơ đồ. ‘Một xác định’ có nghĩa là vavatthāna (For the determining of the 4 physical elements, s. dhātuvavatthāna. Xác Định Tứ Đại) trên sơ đồ. Thứ tự trên sơ đồ này được trích từ cuốn ‘The Manual of Abhidhamma’ (‘Cẩm Nang Vi Diệu Pháp).

Các loại định (samādhi) khác như định hiệp thể và định siêu thể, định có lạc và định không lạc, định có hỷ và định không hỷ, định đi cùng với lạc và định đi cùng với xả, v.v... — để hiểu được sự phân chia này các bạn phải nhớ tới năm bậc thiền. Sơ thiền đi cùng với tầm (vittakka), tứ (vicāra), hỷ (pīti), lạc (sukha), và nhất tâm (ekaggatā). Nhị thiền đi cùng với tứ, hỷ, lạc và nhất tâm. Tam thiền đi cùng với hỷ, lạc, nhất tâm. Tứ thiền đi cùng với lạc và nhất tâm. Ngũ thiền đi cùng với xả và nhất tâm.

Tôi hy vọng các bạn nhớ được rằng các bậc thiền có thể là bốn hoặc năm. Trong Tạng Kinh (Sutta Piṭaka) các bậc thiền được mô tả là bốn. Rất hiếm trường hợp các bậc thiền được mô tả là năm trong các bản Kinh. Nhưng trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) chúng được mô tả như vừa bốn và vừa năm. Theo pháp môn bốn bậc thì có bốn thiền

(jhānas), nhưng theo pháp môn năm bậc thì có năm thiền. Thực sự thì chúng cũng như nhau. Thiền thứ nhất hay sơ thiền trong pháp môn bốn bậc và thiền thứ nhất trong pháp môn năm bậc vẫn như nhau. Thiền thứ hai trong pháp môn bốn bậc là thiền thứ ba trong pháp môn năm bậc. Nếu các bạn nhớ điều đó các bạn sẽ hiểu những phân chia này, nhưng nếu các bạn không nhớ cũng đừng lo.

14. 10). Định bốn loại là:

- khó tiến, lâu đắc,
- khó tiến, mau đắc,
- dễ tiến, lâu đắc, và
- dễ tiến mau đắc.

15. Sự phát triển mức tập trung kể từ phản ứng tâm ý đầu tiên đến khi phát sinh cận hành, gọi là tiến và tuệ phát sinh từ cận hành đến an chỉ, gọi là đắc. Sự tiến triển này khó khăn đối với một số người, dễ bởi sự phản kháng dai dẳng của những pháp đối nghịch, những triền cái, v.v... Đối với một số khác thì dễ, vì không gặp những khó khăn trên, sự chứng đắc cũng vậy.

16. Khi một người tu tập những pháp không thích hợp, thì khó tiến lâu đắc. Khi tu pháp thích hợp, thì dễ tiến mau đắc. Nhưng nếu lúc đầu tu pháp không thích hợp, sau tu pháp thích hợp, hoặc ngược lại, thì như vậy là hỗn hợp. (Về các pháp thích hợp, không thích hợp sẽ nói ở Ch. IV đoạn 35 trở đi). Nếu khởi sự tu khi chưa làm công việc chuẩn bị, là trừ khử các chướng ngại, v.v..., thì khó tiến, ngược lại thì dễ tiến. (Ch. IV 20) Nếu không hoàn tất thiện

xảo về định an chỉ thì lâu đặc, và ngược lại thì mau. (thiện xảo về định an chỉ, sẽ nói ở Ch. IV. 42).

17. Ngoài ra bốn loại định này còn kể theo tham và si, và tùy theo hành giả đã lập chỉ và quán hay chưa. Nếu hành giả nặng tham dục, thì rất khó tiến, nếu không nặng, thì dễ tiến. Nếu hành giả nặng về si, thì tuệ lâu đặc, ngược lại thì mau đặc. Nếu không tập tịnh chỉ thì khó tiến, đã thực tập tịnh chỉ thì dễ tiến. Nếu không tập tuệ quán thì lâu đặc, đã tập thì mau đặc.

18. Lại còn phân theo cấu uế và các căn. Nếu cấu uế sắc mạnh, căn chậm lụt thì khó tiến và lâu đặc; nếu căn linh lợi thì mau đặc. Nếu cấu uế yếu, căn cũng cùn nhụt, thì dễ tiến và lâu đặc, nhưng nếu căn linh lợi thì mau đặc.

19. Bởi vậy về phương diện tiến triển, chứng đặc này, khi một người đạt đến định với sự tiến triển khó khăn và tuệ (thắng trí) chậm lụt, thì định ấy gọi là Định khó tiến lâu đặc. Tương tự với ba trường hợp kia.

20. 11). Thứ hai, bốn loại là định giới hạn với một đối tượng hữu hạn, định có hạn với một đối tượng vô hạn, định vô hạn với một đối tượng hữu hạn, và định vô hạn với một đối tượng vô hạn. Hữu hạn là định không quen thuộc và không thể là điều kiện cho một thiền cao hơn. Có đối tượng không nói rộng, là định với đối tượng hữu hạn. (Ch. IV, 126). Khi định có tính cách quen thuộc, khéo tu tập, và làm điều kiện cho một thiền cao hơn thì gọi là định vô hạn. Định phát sinh với một đối tượng nói rộng, gọi là định với đối tượng vô hạn.

21. 12). Định bốn loại thứ ba: đó là sơ thiền gồm năm thiền chi là tâm, tứ, hỷ, lạc, định, đạt đến sau khi trừ bỏ năm triền cái. Nhị thiền còn ba thiền chi, bỏ tâm và tứ. Tam thiền còn hai thiền chi, bỏ hỷ. Tứ thiền bỏ lạc, còn hai yếu tố là định và xả.

Trong đoạn 14 “Đầu tiên trong nhóm bốn có định khó tiến và thẳng trí chậm.” ‘Khó tiến’ có nghĩa là hành khó. Bạn phải hành nhiều hơn. Bạn phải tốn nhiều thời gian hành mới có được tiến bộ. ‘Thẳng trí chậm’ có nghĩa là sự hiểu biết hay trí tuệ chậm. Trí tuệ có thể là nhanh hay cũng có thể là chậm. Việc thực hành cũng có thể là khó đối với một số người và nó cũng có thể không khó đối với những người khác. Điều đó tùy thuộc vào nhiều yếu tố. Những yếu tố đó được nêu ra trong những trang này.

Liên quan đến sự thực hành trước chúng ta hãy nhìn vào đoạn 17. “Ngoài ra, cần phải hiểu rằng chúng được sắp theo tham ái và vô minh, theo hoặc một người đã có sự thực hành trong thiền chỉ và minh sát hay chưa.” Ở đây những gì được hàm ý là hoặc một người đã từng hành thiền chỉ hay thiền minh sát trong những kiếp sống quá khứ hay chưa. Nếu bạn đã hành thiền chỉ trong những kiếp quá khứ, thời khi bạn thọ trì pháp hành thiền chỉ ở đây, tiến bộ của bạn không khó. Bạn có sự tiến bộ dễ dàng. Nếu bạn không từng hành như vậy trong quá khứ, thời nó có thể là khó. Như vậy “Nếu vị ấy không từng hành” có nghĩa là hành trong các kiếp sống quá khứ.

22. 13). Định bốn loại thứ tư, là định dự phần vào thối giảm, dự phần vào tù động, dự phần vào phân tích (vissesa), và dự phần vào thể nhập (nibbedha). Dự phần vào thối giảm là có thể đưa đến sự ngược lại (tán loạn). Dự phần vào tù động là sự dừng lại (trú) của niệm tương ưng với định ấy. Dự phần vào phân tích là đạt đến sự phân biệt cao hơn. Dự phần vào thể nhập là có thể đạt đến tưởng và tác ý câu hữu với ly dục. "Khi một người đắc sơ thiền mà có thể tưởng và tác ý câu hữu với dục, thì tuệ của vị ấy dự phần vào thối giảm. Khi niệm tương ưng với định ấy đứng lại, thì tuệ dự phần vào tù động. Khi vị ấy có thể tưởng và tác ý không câu hữu với tâm, thì tuệ vị ấy dự phần vào thăng giải? (Visesa). Khi vị ấy có thể tưởng và tác ý câu hữu với vô dục, hướng đến ly tham, thì tuệ vị ấy dự phần vào thể nhập (nibbedha)". (Vbh. 330). Những định liên hệ đến bốn thứ tuệ này cũng có bốn.

23. 14). Định bốn loại thứ năm: định dục giới, sắc giới, vô sắc giới, và định liên hệ tám thánh đạo. Định dục giới là tất cả loại định cận hành. Ba loại kia là sự nhứt tâm thuộc thiện tương ưng với thiền sắc giới, vô sắc và thiền thuộc đạo lộ.

24. 15). Bốn loại thứ sáu: là định đạt được nhờ tinh cần nhiều, nhờ nhứt tâm, tinh tiến hay trạch pháp nhiều.

25. 16) Định năm loại: theo năm thiền khi phân nhị thiền làm hai, là thiền không tâm có tứ, và không tâm không tứ (gọi là nhị thiền và tam thiền ở hệ thống năm thiền).

26. (v) *Cái gì làm ô nhiễm Định? (vi) Cái gì làm nó thanh tịnh? Vibhanga nói là cấu uế là trạng thái dự phần vào thối giảm, thanh tịnh là trạng thái dự phần vào thăng giải (visesa). Thối giảm là "Khi một người đắc sơ thiền, mà có thể tưởng là tác ý câu hữu với dục, tuệ vị ấy dự phần vào thối giảm". Và trạng thái dự phần vào thăng giải là "Khi vị ấy có thể tác lý và tưởng không câu hữu với tầm".*

Đoạn 22, khoảng giữa đoạn “pháp dự phần vào phân tích là chứng đắc sự phân tích cao hơn.” ‘Sự phân tích cao hơn’ ở đây có nghĩa là các bậc thiền (jhānas) cao hơn.

“Pháp dự phần vào thể nhập là sự có thể đến gần với tưởng và tác ý đi cùng với ly dục.” Điều đó có nghĩa là Vipassanā (thiền minh sát).

- Học nhân: ‘dự phần vào thối giảm’ là gì?
- Thầy: Điều đó có nghĩa là không hành thiền tốt. ‘Thối giảm’ có nghĩa là cái gì đó giống như sự trở lui, đi ngược trở lại. Nếu bạn không hành tốt bạn có thể mất mức độ định mình đã đạt được. Có sự đến gần với đối nghịch. “Đối nghịch’ có nghĩa là những chướng ngại (triền cái). Khi những chướng ngại đến gần bạn, bạn mất định. Loại Định (samādhi) ấy được gọi là ‘dự phần vào thối giảm’. ‘Đình trệ (tù động)’ là khi định không thối bộ cũng không tiến bộ. Đó là vì người hành thiền không thể giữ bỏ sự dính mắc đối với Định đó. Vị ấy dính mắc vào định và vì thế không thể tạo được sự tiến bộ.

27. (vii) Làm thế nào tu tập Định?

A. Tóm tắt:

Phương pháp tu tập loại định liên hệ tám thánh đạo (xuất thế) bao gồm trong phương pháp tu tập tuệ (Ch. XXII), vì trong khi tu tuệ, định cũng được phát triển. Bởi thế ở đây ta không bàn đến sự tu tập định xuất thế.

28. Nhưng định thế gian phải được tu tập bởi một người đã đứng vững trên đất giới có giới hoàn toàn thanh tịnh như đã mô tả. Vị ấy phải đoạn trừ mười chướng ngại, gần gũi thiện tri thức, người cho một đề tài thiền quán, phải nắm lấy một trong bốn mươi đề tài, cái nào thích hợp với cả tính hành giả. Sau đó phải tránh ngôi chùa không thuận lợi, đến sống tại một thuận lợi cho sự tập định. Rồi phải trừ khử các chướng ngại phụ thuộc và không bỏ qua bất cứ một chỉ dẫn nào.

Kế tiếp, Định phải được tu tập như thế nào? Đây là phần quan trọng của Chương này. Để hành thiền tác giả đã mô tả chi tiết cách chuẩn bị như thế nào trước khi bạn bước vào hành thiền thực sự. Những công việc chuẩn bị phải được làm với sự cẩn thận kỹ càng.

Ở đoạn 28 “Định hiệp thế (thế gian) phải được tu tập bởi một người đã an lập trên giới hoàn toàn thanh tịnh theo cách đã nói.” Điều đầu tiên mà một người phải làm để chuẩn bị cho việc hành thiền là thanh tịnh giới, làm cho trong sạch giới hạnh của mình.

“Vị ấy nên cắt đứt bất kỳ chướng ngại nào trong số mười chướng ngại mà vị ấy có thể có.” Việc kế tiếp là cắt đứt các chướng ngại, loại trừ những chướng ngại.

Chượng ngại được nói là có mười và chúng sẽ được mô tả theo chi tiết ở sau.

Sau khi cắt đứt những chượng ngại xong, vị ấy phải làm gì? Vị ấy phải đi đến bậc Thiện Tri Thức.” Có nghĩa là vị ấy trước tiên phải tìm một vị thầy có thể cho vị ấy một đề tài thiền, tức người có thể dạy cho vị ấy một đề tài thiền. Như vậy việc tiếp theo là vị ấy phải tìm một bậc thiện tri thức hay người thầy.

“Vị ấy phải nắm rõ một trong số bốn mươi đề tài thiền.” ‘Nắm rõ’ có nghĩa là vị ấy phải hiểu rõ và chọn một đề tài thiền. Trong số bốn mươi đề tài thiền vị ấy phải chọn một đề tài thích hợp với căn tánh của mình nhất.

Sau đó vị ấy nên tránh một ngôi chùa không thuận lợi cho việc tu tập thiền.” Có nghĩa là vị ấy phải tìm một nơi thích hợp cho việc hành thiền. Là một vị Tỳ-kheo vị ấy phải tránh những ngôi chùa không thuận lợi và sống trong một ngôi chùa thuận lợi.

“Vị ấy nên cắt đứt những chượng ngại nhỏ.” Có những chượng ngại nhỏ như móng tay, móng chân dài, y áo cần phải được vá lại. Chúng được gọi là ‘chượng ngại nhỏ.’ Vị ấy phải cắt đứt những chượng ngại nhỏ này.

Kế tiếp hành giả đi vào việc hành thiền. Đây là những việc mà một người cần phải làm trước khi đi vào hành thiền thực thụ. Thanh tịnh giới, sự thanh tịnh giới hạnh đã được mô tả trong chương một và chương hai.

Công việc kế tiếp là loại bỏ những chượng ngại. Có mười loại chượng ngại được đề cập ở đây: “trú xứ, gia

đình, và lợi đắc, một lớp học và xây dựng là thứ năm.” Từ Pāḷi trong trường hợp này là Kamma. Cũng giống như từ Pāḷi Kamma là nghiệp chúng ta đã quen thuộc, nhưng kamma trong trường hợp này có nghĩa là làm việc. Như vậy ‘xây dựng’ ở đây có nghĩa là làm việc — xây dựng tu viện, sửa chữa tu viện. Có những chướng ngại khác là du lịch, quyến thuộc, bệnh hoạn, nghiên cứu kinh điển, và các năng lực thần thông. Mười việc này được gọi là những chướng ngại. Một người muốn hành thiền thì sau khi thanh tịnh giới rồi phải cắt đứt những chướng ngại này để vị ấy có thể hành thiền không có những ngăn che, không có những chướng ngại. Chướng ngại thứ nhất là một trú xứ. Tôi không nghĩ những điều này khó hiểu lắm.

Tôi sẽ nói về đoạn 30 cho đến hết đoạn:

B. Khai triển chi tiết:

29. Mười chướng ngại. Đó là: trú xứ, gia đình, lợi dưỡng, đồ chúng, việc xây cất, du lịch, quyến thuộc, ưu ão, sách vở, thần thông.

30. 1) Trú xứ: Có thể là một phòng nhỏ trong nhà, một cái chòi, một tu viện. Đây không phải là một chướng ngại cho tất cả mọi người. Nó chỉ là một chướng ngại cho người bận tâm việc xây cất đang tiến hành ở đấy, hoặc có nhiều đồ đạc ở đấy, hoặc bận rộn vì một công việc liên hệ đến chỗ ấy.

31. Có câu chuyện như sau. Hai thiện nam tử rời khỏi Anuradhapura để xuất gia tại tu viện Thùpātāma. Một người học hai tạng Pháp và Luật, sau khi mãn năm tuổi hạ, dự lễ tự tứ rồi đến một nơi tên nơi Pàcìnakhandaṛājā.

Vị kia ở nguyên tại chỗ. Khi người ra đi đến Pacina lưu lại một thời gian lâu, trở thành một Trưởng lão, vị ấy nghĩ: "Chỗ này an cư rất tốt. Ta sẽ đi mời bạn". Bởi thế vị ấy ra đi đến Thupàrama. Khi đến nơi, một Trưởng lão đồng hàng ra đón, cầm bát và thi lễ.

32. Vị khách tăng đi vào chỗ trú dành cho mình. Ông nghĩ: "Chắc bạn ta sẽ đem cho ta ít bơ hoặc nước ngọt, hay cái gì để uống. Vị ấy ở đây đã lâu". Đêm ấy, ông không được một thứ gì. Buổi sáng, Trưởng lão lại nghĩ: "Bạn sẽ gửi đến cho ta cháo và thức ăn nhận được từ những ngoại hộ cư sĩ". Khi không có ai mang gì đến, Trưởng lão nghĩ: "Không có ai mang đến. Có lẽ họ sẽ cúng khi chúng ta đi vào thành". Sáng sớm, các đại đức cùng vào thành. Khi họ đã đi hết một con đường phố và chỉ được muống cháo, họ ngồi tại một nhà mát để uống cháo ấy.

33. Vị khách tăng nghĩ: "Có lẽ không có sự bố thí từng người. Khi đến giờ ăn, chắc người ta sẽ cho món ăn đặc biệt". Khi đến giờ, họ cũng chỉ ăn cái gì đã xin được trong khi đi khất thực. Khách tăng hỏi: "Bạch đại đức, tại sao vậy? Ngài sống kiểu đó suốt năm sao? - "Vâng, hiền giả". - "Bạch đại đức, Pàcìnakhandaràjà rất tiện nghi, chúng ta hãy đến đấy". Khi Trưởng lão khách tăng rời khỏi đô thị bằng cửa nam, thì gặp bạn đang đi trên đường. Trưởng lão hỏi: "Bạch đại đức, đi đâu vậy?" - "Thế không phải hiền giả đã khuyên tôi đi Pacinà sao? - "Nhưng, sao lại như thế? Đại đức không có một vật dụng nào cả, tại một nơi đã ở lâu đến thế?" - "Đúng thế, hiền giả. Giường và ghế thuộc của tu viện, đã được để lại đúng chỗ của nó.. Không

có vật gì khác". -"Nhưng bạch đại đức, tôi đã quên lại đây chiếc gậy chai dầu, và túi đựng dép. "- "Hiền giả đã tích trữ nhiều đến thế, chỉ mới ở một ngày?" "Vâng thưa đại đức".

34. Vị Trưởng lão khách rất hài lòng tán thán: "Đối với những người như hiền giả, thì các nơi đều là trú xứ ở rừng. Tu viện Thùpārāma là nơi xá lợi của bốn đức Phật được tôn thờ, có sự nghe Pháp thích đáng trong điện Brazen có Đại diện để chiêm ngưỡng, và có thể thăm viếng các trưởng lão. Nó giống như thời Phật tại thế. Chính ở đây, bạn nên sống". Hôm sau, Trưởng lão ôm y bát ra đi một mình. Trú xứ không là một chướng ngại cho một người như vậy.

“...người có nhiều đồ dùng cá nhân tích chứa ở đó, hay người mà tâm trí luôn bị vướng mắc vào một công việc nào đó”. Dịch như thế không chính xác lắm. Thực sự nó có nghĩa là ‘người có sự dính mắc, người mà tâm trí bị vướng mắc bởi một lý do nào đó, chứ không phải bởi công việc, vướng mắc bởi lý do dính mắc vào trú xứ, vào tu viện. Đối với người khác thì đó không phải là một chướng ngại.

“Hai thiện nam (hai người bạn) dường như rời khỏi Anurādhapura, và cuối cùng xuất gia tại Thūpārāma.” Thūpārāma là một ngôi chùa nằm ở ngoại thành Anurādhapura xứ Tích Lan.

“Một người trong họ làm quen với Hai Bộ Luật.” Chúng ta đã gặp từ ‘Hai Bộ Luật’ này rồi. Các bạn có nhớ không? ‘Hai Bộ Luật’ là hai bộ giới luật, một cho các vị Tỳ-kheo và bộ kia cho các Tỳ-kheo ni. Chúng được gọi là ‘Hai

Bộ Luật'. Các vị Tỳ-kheo phải nghiên cứu cả hai bộ vì họ cũng phải giữ một số giới luật Đức Phật ban hành cho các Tỳ-kheo ni nữa. Hai bộ luật cũng còn gọi là hai Pāṭimokkhas (Biệt Giải Thoát hay Giới Bản).

Ghi chú cuối trang không giúp ích gì lắm. Phần Chú giải mà tác giả trích dẫn ở đây lại không phải ở chỗ này, mà ở chỗ khác. Ở đây 'Hai Bộ Luật' chỉ có nghĩa là hai bộ luật trong Tạng Luật (Vinaya) mà thôi. Ở chỗ khác những từ "người giữ hai bộ luật" được Phụ Chú Giải bình luận như những người nghiên cứu cả hai bộ luật của Vinaya (Luật Tạng) và Tạng Diệu Pháp (Abhidhamma). Mở đầu của Tạng Diệu Pháp có một phần gọi là 'Matikā'. 'Matikā' có nghĩa là nội dung hay cái gì đó giống như một bảng liệt kê các pháp sẽ được giải thích chi tiết sau đó. Như vậy Matikā muốn nói tới hai việc. Một là những giới luật cho Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni và hai là phần thứ nhất của quyển Vi-Diệu Pháp thứ nhất (bộ Pháp Tụ). Ở đây, sau khi xuất gia, sau khi trở thành Tỳ-kheo, họ học hai bộ luật này, những giới luật cho Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni. "khi vị ấy đã có đủ năm năm thâm niên (năm hạ Tỳ-kheo), vị ấy tham dự lễ Tụ Tứ (pavāraṇā) và ra đi đến một nơi gọi là Pācīnakhandarājī và v.v... Trong trường hợp này 'Hai Bộ Luật' có nghĩa là hai bộ giới luật. Ghi chú cuối trang ở đây không đúng chỗ.

Liên quan đến ghi chú cuối trang số 10 "Lễ 'Pavāraṇā' (Lễ Tụ Tứ) vào cuối mùa An Cư, trong suốt ba tháng mùa mưa các vị Tỳ-kheo phải nguyện sống ở một chỗ để tránh du hành trong khi các vụ mùa đang được gieo trồng. Lễ này bao gồm một cuộc họp mặt các vị Tỳ-kheo đã trải qua

ba tháng mùa Mưa với nhau, tại cuộc họp ấy mỗi người hiện diện sẽ thỉnh mời Chư Tăng (hay họ thỉnh mời lẫn nhau) để chỉ ra những lỗi lầm, những vi phạm giới luật.” Cho đến ngang chỗ này là đúng. Kế tiếp ghi chú nói “đã phạm trong suốt ba tháng trước.” Điều này không phải thế. Nó không có trong Tạng Luật. Đôi khi tác giả chỉ nói theo những gì mình nghĩ sẽ là như vậy, nhưng nó lại không thực sự như vậy.

Cuối mùa mưa (cuối mùa an cư) chúng tôi có buổi lễ thỉnh mời Tăng hay thỉnh mời lẫn nhau này. Sự thỉnh mời (chỉ lỗi) này không phải chỉ vì những tội đã phạm trong ba tháng trước mà cho bất kỳ thời gian nào. Chúng tôi nói “Tôi xin thỉnh mời các vị Tỳ-kheo, Tôi thỉnh mời các tôn giả, hoặc các vị đã thấy tôi phạm giới, hoặc các vị đã nghe tôi phạm giới, hoặc các vị hoài nghi tôi phạm giới, xin vui lòng nói cho tôi biết. Nếu tôi thấy đó là một tội, tôi sẽ sửa chữa.” Điều đó muốn nói tới bất cứ thời gian nào. Sau khi một người đã thỉnh mời theo cách này, vị ấy có thể được nghe về những tội vị ấy đã phạm trong bất kỳ thời gian nào. Nó không phải là lời thỉnh mời mọi người chỉ những lỗi đã phạm trong suốt ba tháng (an cư) trước mà phạm trong bất kỳ thời gian nào cũng được. Mặc dù buổi lễ được làm vào cuối của ba tháng An Cư mùa mưa, nó không phải cho chỉ ba tháng thôi.

Chúng tôi cũng vừa làm lễ đó tại chùa. Buổi lễ phải được làm vào ngày rằm tháng Mười. Ở nước Miến chúng tôi Mùa Mưa có bốn tháng chứ không phải ba tháng. Tuy nhiên, các vị Tỳ-kheo phải giữ và sống trong ranh giới của chùa trong ba tháng, chứ không phải bốn. Sau ba tháng có

một buổi lễ thỉnh mời lẫn nhau (Tự Tứ). Các vị Tỳ-kheo được tự do chỉ những lầm lỗi hay những hành vi không đúng đắn của nhau. “Phạm trong suốt ba tháng” là không chính xác và không có trong Tạng Luật.

- Học nhân: Lễ đó có được các vị Tỳ-kheo hoan hỷ tiếp nhận không?
- Thầy: Nó là cái gì đó giống như một hoạt động thông thường thôi. Dù bạn có thực sự muốn làm lễ đó hay không muốn, bạn cũng phải làm nó. Bạn thỉnh mời và các vị Tỳ-kheo khác có thể nói cho bạn biết về những lỗi lầm bạn đã phạm bất cứ thời gian nào.
- Học nhân: Điều này có khó không? Các vị phải làm lễ đó, nhưng các vị có sợ làm hay không?
- Thầy: Ồ, không. Nó không đáng sợ đâu.
- Học nhân: Người ta có nói những việc xấu xa của nhau không?
- Thầy: Không. Ví dụ, người nào đó sẽ nói “Bạch ngài, ngài đã phạm vào giới này. Ngài phải sửa chữa. Ngài phải làm một cái gì đó để giải tội này.” Đại loại là như vậy. Theo cách này các vị Tỳ-kheo giúp nhau có được hạnh kiểm tốt, giải trừ những tội lỗi nếu có.

Đôi khi một người có thể không ý thức được những gì mình đang làm. Giả sử tôi đang ăn và tôi ăn tới 12:10 hay 12:15 chiều. Có lẽ tôi không hay biết việc đó. Rồi một vị Tỳ-kheo khác có thể nói với tôi “Hôm nay khi ngài ăn, lúc đó đã qua 12 giờ rồi.” Đại loại là như thế. Tôi phạm giới trong trường hợp đó. Vì thế tôi phải xin sám hối.

35. 2). Gia đình gồm những quyến thuộc hoặc những cư sĩ ngoại hộ. Bởi vì, ngay cả gia đình thí chủ cũng là một chướng ngại cho những người nào sống liên hệ mật thiết với họ theo kiểu mà kinh mô tả: "Vị ấy, vui khi chúng vui". (S. ii, 11), một người không đi đến một tu viện để nghe Pháp nếu không có những người trong gia đình thí chủ đi theo. Nhưng ngay cả cha mẹ cũng không là chướng ngại cho một người như Tỳ-kheo trẻ cháu của một Trưởng lão ở tu viện Korandaka.

36. Đại đức đến Rohana để học. Chị của Trưởng lão luôn luôn hỏi tin tức con trai. Bởi thế, một ngày kia, Trưởng lão đi Rohana để đưa cháu về.

37. Vị đại đức Tỳ-kheo trẻ cũng nghĩ "Ta ở đây đã lâu, bây giờ ta có thể đi thăm y chỉ sư của ta và thăm bà tín nữ ra sao". Rồi đại đức rời Rohana. Hai thầy trò gặp gỡ trên bờ sông Mahaveli đại đức hầu Trưởng lão dưới gốc cây. Khi được hỏi: "Con đi đâu? Đại đức nói ra ý định của mình. Trưởng lão nói: "Con làm phải đấy. Bà tín nữ cứ hỏi thăm con hoài nên ta phải đến đây. Con đi đi, ta sẽ ở lại chỗ này an cư mùa mưa". Và Trưởng lão bảo Tỳ-kheo ra đi. Đại đức đến tu viện vào đúng ngày để an cư mùa mưa. Trú xứ dành cho đại đức tình cờ lại là trú xứ của phụ thân đại đức đã nhận trách nhiệm cúng dường.

38. Hôm sau, thân phụ đại đức đến nơi hỏi: "Bạch chư đại đức trú xứ chúng tôi cúng rơi vào tay người nào vậy?" Khi ông được biết nó rơi vào một khách tăng trẻ, ông đến bên vị ấy đánh lễ và thưa: "Bạch đại đức, có một tục lệ bắt buộc

đối với vị nào an cư tại trú xứ chúng tôi". -"Lệ ấy như thế nào?"- " Đó là, chỉ nhận đồ ăn khát thực tại nhà chúng tôi suốt ba tháng mùa mưa, và cho chúng tôi được biết ngày nào sẽ ra đi, sau lễ Tỳ tứ". Đại đức im lặng nhận lời. Cư sĩ trở về bảo vợ: "Có một đại đức khách tăng đã ở trong trú xứ của chúng ta để an cư mùa mưa. Bà hãy săn sóc vị ấy chu đáo". Bà vâng lời, sửa soạn những thức ăn loại cứng và loại mềm cho Tỳ-kheo. Mặc dù đại đức đi đến nhà cha mẹ, vào giờ ăn, mà không ai nhận ra.

39. Sau khi đã khát thực ở đấy ba tháng mùa mưa, đại đức báo tin sắp ra đi. Bà con bảo: "Bạch đại đức, xin hãy lưu lại đến mai". Hôm sau, họ mời đại đức, cúng một tảng đường và chín mét vải, và để đại đức ra đi. Đại đức chúc lành cho họ, rồi trở về Rohana.

40. Y chỉ sư của đại đức đã xong lễ Tỳ tứ, đang trên đường về. Họ gặp nhau tại chỗ trước kia. Đại đức làm những bốn phận của người đệ tử dưới gốc cây. Vị Trưởng lão hỏi: "Con có gặp bà tín nữ không?" -"Bạch, có". Và kể cho Trưởng lão nghe những gì đã xảy ra. Rồi đại đức thoa dầu vào chân thầy, làm một thứ nước đường cho ngài, và cúng dường ngài chín mét vải. Sau khi đánh lễ Trưởng lão, đại đức bạch: "Chỉ có Rohana là thích hợp cho con", và ra đi. Trưởng lão cũng trở về tu viện của ngài, và hôm sau đi vào làng Korandaka.

41. Chị của Trưởng lão đứng ngóng trên đường mà nghĩ: "Em ta sẽ đến cùng với con ta". Khi bà thấy Trưởng lão đến có một mình, mới nghĩ: "Ôi chắc con ta chết rồi". Và

ngã lăn ra dưới chân Trưởng lão, khóc than kể lể.. Nghĩ rằng vì hạnh thiếu dục mà Tỳ-kheo trẻ đã ra đi không loan báo, Trưởng lão an ủi bà tín nữ và kể cho bà nghe những gì đã xảy ra, rồi rút tấm vải kia cho bà xem.

42. Bà mẹ an lòng, quỳ gối hướng về con đường mà con bà đang đi, và bảo: "Chắc hẳn, Thế Tôn đã chỉ dạy con đường của các thánh tài, biết đủ đối với bốn vật dụng và ham thích tu tập, khiến cho một Tỳ-kheo như con ta đã trở thành một bậc Thân chứng. Bởi thế mặc dù vị ấy ăn trong nhà cha mẹ suốt ba tháng, mà không bao giờ nói, con là con của mẹ, hay mẹ là mẹ của con! Ôi thật là một con người kỳ diệu". Ngay cả cha mẹ cũng không là chướng ngại, đối với một người như vậy, nói gì đến thí chủ.

43. 3). Lợi dưỡng: là bốn vật dụng. Làm sao chúng thành chướng ngại? Bất cứ một Tỳ-kheo xứng đáng đi đâu, người ta cũng cúng dường thật nhiều vật dụng. Vì cứ phải chúc lành cho họ, nói pháp cho họ vị ấy không có dịp nào để làm các việc của nhà khổ hạnh. Từ sáng sớm đến tối mịt, vị ấy không có lúc nào gián đoạn sự tiếp xúc với bốn đạo. Lại nữa, mới vừa tảng sáng, những người khát thực ưa béo mập đã đến bảo, "Bạch Đại đức, nam cư sĩ X, nữ cư sĩ Y... đạo hữu nọ, con gái đạo hữu kia, muốn gặp đại đức", và vì sẵn sàng để ra đi, nên vị ấy nói: "Hãy đem y bát, hiền giả.". Cứ thế, vị ấy luôn luôn trong tình trạng khẩn trương. Như thế, tứ sự cúng dường trở thành một chướng ngại cho vị ấy. Vị ấy nên rời đoàn nhóm mà ra đi một mình, đến một chỗ nào không ai biết, đấy là cách chấm dứt trở ngại.

44. 4). Đồ chúng là một nhóm học trò: kinh hay luận. Nếu vị dạy dỗ, trả lời những câu hỏi của đám này, mà không có thì giờ thì hành sa môn hạnh, thì đồ chúng ấy trở thành một chướng ngại. Vị ấy nên trừ chướng ngại ấy bằng cách sau. Nếu những Tỳ-kheo đã học xong phần chính chỉ còn một ít, thì nên dạy cho xong mà đi vào rừng. Nếu chỉ mới học một ít, còn lại nhiều, thì vị ấy nên đi đến một giáo thọ sư khác ở cách không quá một lý và nhờ dạy tiếp. Nếu không tìm ra vị nào thay, thì nên già từ lớp học để làm phận sự mình.

45. 5). Xây cất: là làm nhà mới. Người lo việc này phải biết rõ vật liệu đã mua, chưa mua, phải trông coi cái gì đã làm xong, chưa xong, cho nên công việc này luôn luôn bận rộn. Nên trừ chướng ngại bằng cách, nếu còn lại ít thì nên làm cho xong; nếu còn nhiều, nên giao lại cho chúng tăng khi đó là cơ sở chung, còn nếu là của riêng, thì nên giao cho người tín cẩn, hoặc bỏ lại cho tăng đoàn mà đi.

46. 6). Du lịch là đi xa. Nếu có người xin thọ giới xuất gia ở một nơi khác, hay nếu tại đây có một vật dụng không thể thiếu, thì nó sẽ thành một chướng ngại nếu vị ấy đi vào rừng tu trong khi chưa làm chuyến du hành đến chỗ ấy. Vị ấy sẽ khó xua đuổi ý nghĩ về cuộc hành trình, do đó nên làm xong cuộc hành trình ấy trước khi vào rừng.

47. 7). Quyến thuộc: ở tu viện, thì đó có nghĩa là vị giáo thọ sư, y chỉ sư, đồng trú, đệ tử, đồng giáo thọ sư, đồng y chỉ sư. Ở nhà, thì đó là cha mẹ, anh em v.v... Khi những

người này lâm bệnh thì đó là một chướng ngại cho Tỳ-kheo. Bởi thế, chướng ngại này cần trừ bằng cách chữa lành người bệnh.

48. Khi y chỉ dư lâm bệnh, Tỳ-kheo phải suốt đời trông nom nếu bệnh không chóng khỏi. Cũng thế, đối với vị thầy lúc xuất gia, lúc thọ giới, vị đồng trú, những đệ tử mà vị ấy đã thọ nhận xuất gia, và đối với đồng y chỉ sư. Nhưng đối với giáo thọ sư, đối với học trò mà ta dạy giáo lý, và đối với những người đồng học (đồng học thọ sự) thì nên săn sóc họ bao lâu lớp học còn tiếp tục, và nếu có thể, thì cứ tiếp tục săn sóc sau đó.

Mẹ và cha cần đối như y chỉ sư. Nếu cha mẹ ở trong thành, và cần sự giúp đỡ, thì phải giúp. Nếu các vị không có thuốc men phải cung cấp thuốc của mình. Nếu không có, hãy đi xin để cung cấp. Nhưng nếu anh chị em bệnh, chỉ nên để họ dùng cái gì của họ. Nếu họ không có, thì nên đem của riêng tạm cho dùng, sau lấy lại. Nếu không lấy lại được cũng không nên phàn nàn. Không được cho hay chế thuốc cho chồng của em gái hoặc chị, nhưng có thể đưa cho em gái, chị mà bảo "Hãy đưa cho chồng của em (hay chị) dùng". Đối với vợ của anh hoặc vợ của em trai cũng vậy, nhưng với cháu thì Tỳ-kheo được phép cho thuốc, chế thuốc, vì chúng có liên hệ máu mủ.

50. 8). Ưu não là bất cứ loại bệnh nào, khi đau đớn thực sự là một chướng ngại, nên thuốc men. Nếu bệnh vẫn không khỏi sau khi chữa thuốc vài ngày thì hãy làm phận sự của nhà khổ hạnh sau khi nói với cơ thể: "Ta không

phải là đầy tớ của người. Ta đã chịu đau khổ vì bảo trì người qua cái vòng tử sinh bất tận.

51. 9). Sách vở là trách nhiệm đối với kinh điển. Đây chỉ là chướng ngại với người luôn bận đọc tụng mà thôi. Về điểm này, có câu chuyện sau. Khi Trưởng lão Revata, người trú ở Malaya (the Hill Country-xứ Đồi) được đại đức Revata người tụng đọc Trung bộ kinh hỏi xin một đề tài thiền. Vị Trưởng lão hỏi vị ấy, “Về kinh điển, hiền giả như thế nào rồi? — “Bạch Trưởng lão, con quen thuộc với Trung Bộ Kinh”. Trung Bộ Kinh là một trách nhiệm nặng nề, hiền giả. Khi một người đang học thuộc lòng 50 kinh đầu tiên, vị ấy còn trước mặt 50 kinh chặn giữa, và khi đang học 50 kinh giữa, vị ấy đã phải đối diện với 50 kinh sau cùng. Làm sao hiền giả có thể khởi sự một đề tài thiền định? - “Bạch đại đức, khi tôi đã nhận một đề tài, thì tôi sẽ không dành lại kinh điển nữa”. Vị ấy nhận đề mục thiền và trong 19 năm không tụng đọc, đã chứng quả La hán vào năm thứ 20. Ông bảo những Tỳ-kheo đến tụng đọc “Chư hiền, ta đã không nhìn đến kinh điển 20 năm nay, nhưng vẫn quen thuộc. Chư hiền cứ khởi sự”. Và từ đầu đến cuối, Trưởng lão tụng đọc không bị vấp một âm nào.

52. Trưởng lão Mahà -Nàga ở Karuliliyari cũng vậy, để kinh qua một bên 18 năm trời, sau đó ông tụng Dhàtukathà cho các Tỳ-kheo nghe không sai một chữ.

53. Trong đại tu viện, Trưởng lão Abhaya bảo đánh trống tuyên bố: “Tôi sẽ trình bày Ba tạng trong vòng những vị tinh thông Năm bộ kinh” và việc này xảy ra trước khi ông

học luận sớ. Chúng Tỳ-kheo bảo: "Đó là giáo lý của những bậc thầy nào? Trừ phi ngài đưa ra giáo lý của những bậc thầy, chúng tôi không để ngài nói". Vị y chỉ sư của Trưởng lão cũng hỏi: "Hiền giả, đã cho đánh trống chưa?" - "Bạch, đã" - "Vì lý do nào?" - "Bạch, con sẽ giảng kinh" - "Hiền giả, các bậc thầy giải thích đoạn này thế nào?" - "Như thế này, bạch đại đức". Vị y chỉ sư không bằng lòng, hùm một cái. Ba lần "hùm". Rồi ông bảo: "Hiền giả, giải thích đầu tiên của ông là cách giảng của những bậc thầy, nhưng vì ông đã không thật sự nghe nó từ miệng một bậc Thầy, nên đã không thể giữ vững lập trường, rằng những bậc Thầy nói như vậy. Hãy đi học với những bậc Thầy đi". - "Bạch đại đức con sẽ đi đâu?" - "Có một Trưởng lão tên Mahā Dhammara (Đại Pháp hộ) ở tu viện Tulādhāra -pabbata xứ Rohana bên kia sông Mahaveli. Vị ấy biết rõ tất cả kinh điển. Hãy đến vị ấy". Trưởng lão Abhaya vâng lệnh ra đi. Đến nơi, sau khi làm lễ, ông trình bày lý do. Trưởng lão Đại pháp Hộ bảo: "Tôi đã không xem kinh điển ba chục năm nay. Nhưng hiền giả hãy đọc lại buổi tối, và sáng ngày ta sẽ giảng. Abhaya vâng lời.

54. Những cư dân trong làng dựng một lều trại lớn trước trú xứ của ngài, ngày ngày chúng đến nghe pháp. Ban ngày, vị Trưởng lão giảng những gì ngài đã nghe đọc về đêm, cho đến cuối cùng, hoàn tất việc giảng dạy. Rồi ngài trải một chiếc chiếu trước mặt Abhaya, ngồi xuống mà bảo: "Hiền giả hãy giảng cho tôi một đề tài thiền định". - "Đại đức nói gì? Chẳng phải tôi đã học mọi sự từ nơi ngài, hay sao? Tôi có thể nói một điều gì cho ngài, mà ngài không biết rồi?" Vị Trưởng lão nói: "Con đường này khác,

đối với một người đã thực sự du hành trên đó. Abhaya lúc đó dường như là một bậc Dự lưu.

55. Khi Trưởng lão Abahya đã cho thầy của ông một đề tài, ông trở về Anuràdhapura. Về sau, trong khi đang giảng pháp trong điện Brazen, ngài nghe tin vị Trưởng lão đã nhập niết bàn. Ngài liền bảo: "Chư hiền, A-la-hán đạo thích hợp cho vị thầy của chúng ta. Ngài thật là một bậc chân trí thức. Ngài ngồi giữa chiếu, trước mặt chính học trò của mình và bảo: hãy giảng cho tôi một đề tài thiền quán. Chư hiền, A-la-hán đạo thích hợp của vị Thầy chúng ta". Đối với những bậc ấy, sách vở không là một chướng ngại.

10). Thần thông là phép lạ của phàm phu, rất khó duy trì như một đứa trẻ còn nằm nựng hay một con thỏ con, 1 vật nhỏ cũng làm nó tan vỡ được. Nhưng đó là một chướng ngại cho tuệ chứ không phải cho định, vì nhờ định mà có thần thông. Bởi thế, phép lạ hay thần thông là những chướng ngại mà người tầm cầu tuệ phải trừ khử, còn các chướng ngại khác là những thứ mà người tầm cầu định phải trừ.

Trên đây là giải thích chi tiết về các chướng ngại.

Giải thích về đoạn 43: "Lợi đặc là tứ vật dụng." 'Lợi đặc' là những gì vị Tỳ-kheo nhận được như sự bố thí từ người cư sĩ. Bốn vật dụng này được gọi là 'lợi đặc'.

Cũng đoạn 43, đi xuống phía dưới "Lại nữa, ngay cả lúc trời còn hừng đông những người ăn đồ ăn khát thực thích sang trọng cũng đến và nói 'Bạch ngài, nam cư sĩ tên

này, tên này, nữ cư sĩ, người bạn, con gái của người bạn tên này, tên này.” — Đó không phải là người bạn. Đó phải là một vị bộ trưởng. Tôi không hiểu tại sao ngài lại xem từ đó có nghĩa là người bạn. Từ Pāli của nó là ‘amacca’. ‘Amacca’ có nghĩa là bộ trưởng, một vị bộ trưởng trong chính phủ chứ không phải một vị mục sư. Như vậy, thay vì dùng từ người bạn chúng ta nên dùng vị bộ trưởng hay con gái vị bộ trưởng.

- Học nhân: Có lẽ từ ‘viên chức’ sẽ tốt hơn bởi vì từ ‘minister’ (bộ trưởng) ở nước này có nghĩa là mục sư.
- Thầy:Ồ, vậy à.

Đoạn 45: Liên quan đến xây dựng ngài đưa ra từ ‘kamma’. ‘Kamma’ thực sự có nghĩa là việc gì đó phải làm, chứ không chỉ là xây dựng. Nó được gọi là ‘nava kamma’ ở đây. Nava là mới và như vậy nó là công việc mới phải làm tại tu viện, như sửa chữa một cái gì đó. Khi một vị Tỷ-kheo đang tham gia công việc, vị ấy không thể hành thiền bởi vì vị ấy có liên quan tới những công việc này.

Đoạn 46: “Du lịch là đang làm một cuộc hành trình. Nếu người nào được chờ đợi làm lễ xuất gia ở nơi khác” — thực sự ra nó có nghĩa là nếu người nào muốn ‘Xuất Gia’, muốn được thọ giới. Chứ không phải ‘được chờ đợi làm lễ xuất gia’. Vì thế “Nếu người nào muốn xuất gia ở nơi khác, hay nếu một món vật dụng nào đó có thể nhận được ở đó và vị ấy không thể yên lòng khi chưa có được nó, đó sẽ là một chướng ngại.”

‘Những phận sự của người tu khổ hạnh’ có nghĩa là

thực hành những phận sự của vị Tỳ-kheo. ‘Những phận sự’ ở đây muốn nói tới việc hành thiền. “Vì thế một người ở trong vị trí này **chỉ** nên chuyên tâm vào những phận sự của Tỳ-kheo sau khi đã làm xong việc du hành và giải quyết các công việc.” Đoạn này sót chữ ‘**chỉ**’.

Ở đoạn 49 “Mẹ và cha nên được đối xử như Y Chỉ Sư.” Các vị Tỳ-kheo được phép cho thuốc men đến cha mẹ của mình. “Nếu cha mẹ ở trong quốc độ và cần sự giúp đỡ của con cái, vị ấy nên giúp. Cũng vậy, nếu họ không có thuốc men trị bệnh, vị ấy nên cho cha mẹ thuốc của mình. Nếu không có, vị ấy nên đi tìm như tìm đồ ăn khát thực và đem về cho cha mẹ. Nhưng trong trường hợp của các anh chị thì vị ấy chỉ nên cho **những gì thuộc của họ mà thôi.**”

Bạn hiểu như thế nào? Vị Tỳ-kheo nên cho **những gì thuộc của họ** mà thôi. Liệu điều đó có hợp lý?

- Học nhân: Thuốc trị bệnh của họ phải không?
- Thầy: Nếu họ đã có thuốc trị bệnh của họ rồi, vị ấy đâu cần cho họ nữa. Những gì muốn nói ở đây là vị ấy phải pha trộn các thành phần thuốc lại với nhau và đưa nó cho họ. Sở dĩ có điều này là vì các vị Tỳ-kheo biết cách làm thế nào để pha chế thuốc. Người đời có thể không biết, nhưng họ có các thành phần thuốc ở nhà. Vị ấy trộn các thành phần thuốc theo phân lượng khác nhau và đem cho họ như thuốc trị bệnh. Vì thế “cho họ những gì thuộc của họ.” là thuốc trị bệnh, sau khi vị Tỳ-kheo đã hòa trộn các thành phần. Các thành phần (thuốc) phải là của anh hay chị vị ấy, chứ không phải của vị Tỳ-kheo.

Liên quan đến sách vở “Sách vở là trách nhiệm đối với kinh điển.” Lui xuống một phần ba đoạn có mẫu đối thoại này: “Vị Trưởng lão hỏi ngài ‘Trong kinh điển, hiền giả thế nào rồi?’ – Con đang nghiên cứu Trung Bộ (Majjhima), bạch ngài.” Từ Pāḷi ở đây có nghĩa là ‘Con quen thuộc (rành rẽ) với Trung Bộ Kinh.’ Nó không phải là chỉ đang nghiên cứu; mà vị ấy đã quen thuộc với Trung Bộ Kinh. Xuống thêm chút nữa “Khi một người vẫn còn đang học thuộc lòng năm mươi kinh đầu, vị ấy đã phải đối diện với năm mươi kinh giữa.” Từ Pāḷi trong câu này là **tụng đọc**, vì thế nó phải là “**đang tụng đọc năm mươi kinh đầu.**” “Và khi vị ấy vẫn còn đang tụng đọc thuộc lòng (không phải học) năm mươi kinh đầu, vị ấy đã phải đối diện với năm mươi kinh cuối.” Trung Bộ kinh có cả thảy 150 bài kinh, thực sự có thêm ba bài nữa. Chúng được chia thành ba — nhóm đầu, nhóm giữa và nhóm cuối. Khi bạn đang tụng đọc nhóm (50 kinh) đầu, nhóm (50 kinh) thứ hai có thể đi đến và bạn có thể nhầm lẫn chúng. Khi bạn đang tụng đọc nhóm thứ hai, nhóm thứ ba có thể xuất hiện trong tâm và bạn có thể nhầm lẫn chúng. Vì thế quen thuộc với Trung Bộ Kinh không phải là một công việc dễ dàng. Đó là những gì đoạn này muốn nói tới. Như vậy không phải đang học, mà là đang tụng đọc.

Ở đoạn 52 “Rồi vị ấy đã tụng đọc Dhātukathā²³ (Giới Luận hay Bộ Chất Ngữ)” “Tụng đọc’ ở đây có nghĩa là ngài đang dạy cho họ, chứ không tụng đọc suông. Dhātukathā là bộ thứ ba của Tạng Diệu Pháp (Abhidhamma).

²³ Dhātukathā : One of the seven books of the Abhidhamma Pitaka (một trong bảy bộ của Tạng Diệu Pháp). Tàu dịch Giới Luận (界論).

Trong đoạn 53, từ dưới lên mười hàng “Hãy đi và học nó từ nơi các vị thầy của chúng ta.” ‘Của chúng ta’ nên hiểu là ‘của ông’ bởi vì vị Tỳ-kheo này đã tuyên bố là vị ấy sẽ giải thích ba Tạng (Piṭakas) không có Chú Giải’. Vị Tỳ-kheo kia muốn làm cho vị ấy nhận ra rằng vị ấy không có khả năng để làm chuyện đó. Vì thế vị ấy đã hỏi một lâu hỏi và vị Tỳ-kheo kia đưa ra một câu trả lời. Vị Trưởng lão nói “Hừm” có cái gì đó giống như hàm ý rằng nó không đúng vậy. Thế rồi vị ấy lại hỏi câu hỏi này tới ba lần và cả ba lần vị ấy đều nói “Hừm”. Vị Tỳ-kheo kia ba lần đưa ra ba câu trả lời khác nhau. Vì thế vị Trưởng lão sau đó nói “Câu trả lời đầu tiên ông đưa ra là câu trả lời đúng, nhưng vì lẽ ông đã không học nó từ một vị thầy, nên ông không đoan chắc trong các câu trả lời của ông. Khi tôi nói ‘Hừm’, ông đưa ra một câu trả lời và rồi lại đưa ra một câu trả lời khác nữa. Vì thế hãy đi và học từ các vị thầy của ông.” — không phải chỉ đọc từ kinh sách. Nó là cái gì giống như thế.

Ngay cả trong thời hiện đại này cũng vậy, chỉ học từ kinh sách không thì đúng là chưa đủ. Chẳng hạn, về Vi-diệu Pháp (Abhidhamma), bạn cần phải có một vị thầy hoặc một người bạn để giúp bạn. Nếu không bạn sẽ không hiểu đúng. Vì thế ở đây vị Trưởng lão nói “Hãy đi và học từ các vị thầy của ông.”

Ở cuối đoạn 54 “Ngài đang nói gì vậy, bạch Trưởng lão, chẳng phải tôi đã nghe mọi điều từ nơi ngài sao?” Sau khi giảng dạy cho vị Tỳ-kheo đó, vị giáo thọ sư yêu cầu người học trò cho mình một đề tài thiền. Vì thế mà vị Tỳ-kheo học trò mới nói “Ngài đang nói gì vậy, bạch Trưởng lão, chẳng phải tôi đã nghe mọi điều từ nơi ngài sao?” Ngài

đã dạy tôi những điều này và bây giờ ngài lại yêu cầu tôi cho ngài một đề tài thiền. “Tôi có thể giải thích điều gì cho ngài mà ngài đã không biết rồi?” Lúc đó vị Trưởng lão nói “Con đường này là khác đối với người đã thực sự đi trên đó.” Câu Pāl i ở đây thực sự có nghĩa là “đây là con đường của một người đã thực sự đi trên đó.” Ý ngài muốn nói Tôi chỉ biết qua sách vở. Còn ông đã hành thiền và đạt được một sự giác ngộ nào đó. Con đường này là khác với tôi. Hãy dạy tôi hành thiền dù tôi đã dạy kinh cho ông. Đó là những gì muốn nói ở đây. “Con đường này là khác đối với người đã thực sự đi trên đó.” Hay nó muốn nói “Đây là con đường của người đã thực sự đi trên đó.” Những người không đi thì thực sự không thể biết được con đường này. Và tôi đã không đi con đường này nên (không biết), vì thế hãy dạy cho tôi hành thiền.

Lùi xuống dưới một tí “A-la-hán thánh đạo thích hợp với thầy của chúng ta.” Điều đó có nghĩa là sự chứng đắc đạo quả A-la-hán. Người thầy hành thiền và trở thành một bậc A-la-hán. Vì thế người học trò nói “A-la-hán thánh đạo thích hợp với thầy của chúng ta.”

Ở đoạn kế tiếp lên quan đến các năng lực thần thông “Chúng khó duy trì, giống như một đứa bé còn nằm sấp hay giống như hạt ngũ cốc mới nhú.” Trong cuốn sách của tôi thì nó giống như một con thỏ con. ‘Prone infant (đứa bé nằm sấp), chữ ‘prone’ có nghĩa là gì?

- Học nhân: nằm xuống.
- Thầy: úp mặt xuống?
- Học nhân: Cái đó không quan trọng.

- Thầy: Tôi không biết. Trong Pāḷi nó có nghĩa là nằm sấp hay nằm úp mặt xuống. Và giống như hạt ngũ cốc mới nhú – có nghĩa là một hạt ngũ cốc còn non, dễ gãy. Trong ấn bản đầu tiên này vị ấy (*chỉ tác giả* — ngài Nāṇamoli' dịch là con thỏ con bởi vì vị ấy không đọc rõ nguyên bản. Từ Pāḷi là 'sassa', nhưng lần đầu tiên vị ấy đọc là 'sasa'. 'Sasa' có nghĩa là con thỏ con. 'Sassa' có nghĩa là một vụ mùa, hay hạt ngũ cốc, hay một cái gì đó mọc lên. Các nhà biên tập hay chính vị ấy đã sửa lại nó (thành hạt ngũ cốc mới nhú) trong ấn bản thứ hai.

Các năng lực thần thông chỉ là chướng ngại đối với thiền minh sát. Chúng có được do hành thiền định. Vì thế thần thông không phải là chướng ngại cho định hay thiền chỉ, nhưng đối với thiền minh sát chúng lại là một chướng ngại.

57. Gần gũi thiện tri thức, người cho một đề tài (đ. 28): những đề tài thuộc hai loại, đó là đề tài có lợi ích chung và đề tài đặc biệt.

Quán tâm tử, và niệm về cái chết là những phép quán có lợi ích phổ quát. Có thể kể thêm quán bất tịnh.

58. Khi một Tỳ-kheo nắm lấy một đề tài thiền quán, trước hết vị ấy phải phát triển từ tâm đối với tăng đoàn trong giới vực, ban đầu vị ấy phát triển từ tâm đến các Tỳ-kheo trong chùa như sau: "Mong các Tỳ-kheo được an vui, thoát khổ". Rồi nên trải tâm ấy rộng ra đến tất cả chư thiên ở trong giới vực, đến những cư dân trong làng, nơi

vị ấy thường khát thực, rồi đến tất cả mọi người ở đấy và tất cả chúng sinh phụ thuộc. Với tâm từ đối với chúng Tỷ-kheo, vị ấy phát sinh lòng từ ái với những người đồng trú, trở nên dễ sống chung. Với tâm từ đối với chư thiên trong giới vực, vị ấy được thiên thần hộ trì bằng những người vị ấy lui tới khát thực, vị ấy được họ giúp đỡ từ sự một cách hợp pháp. Với tâm từ đối với mọi người quanh đấy, vị ấy đi đâu cũng không bị chán ghét, vì được người ta tin tưởng. Với tâm từ đối với tất cả chúng sinh, vị ấy có thể đi ta bà khắp nơi không bị cản trở.

Với tử tưởng, nghĩ rằng "Ta sẽ chết" vị ấy từ bỏ sự tầm cầu bất đáng và ý thức tỉnh giác tăng thạnh, vị ấy sống không ràng buộc.

Khi tâm vị ấy thường quán bất tịnh, thì cả đến những đối tượng ở cõi trời cũng không cảm dỗ được vị ấy khởi tham.

59. Những quán tưởng trên, như vậy, có ích lợi phổ quát. Chúng được gọi là những đề tài thiền định vì cần tu tập thường xuyên, chúng rất đáng muốn do bởi lợi ích lớn lao của chúng.

“Đến gần bậc Thiện Trí Thức, người cho một đề tài thiền.”. Như vậy, bạn phải tìm một vị thầy có thể cho bạn một đề tài thiền. Đến gần một vị thầy được mô tả chi tiết ở đây. Nó khác với việc hành thiền ở đất nước (Hoa Kỳ) này hay ở Phương Tây. Nơi đây, các vị thầy muốn lôi cuốn học trò. Họ rất muốn hay rất háo hức để dạy. Trong khi đó, theo truyền thống, người muốn hành thiền phải đến gần một vị thầy theo cách rất cẩn trọng, không làm vị ấy

khó chịu và v.v... Vì thế nó rất khác. Ở phương Tây các vị thầy thường muốn làm vui lòng những người đến học với họ.

Việc hành thiền tâm từ cũng được đề cập ở đây. “Cầu mong cho họ (các vị Tỳ-kheo trong ngôi chùa này) được an vui và thoát khỏi khổ.’ Kế tiếp vị ấy tu tập tâm từ đến các hàng chư thiên trong ranh giới.” ‘Ranh giới’ có nghĩa là trong ranh giới của ngôi chùa. Từ Pāḷi được dùng ở đây là Sīmā. Sīmā là một nơi đã được thánh hóa (đã làm lễ kết giới) ở đây các tầng sự chính thức của Tăng được thực hiện, nhưng trong trường hợp này nó chỉ có nghĩa là một ranh giới, ranh giới của ngôi chùa. Vì thế nó là việc rải tâm từ đến các vị Tỳ-kheo sống trong ngôi chùa, chỉ cần — “Cầu mong cho họ được an vui, thoát khỏi khổ.” Sau đó vị ấy nên tu tập tâm từ đến tất cả chư thiên trong ranh giới, trong ngôi chùa. Kế đến tu tập tâm từ đến người đứng đầu trong ngôi làng là nơi mà vị ấy đi khát thực. Tiếp theo vị ấy nên tu tập tâm từ đến tất cả mọi người sống ở nơi đó và tất cả chúng sinh nương tựa vào con người.” Có một sự hiểu lầm về từ Pāḷi trong câu này. Những gì thực sự muốn nói ở đây là tất cả chúng sinh bắt đầu với con người. Sau khi rải những tư duy từ ái đến người đứng đầu ngôi làng (tức người trưởng làng hay một viên chức trông coi ngôi làng.), vị ấy rải tâm từ đến tất cả chúng sinh, bắt đầu với tất cả mọi người. Vì thế, vị ấy rải “Cầu mong cho tất cả mọi người đều được an vui và hạnh phúc. Cầu mong tất cả chúng sinh được khỏe mạnh, an vui và hạnh phúc.” Chứ không phải rải đến tất cả mọi người sống ở nơi đó và tất cả chúng sinh nương tựa vào con người. Không phải

như vậy. Nên dịch lại là “Rời vị ấy nên tu tập tâm từ đến tất cả chúng sinh, bắt đầu với con người.”

- Học nhân: ‘đến tất cả chư thiên’ nghĩa là gì?
- Thầy: Điều này muốn nói đến các vị thiên thần — thần bảo hộ, thần cây, v.v... sống trong ranh giới của ngôi chùa. Những người Phật tử chúng tôi tin rằng có những vị chư thiên, thiện thần ở quanh mình — thần cây, thần bảo hộ, thần bảo hộ của ngôi chùa, thần bảo hộ của mỗi con người, v.v... Vì thế chúng tôi rải tâm từ cho họ.

Ở đoạn kể “Với niệm sự chết nghĩ rằng: ‘Ta rồi sẽ phải chết’, vị ấy từ bỏ được sự tầm cầu bất xứng, và với ý thức khẩn cấp tâm linh (samvega) đang tăng trưởng vị ấy đi đến một cuộc sống không **dính mắc**.” Thực ra câu đó là “Vị ấy sống không để duôi (lười biếng), chứ không phải **không dính mắc**. Khi có một ý thức khẩn cấp tâm linh, và khi có ý nghĩ rằng tôi có thể chết bất cứ lúc nào, thời tôi không thể sống lười biếng, không thể sống để duôi. Tôi phải lo hành thiền. Tôi phải nỗ lực. Như vậy chữ được dùng ở đây không phải là sự dính mắc, mà là để duôi.

Có từ nào khác cho nó không? Có thể là lười biếng, một cái gì đó giống như thế. Biếng nhác, đúng không? Sống không biếng nhác hay sống không để duôi. Điều đó có nghĩa là sống nỗ lực hành thiền với đầy đủ nghị lực.

60. "Đề mục thiền đặc biệt" là 40 đề tài thích hợp với cá tính từng người. Nó "đặc biệt" (pàrihàriya) vì vị ấy phải mang (pariharitabbattà) nó luôn theo mình, và vì nó là nhân gần cho một giai đoạn tu tập cao hơn. Người cho

một đề tài thuộc hai loại nói trên, là người cho đề tài thiền.

61. Thiện tri thức là người có những đức tính:

Được kính trọng yêu mến

Biết nói và chịu nghe

Lời thốt ra sâu sắc

Không vô cớ buộc ràng (A. iv, 32)

Người ấy hoàn toàn quan tâm đến sự an lạc và thích tiến bộ.

62. Do câu: "Này Ananda, nhờ Ta làm thiện tri thức cho chúng, mà những hữu tình bị sinh tử được thoát ly sinh tử" (S. i, 88), ta thấy chỉ có Đức Phật, đấng Toàn Giác, mới có được tất cả điều kiện của một bậc thiện tri thức. Bởi thế khi Ngài còn ở đời, chỉ có một đề mục thiền được nhận trước mặt Thế Tôn, mới là một đề mục được nhận một cách tốt đẹp. Sau khi Ngài nhập niết bàn có thể nhận từ một vị Thánh đệ tử còn sống. Khi những vị này cũng không còn, hãy nhận từ một vị đã sạch lậu hoặc, một vị nhờ đề mục đặc biệt ấy đã chứng bốn thiền, năm thiền đã đạt đến lậu tận bằng cách tăng trưởng trí huệ có thiền làm nhân.

63. Nhưng làm thế nào một vị đã đoạn tận lậu hoặc tuyên bố: "Ta là người đã đoạn tận lậu hoặc?" Tại sao không? Vị ấy tuyên bố như vậy khi biết chắc rằng những chỉ giáo của ông sẽ được thi hành. Như Trưởng lão Assagutta đã trải chiếu ngồi kiết già giữa hư không để giảng một đề tài

thiền quán cho một Tỳ-kheo khởi sự tu tập đề tài ấy, vì biết vị này sẽ làm theo lời dạy của ông.

64. Vậy, nếu có một vị đã đoạn tận lậu hoặc thì tốt. Nếu không, thì hãy nhận đề tài nơi một vị Bất hoàn, một vị Nhất lai, một vị Dự lưu, một người thường nhưng đã đắc thiền, một người thông ba tạng, hai tạng, một tạng, một người thông năm bộ Nikàya, một Nikàya cùng với só giải, hoặc một người cần trọng. Vì một bậc thầy cần trọng thì biết rõ kinh điển, giữ gìn gia tài Phật Pháp, bảo trì truyền thống, vị ấy sẽ theo quan điểm của bậc Thầy hơn là theo ý riêng. Do vậy, cổ đức đã nói lên ba lần: "Một người cần trọng sẽ giữ gìn kho báu".

65. Những người nói trên, khởi từ vị đã đoạn tận lậu hoặc, chỉ nói đến con đường mà chính họ đã đạt đến. Nhưng với một vị đa văn, thì những chỉ dạy và giải đáp được thanh lọc nhờ đã đến gần nhiều bậc Thầy, và bởi thế, vị này sẽ giải thích một đề tài thiền quán bằng cách nêu rõ một lối đi rộng, như một thót voi lớn đi qua một dải rừng. Vị ấy sẽ chọn lọc những bản kinh, những lý lẽ chỗ này chỗ khác, kèm thêm giải thích cái gì nên theo cái gì không. Do vậy, một đề tài thiền quán cần được chọn bằng cách đến gần một Thiện Tri Thức như thế, người cho một đề tài, và khi đến gần, hãy làm những bốn phận của một môn sinh.

66. Nếu vị ấy ở cùng một tu viện, thì tốt. Nếu không, hành giả nên đi đến chỗ vị ấy cư trú. Khi một Tỳ-kheo đi đến thiện tri thức, thì không nên đi với chân thoa dầu, mang

giày, đi dù, có đệ tử doanh vẫy đem theo tư cụ. Vị ấy nên du hành như một Tỳ-kheo du phương, tự mạng y bát, làm tất cả bốn phận trong mỗi ngôi chùa trên đường đi, mạng theo rất ít và sống với hạnh viễn ly cao độ. Khi vào đến tự viện có bậc thiện tri thức ấy, vị Tỳ-kheo không được mong mỗi cái gì, phải tự túc đến cả một cái tắm rửa răng. Vị ấy cũng không nên vào một phòng, nhà nào trong tự viện, nghĩ, ta sẽ ở đây nghỉ ngơi, tắm rửa, bôi dầu vào thân, rồi hãy đi đến bậc thầy.

67. Tại sao thế? Vì nếu ở đây có các Tỳ-kheo không ưa bậc thầy, họ sẽ hỏi mục đích viếng thăm của khách, rồi chê bai bằng cách nói: "Nếu bạn tới ông đó thì bạn rồi đời". Những vị này có thể làm cho người mới đến hối hận đã đến, và bèn quay trở về. Do đó, chỉ nên hỏi trú xứ rồi đến thẳng bậc thầy.

68. Nếu bậc thầy là hạ toạ Tỳ-kheo, vị thâm học cũng không được để cho ông ta đỡ lấy y bát của mình v.v... Nếu là một thượng toạ Tỳ-kheo, thì nên thí lễ rồi đứng. Khi thầy bảo, "Hiền giả, hãy đặt y bát xuống" mới được đặt. Khi thầy mời uống nước, nếu khát nên uống. Khi thầy bảo rửa chân, không nên rửa ngay, vì nếu nước ấy do chính thầy mang tới thì không phải phép. Nhưng nếu thầy bảo, "Hiền giả, nước ấy không phải tôi mang đến. Hãy rửa đi" thì được rửa, bằng cách ngồi tại một chỗ khuất mắt thầy, hoặc ở ngoài chỗ trống phía một bên nhà.

69. Nếu thầy mang đến một ống dầu, Tỳ-kheo hãy đứng dậy cẩn thận đỡ lấy với cả hai tay. Nếu Tỳ-kheo không

nhận, vị kia có thể ngạc nhiên tự nhủ, Tỳ-kheo này chưa gì đã ghét xài chung như vậy sao? Nhưng khi nhận xong, Tỳ-kheo không nên thoa vào chân ngay. Vì nếu đó là dầu để thoa chân thầy, thì không được dùng mà thoa chân mình. Bởi thế, Tỳ-kheo nên thoa lên đầu, vai..., nhưng nếu thầy bảo "Hiền giả, dầu này để thoa chân tất cả mọi người, hãy thoa chân", thì vị ấy nên thoa một ít lên đầu, rồi thoa chân. Xong đâu đấy, đưa lại cho thầy mà thưa: "Bạch đại đức, xin gửi lại chai dầu".

70. Vị Tỳ-kheo không nên nói: "Bạch đại đức, giảng cho tôi một đề tài thiên quán" ngay hôm mới đến. Nhưng khởi từ hôm sau, nên xin làm phận sự của một người hầu. Nếu thầy không cho, thì nên làm phận sự ấy khi có dịp. Khi làm, thì phải mang cho thầy ba cái tăm xỉa răng cỡ nhỏ, vừa và lớn, hai loại nước súc miệng cũng như nước tắm, là nóng, lạnh. Trong ba ngày đầu, để ý thầy dùng thứ nào trong các thứ ấy thì sau đó hãy mang đến thứ đó. Nếu thầy dùng thứ nào cũng được, thì sau gặt thứ gì đem thứ ấy.

71. Tại sao phải nói nhiều? Vì tất cả phải được thì hành như lời Thế Tôn dạy trong các kiền độ (khandhakas) xem như những phận sự của đệ tử: "Này các Tỳ-kheo; một đệ tử cần phải thi hành những bốn phận đối với thầy cho đúng cách. Ở đây, sự thi hành bốn phận đúng cách là như sau. Đệ tử nên dậy sớm, bỏ dép sửa y, đem tăm và nước súc miệng, trái toạ cụ cho thầy. Nếu có cháo, hãy rửa đĩa và mang cháo". (Vin. i, 61)

72. Đệ tử nên đến vấn an thầy vào mỗi chiều, nếu thầy bảo lui ra thì hãy lui. Nếu thầy hỏi đến làm gì, nên nói lý do. Nếu thầy không hỏi, mà để cho làm các bốn phận, thì sau 10 ngày hoặc nửa tháng, nên tìm một dịp ở nán lại sau khi thầy bảo lui, và trình bày lý do mình đến. Hoặc đến thầy vào một một lúc bất thường, chờ khi thầy hỏi đến làm gì, hãy trình bày lý do.

73. Nếu thầy nói mai trở lại, hãy y lời. Nhưng nếu vào đúng lúc ấy mà bị đau bụng hay một thứ bệnh gì khác, thì nên thưa thầy rõ và đề nghị một giờ khác thích hợp cho mình. Bởi vì nếu một đề tài thiền quán được giải thích vào lúc bất tiện, thì ta không thể chú tâm nghe kỹ. Trên đây là giải thích câu "đến gần thiện tri thức, người cho một đề tài thiền quán".

Kế tiếp, đoạn 61, thiện tri thức (bạn lành):

“Vị ấy là người,
đáng kính trọng và yêu mến,
Biết nói và chịu (lắng) nghe
Lời nói thốt ra thâm sâu, uyên bác
Vị ấy không hối thúc, không có lý do.

Nghĩa là vị ấy không hối thúc làm những điều không đúng thời.

“Vị ấy hoàn toàn quan tâm đến sự an lạc và mê thích tiến bộ.”

Mê thích tiến bộ (‘partial to progress’)

- Học nhân: ‘Partial’ thường có nghĩa là ủng hộ.

- Thầy: Như vậy nó có nghĩa rằng vị ấy ủng hộ sự tiến bộ. Tôi đã tìm từ này trong từ điển và thấy nó được định nghĩa là “thích thú”. Nhưng nó không có nghĩa là thích thú, mà vị ấy chỉ ủng hộ sự tiến bộ.

Cuối đoạn 62 “Và đã đạt đến sự đoạn trừ các lậu hoặc bằng cách tăng trưởng minh sát” — điều đó có nghĩa là bằng cách hành thiền minh sát.

Ở đoạn 63 “Ta là bậc đã đoạn tận các lậu hoặc. Tại sao không?’ Vị ấy tự tuyên bố khi vị ấy biết rằng những chỉ dẫn này sẽ được thực hiện.” Thực sự vị ấy biết rằng vị kia sẽ thực hành; chứ không phải biết những chỉ dẫn của mình sẽ được thực hiện. Nếu bạn biết rằng người kia là một người hành thiền, bạn có thể nói cho người ấy biết những gì bạn đã đạt đến. Bình thường các vị Tỳ-kheo không bao giờ nói những sở đắc của họ cho người khác biết.

- Học nhân: Như vậy câu ấy sẽ là ‘việc thực hành sẽ được thực hiện’ phải không?
- Thầy: Đúng rồi, không phải những chỉ dẫn. Vị ấy biết rằng vị kia là một hành giả. Vị ấy biết rằng vị kia hành thiền.

Ở đoạn 70, trên xuống bốn hàng “Nếu vị ấy không được phép làm bốn phạm khi hỏi, thì những bốn phạm ấy có thể được làm khi có cơ hội. Khi vị ấy làm bốn phạm, ba cây tăm (xỉ răng) nên được mang đến.” Thay vì nói ‘mang đến’ nên nói “nên được dâng cho ngài, nên được tặng cho ngài.”

Ở đoạn 72 “Nếu thầy không hỏi nhưng đồng ý để cho làm những bốn phận, thời sau mười ngày hay nửa tháng trôi qua, vị ấy nên tạo một cơ hội bằng cách hôm nào đó ở nán lại vào cái giờ thầy bảo lui ra.” Điều đó có nghĩa là mặc dù vị ấy được bảo lui ra, vị ấy nên xin phép và thông báo mục đích đến của mình cho vị thầy biết. ‘Tạo một cơ hội’ — tôi không biết điều đó có nghĩa là gì. Từ Pāli là xin phép. Vì thế khi vị ấy được bảo lui ra, vị ấy không nên đi. Vị ấy phải nói lời xin phép — “Con muốn thưa một việc.” Khi vị ấy xin phép, vị ấy phải nói cho thầy biết rằng mình đến để hành thiền. Đó là cách đi đến một vị thầy.

74. Một đề tài thích hợp với cá tính (đoạn 28): Có 6 loại cá tính, là cá tính nặng về tham, sân, si, tín, tuệ và tư duy. Có người cho con số cá tính lên đến 14 loại, bằng cách phối hợp những cá tính trên. Nhưng nếu chấp nhận lối này thì sẽ có nhiều loại cá tính hơn nữa, cho nên chỉ cần hiểu là có 6 loại cá tính. Theo đó chỉ có 6 hạng người, là hạng nhiều tham, nhiều sân, nhiều si, hạng thiên về đức tin thiên về trí tuệ, thiên về tư duy.

75. Ở đây, hạng thiên về đức tin đi đôi với hạng nặng về tham, vì đặc tính của đức tin rất gần với đặc tính của tham. Vì, về khía cạnh bất thiện thì tham nặng tình cảm, không khắc chế, cũng vậy khía cạnh thiện thì đức tin nặng tình cảm. Tham tầm cầu khoái lạc giác quan, còn đức tin tầm cầu công đức như giới, thí v.v... Tham không từ bỏ cái gì có hại, còn đức tin thì không bỏ cái gì có lợi.

76. Một người thiên về trí tuệ thường đi đôi với tánh sân, vì tuệ mạnh khi mà thiện nghiệp phát sinh nơi một người nhiều sân, do bởi đặc tính của tuệ gần với những đặc tính của sân. Vì, về khía cạnh bất thiện, thì sân không tình cảm không bám víu đối tượng của nó, về khía cạnh thiện cũng thế, trí tuệ cũng không tình cảm và cũng không bám víu. Sân tánh thì chỉ tìm cho ra những lỗi không thật có, trong khi tuệ chỉ tìm những lỗi thật. Và sân sinh khởi trong cách buộc tội chúng sinh, trong khi tuệ sinh khởi bằng cách buộc tội các hành.

77. Một người thiên về tư duy đi đôi với tánh si, vì những chướng ngại Tâm sinh khởi nơi một người nhiều si khi nó cố làm phát sinh những thiện pháp chưa sinh. Đặc tính của Tâm gần với đặc tính của si, vì cũng như si không được an do bối rối, tầm cũng thế, không an là do suy nghĩ nhiều. Và vì si bị lay chuyển do nông cạn, cũng thế tầm bị di chuyển do dễ đoán mò.

78. Có người cho rằng còn có ba loại tánh khác, là dục, mạn và kiến. Ở đây dục chỉ là tham và mạn cũng liên hệ. Bởi thế, dục và mạn không ra ngoài tham. Còn kiến (chấp) thì có gốc từ si, nên tánh tà kiến có gốc từ tánh si.

Đến đây chúng ta sẽ bàn về những cá tính. Ở đoạn 74 “Có sáu loại cá tính, đó là, tính tham, tính sân, tính si, tính tín, tính trí, và tính tầm.” Chữ Pāḷi ‘carita’ có nghĩa là tánh hay cá tính. Các cá tính gồm tham (rāga), sân (dosa), si (moha), tín (saddha), trí (buddhi), và tầm (vitakka).

Tánh tham là rāga. Tánh sân là dosa. Tánh si là

moha. Tánh tín là saddha. Tánh trí là buddhi. Buddhi là một từ đồng nghĩa với ñāṇa (trí) hay paññā (tuệ). Tánh tầm là vitakka. Một số vị thầy nói có nhiều hơn sáu loại cá tính và những pha trộn của chúng. Chúng không đáng quan tâm vì chúng tạo ra sự lẫn lộn. Theo tác giả chúng ta có sáu loại cá tính.

Ba là những cá tính tốt và ba là những cá tính xấu. Mỗi cá tính có sự tương đương của nó ở nhóm kia. Tánh tín tương tự như tánh tham bởi vì “Tín mạnh khi thiện nghiệp phát sinh nơi người tánh tham, do những đặc tính của nó gần với đặc tính của tham.” Điều này hàm ý tham và Tín (saddhā) là giống nhau. “Vì theo cách bất thiện thì tham nặng tình cảm và không quá khắt khe, và, theo cách thiện thì Tín cũng vậy.

Thay vì nói “theo cách bất thiện” chúng ta nên nói “ở bên phía bất thiện pháp, hay ở bên phía bất thiện (akusala). Vì thế nó có nghĩa trong số các pháp bất thiện tham nặng về tình cảm và không quá nghiêm khắc. Trong số những thiện pháp Tín (saddhā) có cùng những đặc tính như vậy; Tín cũng nặng về tình cảm và không quá nghiêm khắc. Vì thế chúng giống nhau.

Đối với tánh sân và tánh trí cũng giống như vậy. Một người có thói quen dễ nổi sân có thể là người tánh trí. Có một số người được xem là nóng tính và dễ nổi nóng vì một lý do nhỏ nhặt nào đó. Những người ấy có thể là người có trí tuệ sắc bén. Như vậy, tánh sân và tánh trí có những đặc tính giống nhau.

Ở đoạn 76 “Và sân sanh khởi theo cách buộc tội các

chúng sanh.” Từ Pāli ở đây là ‘Trách’. ‘Buộc tội’ có nghĩa là ‘Trách’ phải không?

- Học nhân: Không.
- Thầy: “Và sân sanh khởi theo cách trách các chúng sanh, trong khi tuệ sanh khởi theo cách trách các hành.” ‘Các Hành’ có nghĩa là tâm và thân hay danh và sắc (saṅkha).

Tánh tầm có tương đương của nó trong tánh si. Hai tánh này giống nhau.

Kế tiếp có một cuộc thảo luận về nguồn gốc hay nguyên nhân của những cá tánh này.

79. Cái gì là nguồn gốc của những tánh nói trên? Và làm sao biết được một người thuộc tánh nào? Pháp tu nào thích hợp cho hạng nào?

80. Như vài người (Trưởng lão Upatissa trong Vimuttimagga) nói, trước hết ba đặc tánh đều có nguồn gốc ở tập khí về trước, và do bản chất tánh tình hiện tại un đúc. Có lẽ một người nhiều tham trước kia đã từng làm nhiều việc mà họ khoái thích, hoặc họ đã tái sinh ở cõi này sau khi mệnh chung ở một thiên giới. Và một người nhiều sân, trước kia có lẽ đã từng có những việc làm đâm chém, tra tấn tàn bạo, hoặc đã tái sinh ở cõi này sau khi mệnh chung tại một cõi địa ngục hay rắn rồng. Còn một người nhiều si, có lẽ trước kia đã từng uống nhiều rượu, ít chú ý đến học vấn, hoặc tái sinh cõi này sau khi chết ở trong loài súc sinh. Đó là nguồn gốc kiếp trước, người ta bảo.

81. Và một người tánh si là vì có hai đại tăng thịnh, hoả và địa đại. Người có nhiều sân là vì thủy và phong đại tăng thịnh. Nhưng người tham nhiều là vì bốn đại quân bình. Về khí chất kẻ nặng về tham thì dư đàm, người nặng về si dư phong. Hoặ nặng về si dư đàm, nặng tham dư phong. Bởi thế nguồn gốc tánh tình còn do bốn đại và khí chất, người ta bảo.

82. Ta có thể cãi rằng, không phải tất cả những người đã từng có những việc làm thích ý, hoặ đã tái sinh từ cõi trời, đều có tánh tham cả. Hai tánh sân, si cũng vậy. Và không có luật nào về sự tăng thịnh của các đại như thế (Xem Ch. XIV, 43...) mà luật về khí chất nói trên chỉ có hai tánh tham và si đượ đề cập, song lại mâu thuẫn liền, và không đủ động đến cội nguồn của tánh nhiều đức tin. Do đó định nghĩa này không nhất thiết đúng.

83. Sau đây là trình bày theo quan điểm những luận sư đã giải thích về sự tăng thịnh. Sự kiện những hữu tình này có tham tăng thịnh, là do căn nguyên đời trước. Vì khi ở nơi một người, vào lúc nghiệp tích lũy (tức nghiệp đi đầu thai) có tham mạnh, vô tham yếu, vô si mạnh, sân và si yếu, khi ấy tánh vô tham yếu ớt của nó không thể thắng tham, nhưng vì vô sân vô si mạnh có thể lướt sân, si cho nên lúc tái sinh người ấy có tham dục, vui tính, không sân giận, và có tuệ. Mau hiểu biết như chớp.

84. "Khi, vào lúc nghiệp tích lũy của một người khác, tham sân mạnh, vô tham vô sân yếu, nhưng vô si mạnh và

si yếu, thì như cách đã nói, người ấy có tham, sân, nhưng lại có tuệ mau hiểu. Như Trưởng lão Datta Abhaya. Khi, vào lúc nghiệp tích lũy của một người, tham, vô sân và si mạnh, thì như cách đã nói, người ấy tham, đần độn song lại vui tính, không giận hờn, như đại đức Bahula". "Cũng thế, nếu vào lúc nghiệp tích lũy, cả ba thứ tham, sân, si đều mạnh, những thứ khác yếu thì người ấy vừa tham sân lại vừa ngu si"

85. Khi, vào lúc nghiệp tích lũy, vô tham vô sân và vô si mạnh, các thứ khác yếu, thì người ấy không tham lam thù hận, tánh tình vui vẻ nhưng lại chậm hiểu. "Cũng vậy, nếu vào lúc nghiệp tích lũy, vô tham, sân và vô si mạnh, các thứ khác yếu, thì người ấy không tham, có trí tuệ nhưng lại sân, dễ nổi xung". "Cũng vậy, nếu vào lúc nghiệp tích lũy cả ba tánh vô sân vô si mạnh, các thứ khác yếu, thì người ấy không tham, không sân, mà lại có trí tuệ, như Trưởng lão Mahā Sangharakkhita.

86. Ở đây, khi nói một người "có nhiều tham" có nghĩa là người thuộc tánh tham. Tương Tự với sân và si. Có trí tuệ nghĩa là thuộc tánh tuệ. Người không tham không sân thuộc về tánh tín, vì những người này tự nhiên dễ tin tưởng, hoặc cũng như một người tái sinh do nghiệp câu hữu với vô si là tánh tuệ, một người tái sinh do nghiệp câu hữu với tín, thuộc tánh tín. Một kẻ tái sinh do nghiệp câu hữu với những dục tưởng, thuộc tánh tư duy, còn một người tái sinh do nghiệp câu hữu với tham v.v... Lăn lộn, thuộc tánh hỗn hợp. Vậy, chính nghiệp dẫn đến tái sinh, câu hữu bởi một trong những yếu tố tham, v.v... Cần được hiểu là nguồn gốc tánh tình.

Ở đây tác giả đưa ra những lý do mà các vị thầy khác đã đưa ra. Ngài nói rằng tất cả những lý do đó đều không thuyết phục hay không rõ ràng.

Trong ghi chú cuối trang 19 “Some’ is said with reference to the Elder Upatissa. For it is put in this way by him in the Vimutti Magga.” (‘Một số’ được cho là liên quan đến Trưởng lão Upatissa. Vì nó đã được ngài đưa vào Bộ Giải Thoát Đạo (Vimutti Magga) theo cách này.)

Có một cuốn sách được gọi là ‘Vimutti Magga’. Cuốn sách này được viết trước cuốn Thanh Tịnh Đạo. Vimutti Magga hay Giải Thoát Đạo được viết bởi một vị Trưởng lão có tên là Upatissa. Và có một cuốn sách do Giáo Sư Babbitt, tựa đề là ‘Nghiên cứu so sánh về Thanh Tịnh Đạo và Giải Thoát Đạo’.

Chúng ta gọi Thanh Tịnh Đạo là sách Chú Giải. Nó không phải là một Chú Giải của một bài kinh đặc biệt hay một bộ Kinh đặc biệt nào. Có thể xem nó là Chú Giải Chung của tất cả Kinh. Có một cuốn Phụ-Chú Giải cho Thanh Tịnh Đạo. Tên của vị Trưởng lão cũng như tên của cuốn sách được đề cập trong bộ Phụ-Chú Giải ấy. Không có gì được đề cập trong Thanh Tịnh Đạo. Nó chỉ nói “một số (vị) nói “. ‘Một số vị’ muốn nói đến Trưởng lão Upatissa người viết cuốn Giải Thoát Đạo (Vimutti Magga).

Trong cuốn sách đó vị ấy nói rằng “có ba loại cá tánh nguồn gốc của chúng bắt đầu với thói quen trong đời trước; và chúng cũng có nguồn gốc trong các giới và thể dịch.” “Giới’ có nghĩa là tứ đại — đất, nước, lửa, và gió. ‘Thể dịch’ ở đây có nghĩa là chất gì đó trong thân — gió,

đờm, máu. Như vậy các giới, các thể dịch và thói quen đời trước là những nguồn gốc cho các loại cá tánh.

“Dường như người tánh tham là người đời trước có nhiều công việc đáng thèm muốn và hài lòng để làm, hay người ấy tái hiện nơi đây sau khi chết ở cõi trời. ‘Tái hiện nơi đây’ có nghĩa là tái sanh nơi cõi người này’. Một người chết như một vị thiên và tái sanh cõi người có khuynh hướng thiên về tánh tham.

“Và người có tánh sân thì đời trước có nhiều công việc đâm chém, tra tấn, hung bạo để làm hay tái sanh nơi đây sau khi chết từ một trong những địa ngục hay kiếp sống loài rồng (nāga)”. Một người sau khi chết từ một trong những địa ngục hay kiếp sống loài rồng tái sanh làm người thường có khuynh hướng thiên về tánh sân.

“Và một người tánh si đời trước đã từng uống nhiều rượu hay các chất gây say và xao lãng việc học hỏi, hay tái hiện nơi đây sau khi chết từ kiếp loài thú.” Đây là theo thói quen đời trước.

Kế tiếp chúng được giải thích theo các giới hay đại. “Một người tánh si do hai đại tăng thịnh, đó là, địa đại và hỏa đại.” và v.v... Người có các đại — địa đại và hỏa đại, này tăng thịnh trong thân có khuynh hướng về tánh si và v.v....

“Không phải tất cả những người có nhiều công việc đáng thèm muốn và hài lòng để làm, và người đã tái hiện nơi đây sau khi chết từ cõi trời đều là người tánh tham” và v.v... Vì thế chúng không có kết luận.

Tác giả đưa ra sự giải thích mà các vị thầy của Chú

Giải đã đưa ra. Điều đó có nghĩa là đã được đưa ra bởi truyền thống Thượng Tọa Bộ (Theravāda). “sự thật, những người này có sự nổi bật về tham, sự nổi bật về sân, sự nổi bật về si, sự nổi bật về vô tham, sự nổi bật về vô sân, sự nổi bật về vô si, là do căn nguyên đời trước chi phối. Vì khi nơi một người vào sát-na nghiệp tích lũy (tạo ra tái sanh) tham mạnh và vô tham yếu, vô sân và vô si mạnh trong khi sân và si yếu, thì vô tham yếu của người ấy không thể thắng lướt được sân và si của người ấy, nhưng vô sân và vô si mạnh có thể thắng lướt sân và si của người ấy. Đó là lý do vì sao, vào lúc tái sanh do kết sanh thức mà nghiệp đó cho, người ấy có tham, hiền hậu, không nóng giận, và có sự hiểu biết với trí tuệ, giống như một tia chớp.”

“Vào sát-na tích lũy nghiệp (nghiệp tạo ra tái sanh) tham mạnh và vô tham yếu.” - ở đây nó không có nghĩa rằng nghiệp (kamma) và tham hay vô tham sanh khởi trong cùng một sát-na. Tham là tâm sở bất thiện và vô tham là một tâm sở thiện. Chúng không thể sanh cùng nhau. Nghiệp cho quả tái sanh trong kiếp sống làm người và v.v... là thiện nghiệp. Nó không thể là bất thiện nghiệp được. Khi thiện nghiệp sanh khởi trong tâm chúng ta thì không thể có tham sanh vào lúc đó. Nhưng có thể có tham trước và sau nghiệp đó. Đó là những gì muốn nói ở đây bằng “vào sát na tích lũy nghiệp của người ấy.” Không phải chúng sanh đồng thời, sanh cùng khoảnh khắc hay sát-na ấy, nhưng nghiệp bị ảnh hưởng bởi tham mạnh, vô tham yếu và v.v... Khi vào sát-na tích lũy nghiệp tham mạnh, vô tham yếu và v.v..., thời có sự khác nhau của căn tánh khác

nhau này. Điều này được giải thích liên quan đến nhân căn để nào, hetu (nhân) nào, được xem là nổi bật hoặc mạnh hoặc yếu và sát-na tích lũy nghiệp thiện hay bất thiện, đặc biệt là thiện nghiệp.

87. Nhưng nếu hỏi làm sao biết được một người thuộc tánh gì? Trả lời:

Do tướng đi, hành động,

Do cách ăn, cách nhìn...

Do trạng thái sinh

Tánh tình được nhận biết.

88. Do cách đi: người tánh tham, khi đi tự nhiên, có bước đi cẩn thận, đặt chân xuống từ từ, khoan thai, nhắc chân lên khoan thai, bước đi như lò xo bật.

Người có tánh sân bước đi như thể đào đất bằng những đầu ngón chân, đặt chân xuống rất nhanh, dõ lên nhanh, bước đi kéo lê thê.

Người si đi với dáng bối rối, để chân xuống một cách do dự, nhắc lên cũng do dự bước chân nhẩn xuống đột ngột.

89. Dáng đi của một người tham có vẻ chắc chắn, nhịp nhàng, của người sân, thì cứng cỏi, của người si thì rối ren. Ngồi cũng thế, Và một người tham trải giường một cách thông dong, không vội vàng, từ từ đặt lưng xuống, sắp đặt tay chân cho ngay, và ngủ một cách an ổn. Khi thức dậy, thay vì đứng dậy ngay người này phản ứng từ từ, như thể còn hoài nghi chưa quyết định. Người sân trải giường vội vàng, thế nào cũng xong, gieo mình xuống ngủ với một gương mặt nhăn nhó. Khi dậy, thì đứng lên một

cách mau lẹ, và trả lời người ta như thể rất bức mình. Người si trải giường lệch lạc và phần nhiều ngủ úp mặt, thân thể bò dài ra. Khi dậy, từ từ đứng lên, "hùm" một cái.

90. Vì những người thuộc tánh tín v.v... đi đối với tham v.v... Cho nên những tư cách cũng giống như đã tả. Trên đây là cách nhận ra tính tình qua dáng điệu.

91. Qua hành động: Trong quét sân, người tham cầm cái chổi một cách chắc chắn, quét sạch đều đặn, không vội vàng, không tung đất cát lên, trông như đang rắc hoa. Người sân nắm chổi thật chặt, quét không sạch, không đều, gây tiếng động chát chúa, hấp tấp tung đất cát lên hai bên. Người si cầm chổi lỏng lẻo, quét không sạch cũng không đều, trộn lẫn đất cát vãi ra tứ tung.

92. Cũng như quét dọn, mọi việc khác như giặt giũ, nhuộm y, v.v... Cũng thế. Người tham làm việc một cách khéo léo, từ tốn đều đặn, cẩn thận. Người sân làm việc một cách căng thẳng, cứng cỏi không đều. Người si làm việc vụng về, như thể đang bối rối, không đều và không quyết định. Người tham mặc y không quá chặt, không quá lỏng, cẩn thận ngay ngắn, quấn y quanh mình. Người sân mặc y quá chặt, và không sửa quanh thân. Người si mặc thật lỏng, và một cách hoang mang. Người tín v.v... Nên hiểu theo cách đã tả, vì những tính này sóng đôi với tham v.v...

Trên đây là cách nhận ra tính tình qua hành động.

93. Qua cách ăn: người tham thích ăn thực phẩm ngọt ngào, béo bổ. Khi ăn, nó ăn từng miếng không quá lớn, và ăn không vội vàng, thưởng thức vị ngon. Nó khoái ăn ngon. Người sân thích ăn đồ dai và chua. Khi ăn, nó làm từng miếng lớn đầy cả miệng, và ăn một cách hấp tấp không thưởng thức mùi vị món ăn. Nó buồn rầu khi ăn nhằm cái gì không ngon. Người si không có chọn lựa nhất định. Khi ăn, nó làm thức ăn thành từng miếng nhỏ không tròn, và làm rớt đồ ăn vụn trên đĩa, làm lấm mặt, tâm trí phiêu lưu nghĩ hết chuyện này tới chuyện khác. Những người thuộc tánh tín v.v... Cũng thế, giống như tham v.v...

94. Qua cách nhìn v.v...: Khi người tham nhìn thấy, dù chỉ một sắc pháp hơi thích ý, cũng ngắm thật lâu, như thể ngạc nhiên, nắm lấy những đức tính vụn vặt, mà không kể những khuyết điểm. Khi từ giả, nó đi một cách tiếc nuối, như không muốn rời. Khi người sân trông thấy một sắc pháp hơi khó ưa, nó cũng tránh nhìn lâu, như thể chán lẩm, xoi mói các khuyết điểm nhỏ, bỏ qua những đức tính thực. Khi từ giả, nó ra đi không tiếc nuối, như thể muốn đi cho khuất. Khi người si nhìn bất cứ sắc pháp nào, nó bắt chước thái độ người khác: nếu nó nghe người ta chê, thì nó chê, nghe người ta khen thì nó khen, mà thật sự trong tâm nó vẫn bình thản, sự bình thản của người vô trí. Đối với âm thanh cũng vậy.

Người có tín v.v... Cũng như tham v.v... qua cách nhìn tương tự.

95. Qua những loại tâm trạng: nơi một người tham, thường có những tâm trạng như lừa dối, gian lận, kiêu mạn, ác dục, đa dục, bất mãn, làm dỏm, khoe khoang. Nơi

người sân, thường có những tâm trạng giận dữ thù hận, phỉ báng, thống trị, ganh tị, biển lận. Nơi một người si, thường có những tâm trạng như đờ đẫn, lờ đờ, dao động, lo âu, bất định, bám víu dai, không chịu xả bỏ.

Nơi một người tín tâm: thường có những tâm trạng rộng rãi, mong muốn gặp những bậc thánh, mong nghe diệu pháp, vui vẻ, hồn nhiên, thành thực, tin tưởng những gì gọi niềm tin. Nơi người tánh tuệ, có những tâm trạng như dễ nói (vói), có bạn tốt, biết vừa đủ trong ẩm thực, chánh niệm tỉnh giác, ưa sự thức tỉnh, có ý thức nghiêm trọng đối với những gì gọi lên ý thức nghiêm trọng, nỗ lực đúng hướng. Nơi người tánh tư duy, thường có những tâm trạng như nói nhiều, dễ hoà mình, chán ghét sự hy sinh cho điều thiện, không hoàn tất được những công việc đã làm; "ban đêm phun khói ban ngày chiếu sáng" (M. i, 144) - có nghĩa ấp ủ những kế hoạch ban đêm, và thi hành ngay vào hôm sau. Tâm thức chạy lăng xăng khắp (Ud. 47)

96. Tuy nhiên, những chỉ dẫn trên về sự nhận dạng tính tình đã không được hoàn toàn lưu truyền trong kinh hay luận, mà chỉ được diễn tả theo quan điểm của những bậc thầy, do đó, không thể xem là chân thật hoàn toàn, vì ngay cả một người có tánh sân cũng có thể biểu lộ những dáng đi v.v... được gán cho tánh tham, nếu cần tinh cần cố gắng. Và lại, những dáng đi, v.v... Không bao giờ phát sinh với những đặc tính rõ rệt nơi một con người có tính tình hỗn hợp. Chỉ có những chỉ dẫn để nhận ra tính tình được ghi trong tập số đáng xem là chân thật, vì trong ấy nói: "Một bậc thầy đã đạt được sự đi sâu vào các loại tâm, sẽ

biết rõ tính tình, và giải thích một đề tài thiền quán thích hợp. Còn người không thể đi sâu vào tâm người thì nên hỏi ngay đương sự. Bởi thế, nhờ đi sâu vào tâm, hoặc nhờ phỏng vấn đương sự, mà có thể biết người ấy thuộc vào loại cá tính nào.

97. Cái gì thích hợp cho mỗi loại tính? Một chỗ thích hợp cho người tham, là cái nhà với ngưỡng cửa không lau rửa, nền ngang mặt đất, đó có thể một tảng đá treo lơ lửng không có ống máng (Ch. II), một lều cỏ, một nhà lá v.v... Nó phải có đầy rác rưởi và dơ, toi tả, quá cao, hoặc quá thấp, một vùng phụ cận trơn trượt, vắng vẻ, bị đe dọa bởi cọp beo v.v..., với một con đường mòn gập ghềnh, ngay cả giường, và ghế cũng đầy bọ hung, chỗ ở, xấu xí, không có gì đẹp mắt, nhìn là thấy ghét. Y phục thích hợp cho vị ấy là những thứ rách biên, sút chỉ lòng thòng khắp, như một cái bánh tổ chim, vải thì thô như gai, bẩn, nặng và khó mặc. Bình bát thích hợp là một cái bát bằng đất nung xấu xí dị hình, với những chỗ vá, nổi, hoặc một cái bát bằng sắt nặng nề khó coi, không gọi thêm chút nào cả, giống như một cái sọ người. Loại đường đi thích hợp cho vị ấy để đi khát thực là một con đường khó chịu, không có làn gạch ở gần, và không bằng phẳng. Khu làng thích hợp cho vị ấy khát thực là một nơi mà người ta đi ngênh ngang không để ý gì đến vị ấy, một nơi mà, khi vị ấy sắp bỏ đi chỗ khác, vì không xin được chút gì, người ta sẽ gọi ông lại vào trong phòng bố thí và bảo "Này đại đức" rồi cho cơm cháo, mà tình bơ như bỏ một con bò vào chuồng bò. Những người thích hợp để hầu cận vị ấy là những nô Tỳ, thợ thuyền không đẹp mắt, bất hạnh, y phục

dơ dáy, hôi hám, buồn nôn, những người cúng dường cơm cháo mà như ném vào ông một cách thô lỗ. Loại cháo và cơm thích hợp là gạo, v.v... Bơ lạt, cháo chua, cà ri bằng cải úa, hay bất cứ vật gì chỉ cốt làm cho đầy bụng. Trong bốn oai nghi, uy nghi thích hợp là đứng hoặc đi bách bộ. Đối tượng quán thích hợp là bất cứ màu nào khởi từ xanh nhưng không được thuần tịnh.

98. Một trú xứ thích hợp cho người sân là không quá cao hay thấp, có sẵn bóng mát và nước, có những bức tường cân đối, cột và bực cấp, chạm trổ sáng sủa với nhiều bức họa, nền bằng phẳng, êm dịu, được trang trí bằng hoa, trên có một tàn che bằng vải nhiều màu như cung trời Đại phạm. Giường ghế có nệm sạch sẽ xinh đẹp thơm mùi các thứ hoa, làm cho người ta chỉ nhìn cũng đủ sung sướng.

99. Loại đường thích hợp cho vị ấy đi đến chỗ trú, phải là một con đường không có nguy hiểm nào, đất sạch và bằng phẳng đã được soạn sẵn. Nhà phải đừng quá nhiều bàn ghế tủ giường, để khỏi làm chỗ ẩn náu cho côn trùng, bọ hung, rắn chuột, chỉ nên để một giường một ghế. Loại vải thích hợp cho vị này là làm y phục trong và ngoài, là hạng tốt nhất, như hàng Trung Quốc, hàng Somara, lụa, phin mỏng, vải mỏng, chỉ một hay hai lớp thật nhẹ, màu sắc thuần tịnh thích hợp với nhà khổ tu. Loại bát thích hợp làm bằng sắt, hình dáng thanh tú như một bóng nước, láng như ngọc, không tì vết, có màu thuần tịnh thích hợp với ẩn sĩ. Con đường thích hợp để đi khát thực phải tránh mọi hiểm nguy, bằng phẳng, dễ chịu, không quá gần làng cũng không quá xa. Khu làng thích hợp để vị ấy khát thực,

là nơi mà mọi người soạn sẵn chỗ ngồi rãi hoa, quét dọn sạch sẽ, nghĩ rằng: "Vị đại đức của chúng ta sắp tới". Và đi ra đón ông, cầm bát của ông đưa vào nhà, mời ngồi trên chỗ đã soạn, và tự tay hầu hạ chu đáo.

100. Những người thích hợp để hầu vị ấy phải đẹp trai, dễ ưa, tắm rửa sạch sẽ, bôi dầu láng xúc nước hoa mùi trầm, trang sức bằng vải nhuộm đủ màu sạch và đẹp. Người ấy làm việc một cách cẩn thận, loại cơm cháo thích hợp, cho vị ấy phải đủ sắc, hương, vị bổ dưỡng, đáng thèm, thượng hạng về mọi mặt, và đủ cho nhu cầu vị ấy. Uy nghi thích hợp là năm hay ngồi. Đối tượng quán là bất cứ màu nào từ xanh, màu phải thuần tịnh.

101. Chỗ ở thích hợp cho 1 người si phải khoáng đạt, không bị ngăn bít, để vị ấy có thể thấy cả bốn phương khi ngồi đấy. Về các tư thế, thì đi là thích hợp. Đối tượng quán thích hợp là một vật không nhỏ quá, nghĩa là phải cỡ bằng cỡ cái rổ, hay cái soong, vì tâm trí vị ấy trở nên rối ren hơn nếu bị giới hạn trong một không gian nhỏ hẹp. Những gì còn lại cũng như đối với tánh sân.

102. Với người tánh tín, tất cả những chỉ dẫn cho người tánh sân đều thích hợp. Về đối tượng quán, có thể quán một trong sáu niệm. Với người tánh tuệ, không có gì là không thích hợp về chỗ ở v.v...

Với người tánh tư duy, thì một chỗ ở khoáng đạt có phong cảnh dễ nhìn, ở đấy những vườn, đồng, ao, hồ, viễn tượng đẹp, quang cảnh những khu làng, đô thị, vùng quê nhìn thấy khi ngồi ở đấy, một khung cảnh như vậy không

thích hợp vì tạo điều kiện cho tâm tư duy của vị ấy chạy lăng xăng khắp nơi.

Bởi thế, vị ấy nên sống tại một nơi như một hang sâu có rừng rậm ngăn che, như núi đá Bụng Voi (Hatthkucchiphabbàra), hay hang của Mahinda. Cũng thế, một đối tượng quán quá lớn không thích hợp vị này, vì làm cho tâm tư duy chạy lăng xăng. Một đối tượng nhỏ thích hợp. Những yếu tố khác cũng như với người tham.

Tiếp theo chúng ta đi đến cách làm thế nào để biết rằng người này là người tánh tham và v.v... Đây là cái gì đó giống tâm lý học. Chúng ta đoán tánh của một người dựa vào oai nghi và hành động của người ấy, dựa vào cách ăn, cách nhìn, dựa vào các loại trạng thái sanh khởi trong tâm của người ấy. Đây là lời giải thích chi tiết.

“Khi người tánh tham đi theo cách thông thường, họ đi rất cẩn thận (có nghĩa là đi một cách thanh nhã.), từ từ đặt chân xuống, đặt xuống một cách khoan thai, nhắc chân lên một cách khoan thai, và bước đi thoãn thoắt.”

‘Thoãn thoắt’ là gì?

- Học nhân: Nhún nhảy.
- Thầy: Nhún nhảy à.Ồ! Theo giải thích đưa ra ở phần ghi chú cuối trang thì đó là dấu chân – các bạn biết khi Đức Phật để lại một dấu chân, dấu chân của ngài bằng phẳng. Dấu chân của người bình thường không phẳng như vậy, nó không chạm (đất) đều nhau. Thoãn thoắt có nghĩa là không chạm ở giữa. Đi thoãn thoắt là thế.
- Học nhân: Đức Phật có bàn chân phẳng?

- Thầy Đúng rồi.

“Người tánh sân đi như thể người ấy đang đào (đất) với những đầu ngón chân, nhanh chóng người ấy đặt chân xuống, nhanh chóng người ấy nhấc chân lên, và đi với những bước chân kéo lê theo.”

“Người tánh si đi với bộ dạng bối rối, do dự người ấy đặt chân xuống, do dự người ấy nhấc chân lên, và bước chân của người ấy nhấn xuống một cách đột ngột.”

Kế tiếp có một bài kệ. Bài kệ này là sự giải thích về nguồn gốc của bài Kinh Māgandiya.

Bước chân của người tánh tham sẽ thoãn thoắt;

Bước chân của người tánh sân kéo lê thê,

Người tánh si, sẽ nhấn chân đột ngột.

Và của người không còn phiền não mới có bước chân như vậy.²⁴ (dấu chân bằng phẳng)

Tên của người đàn ông trong bài Kinh này là Māgandiya. Ông có một người con gái xinh đẹp. Ông muốn gả con gái cho người đàn ông nào xứng đáng, nhưng vẫn chưa tìm được người nào. Một hôm ông nhìn thấy những dấu chân của Đức Phật. Ông biết những dấu chân này thuộc về một con người phi thường. Ông lần theo dấu chân ấy và đến gặp Đức Phật. Sau đó ông dâng con gái đến cho ngài. Bài kệ này do chính ông thốt lên khi nhìn thấy những dấu chân của Đức Phật. Những dấu chân không phải của một người tham, không phải của một người sân,

²⁴ Xem Sn-a 544, A-a436

cũng không phải của một người si. Chúng nhất định phải thuộc về một con người phi thường.

Ở đoạn 89, khoảng giữa đoạn “Người ấy ngủ một cách an ổn (tự tin).” Thực sự ra vị ấy ngủ theo cách dễ chịu, dễ chịu khi nhìn vào, chứ không phải an ổn (nguyên văn là ‘in a confident manner’ theo cách tự tin). Cũng đoạn này, hơi xuống dưới một tí “Với thân ném xuống (gieo mình xuống) người ấy ngủ với một vẻ mặt cau có.” Thế nào là ‘cau có’?

- Học nhân: nhăn nhó.
- Thầy: Đúng vậy, với một vẻ mặt nhăn nhó. Kể đi xuống hai dòng “Người tánh si trải giường lệch lạc và hầu như ngủ lúc nào cũng úp mặt xuống với thân ườn ra. Khi thức dậy, người ấy đứng dậy từ từ, nói “Hừm’ một cái.

Trên đây là theo oai nghi hay cách đi đứng nằm ngồi. Bây giờ chúng ta nhìn vào những hành động. “Cũng vậy trong hành động quét sân v.v..., người tánh tham khéo cầm cây chổi và quét một cách sạch sẽ, đều đặn không vội vàng hay làm văng đất cát, như thể người ấy đang rắc những bông hoa sinduvāra.” Chúng ta có thể đoán tánh người qua cách họ quét. Tuy nhiên ở đất nước Hoa Kỳ này thì đó là điều không thể, vì người ta dùng máy hút bụi để quét.

Kế tiếp qua ăn uống “Người tham thích ăn đồ ngọt.” Những người thích đồ ngọt (hảo ngọt) được nói là thuộc về tánh tham.

“Người tánh sân thích ăn đồ ăn chua.” Vì thế nếu

bạn thích đồ chua, bạn có thể có tánh sân.

Nếu bạn không xác định được hay không có sự chọn lựa chắc chắn, thời bạn là người tánh si. Vậy bạn thích gì nào? Tôi thì thích đồ ăn chua.

Kế tiếp qua việc nhìn và v.v...: “Khi người tham nhìn thấy, dù chỉ là một sắc pháp hơi thích ý, người ấy cũng nhìn thật lâu như thể ngạc nhiên lắm, người ấy nắm bắt những ưu điểm vụn vặt chứ không để ý đến những khuyết điểm của nó và khi ra đi, người ấy ra đi với sự tiếc nuối như thể không muốn rời chân.” ‘Với sự tiếc nuối’ — chữ thực sự được dùng ở đây là ‘với sự quyến luyến’. Người ấy có sự quyến luyến hay có cái gì đó giống như quan tâm tới vật đó.

“Khi một người tánh sân nhìn thấy, dù chỉ một cảnh sắc hơi không thích ý, họ tránh nhìn lâu như thể họ bị mệt, họ lựa ra những lỗi vụn vặt và không màng chú ý đến những ưu điểm thực sự của vật ấy, và khi ra đi, người ấy ra đi không tiếc nuối (hay quyến luyến) như thể nóng lòng muốn đi vậy.

Đối với người tánh si “Nếu người ấy nghe người khác chê, người ấy chê; nếu nghe người khác khen, người ấy khen: nhưng thực sự trong người ấy cảm thấy ‘thản nhiên’. Như vậy “Thực sự trong lòng người ấy cảm thấy ‘thản nhiên’ — cái ‘thản nhiên’ của người không biết gì cả.” Ở đây ‘thản nhiên’ có nghĩa là không biết, là si (moha). “Đối với các tiếng, v.v... cũng nên hiểu như vậy.”

“Qua loại trạng thái (tâm) khởi lên: nơi một người tánh tham thường khởi lên những trạng thái tâm như: lừa

đối, gian lận, kiêu mạn, ác dục, đa dục, bất mãn, khoe khoang, tự phụ.”

“Nơi một người tánh tín thường khởi lên những trạng thái tâm như hào phóng, mong muốn thấy các Bậc Thánh, mong muốn nghe Diệu Pháp, đại hoan hỷ.” Trong nguyên bản nó có nghĩa là thường hoan hỷ. Người ấy cảm giác hoan hỷ thường xuyên chứ không nhất thiết là đại (hoan hỷ).

Đoạn 97 luận bàn về cái gì được xem là thích hợp cho những cá tính khác nhau ấy. “Túp lều hay nơi ở cho người tánh tham nên có một ngưỡng cửa không lau chùi và vị trí ngang với mặt đất, hoặc cũng có thể là một tảng đá nhô ra với một cái gờ ngăn nước nhỏ giọt, một túp lều cỏ, hay một căn nhà lá, v.v..., nó phải được tung tóe với bụi đất, đầy (những con) dơi, hư nát, quá cao hay quá thấp.” Nói chung nó phải có những gì nghịch lại với tánh của người ấy. Người ấy là người tánh tham nên căn lều tồi tàn là thích hợp cho người ấy.

Liên quan đến bình bát, bởi vì tác giả đang nói về các vị Tỳ-kheo: “Và loại bát thích hợp cho người ấy là một cái bát đất xấu xí đã biến dạng do những chỗ trám và nối ghép, hoặc một cái bát sắt nặng nề và méo mó nhìn không thích thú như một cái sọ người.” Một số từ đã bị đặt sai chỗ ở đây. “Và loại bát thích hợp cho người ấy là một cái bát đất xấu xí, hoặc một cái bát sắt nặng nề đã biến dạng do những chỗ trám và nối ghép.” Nếu một cái bát đất có những khuyết điểm, người ấy đã quăng nó đi rồi. Nó có thể đã bị nứt và khó mà vá lại được. Một cái bát sắt nếu có những lỗ thủng hay cái gì đó, bạn có thể trám lại hoặc nối

ghép để giữ nó lại với nhau được. Vì thế thay vì ‘biến dạng’ do các vết trám và chỗ nối ghép’ nên bổ nghĩa là ‘một cái bát sắt nặng nề và méo mó.’

Đoạn 101 “Chỗ ở thích hợp cho một người tánh si phải có một quang cảnh và không được che bít lại, nơi đây khi người ấy ngồi có thể thấy được cả bốn hướng.” Do người ấy là người tánh si, nên người ấy cần khoảng trống.

“Còn về các oai nghi, đi là thích hợp. Loại đối tượng thích hợp cho sự quán của người ấy không được nhỏ, tức là (nhỏ) cỡ cái rổ sàng hay cỡ của một cái đĩa.” Điều này có nghĩa rằng người ấy không nên hành thiền trên một đối tượng cỡ cái rổ sàng hay cái đĩa. Đó là những đối tượng nhỏ. Người tánh si cần những đối tượng lớn.

Giả sử người ấy muốn hành thiền kasiṇa đất, nhìn vào cái đĩa đất hay đất. Nếu người ấy thuộc tánh si, người ấy cần có một mảnh đất lớn hay cái gì đó tương tự để nhìn vào, chứ không chỉ là một cái đĩa nhỏ. Tâm người ấy cần nhìn vào một đối tượng lớn hơn. Đối tượng quán của người ấy không được nhỏ. Nó không (nhỏ) cỡ cái rổ sàng hay cái đĩa được. “Vì tâm người ấy sẽ trở nên rối ren hơn trong một không gian hạn chế như vậy, vì thế loại đối tượng thích hợp là một kasiṇa trống không và lớn.” Có lẽ cỡ của nó nên vào khoảng một cái sân tennis hay một sân bóng đá.

Đối với người tánh tầm (tư duy) đối tượng nhỏ là thích hợp. Vì một người tánh tầm thì liên quan đến sự suy đoán. Người ấy muốn suy nghĩ đến nhiều điều. Một đối tượng nhỏ cỡ cái rổ sàng hay một cái đĩa là thích hợp cho

người ấy.

Bây giờ chúng ta đến phần 40 đề mục thiền.

103. Tuy nhiên, đề tài quán tưởng hợp với tính tình chưa được bàn rõ trong mọi chi tiết. Điều này tự nhiên sẽ rõ khi bàn chi tiết như sau. Như trên đã nói, "Và vị ấy nên chọn trong 40 đề mục, cái nào thích hợp với cá tính" (D. 28). Ở đây, sự trình bày về đề tài quán tưởng trước hết cần được hiểu theo 10 cách sau: (1) số lượng, (2) cái nào đem lại định cận hành, cái nào đem lại định an chỉ; (3) các loại thiền; (4) về sự vượt qua, (5) về sự trải rộng, không trải rộng, (6) về đối tượng. (7) các cõi, (8) cách hiểu, (9) điều kiện (duyên), (10) về sự hợp với cá tính.

104. 1). Về số lượng: tức 40 đề mục như sau: Mười biến xứ, mười bất tịnh, mười chỗ tưởng niệm, bốn phạm trú, bốn vô sắc xứ, một tưởng, một phân tích.

105. Mười biến xứ: là đất, nước, lửa, hư không, xanh, vàng, đỏ, trắng, ánh sáng, khoảng không có hạn. Mười bất tịnh là: thân phình trướng, thân bầm xanh, thân thú ăn, thân phân lìa, thân rả rời, thân chảy máu, thân sâu đục, bộ xương. Mười tưởng niệm là: niệm Phật, pháp, Tăng, Thí, Thiên, niệm chết, niệm thân, niệm hơi thở, niệm diệt. Bốn phạm trú là Từ, Bi, Hỷ, Xả. Bốn vô sắc: là Không vô biên, Thức vô biên, Vô sở hữu, Phi tưởng phi phi tưởng. Một tưởng là tưởng đồ ăn bất tịnh. Một phân tích là sự phân tích tứ đại.

106. 2) Cái nào đem lại định cận hành (upacàra), cái nào đem lại định an chỉ (appanà)? Tám niệm, tức 10 tướng niệm, trừ thân hành niệm và niệm hơi thở, quán đồ ăn bất tịnh, và phân tích tứ đại, là mười đề mục chỉ đem lại định cận hành, còn những cái khác đem lại định an chỉ.

107. 3) Về các loại thiền: Trong những pháp quán đem lại định an chỉ, thì 10 biến xứ (Kasinas) cùng với niệm hơi thở đem lại tất cả 4 thiền; 10 quán bất tịnh và thân hành niệm đem lại sơ thiền. Ba phạm trừ đầu (từ, bi, hỷ), đem lại ba thiền đầu trong 4; phạm trừ thứ tư (xả) và quán 4 sắc giới đem lại tứ thiền.

108. 4) Về sự vượt qua: có hai thứ vượt qua: vượt qua các thiền chi, và qua đối tượng. Có sự vượt qua các thiền chi trong những đề mục đem lại tam thiền, tứ thiền, vì nhị thiền v.v... Phải được đạt trong cùng 1 đối tượng, bằng cách vượt qua những thiền chi, tầm, tứ. Cũng thế, trong trường hợp phạm trú thứ tư vì phải đạt đến xả bằng cách vượt qua lạc trong cùng một đối tượng như của tâm từ v.v... Nhưng trong trường hợp bốn vô sắc, thì có sự vượt qua đối tượng quán, vì Không vô biên xứ phải đạt do vượt qua biến xứ, và Thức vô biên xứ phải đạt bằng cách vượt qua Không vô biên xứ v.v... Đối với những cái còn lại thì không có sự vượt qua.

109. 5) Về sự nói rộng và không nói rộng: Chỉ có 10 biến xứ là cần được nói rộng, vì chỉ trong phạm vi cùng một không gian của biến xứ đã định, mà ta có thể nghe tiếng,

với thiên nhĩ thấy sắc với thiên nhãn, và biết tâm của các chúng sanh bằng tâm của mình

110. Thân hành niệm và 10 bất tịnh quán không cần nói rộng, vì sao? Vì những thứ này có 1 định xứ nhất định, và vì không ích lợi gì để nói rộng thêm. Tính cách nhất định của nơi chốn chúng sẽ trở nên rõ rệt hơn, khi giải thích phương pháp tu tập (Chương VIII, đ. 83-138, và Chương VI, đ. 41-79). Nếu bất tịnh quán được nói rộng, thì chỉ là một số lượng thi thể được trải ra, vậy không ích gì. Và điều này được nói để trả lời câu hỏi của Sopàka: “Bạch Thế Tôn, tưởng về sắc thật rõ, còn tưởng về bộ xương thì không rõ”. Ở đây tưởng về sắc được gọi là “rõ” trong ý nghĩa “tưởng được nói rộng, trong khi tưởng về xương thì “không rõ”, nghĩa là tưởng nó không nói rộng.

111. Nhưng câu nói sau đây “Ta chú tâm trên toàn thể gian này với tưởng về 1 bộ xương” (Thag. 18) là nói về cách xuất hiện các tướng đối với người đã đạt đến cái tưởng về xương, vì, cũng như vào thời vua Dhammàsoka, con chim Karavika hét lên tiếng êm dịu khi nó trông thấy bóng nó trong những tấm gương ở 4 vách tường, và thấy mọi hướng đều có những con chim Karavika.

112. Nếu thế thì có phải khi gọi vô lượng của đối tượng quán được phát sinh trong quán bất tịnh là một lời nói mâu thuẫn? Nó không mâu thuẫn. Vì có người thì thấy được tướng bất tịnh nơi một thi thể phình trướng hay một bộ xương lớn, người thì thấy tướng ấy nơi một thi thể nhỏ. Trong sách ấy, thiên của vị thứ nhứt có một đối

tượng hữu hạn, người thứ hai vô hạn. Hoặc "với một đối tượng vô hạn" là nói về một đối tượng quán mà người quán tưởng nói rộng ra vì không thấy có hại gì khi làm như vậy. Nhưng nó không cần nói rộng, vì nó không đưa đến ích lợi nào.

113. Những cái gì còn lại cũng thế, không cần nói rộng. Vì, khi một người nói rộng tướng hơi thở, thì chỉ có một số lượng hơi được nói rộng, và nó có một định xứ rõ rệt là chót mũi. Vì vậy, nó không cần được nói rộng, vì chỗ bất lợi ấy, và vì tính cách nhất định của nơi chốn (chót mũi). Và những phạm trú thì có các hữu tình làm đối tượng, Khi một người nói rộng tướng những đối tượng này, thì chỉ có lượng hữu tình được nói rộng, và làm như vậy cũng không nhằm mục đích gì. Bởi thế, cái này cũng không cần nói rộng.

114. Khi nói "Vị ấy biến mãn một phương với tâm câu hữu với từ", điều ấy được nói lên vì sự bao quát của tâm, và khi một người phát triển tâm bao quát dần dần, kể từ sự bao quát chúng sinh trong một phương với một nhà, với hai nhà, v.v..., khi ấy ta gọi người ấy là "biến mãn một phương", chứ không phải khi người ấy nói rộng tướng, mà cũng không có tướng ở đây để nói rộng. Cũng thế, tình trạng có một đối tượng hữu hạn hay vô hạn ở đây có thể hiểu là "bao quát" hay biến mãn.

115. Về đối tượng những cõi vô sắc thì không gian không cần được nói rộng, vì nó chỉ là sự dời bỏ sắc (biến xứ), bởi vì vô sắc chỉ có thể được quán như là sự biến mất của

sắc pháp. Nếu nói rộng vô sắc, thì không có gì khác xảy ra cả. Và tâm thức cũng không cần nói rộng, vì đó là một trạng thái vốn là một "tự tính" và không thể nói rộng một tự tính. Sự biến mất của Thức không cần nói rộng, vì chỉ là sự phi hữu của thức, và phi tướng phi phi tướng xứ cũng không cần nói rộng vì đó cũng là một tự tính.

116. Những cái còn lại không cần nói rộng vì chúng không có tướng, vì chỉ có một tướng có ở bên ngoài mới có thể nói rộng. Đối tượng của niệm Phật v.v... Không phải là tướng có ở bên ngoài, cho nên không cần có sự nói rộng ở đây.

Bốn mươi đề mục thiền được nêu ra ở đoạn 104 và các đoạn sau.

Chữ 'kasiṇa' có nghĩa là hình tròn hay toàn bộ. Khi bạn nhìn vào cái đĩa, bạn nhìn toàn bộ cái đĩa, đó là toàn bộ. Có mười kasiṇas, mười loại bất tịnh, mười tùy niệm, bốn phạm trú, bốn trạng thái vô sắc, một tướng, một xác định. Tất cả có bốn mươi đề mục. Đây là bốn mươi đề mục thiền chỉ (samatha).

“Ở đây, mười kasiṇas là: kasiṇa đất, kasiṇa nước, kasiṇa lửa, kasiṇa gió, kasiṇa xanh, kasiṇa vàng, kasiṇa đỏ, kasiṇa trắng, kasiṇa ánh sáng, và kasiṇa hư không có giới hạn.” Đó là mười kasiṇa. Làm thế nào để chuẩn bị các kasiṇas này và làm thế nào thực hành chúng sẽ được giải thích ở chương kế.

“Mười loại bất tịnh gồm: (tử thi) trương phình, xanh đen, thối rữa, cắt đứt, gặm khướ, phân tán, chặt đứt

và phân tán, còn vấy máu, giòi bọt đục khoét, và bộ xương.”

“Mười tùy niệm gồm: tùy niệm Phật (nghĩa là tùy niệm các ân đức của Phật), tùy niệm Pháp, tùy niệm Tăng, tùy niệm Giới (nghĩa là tùy niệm hay nhớ tưởng đến giới hạnh (sīla) của mình), tùy niệm thí, tùy niệm thiên, tùy niệm (hay niệm) sự chết, niệm thân hành, niệm hơi thở, niệm đức an tịnh.” Đức ‘An tịnh’ ở đây có nghĩa là Niết Bàn. Đây là mười tùy niệm.

“Bốn Phạm trú gồm: từ, bi, hỷ, và xả.”

Bốn trạng thái vô sắc chỉ là bốn thiền vô sắc (arūpavacara jhānas), bốn loại tâm thiền vô sắc. “Bốn trạng thái vô sắc gồm: không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, và phi tưởng phi phi tưởng xứ.”

“Một tướng là tướng sự đáng nhòm góm trong đồ ăn.”

“Một xác định là sự xác định tứ đại.” Có nghĩa là cố gắng thấy bốn đại, đại này khác với đại kia, một cách rõ ràng. Đây là địa đại, đây là thủy đại, v.v...

“Đây là cách trình bày nên được hiểu ‘như sự liệt kê’”. Đây là sự liệt kê về bốn mươi đề mục thiền chỉ.

“Về đề mục nào chỉ đem lại cận định và đề mục nào đem lại an chỉ” — Samādhi hay Định, nếu bạn nhớ, được chia làm hai loại khác nhau — cận hành định và an chỉ định. Một số đề mục thiền chỉ có thể đưa đến cận định, chứ không an chỉ. Số khác có thể đưa đến vừa cận định vừa an chỉ. “Tám tùy niệm — ngoại trừ thân hành niệm và niệm hơi thở — tướng tính chất đáng nhòm góm trong

đồ ăn, và xác định tứ đại, là mười đề mục thiền chỉ đưa đến cận định. Các bạn có thể nhìn vào sơ đồ ở đây. Nhìn vào cột thiền (jhāna), cột cuối cùng. Nếu chúng ta nói ‘không đặc thiền’, điều đó có nghĩa là chúng chỉ có thể đưa đến cận định mà thôi. Chúng không thể đưa đến định của bậc thiền. Nếu bạn hành đề mục tùy niệm Phật, bạn có thể có được sự định tâm, nhưng sẽ không đặc thiền từ đề mục thiền ấy. Ân đức của Phật là thâm sâu vô lượng. Và có nhiều ân đức để bạn niệm liên tục nên nó không thể giúp bạn đặc định hay đặc thiền thực thụ được. Như vậy, các đề mục này không thể đưa đến định của bậc thiền — đó là tám tùy niệm, tướng tính chất đáng nhòm góms trong đồ ăn và xác định tứ đại, chúng chỉ có thể dẫn bạn đến chứng đặc cận định. Nói tóm lại bạn sẽ không đặc thiền nếu bạn hành các đề mục thiền ấy.

Trên sơ đồ ‘AP’ có nghĩa là tu tập an chỉ. ‘P’ có nghĩa là tu tập chuẩn bị. ‘UP’ có nghĩa là tu tập cận hành định.

Ba mươi đề mục thiền khác đưa đến an chỉ. Nếu bạn hành các đề mục thiền này, bạn có thể đặc an chỉ định hay bậc thiền.

Kế tiếp “Về loại thiền: (Vui lòng nhìn vào cột Jhāna trên sơ đồ.) trong số những đề mục thiền đưa đến an chỉ, mười kasīna cùng với niệm hơi thở đưa đến cả bốn bậc thiền.” ‘Bốn’ ở đây có nghĩa là năm. Có hai cách mô tả các bậc thiền (jhānas) theo pháp môn thiền bốn bậc và theo pháp môn thiền năm bậc. Chúng ta đã quen với pháp môn thiền năm bậc — sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền và ngũ thiền. Trong Thanh Tịnh Đạo và trong nhiều bài Kinh khác chỉ đề cập pháp môn thiền bốn bậc. Vì thế

chúng ta phải thích ứng với cách này. “Đưa đến chứng đắc cả bốn bậc thiền” có nghĩa là đưa đến chứng đắc cả năm thiền. Mười kasiṇas, hoặc nếu bạn chỉ hành một trong mười kasiṇa, bạn có thể đắc sơ, nhị, tam, tứ, ngũ thiền. Như vậy bạn có thể đắc cả năm bậc thiền. Kế tiếp thiền niệm hơi thở có thể đưa đến chứng đắc cả năm bậc thiền.

- Học nhân: Thế nào là kāyagatāsai (thân hành niệm)?
- Thầy: Kāyagatāsai (thân hành niệm) này có nghĩa là quán các phần khác nhau của thân như tóc, lông, móng, răng, da, và v.v...
- Học nhân: Và anāpāpasati là gì?
- Thầy: Đó là niệm hơi thở.
- Học nhân: Còn đề mục nào là sự an tịnh?
- Thầy: Upasamānussati²⁵ là niệm sự an tịnh.

Thứ tự trên sơ đồ hơi khác với thứ tự trong sách. Maraṇassati là niệm sự chết.

“Mười loại bất tịnh cùng với thân hành niệm đưa đến sơ thiền.” Mười bất tịnh (asubhas) và thân hành niệm (kāyagatāsai) chỉ có thể đưa đến sơ thiền bởi vì đối tượng này thô. Vì thế bạn cần Tầm (vitakka) để giữ cho tâm bạn trên đối tượng. Không có Tầm tâm bạn không thể trú trên những đối tượng này được.

Nó được giải thích như khi bạn đi ngược một dòng nước chảy mạnh. Bạn cần phải có cây sào để giữ cho thuyền đi. Cũng vậy, vì lẽ các đối tượng này thô, bạn cần

²⁵ Upasamānussati: 寂靜念 (tịch tịnh niệm), thường dịch là niệm đức an tịnh của Niết bàn. ND

phải có Tầm để giữ cho tâm bạn ở trên đối tượng. Trong thiền quán bất tịnh, bạn nhìn vào một tử thi. Vì lẽ những đối tượng này là thô, nên chúng chỉ đưa đến sơ thiền mà thôi.

“Ba phạm trú đầu đưa đến ba bậc thiền.” Điều đó có nghĩa là bốn bậc thiền ở đây — sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, và tứ thiền. Ba phạm trú đó là Từ, Bi, và Hỷ (mettā, karunā, và muditā).

“Phạm trú thứ tư (upekkhā hay xả phạm trú) và các trạng thái vô sắc (arūpavacara) đưa đến tứ thiền.” Cũng có nghĩa là ngũ thiền. Xả phạm trú và bốn thiền vô sắc cũng có thể đưa đến ngũ thiền. Như vậy về loại thiền thì chúng cần được hiểu theo cách đó.

“Về vượt qua” có hai loại vượt qua, đó là, vượt qua các thiền chi và vượt qua đối tượng.”

Giả sử bạn đã đắc sơ thiền. Nếu bạn muốn đắc nhị thiền, bạn phải vượt qua hay bạn phải diệt thiền chi tầm (vitakka). ‘Vượt qua’ thực sự có nghĩa là diệt. Bằng cách diệt thiền chi Tầm bạn đắc các bậc thiền cao hơn. Khi bạn đắc sơ thiền, thiền này có năm thiền chi. Khi bạn muốn đắc nhị thiền, bạn phải diệt một thiền chi, đó là tầm. Sau đó, khi bạn muốn đắc tam thiền, bạn phải diệt thêm một thiền chi khác, và v.v... Các thiền sắc giới (rūpavacara) là các thiền vượt qua thiền chi.

Các thiền vô sắc (arūpavacara jhānas) là các thiền vượt qua đối tượng. Trong các bậc thiền vô sắc tất cả chỉ có hai thiền chi. Không có sự khác nhau về thiền chi trong bốn thiền vô sắc. Cái làm cho chúng khác nhau chính là

đối tượng mà chúng bắt. Nếu bạn muốn đắc thiền vô sắc thứ nhất, bạn phải vượt qua tợ tướng kasīṇa bởi vì tợ tướng kasīṇa là tướng của các thiền sắc giới. Nếu bạn muốn đắc thiền vô sắc thứ hai bạn phải vượt qua thiền vô sắc thứ nhất và v.v... Vì thế ở đây bằng cách vượt qua hay diệt các đối tượng chúng ta đắc các bậc thiền cao hơn. Có hai loại vượt qua, vượt qua các thiền chi và vượt qua các đối tượng.

- Học nhân: Về căn bản những chương nói về định này là nói về thiền chỉ (samatha). Các chương nói về trí là nói về thiền minh sát. Cả hai đều là thiền. Vấn đề là khi con nghĩ về định (samādhi), định ấy được gồm trong minh sát (vipassanā) có phải không?
- Thầy: Điều đó đúng.
- Học nhân: Việc dịch từ samādhi là định. Đây là chỗ con cảm thấy bối rối. Con nghĩ chương này là về thiền, nhưng phần thứ ba cũng là về thiền.
- Thầy: Thực sự ra bắt đầu chương thứ ba là chúng ta đã đi đến phần thiền rồi. Chương ba chỉ là sự chuẩn bị hay sửa soạn cho thiền mà thôi. Bạn vẫn chưa đi vào thiền. Bạn phải thanh tịnh giới. Bạn phải cắt đứt những chướng ngại, tìm một vị thầy, nhận một đề tài thiền. Trong chương này bạn đang chuẩn bị cho việc hành thiền. Bạn vẫn chưa đến giai đoạn hành thực thụ. Và thiền này là thiền chỉ (samatha). Có lẽ thiền chỉ được trình bày cho đến chương mười ba.

- Học nhân: Chương mười bốn là bắt đầu phần thứ ba (tuệ) phải không?
- Thầy: Thực sự chương mười bốn vẫn chưa bàn về thiền minh sát, mà chỉ bàn về những căn bản cho minh sát mà thôi. Thiền minh-sát thực sự bắt đầu với kiến thanh tịnh (ditṭhi visuddhi), chương mười tám. Từ chương này chúng ta mới đến vipassanā.
- Học nhân: Luôn luôn có một sự nhầm lẫn ở chỗ này, con lại gặp nó lần nữa, bởi vì khi nghĩ về thiền, con nghĩ là cả thiền chỉ lẫn thiền minh sát. Nhưng trong Thanh Tịnh Đạo khi nói về thiền chỉ (samatha) họ chỉ nói về thiền chỉ mà thôi.
- Thầy: Đúng vậy. Có ba bước tu tập — Giới, Định, Tuệ. ‘Samādhi’ ở đây đồng nghĩa với thiền chỉ (samatha). Nhưng chúng ta cũng cần có Định trong thiền minh sát nữa. Samādhi, như một thuật ngữ, có nghĩa là thiền chỉ.

“Về sự mở rộng và không-mở rộng” – điều đó có nghĩa là dù cho bạn có thể mở rộng tướng bạn đã có trong tâm hay dù tướng ấy không thể mở được hay mở nó không lợi ích gì. Chẳng hạn khi bạn đã có tợ tướng kasiṇa trong tâm, lúc ấy bạn có thể mở rộng nó. Thoạt tiên đường kính kasiṇa có thể chỉ khoảng tám inches hay mười inches (1 inche = 2,54cm). Bạn nhìn vào nó và cố gắng có được hình ảnh nó trong tâm bạn. Khi bạn đã thực sự có được hình ảnh đó trong tâm và dù nhắm mắt bạn vẫn có thể thấy nó, lúc ấy bạn an trú trên tướng hay hình ảnh ấy liên tục. Khi tướng trở nên càng lúc càng rõ hơn, tinh tế hơn, bạn

có thể mở rộng nó ra bao lớn tùy thích.

Như vậy một số đề mục thiền có thể mở rộng được còn một số thì không. Trong số bốn mươi đề mục thiền có mười kasiṇa cần được mở rộng. Nghĩa là bạn cần phải mở rộng chúng. Chính bằng cách mở rộng tợ tướng này bạn có thể nghe được những âm thanh hay thấy những vật trong vùng đó.

Giả sử bạn đã đắc năm bậc thiền (sắc giới) và bạn cũng có các thiền vô sắc (arūpavacara). Và cũng giả sử rằng bạn có thể kinh nghiệm những gì thường được gọi là thần thông (Abhiññā). ‘Abhiññā’ hay thần thông đặc biệt được phát triển ở ngũ thiền. ‘Abhiññā’ là thần thông hay thắng trí hay cái gì đó cho phép bạn thấy những vật ở xa hay nghe những âm thanh ở xa, hay thực hiện một số phép lạ. Giả sử bạn muốn nghe những âm thanh ở xa. Điều này tùy thuộc vào việc bạn đã mở rộng được tợ tướng kasiṇa ra bao lớn. Nếu bạn mở rộng tợ tướng kasiṇa lớn bằng thành phố San Francisco, bạn có thể nghe những âm thanh trong thành phố San Francisco, và ngoài đó ra bạn không nghe được.

“Mười kasiṇas trong số bốn mươi đề mục cần được mở rộng. Vì chính trong khoảng không gian bao lớn theo ý định hành giả muốn mở ấy (có nghĩa rằng hành giả bao trùm, hay mở rộng nó ra bao nhiêu đó.) với kasiṇa mở rộng hành giả có thể nghe những âm thanh bằng thiên nhĩ giới hay thiên nhĩ thông, thấy các sắc bằng thiên nhãn giới, và biết tâm của người khác bằng tâm (của mình).” Trước khi bạn trải nghiệm các năng lực thần thông bạn phải mở rộng tợ tướng. Điều đó có nghĩa rằng bạn đang xác định khu

vực bạn sẽ áp dụng thần thông trong đó. Vì vậy kasīṇa cần phải được mở rộng.

“Thân hành niệm và mười đề mục bất tịnh (tử thi) không cần mở rộng. Vì sao? Bởi vì chúng có một vị trí xác định và bởi vì không có lợi ích trong việc mở rộng tương với nó. Sự xác định về vị trí của chúng sẽ trở nên rõ ràng khi giải thích phương pháp tu tập.” Sau đó tác giả giải thích cách làm thế nào để hành thiền trên các tử thi và sự giải thích ở đây sẽ giúp chúng ta hiểu được rõ hơn. “Nếu tử thi được mở rộng, thì chỉ số lượng tử thi được mở rộng (đối với thiền bất tịnh).” Bạn có thể mở rộng trong tâm bạn số lượng các tử thi, nhưng điều đó không có lợi.

“Và để trả lời cho câu hỏi của Sopāka ‘Bạch Đức Thế Tôn, tưởng về các sắc rất rõ, nhưng tưởng về bộ xương thì lại không rõ.’; điều này đã được nói: vì tưởng về các sắc được gọi là ‘rất rõ’ trong nghĩa của mở rộng tưởng, trong khi tưởng bộ xương được gọi là ‘rất không rõ’ trong nghĩa không-mở rộng tưởng. Nhưng những chữ ‘Tôi chú tâm trên toàn bộ đất này với tưởng về một bộ xương’ là nói theo cách xuất hiện đối với một người đã có được tưởng đó.” Có nghĩa là một người trước đã có được tưởng đó và bây giờ người ấy mở rộng tưởng này ra thôi. Điều đó chấp nhận được vì người ấy không phải đang hành để có được tưởng về bộ xương. Người ấy đã có được tưởng đó rồi vì thế người ấy có thể mở rộng nó.

“Vì giống như trong thời của đức Vua Dhammāsoka, chim karavīka hát lên bài hát du dương khi nó thấy hình ảnh phản chiếu của nó trong những bức tường kính bao quanh và nhận thấy những con chim

karavīka có mặt ở khắp mọi hướng, cũng vậy Trưởng lão Sīngāla Pitar khi nhìn thấy tướng xuất hiện ở khắp mọi hướng do sự sự đặc tướng bộ xương của vị ấy, đã nghĩ rằng toàn bộ đất được bao phủ với xương.”

Kế tiếp có ghi chú cuối trang về chim karavīka. Nó khá thích thú nhưng hơi khó tin. Karavīka là một loại chim mà tiếng hót của nó được nói là rất du dương. Hoàng hậu đã hỏi mọi người tiếng hát của ai du dương nhất. Mọi người đều trả lời tiếng hát của chim karavīka là du dương nhất. Vì thế hoàng hậu muốn được nghe tiếng hót của chim karavīka. Bà thỉnh cầu phu quân của mình, Vua Asoka, mang chim karavīka về cho bà. Vì thế những gì Vua Asoka làm là cho mang tới một cái lồng. Cái lồng bay qua hư không và hạ xuống gần con chim. Con chim nhảy vào trong lồng và cái lồng bay trở về kinh đô. Sau khi về đến kinh đô, con chim không thốt lên một tiếng nào vì nó sần nã. Vua hỏi vì sao chim không cất lên một tiếng nào cả vậy. Các vị quan cố vấn nói rằng chim không cất tiếng vì nó cảm thấy cô đơn. Nếu chim có bạn đồng hành, nó sẽ cất tiếng hót. Nghe thế Đức Vua đặt những tấm gương chung quanh nó. Con chim thấy hình ảnh của nó trong những tấm gương và nghĩ rằng có những con chim khác ở quanh đây. Nó rất sung sướng và vì thế nó cất tiếng hót. Khi nghe những tiếng hót này Hoàng hậu rất hài lòng. Bà rất vui thích. Bà hành thiền trên trạng thái an vui đó. Bà hành thiền minh sát và trở thành một bậc Thánh Nhập Lưu. Như vậy bà được an lập trong Thánh Quả Nhập Lưu.”

Đây chỉ là một ví dụ. Vì thế, giống như chim karavīka thấy nhiều con chim khác trong những tấm

gương và cất lên tiếng hót như thế nào, vị Trưởng lão ở đây cũng vậy “khi ngài thấy tướng xuất hiện trong mọi hướng nhờ đặc tướng bộ xương, nghĩ rằng toàn bộ đất được bao phủ với xương.” Nó xuất hiện với ngài như thế. Chứ không phải rằng ngài mở rộng tướng kasiṇa.

Ở đoạn 112 “Nếu sự tình là vậy, thời những gì được gọi là sự vô hạn lượng của đối tượng thiền phát sinh trên tính chất bất tịnh là mâu thuẫn sao?” thiền (jhana) phát sinh trên tính chất bất tịnh được đề cập như vô lượng hay nó được nói là không có hạn lượng.

Câu trả lời là khi một người nhìn vào một tử thi nhỏ, thời đối tượng của vị ấy được nói là có hạn lượng. Nếu người ấy nhìn vào một tử thi lớn, thời đối tượng của người ấy được nói là vô hạn lượng mặc dù nó không thực sự vô hạn lượng. ‘Vô hạn lượng’ ở đây chỉ có nghĩa là lớn. Vì thế có đối tượng lớn và đối tượng nhỏ.

Ở đoạn 115 có nói “Xem những trạng thái vô sắc như những đối tượng.” Câu đó cần đọc lại là “Về những đối tượng của thiền vô sắc”. Không phải ‘xem những trạng thái vô sắc như đối tượng’.

“Hư không không cần mở rộng vì lẽ nó chỉ là sự dời bỏ đơn thuần của kasiṇa.” Liên quan đến các đối tượng của thiền vô sắc (arūpavacara jhānas), đối tượng của thiền vô sắc thứ nhất là hư không vô biên. Hư không đó không thể mở rộng bởi vì nó không có cái gì cả. Nó nhận được do dời bỏ kasiṇa. ‘Dời bỏ kasiṇa’ có nghĩa là không tác ý đến tợ tướng kasiṇa nữa. Trước tiên có tợ tướng kasiṇa trong tâm. Kế đến người ấy không tác ý đến tợ tướng

kaṣiṇa nữa. Như vậy tợ tướng kaṣiṇa biến mất. Trong vị trí của tợ tướng kaṣiṇa chỉ còn lại khoảng hư không. Hư không là hư không. Vì thế không thể mở rộng được. “Nếu người ấy mở rộng nó, không có gì xảy ra thêm. Vì thế sẽ không có gì xảy ra.

“Và tâm hay thức không cần phải mở rộng (Thực sự ra tâm thức không nên hay không thể mở rộng được.) vì lẽ nó là một pháp có tính chất riêng.” Điều đó có nghĩa rằng tâm là một thực tại tối hậu (paramattha). Thực tại tối hậu là một thực tại có đặc tính riêng hay tính chất riêng của nó. Chỉ có khái niệm (chế định) mới có thể mở rộng được, còn thực tại tối hậu thì không. Thực tại tối hậu chỉ là thực tại tối hậu nó không thích hợp để mở rộng. Như vậy tâm vô sắc thứ hai (thức vô biên xứ) không thể được mở rộng.

“Sự biến mất của thức không cần mở rộng.” Thực ra nó là một khái niệm và nó là phi-hữu (không tồn tại). Cái gì đã phi hữu cái đó không thể được mở rộng.

“Và phi tướng phi phi tướng xứ” - ở đây cũng thế “Đối tượng của phi tướng phi phi tướng xứ không cần mở rộng vì nó cũng là một pháp có tính chất riêng.” Các bạn có nhớ đối tượng của thiền vô sắc thứ tư không? Đối tượng của thiền vô sắc thứ tư là tâm thiền vô sắc thứ ba (tâm vô sở hữu xứ) Tâm thiền vô sắc thứ ba cũng là thực tại tối hậu có tính chất riêng của nó. Vì thế nó không thể mở rộng bởi vì nó không phải là một khái niệm. Những đoạn này nhằm nói về những đối tượng nào có thể mở rộng được và những đối tượng nào không.

Kế tiếp về đối tượng, ở đoạn 117 có nói “Trong số bốn mươi đề mục thiền này, hai mươi hai có tợ tướng là đối tượng.”

117. 6) Về đối tượng: Trong 42 đề mục thiền, có 22 đối tượng có tướng ở ngoài đó là 10 biến xứ, 10 bất tịnh của tử thi, niệm hơi thở và thân hành niệm. Những cái khác không có tướng bên ngoài làm đối tượng thiền định. Mặt khác, 12 đề mục có những tự tính làm đối tượng, đó là 8 trong 10 tướng niệm, trừ niệm hơi thở và thân hành niệm. Tướng đoàn thực bất tịnh, phân tích tứ đại, Thức vô biên xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ; (22 cái có tướng bên ngoài làm đối tượng là: 10 biến xứ... Thân hành niệm) 6 còn lại là những đối tượng không thể phân loại như thế. Mặt khác, tám đối tượng có tính cách di động giai đoạn đầu, mặc dù chỉ là những đối tượng cố định: sự mừng mủ, sự chảy máu, sự đục khoét của dòi bọ, niệm hơi thở, biến xứ nước, lửa gió và trong trường hợp biến xứ ánh sáng, thì đối tượng gồm một vòng ánh sáng mặt trời v.v... Những đề mục còn lại đều có những đối tượng bất động. Đây là về đối tượng quán.

118. 7) Về cõi: 12 đề mục: 10 đề mục bất tịnh, thân hành niệm, và tướng bất tịnh trong đoàn thực, là 12 đề mục không có ở các cõi trời, 12 đề mục này, và đề mục quán hơi thở không có ở Phạm thiên giới. Nhưng ở cõi vô sắc, thì không có đề mục nào trừ 4 vô sắc. Còn ở cõi người, thì có đủ tất cả đề mục.

119. 8) Về cách hiểu: Sự trình bày cần được hiểu theo sự thấy, sờ và nghe; 19 đề mục (10 bất tịnh, 9 biến xứ trừ không gian) là những đề mục cần hiểu bằng mắt thấy. Có nghĩa là trong giai đoạn đầu tưởng của những đề mục này phải được hiểu bằng cách nhìn với con mắt, một cách kiên trì. Trong thân hành niệm, 5 phần đầu "tóc, lông, móng, răng, da" cần được hiểu bằng mắt thấy, những thứ còn lại được hiểu do nghe nói. Bởi thế, đối tượng của pháp niệm thân là được hiểu bằng mắt thấy và nghe nói. Niệm hơi thở được hiểu bằng xúc giác, biến xứ "gió" bằng thị giác và xúc giác, 18 thứ còn lại do nghe nói. Phạm trú "xả" trong 4 phạm trú, và bốn vô sắc giới, người sơ cơ không thể hiểu được, nhưng 35 cái còn lại thì được.

120. 9) Về điều kiện: Trong những đề mục này, 9 biến xứ trừ biến xứ hư không là những duyên (điều kiện) để chứng vô sắc xứ. 10 biến xứ là duyên để chứng các loại thắng trí (thần thông). Ba phạm trú đầu là điều kiện để chứng phạm trú thứ tư. Mỗi vô sắc cấp dưới là điều kiện cho vô sắc trên nó một bậc. Phi tưởng phi phi tưởng xứ là điều kiện để chứng diệt thọ tưởng định. Tất cả là điều kiện cho sự sống trong hỷ lạc, cho tuệ, và cho những sanh thú tốt đẹp.

121. 10) Về sự thích hợp: 10 quán Bất tịnh của thân chết, và thân hành niệm là 11 đề mục thích hợp cho người nặng tham dục. Bốn phạm trú và 4 biến xứ về màu sắc là 8 đề mục thích hợp cho 1 người tánh si, và người tánh tư duy. Sáu niệm đầu trong 10 tưởng niệm thích hợp cho những người tánh tín. Niệm chết, niệm diệt, phân tích bốn đại,

tưởng đoàn thực bất tịnh là 4 đề mục thích hợp cho những người tánh tuệ. Những biến xứ còn lại và những vô sắc thích hợp cho mọi loài tính tình. Và bất cứ biến xứ nào cũng nên có giới hạn cho một người tánh tư duy và vô hạn cho người tánh si.

122. Tất cả điều trên được nói theo thể thức đối chọi trực tiếp và hoàn toàn thích hợp, nhưng kỳ thực, không có pháp tu nào mà không trừ bỏ được tham v.v... Hổ trợ tín v.v... Kinh Meghiya nói: "Thêm nữa, cần tu tập 4 thứ sau đây: tu bất tịnh quán để trừ tham dục, tu từ bi để từ bỏ sân nhuế, niệm hơi thở để trừ bỏ tâm tư duy, tưởng vô thường để từ bỏ mạn" (A. iv 358). Cũng vậy, trong kinh Rahula đoạn "Hãy tu tập từ, này Ràhula (M. i, 424), có 7 đề mục quán tưởng được đề ra cho một loại tính tình duy nhất.

Trên sơ đồ, ở cột nimitta (tướng) chữ viết tắt 'Pt' có nghĩa là Tợ Tướng. Trong sách nói hai mươi hai có tợ tướng — đó là mười kasiṇa, mười bất tịnh (asubhas), thân hành niệm (kāyagatasati) và niệm hơi thở (anāpānassati). Hai mươi hai có tợ tướng là đối tượng, đó là mười đề mục vòng tròn (kasiṇas), mười loại bất tịnh của tứ thi, niệm hơi thở và niệm 32 thể trước (thân hành niệm); các đề mục thiền còn lại không có tợ tướng làm đối tượng."

"Kế tiếp mười hai pháp có những đặc tính riêng kể như đối tượng, đó là, tám trong số mười tùy niệm — ngoại trừ niệm hơi thở và thân hành niệm (kāyagatāsati) — tưởng sự nhòm góm trong vật thực, xác định tứ đại, thức vô biên xứ và phi tưởng phi phi tưởng xứ." Những đề mục

này có thực tại tối hậu là đối tượng.

“Và hai mươi hai có tợ tướng là đối tượng, đó là: mười kasiṇas, mười loại bất tịnh của tử thi, niệm hơi thở, thân hành niệm; trong khi sáu đề mục còn lại không có những đối tượng có thể phân loại được như vậy.” Trên đây là những mô tả về đối tượng thiền theo nhiều cách khác nhau.

Kế tiếp tám có những đối tượng di động ở giai đoạn ban đầu mặc dù tợ tướng là tĩnh (không di động), đó là, (tử thi) mừng mủ, (tử thi) chảy máu, (tử thi) giòi bọ đục khoét, niệm hơi thở, kasiṇa nước, kasiṇa lửa, kasiṇa gió, và trong trường hợp của kasiṇa ánh sáng đối tượng gồm có một vòng tròn ánh sáng mặt trời v.v...” Đây là những đối tượng lay động. Chúng có thể là những đối tượng lay động. “các đề mục thiền còn lại có những đối tượng đứng yên. Chúng có những đối tượng lay động chỉ trong giai đoạn ban đầu. Khi người hành thiền đã đạt đến giai đoạn tợ tướng, thời chúng là tĩnh hay bất động. Như vậy chỉ ở giai đoạn ban đầu mới có những đối tượng lay động.

“Về nơi chốn (nơi chốn có nghĩa là ba mươi một cõi hiện hữu): ở đây mười hai, đó là, mười loại bất tịnh, thân hành niệm, và tướng nhòm gồm trong vật thực, không xuất hiện giữa chư thiên.”

- Học nhân: Điều đó có nghĩa rằng ở tứ thiền hơi thở dừng lại đúng không?
- Thầy: Đúng vậy, bạn đã hiểu vấn đề. Chúng ta sẽ đến điểm đó ở phần mô tả về niệm hơi thở.

Kế tiếp “Về cách nắm bắt (Có nghĩa là cách bắt các

đối tượng bằng sự thấy, bằng sự nghe, và v.v...) ở đây sự giải thích nên được hiểu theo thấy, xúc chạm, nghe nói (Ý Ngài muốn nói chỉ nghe một điều gì.). Mười chín đề mục này, đó là: chín kasīnas (bỏ kasīna gió) và mười loại bất tịnh, phải được mở rộng bằng sự thấy.” Bạn nhìn vào cái gì đó và hành thiền.” Ý nghĩa ở đây là trong giai đoạn đầu tưởng của chúng phải được nắm bắt bằng cách nhìn liên tục bằng mắt.”

“Trong trường hợp thân hành niệm (niệm 32 thân phần) năm phần kết thúc với da phải được nắm bắt bằng sự thấy và các phần còn lại bằng cách nghe nói.” Tóc, lông, móng, răng, da — năm phần này bạn phải nhìn bằng mắt và hành thiền trên chúng. Một số bộ phận bạn không thể thấy như gan, ruột và những thứ khác. Những thứ đó bạn hành bằng cách nghe nói.

“Niệm hơi thở phải được nắm bắt bằng sự xúc chạm.” Khi bạn hành thiền niệm hơi thở, bạn giữ tâm ở đây (điểm giữa mũi và môi trên) và ghi nhớ sự xúc chạm của hơi thở tại đây — chỗ không khí đi vào và đi ra khỏi mũi.

“Kasīna gió bằng thấy và xúc chạm” — điều này sẽ rõ ràng hơn khi chúng ta đi đến phần mô tả về cách hành thiền kasīna gió. Đôi khi bạn nhìn vào cái gì đó đang chuyển động, chẳng hạn như các cành cây hay một lá cờ trong gió. Bạn hành kasīna gió trên đó. Gió có thể đang thổi vào người bạn và lúc đó bạn có cảm giác về sự xúc chạm trên thân. Bạn tập trung trên yếu tố gió (phong đại) xúc chạm ở đó. Trong trường hợp này bạn đang hành bằng cách ý thức về sự xúc chạm.

“Mười tám đề mục còn lại bằng nghe nói.” Có nghĩa rằng chỉ nghe nói thôi.

“Xả phạm trú và bốn trạng thái vô sắc người mới hành không thể nắm bắt được.” Lúc mới bắt đầu hành thiền bạn không thể hành xả phạm trú và bốn thiền vô sắc được bởi vì để đạt đến các thiền vô sắc bạn phải đắc năm thiền sắc giới. Và để hành xả phạm trú (upekkhā brahma vihāra) bạn phải hành ba phạm trú đầu trước, đó là từ, bi và hỷ phạm trú. Vì một xả phạm trú thực thụ không thể hành vào lúc mới bắt đầu được. Chỉ khi bạn đã hành ba phạm trú đầu xong bạn mới có thể hành xả phạm trú.

“Về điều kiện: trong số những đề mục thiền này: chín kasiṇas (bỏ kasiṇa hư không) là những điều kiện cho thiền vô sắc.” Điều đó có nghĩa là nếu bạn muốn đắc các thiền vô sắc bạn phải hành một trong chín kasiṇas trừ kasiṇa hư không. Lý do là vì bạn phải thực hành việc loại bỏ đối tượng kasiṇa và lấy hư không (làm đối tượng). Hư không không thể loại bỏ được. Hư không là hư không. Kasiṇa hư không được loại bỏ ra khỏi những đề mục thiền làm điều kiện cho các thiền vô sắc (arūpavacara jhānas).

“Mười kasiṇas là những điều kiện cho các loại thăng trí (thần thông).” Vì thế nếu bạn muốn đắc các thăng trí (abhiññā – thần thông) bạn phải hành một trong mười kasiṇas trước. Thực sự nếu bạn muốn có được những kết quả khác bạn phải hành các kasiṇas khác.

Giả sử bạn muốn làm rung lắc một cái gì. Chẳng hạn bạn muốn làm rung lắc tòa đô sảnh bằng thần thông của bạn. Trước tiên bạn phải hành kasiṇa nước hay kasiṇa gió

chứ không hành kasiṇa đất. Nếu bạn hành kasiṇa đất và cố gắng để rung lắc cái đó, nó sẽ không rung lắc.

Có câu chuyện về một vị sadi nọ đi lên trú xứ của các vị chư thiên. Ông sa-di nói “Ta sẽ rung lắc tòa lâu đài của các người.” Vị ấy cố gắng rung lắc nó nhưng không thể làm được. Vì thế các nàng thiên nữ chế nhạo vị ấy. Ông sadi xấu hổ và quay trở lại với thầy. Ông nói với thầy mình rằng ông cảm thấy xấu hổ khi bị các nàng thiên nữ chế nhạo vì đã không làm rung lắc tòa lâu đài của họ được. Ông hỏi thầy tại sao điều này xảy ra. Thầy ông nói “Hãy nhìn xem cái gì ở đó vậy.” Phân bò đang nổi trên sông. Vị sadi hiểu được sự gợi ý của thầy. Lần tới khi ông trở lại cõi chư thiên, ông phải hành kasiṇa nước trước. Lúc đó ông mới có thể làm cho tòa lâu đài rung lắc được. Như vậy tùy theo những gì bạn muốn từ kasiṇa, bạn phải hành với các kasiṇas khác nhau.

Vấn đề này sẽ được đề cập ở các chương sau. “Mười kasiṇas là điều kiện cho các thăng trí.”

“Ba phạm trú là điều kiện cho phạm trú thứ tư.” Phạm trú thứ tư không thể thực hành ngay lúc ban đầu, mà chỉ sau khi đã hành ba phạm trú kia.

“Mỗi bậc thiền vô sắc thấp là điều kiện cho bậc thiền vô sắc cao hơn. Phi tưởng phi phi tưởng xứ thiền là điều kiện cho sự chứng diệt.” Điều đó có nghĩa là sự diệt của các tâm hành, sự diệt của tưởng và thọ. Thực sự ra thì nó là sự diệt của các tâm hành.

“Tất cả là điều kiện cho việc sống trong an lạc (Có nghĩa là hiện tại lạc trú hay sống an lạc ngay trong kiếp

sống này), cho minh sát, và cho các loại sanh hữu may mắn (Có nghĩa là cho một kiếp sống tốt đẹp trong tương lai).

“Về sự thích hợp với cá tánh” — vấn đề này rất quan trọng. “ở đây sự giải thích nên được hiểu theo những gì được xem là thích hợp với cá tánh.” Đoạn này mô tả đề mục thiền nào thích hợp với loại cá tánh nào.

- Học nhân: Ngài nói ba phạm trú là những điều kiện cho phạm trú thứ tư. Liệu có thể thực hành phạm trú thứ ba trước phạm trú thứ nhất hay phạm trú thứ hai trước phạm trú thứ nhất được không? Sách không nói rằng chúng ta phải hành tất cả các phạm trú.
- Thầy: Đúng vậy. Nhưng thủ tục bình thường bao giờ cũng phải hành tâm từ trước. Kế đến hành phạm trú thứ hai — bi phạm trú và phạm trú thứ ba — hỷ phạm trú. Điều này có nghĩa rằng bạn hành để đắc được thiền từ việc hành các phạm trú đầu này. Thậm chí, chỉ khi bạn đắc thiền với các phạm trú này, lúc đó bạn mới có thể hành xả phạm trú được. Xả dẫn đến thiền thứ năm. Để có được thiền thứ năm bạn cần phải có các bốn thiền đầu — thứ nhất, thứ hai, thứ ba, và thứ tư. Những bậc thiền ấy có thể nhận được nhờ thực hành ba phạm trú khác.
- Học nhân: Vậy hành ba phạm trú kia chúng ta không đắc thiền sao?
- Thầy: Bạn đắc thiền, nhưng không đến ngũ thiền (thiền thứ năm). Bạn chỉ đạt đến tứ thiền thôi.

Nhờ hành xả phạm trú bạn mới có thể đạt đến ngũ thiền.

Đến đây chúng ta sẽ tiếp tục bàn về các loại thiền khác nhau thích hợp với các căn tánh khác nhau — “Tất cả những điều này được nói trong hình thức đối nghịch trực tiếp và hoàn toàn thích hợp.” Có nghĩa là nếu vị ấy nói loại thiền này thích hợp cho loại cá tánh này, thì điều đó cũng có nghĩa thiền này là đối nghịch trực tiếp của cá tánh ấy và nó rất thích hợp cho cá tính ấy. Nhưng như vậy không có nghĩa rằng bạn không thể hành các đề mục thiền khác. “Nhưng thực sự không có sự tu tập thiện nào lại không đề nén tham v.v... và hỗ trợ cho Tín ...” Thực vậy bạn có thể hành bất cứ đề mục thiền nào. Ở đây những đề mục thiền và cá tánh được nêu ra để chỉ cho thấy cái nào (đề mục thiền nào) là đối nghịch và thích hợp nhất mà thôi.

Giả sử rằng tôi là người tánh si. Thờ ỉ đề mục thiền thích hợp nhất đối với tôi là thiền hơi thở. Nhưng điều đó không có nghĩa rằng tôi không thể hành bất cứ đề mục thiền nào khác. Lý do là vì bất cứ thiền nào cũng sẽ giúp tôi đề nén được các tâm phiền não và phát triển các thiện tâm.

Thậm chí trong các bản Kinh Đức Phật còn khuyên Rahula và những người khác hành thiền, không chỉ một đề mục thiền, mà các loại thiền khác nữa. Bất kỳ loại thiền nào cũng có thể được thực hành bởi bất cứ người nào. Nếu bạn muốn có được lợi ích lớn nhất trong số đó, bạn phải chọn đề mục thiền nào được xem là thích hợp nhất cho căn tánh của bạn mà thôi.

- Học nhân: Tất cả kasiṇas như những đối tượng thiền đều ngụ ý thấy tâm hết sao?
- Thầy: Các kasiṇas trước tiên phải được thực hành bằng cách nhìn vào chúng. Khi bạn nhìn vào chúng bạn có tâm thấy (nhãn thức tâm). Rồi bạn cố gắng ghi nhớ hay ghi tạc nó vào tâm bạn. Có nghĩa là bạn nhắm mắt và cố gắng nhớ lấy hình ảnh đó. Khi bạn có thể nhớ được hình ảnh ấy một cách rõ ràng trong tâm, lúc đó bạn có học tướng trong tâm bạn, thực sự thì đó là thủ trì tướng (tướng do nắm giữ hình ảnh kasiṇa đã nhìn). Sau khi bạn đã có được học tướng, bạn không còn cần đến cái đĩa (kasiṇa) thực nữa. Bạn trú trên tướng mà bạn nắm giữ trong tâm ấy. Từ lúc đó trở đi nó không còn là nhãn thức nữa. Nó là manodvāra (ý môn), qua ý môn chứ không qua nhãn môn. Trước tiên qua nhãn môn bạn nhìn vào kasiṇa và hành thiền. Sau khi bạn có được học tướng, thiền của bạn lúc này qua ý môn. Bạn thấy qua tâm chứ không thấy qua mắt.

123. Bây giờ, câu "Và vị ấy nên hiểu" được giải thích như sau. Sau khi đến gần thiện tri thức thuộc loại đã nói phần giải thích câu "rồi đến gần thiện tri thức, người cho một đề tài thiền quán" (đ. 28) và thiền giả cần phải hầu hạ đấng Thế Tôn, đấng Giác ngộ, hay một bậc thầy, và nên xin một đề mục quán tưởng với một tâm ý chân thành, quyết định.

124. Vị ấy nên hầu hạ đức Thế Tôn, Đấng Giác ngộ với cách như sau: "Bạch đức Thế Tôn, con xin xả bỏ thân

mạng này của con để hầu hạ Ngài. "Bởi vì nếu không quy phục hết cả thân mạng của mình như thế, thì khi sống ở một nơi xa xôi hẻo lánh, vị ấy không thể kiên cố khi gặp một vật đáng sợ xuất hiện và vị ấy có thể trở lại một trú xứ ở làng mạc, giao thiệp với thế tục, tầm cầu bất đáng và đi đến tàn mạt. Nhưng khi hành giả đã quy phục toàn thể tánh mạng như vậy thì không còn nỗi sợ hãi nào khởi lên trong vị ấy, nếu một đối tượng khủng khiếp xuất hiện. Quả vậy, chỉ có niềm hoan lạc khởi lên nơi hành giả khi nghĩ rằng: "Há ta đã không quy phục toàn thể tánh mạng nơi đức Thế tôn hay sao?"

125. Giả sử có một người có tám vải tốt bằng lụa Kàsi, nó sẽ buồn sầu nếu tám vải bị chuột hay gián gặm. Nhưng nếu nó đem cúng dường cho một Tỳ-kheo đang cần, nó sẽ cảm thấy vui khi thấy vị ấy xé vải ra để vá y, Cũng vậy, trong khi quy phục tánh mạng.

126. Khi quy phục tánh mạng cho một bậc thầy, người ấy nên nói: "Bạch đại đức, con xin quy phục tánh mạng nơi đại đức". Bởi vì một người chưa quy phục, thì trở lại không chịu sửa đổi, khó dạy, không nghe lời khuyên can, đi bất cứ chỗ nào nó muốn, mà không hỏi ý vị thầy. Do đó, vị thầy không giúp đỡ nó bằng tài thí hoặc pháp thí, không huấn luyện cho nó về thiền đạo. Vì không tìm được hai thứ giúp đỡ này, nên nó không có chân đứng trong giáo pháp, và chẳng bao lâu nó sẽ xuống đến độ làm quấy hoặc hoàn tục. Nhưng nếu nó đã quy phục tánh mạng, thì nó không bất động trước sự chỉ dạy, không đi chỗ nào tùy thích, trở thành dễ dạy và chỉ sống tùy thuộc vào vị thầy.

Nó được hai thứ giúp đỡ từ vị thầy, và được lớn mạnh, được tăng trưởng và thành tựu ở trong Giáo pháp, như những đệ tử của Trưởng lão Cùla- Pindapàtika- Tissa.

127. Có ba Tỳ-kheo đến nơi Trưởng lão, một người nói: "Bạch đại đức, con sẵn sàng leo lên 1 mỗm đá cao bằng một trăm người đứng chông lên nhau, nếu đại đức muốn". Một trò khác nói: "Bạch đại đức, con sẵn sàng nghiền nát thân này trên tảng đá nếu thầy muốn". Người thứ ba nói: "Bạch đại đức, con sẵn sàng nhịn thở và chết nếu thầy cần". Trưởng lão nghĩ, "những người này chắc chắn có thể tiến bộ trong giáo pháp; và giải thích cho họ một đề mục thiền. Theo lời dạy, cả ba đều chứng quả A-la-hán. Đây là lợi lạc trong sự quy phục. Do vậy, ở trên nói: "Quy phục tánh mạng cho đức Thế Tôn", đấng Giác ngộ hoặc một bậc thầy.

Kế tiếp hiến dâng thân mạng cho Đức Thế Tôn hay cho bậc thầy — có nghĩa là xả bỏ cái bản ngã của mình. Cho Đức Thế Tôn hay cho Đức Phật cũng được. Cho vị thầy thì tôi không dám khuyên, vì xét những gì đang xảy ra ngày này, không phải tất cả các vị thầy đều đáng tin cậy. Ở đoạn 126 "Khi hiến dâng thân mạng cho người thầy, vị ấy nên nói 'Con xả bỏ con người này của con cho ngài, Bạch ngài'" Như vậy là vị ấy đang nói con hiến dâng con cho ngài. Điều này có thể nguy hiểm vì nếu một người thầy có những động cơ kín đáo. Tốt hơn hết nên hiến dâng thân mạng cho Đức Phật, chứ không cho các vị thầy ngày nay.

128. Với tâm ý chân thành, quyết định: (đoạn 123): tâm ý của thiền giả phải chân thành theo sáu cách khởi từ vô

tham. Vì chính một người chân thành theo sáu cách ấy, mới đạt được một trong ba loại tuệ giác như kinh nói: "Có 6 ý hướng dẫn đến giác ngộ của bồ tát. Với ý hướng vô tham, bồ tát thấy lỗi lầm trong tham dục. Với ý hướng vô sân, bồ tát thấy lỗi lầm trong sân hận. Với ý vô si, bồ tát thấy lỗi lầm trong si mê. Với ý hướng xuất gia, bồ tát thấy lỗi lầm trong đời sống tại gia. Với ý hướng viễn ly, bồ tát thấy lỗi lầm trong sự quần tụ đông đảo. Với ý hướng từ bỏ, bồ tát thấy lỗi lầm trong mọi sự tái sinh và sanh thú. "Vì những bậc Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán lậu tận, Độc giác, và những đấng toàn giác quá khứ, hiện tại hay vị lai, tất cả đều đã đạt địa vị nhờ những ý hướng này.

129. Hành giả cần nhất tâm quyết định về việc ấy. Nghĩa là, phải quyết định đối với thiền, tôn trọng thiền, khuynh hướng về thiền; quyết định đối với niết bàn, tôn trọng niết bàn, khuynh hướng về niết bàn.

130. Khi, với sự chân thành của ý hướng và sự hoàn toàn quyết tâm như vậy, hành giả xin một đề mục, thì bậc thầy, người đi sâu vào tâm người khác có thể biết được tính tình hành giả, bằng cách quan sát cung cách y. Nếu chưa đắc tha tâm thông, thì thầy có thể hỏi. "Tính tình của người thế nào?" hoặc "Người ưa nghĩ những chuyện gì? hoặc "Người ưa đề mục nào?" để biết. Khi đã biết, vị thầy có thể giải thích một đề mục thiền quán thích hợp với tính tình hành giả. Và khi làm như vậy vị thầy có thể làm theo ba cách: đề mục có thể cho bằng cách bảo đệ tử đọc lại một hai lần, nếu người ấy đã học đề mục kia. Hoặc giảng cho y mỗi khi đến, nếu cùng ở một trú xứ. Đối với người

muốn học đề mục rồi đi nơi khác, thì có thể giảng không quá ngắn cũng không quá dài.

131. Đầu tiên, khi giảng về biến xứ đất, có chín khía cạnh cần giải thích. Đó là: 4 lỗi của biến xứ, cách làm Kasina (biến xứ), cách tu biến xứ sau khi làm xong, hai loại tưởng, hai loại định, bảy thứ thích hợp và không thích hợp, 10 thiện xảo về an chỉ định, sự đều đặn quân bình của tinh tiến, và những chỉ dẫn về định. Về những đề mục khác, mỗi đề mục cần giải thích nghi. Tất cả điều này sẽ được đề cập trong phần chỉ dẫn tu tập. Khi đề mục được giải thích, hành giả cần nắm lấy Tướng trong lúc lắng nghe.

132. Hiểu rõ Tướng là vị ấy phải liên kết từng khía cạnh như sau: "đây là mệnh đề đầu, đây là mệnh đề sau, đây là ý nghĩa, đây là ý định, đây là ví dụ". Khi vị ấy lắng nghe chăm chú, hiểu rõ tướng như vậy, thì đề mục trở nên rõ ràng. Nhờ vậy, hành giả đạt đến thẳng giải (visesa) một cách mỹ mãn, không bằng cách nào khác.

133. Đến đây, câu "đến gần thiện tri thức, mgrười cho một đề mục thiện, và vị ấy phải hiểu rõ một đề mục trong 40 đề mục, cái nào thích hợp với tính của mình" (đoạn 28) đã giải thích xong.

Ở đoạn 128 "Vì chính một người có khuynh hướng chân thực như vậy sẽ đạt đến một trong ba loại giác ngộ." Ba loại giác ngộ là sự giác ngộ của một vị Phật, sự giác ngộ của một vị Độc Giác Phật và sự giải ngộ của một bậc A-la-

hán.

“Sáu loại khuynh hướng đưa đến hoàn thiện sự giác ngộ của các vị Bồ tát.” Những khuynh hướng này có thể hơi giống với các ba-la-mật tìm thấy trong Cổ Xê Đại Giác (Mahāyana Bodhi). Đó là vô-tham, vô-sân, vô-si, và ... Đây là sáu đức tính là các vị Bồ Tát đặc biệt phát triển.

“Với khuynh hướng về vô-tham vị Bồ-tát thấy lỗi lầm trong tham. Với khuynh hướng về vô-sân vị Bồ-tát thấy lỗi lầm trong sân.” Và v.v... Mặc dù đó là một sự trích dẫn, chúng tôi không thể tuy dầu sự trích dẫn này đến bất cứ bản Kinh có sẵn nào ngày nay. Vì thế một số bản Kinh có thể đã thất lạc hay nó có thể liên quan đến những nguồn nào đó không thuộc truyền thống Thượng Tọa Bộ (Theravāda).

Ở đoạn 132 ‘*Nắm bắt tướng*’ – Từ Pāḷi ‘*nimitta*’) có những nghĩa khác nhau. ‘*Nắm bắt tướng*’ ở đây chỉ có nghĩa là chăm chú lắng nghe những gì người thầy nói. “đây là mệnh đề trước, đây là mệnh đề theo sau, đây là ý nghĩa, đây là ý định, đây là ví dụ.” và v.v... Như vậy trước tiên chăm chú lắng nghe những lời dạy của vị thầy và cố gắng hiểu chúng được gọi ở đây là ‘*nắm bắt tướng*’. Nó không giống như nắm bắt tướng khi bạn hành thiền. ‘*Nắm bắt tướng*’ trong thiền sẽ đến sau ở chương bốn. Ở đây ‘*nắm bắt tướng*’ có nghĩa là chăm chú lắng nghe những gì người thầy nói.

“Khi vị ấy chăm chú lắng nghe, nắm bắt tướng theo cách này, đề mục thiền của vị ấy đã được khéo nắm bắt.” Vị ấy biết những gì nên biết về thiền.

“Và nhờ vậy, vị ấy thành công trong việc đạt đến sự sai biệt (visesa²⁶).” ‘Đạt đến sự sai biệt’ nghĩa là đạt đến các bậc thiên, đạt đến thắng trí, đạt đến sự giác ngộ.

Câu ‘chứ không bằng cách nào khác’ nên sửa lại là ‘chứ không phải những người khác’. Vị ấy thành công trong việc đạt đến sự sai biệt chứ không phải những người khác, những người không chăm chú lắng nghe và nắm bắt được tướng và v.v... ‘cách khác’ nên sửa lại là những người khác.

Đến đây chấm dứt chương ba.

²⁶ Visesa: m. [Sk. viśeṣa < vi-śiṣ] 差別, 殊勝 sai biệt, thù thắng

Chương IV
Kasīṇa Đất
(Pathavī-kasīṇa-niddesa)

Trước khi thực sự đi vào thực hành chúng ta phải tự mình chuẩn bị cho mình. Việc đầu tiên chúng ta phải làm là thanh tịnh giới hạnh. Điều này có nghĩa là chúng ta phải giữ giới hạnh trong sạch, thọ trì giới. Đó là việc đầu tiên.

1. Ở một đoạn trên, có nói: "Sau đó, hành giả cần tránh một tu viện không thích hợp cho việc tu tập định, và đến ở một tu viện thích hợp". (Ch. III, 28). Trước hết, nếu tiệp ở cùng chùa với thầy để học cho kỹ đề mục thiền quán thì tốt. Không tiệp, thì có thể ở một chùa khác, một nơi thích hợp cách chừng một dặm hay nửa dặm, và khi nào nghi hay quên điều gì về đề mục, thì nên làm xong những phận sự trong chùa rồi ra đi, vừa đi vừa khát thực trên đường đến trú xứ của thầy sau bữa ăn. Phải quyết nghị đề mục thiền ngày hôm ấy ngay trước mặt thầy, hôm sau, sau khi đánh lễ thầy, nên đi khát thực trên đường về để có thể trở về trú xứ mình không nhọc mệt. Nhưng nếu một người không tìm thấy chỗ ở thuận tiệp trong vòng 1 dặm, thì nên giải toả mọi khó khăn về đề mục. Cho đến khi hoàn toàn chắc về nó, rồi mới có thể đi xa, tránh một ngôi chùa không thích hợp cho việc tu tập định, và ở một nơi thích hợp.

Việc kế tiếp là — xem lại đoạn 28 trong Chương 3 — ở chương đó những bước chuẩn bị được nêu ra. Trước tiên là thanh tịnh giới. Thứ hai là cắt đứt bất cứ chướng ngại nào trong mười chướng ngại. Tất cả những điều này được đề cập ở chương ba. Kế đó chúng ta phải tìm một người bạn lành hay bậc thiện tri thức, một vị thiền sư có năng lực mà từ người này chúng ta phải học một đề tài thiền. Và chọn một đề tài thiền thích hợp với căn tánh của chúng ta. Ở chương ba cũng có một sự mô tả về sáu loại căn tánh và loại căn tánh nào một người thuộc về. Sau đó người hành thiền nên tránh một ngôi chùa không thuận lợi cho việc tu tập định và đi đến sống trong một nơi thuận lợi. Chương thứ tư sẽ chọn lọc những yếu tố đó.

Mười Tám Lỗi Của Một Ngôi Chùa

Một ngôi chùa không thích hợp có một trong 18 lỗi sau: rộng lớn, mới mẻ, tả tơi, gần đường gần ao, có cây lá ăn được, có hoa, trái, có tiếng, (danh lam) gần đô thị, gần cây lấy gỗ, gần đồng ruộng, cày cấy, có những người xung khắc nhau, gần cổng vào, gần biên giới các nước, gần biên giới kinh đô, không thích hợp, thiếu thiện tri thức.

3. 1) Trước hết, trong 1 ngôi chùa lớn, có nhiều người tu hợp với những mục tiêu khác nhau. Họ chống trái nhau, nên công việc chẻnh mảng sân không quét, nước uống, nước rửa không được mức sẵn, bởi thế khi định vào làng khát thực, lấy y bát đi ra, có thể vị ấy thấy những phận sự chưa làm xong, bình nước uống không còn một xuất, phải đổ nước đầy bình, vì nếu không làm, sẽ phạm lỗi, mà làm,

sẽ mất thì giờ. Đến làng sẽ không được gì vì giờ cúng dường đã qua. Lại nữa, khi vị ấy vào độc cư thiền tịnh, thì phải bị tán tâm vì sa di và Tỳ-kheo nhỏ tuổi gây tiếng động ồn ào, và vì những công việc của tăng đoàn đang được thi hành lúc ấy. Tuy nhiên, vị ấy có thể ở trong một ngôi chùa lớn trong đó mọi phận sự được thi hành, và không bị những quấy nhiễu.

4. 2) Trong một ngôi chùa mới, thì có quá nhiều hoạt động xây cất, người ta thường chỉ trích những kẻ không tham gia. Nhưng vị ấy có thể ở đó nếu các Tỳ-kheo bảo: "Hãy để cho đại đức tha hồ làm phận sự nhà khổ hạnh, chúng ta sẽ trông coi việc xây cất".

5. 3) Trong một ngôi chùa tả tơi, thì nhiều chỗ cần sửa chữa. Người ta thường chê bai kẻ nào không coi sóc việc sửa chữa ít nhất là phòng xá của riêng mình. Nhưng nếu phải coi sóc việc ấy, thì thiền định bị thương tổn.

6. 4) Trong một ngôi chùa ở gần một con đường chính, thì ngày đêm luôn luôn có khách, vị ấy phải nhường chỗ cho khách về đêm, và phải đi ngủ dưới gốc cây hay trên tảng đá. Ngày hôm sau cũng lại như vậy, bởi thế không có dịp nào để thực tập đề tài thiền định. Nhưng vị ấy có thể ở một nơi không có những quấy rầy của khách.

7. 5) Một cái ao là ao trong đá. Nhiều người đến đây để uống nước nhuộm áo. Khi họ hỏi mượn thùng, củi v.v... Phải chỉ chỗ. Bởi thế, vị ấy phải luôn luôn canh chừng.

8. 6) Nếu vị ấy ban ngày đi đến toạ thiền ở những nơi có các thứ lá rau, thì những phụ nữ hái rau vừa hái vừa hát bên cạnh chỗ ngồi thiền, làm cho đề mục của ông bị lâm nguy do sự quấy rối của âm thanh người khác phái.

7) Và ở nơi có nhiều hoa đang rộ nở, cũng có mỗi nguy tương tự.

9. 8) Ở những nơi có nhiều thứ trái như xoài mít, những người cần trái sẽ đến xin, và chúng sẽ giận dữ nếu vị ấy không cho hoặc sẽ cưỡng đoạt. Nếu vị ấy có nói, chúng sẽ mắng vào mặt, to tiếng.

10. 9) Nếu có một danh lam nổi tiếng, như Dakkhinagiri, Hatthikucchi, Cetiya-giri, Cittalapabbata, thì luôn luôn có người muốn đánh lễ vị ấy, cho rằng đó là A-la-hán, làm cho vị ấy lúng túng. Nhưng nếu muốn, vị ấy có thể ở đó ban đêm, ban ngày đi chỗ khác.

11. 10) Ở một ngôi chùa gần đô thị, những vật thuộc về người khác phái đập vào mắt, phụ nữ xách nước đi ngang đụng vào người ông ta, những cái thùng lớn choáng hết lối đi. Và những nhân vật quan trọng thì cứ trải thảm ngay giữa chùa mà ngồi.

12. 11) Một ngôi chùa gần nơi có nhiều cây hữu dụng thì bất tiện vì những người đến cưa gỗ và những kẻ nhặt cành và lá. Nếu trong chùa có cây lớn, người ta sẽ đến cưa về cất nhà. Đến khi vị ấy xả thiền để đi bách bộ, gặp những người này và hỏi: "Này cư sĩ, tại sao lại làm như thế?" thì chúng còn mắng lại.

13. 12) Người ta thường xử dụng một ngôi chùa cạnh đồng ruộng để làm sân đập lúa ngay trước chùa, phơi lúa cho khô tại các khoảnh sân trước, gây nhiều bất tiện. Và khi đất chùa lan ra gần đồng ruộng, những người phụ việc chùa thường giữ lại súc vật của các gia chủ đi lạc vào đất ấy, hoặc làm bể tắc nguồn nước chảy ra ruộng. Người ta sẽ đem vào chùa một cọng lúa héo, chỉ cho cư tăng xem mà bảo: "Xem này, những người phụ việc chùa làm ăn như thế đấy". Vì một duyên có này nọ, vị ấy phải đi tới cửa công.

14. 13) Sự hiện diện của những người chống đối nhau: Ở chỗ các Tỳ-kheo tranh chấp nhau, bất hoà, thì khi họ gây gổ, vị ấy có can "chư đại đức đừng làm thế", họ sẽ la lên: "Chúng tôi không kể gì nữa, có cái ông tu khổ hạnh này hay không cũng mặc kệ".

15. 14) Một ngôi chùa gần cửa sông cửa biển, hay gần cống vào đô thị, thì bất tiện vì nhiều người hay đoàn lũ hành sẽ đến bằng tàu, tụ họp quanh chùa xin chỗ nghỉ, nước uống hoặc muối.

16. 15) Trong trường hợp ngôi chùa gần biên giới thì dân biên địa không tin Phật pháp.

16) Trong một ngôi chùa gần biên giới có một kinh đô, thì có nỗi sợ hãi về vua vì có thể một ông vua đến tấn công chỗ ấy, nghĩ rằng: "Nó không thuần phục ta". Ông vua khác cũng làm như vậy, và nếu chỗ ấy khi vua này chiếm,

khi vua khác chiếm, họ sẽ nghi vị Tỳ-kheo làm gián điệp, và gây cho ông ta sự tàn hại.

17. 17) "Sự không thích đáng" là có mối nguy tiếp xúc các sắc pháp v.v... Của người khác phái, hoặc có phi nhân lai vãng. Có câu chuyện như sau. Một vị đại đức ở trong một khu rừng, có con quỳ cái đứng ngay trước cửa chòi của ông ta mà hát. Vị ấy đi ra, đứng nơi cửa. Con quỳ đi đến tận cuối đường kinh hành, mà hát. Vị đại đức cũng đi đến cuối đường mòn. Con quỳ đứng trong hố sâu trăm thước mà hát. Vị đại đức thụt lùi, thì thành linh con quỳ tóm lấy ông, bảo: "Đại đức, ta đã ăn thịt không phải chỉ mới một hay hai vị như đại đức mà thôi đâu".

18. 18) Thiếu thiện tri thức: Ở nơi nào ta không tìm được một thiện tri thức làm thầy, hoặc như bậc thầy, không tìm được một y chỉ sư hay tương đương y chỉ sư, sự thiếu thốn đó là một lỗi lớn.

Ngôi chùa nào có một trong 18 lỗi trên được kể là bất thiện.

Chương thứ tư bắt đầu với 18 lỗi của một ngôi chùa không thích hợp cho việc hành thiền và năm yếu tố của một ngôi chùa thuận lợi. Kế đến tác giả tiếp tục giải thích cách làm một đĩa kasiṇa hay kasiṇa đất và làm thế nào để thực hành đề mục ấy.

Chúng ta bắt đầu chương thứ tư này với 18 lỗi của một ngôi chùa. Trước đó tác giả nói rằng một người nên sống trong một ngôi chùa không quá xa chỗ vị thầy sống bởi vì nếu vị ấy có sự hoài nghi về đề mục thiền vị ấy có

thể đi đến thầy để hỏi và làm sáng tỏ lời dạy.

“Nếu ở đó bất tiện, vị ấy có thể sống ở một ngôi chùa khác — một ngôi chùa thích hợp — cách xa một phần tư hay một nửa hay thậm chí cả một lý cũng được.” Một lý nghe nói khoảng 8 dặm (miles). Ngôi chùa của vị thầy nên cách xa chỗ bạn sống tối đa 8 dặm để bạn có thể đi bộ đến chỗ ngài ở trong ngày. Ngày xưa người ta phải đi bộ cũng như đi khát thực dọc theo đường. Đoạn đường có thể xa một phần tư lý hay một nửa lý hay cả lý, tùy theo. Như vậy có nghĩa rằng người ta phải đi hai dặm bốn dặm hoặc tám dặm.

- Học nhân: Con nghĩ thành phố Daly cách nơi đây (San Francisco) khoảng 10 đến 12 dặm.
- Thầy: Ồ, vậy là nó có thể là khác với tiêu chuẩn này. Vì thế nếu người hành thiền có hoài nghi gì về đề mục thiền của mình, người ấy có thể đi đến đó và hỏi thầy mình. Sau đó người ấy có thể quay về chùa mình và thực hành.

Kế tiếp Chú giải đưa ra mười tám lỗi của một ngôi chùa. Khi mô tả cách hành thiền, các bậc thầy xưa giải thích rất chi tiết cách chuẩn bị cho việc hành thiền. Có thể nói là hết sức tỉ mỉ. Một ngôi chùa nơi đây một người sống và hành thiền nên thoát khỏi mười tám lỗi này.

Lỗi thứ nhất là rộng lớn. Nếu chùa hành giả ở là một ngôi chùa rộng lớn, những quấy nhiễu sẽ đặt ra cho việc hành thiền. “Người ta với những mục đích khác nhau thường tụ tập ở một ngôi chùa lớn.” ‘Người ta’ ở đây có nghĩa là các vị Tỳ-kheo, không phải người cư sĩ. Các vị Tỳ-

kheo với những mục đích khác nhau thường tụ tập ở một ngôi chùa lớn. Họ sẽ xung đột lẫn nhau. Khi có quá nhiều người, người ta sẽ xao nhãng các bốn phận — không quét dọn các khu vực, không cung cấp nước và v.v... Nếu họ không làm và các vị Tỳ-kheo thấy họ không làm, vị ấy sẽ phải làm. Vì nếu vị ấy không làm, vị ấy sẽ phạm tội tác ác. Mặc dù đó là một tội nhỏ, song nó vẫn là một tội. Nếu vị ấy phải quét dọn, phải múc nước, v.v... thời gian hành thiền của vị ấy sẽ giảm đi. Vì thế sống trong một ngôi chùa mà các vị Tỳ-kheo không làm những phận sự của họ thì đó là ngôi chùa không thích hợp cho người muốn hành thiền. Nếu đó là một ngôi chùa lớn nhưng các vị Tỳ-kheo làm những bốn phận của mình và không có những quấy nhiễu cho việc hành thiền, vị ấy có thể sống trong ngôi chùa lớn để hành thiền được. Điểm chính yếu là thích hợp cho việc hành thiền. Nó có thể là một ngôi chùa lớn nhưng nếu nó được khéo quản và các vị Tỳ-kheo cũng như sa-di biết chu toàn những phận sự của mình và không có những quấy nhiễu hay can thiệp vào việc hành thiền, thì vị ấy có thể sống trong ngôi chùa lớn đó. Có những ngôi chùa lớn như vậy ở nước Miến chúng tôi, nơi đây các vị sư sống rất kỷ luật. Bạn không nghe thấy một âm thanh nào mặc dù cả 500 vị Tỳ-kheo đang thọ thực. Một ngôi chùa như vậy dù lớn nhưng thích hợp cho việc hành thiền.

Lỗi thứ hai là ngôi chùa mới. Khi một ngôi chùa còn mới, bạn có nhiều việc phải làm. Vì thế nó cũng không phải là một nơi thích hợp cho việc hành thiền. Ở đoạn 4 "Hãy để cho đại đức tha hồ làm phận sự nhà khổ hạnh." Phận sự của nhà khổ hạnh thực sự có nghĩa là hành thiền,

không phải sa-môn pháp hay những phạm sự khác.

Từ Pāḷi là *Samaṇadhamma* (sa-môn pháp). ‘*Samaṇa*’ có nghĩa là sa-môn hay Tỳ-kheo. ‘*Dhamma*’ ở đây có nghĩa là thực hành. Như vậy ‘*Samaṇadhamma*’ thực sự có nghĩa là việc hành thiền, chứ không chỉ có nghĩa là làm các phạm sự. Mặc dù đó là một ngôi chùa mới, nhưng nếu những người khác coi sóc những gì cần phải được làm ở đó và để cho người muốn hành thiền tự do hành, thì đó là một ngôi chùa thích hợp cho vị ấy.

Lỗi kế tiếp là ngôi chùa cũ nát. Khi một ngôi chùa không còn trong tình trạng vững chắc, bạn phải sửa chữa và làm những việc cần phải làm ở đó. Do vậy bạn sẽ có ít thời gian để hành thiền và vì thế nó không phải là một ngôi chùa thích hợp.

Lỗi kế tiếp là ngôi chùa gần đường sá. Nếu chùa gần một con đường hay một phố chính, du khách lui tới cả ngày lẫn đêm. ‘*Du khách*’ ở đây có nghĩa là các vị tăng khách. Khi các vị tăng khách đến, bạn phải chỉ định các nơi cho họ. Đôi khi bạn phải nhường chỗ ở của mình cho tăng khách. Bạn phải đi đến một nơi khác. Có khi bạn phải đi đến một gốc cây hay một phiến đá để nghỉ. Bạn phải nhường chỗ cho các vị tăng khách. Ngày hôm sau cũng vậy. Vì thế không có cơ hội cho việc hành thiền. Đây không phải là nơi thích hợp cho vị ấy.

- Học nhân: Khi ngài nói về hành thiền, ngài đang nói về tọa thiền hay kinh hành?
- Thầy: Về cả hai. Về bất cứ loại thiền nào.

- Học nhân: vậy thì làm việc cũng là một loại thiền.
- Thầy: Ở đây thiền là đi kinh hành hoặc tọa thiền. Làm những việc ở chùa, hay làm việc thì không thể làm với tâm chánh niệm nghiêm ngặt thực sự được. Bạn có thể có chút chánh niệm trong khi làm những công việc, nhưng khi bạn đang làm công việc gì đó chuẩn bị cho chùa, rất khó để bạn giữ được chánh niệm, chánh niệm nghiêm ngặt. Ở đây nó muốn nói tới việc hành thiền nghiêm ngặt.

Một ngôi chùa gần ao hồ là lỗi kế tiếp. Người ta thường đến đó để uống nước. “ Học trò của các vị Trưởng lão sống ở thành phố được các gia đình hoàng tộc hộ độ đến để làm công việc nhuộm y.” Ở đây “hộ độ bởi” có nghĩa là các gia đình hoàng tộc hay lui tới, hoặc quen biết, hoặc thân thiết với các gia đình hoàng tộc. Vì thế nó không phải là nơi thích hợp.

Lỗi kế tiếp là chùa gần một nơi có rau xanh. ‘các loại lá ăn được’ ở đây thực sự có nghĩa là rau xanh. Khi có rau, những người phụ nữ có thể đến để hái rau. Họ sẽ hát hò, v.v... Vì thế có sự quấy nhiễu với những âm thanh của người khác phái. Có sự nguy hiểm cho thiền. Đối với một ngôi chùa có những bụi cây hoa cũng vậy. Người ta đến để hái hoa và vì thế có sự quấy nhiễu đối với thiền.

Lỗi kế tiếp là một ngôi chùa có nhiều cây ăn trái như xoài, táo, mít, v.v... Khi có nhiều trái, người ta sẽ đi đến hái. Và do đó có sự quấy nhiễu.

- Học nhân: Jack-fruit (cây mít) là gì?
- Thầy: Jack-fruit hay mít là một loại cây lớn. Một số cây mít có thể lớn như tòa nhà này. Trái của nó có cái gì đó giống như gai ở bên ngoài. Khi bạn xẻ trái mít ra, bên trong có rất nhiều múi và mỗi múi có một hạt. Cây mít được trồng ở những xứ nhiệt đới như Miến Điện, Sri-Lanka, và tôi nghĩ nó cũng được trồng ở Hawaii. Nhiều người ở Mỹ không biết trái mít.

Cây mít rất quan trọng đối với các vị Tỳ-kheo bởi vì chúng tôi dùng lõi cây mít để làm thuốc nhuộm y. Lõi mít có màu pha giữa nâu và vàng. Như vậy nó là một màu vàng xám. Chúng tôi chế lõi cây mít này thành từng miếng nhỏ. Nấu sôi những miếng nhỏ ấy chúng tôi có thuốc nhuộm. Sau đó chúng tôi nhuộm y với thuốc nhuộm lấy được từ cây mít đó. Cũng có một thứ khác chúng tôi dùng làm thuốc nhuộm là vỏ cây đa (banyan). Tuy nhiên thuốc nhuộm của vỏ cây này không tốt bằng lõi cây mít. Tôi nghĩ ngày nay trái mít đã được nhập khẩu vào Mỹ rồi.

- Học nhân: Vị của nó như thế nào?
- Thầy: Khó nói lắm. Đại khái là ngọt. Nếu bạn ăn quá nhiều bạn sẽ gặp rắc rối về bao tử.

Kế tiếp nếu một ngôi chùa nổi tiếng, nếu chùa đó là một danh lam, nhiều người sẽ đến. Lúc đó bạn sẽ không có đủ thời gian để hành thiền. “Nhưng nếu nó thích hợp với vị ấy, vị ấy có thể sống ở đó vào ban đêm và đi nơi khác vào ban ngày.” Bạn có thể đi đến một chỗ nào khác lúc ban

ngày và trở lại chùa vào ban đêm. Bạn có thể làm như thế.

“Ở một ngôi chùa gần thành phố những vật của người khác phải đập vào mắt.” Khi ngôi chùa gần một thành phố, đó là một loại quấy nhiễu. Ở đoạn 10 “Lại nữa những người quan trọng trải thảm ở giữa chùa để ngồi.” Thực sự họ không trải thảm, nhưng họ ngồi giữa chùa, được che bởi những bức màn. Điều đó có nghĩa là gì. Họ đi đến chùa, ngồi xuống và che màn quanh họ. Ở đây từ Pāḷi không có nghĩa là tấm thảm mà là một bức màn.

- Học nhân: Có phải họ làm thế để cách ly nhằm hành thiền không?
- Thầy: Không phải để hành thiền, chỉ để cách ly thôi. Ở đây ‘người quan trọng’ không phải là các vị sư. Người cư sĩ, ông vua hay các quan lại, hoặc bất kỳ người nào cũng có thể đến chùa. Có thể họ muốn được sống tách biệt khỏi những người khác nên họ quây màn quanh họ mà thôi.

Lỗi kế tiếp là một ngôi chùa gần những thửa ruộng canh tác. Khi có những cánh đồng gần bên chùa, người ta thường dùng sân chùa như một nơi đập lúa. Vì thế có sự quấy nhiễu. Cũng vậy, khi chùa có đất riêng, những người phụ việc cho chùa phải tránh không để trâu bò đi vào cánh đồng hoặc đôi khi phải tránh cho nước đến họ. Đó là những gì được nói ở đây. “những người phụ việc của chùa phải nhốt trâu bò thuộc các gia đình và từ chối cung cấp nước cho các vụ mùa của họ. Rồi người ta mang một tai lúa đến và chỉ cho Tăng chúng xem và nói, ‘Hãy xem cái cách những người phụ việc trong chùa của các vị làm đây này.’” Và v.v...

- Học nhân: Ruộng lúa (paddy) là gì?
- Thầy: Đó là một loại cây nông nghiệp. Chúng tôi lấy gạo từ cây ấy.

Lỗi kế tiếp là sự có mặt của những người không hợp nhau. “Ở đâu có những vị Tỳ-kheo sống không hợp nhau hay sống thù nghịch nhau, khi họ xung đột và bị phản đối “Bạch các ngài, chớ có làm như vậy” họ liền la lên ‘Bây giờ chúng tôi không còn giá trị gì nữa khi mà cái ông mặc y phẩn tảo này đã đến.’” Ý họ nói rằng họ chẳng là ai cả hay một điều gì tương tự như vậy. Đây không phải là một nơi tốt cho một vị Tỳ-kheo muốn hành thiền.

Kế tiếp, ngôi chùa gần một cảng đường bộ hay đường thủy là không thích hợp. Khi một ngôi chùa gần một nơi như vậy, các vị Tỳ-kheo sống rất bất tiện bởi vì người ta thường đến bằng tàu hay bằng xe, rồi hỏi xin nước, xin muối, v.v...

Kế tiếp là chùa gần những nước biên giới. ‘Những nước biên giới’ thực sự có nghĩa là những quận huyện xa xôi hẻo lánh. Phần lớn người dân sống ở các quận huyện xa xôi hẻo lánh không phải là loại người mộ đạo. Họ không có đức tin nơi tôn giáo hay tin nơi Đức Phật, Pháp, Tăng. ‘Những nước biên giới’ thực sự có nghĩa là những quận huyện vùng sâu vùng xa gần biên giới vậy.

Lỗi kế tiếp là ngôi chùa gần biên giới của một vương quốc. Khi một vị Tỳ-kheo sống gần biên giới của một quốc gia, các vị vua có thể đến và tấn công nơi này nơi nọ. Đôi khi chùa có thể rơi vào vị vua này và rồi có thể nó lại rơi vào tay vị vua khác. Khi một vị Tỳ-kheo sống ở đó, vị ấy có

thể bị nghi là gián điệp. Đó là sự nguy hiểm cho vị ấy. Vì thế sống ở ngôi chùa gần biên giới để hành thiền là điều không thích hợp.

“Không thích hợp là do rủi ro gặp phải một cảnh sắc, v.v... của người khác phái như những đối tượng hay ám ảnh bởi các phi nhân. Vì thế nếu đó là một căn nhà ma ám bạn không nên đến sống ở đó để hành thiền.

“Đây là một câu chuyện. Một vị Trưởng lão sống trong một khu rừng nọ, dường như thế. Rồi một nữ Dạ-xoa đến đứng trước cửa chòi lá của ngài và hát. Vị Trưởng lão đi ra và đứng ở cửa. Nữ dạ-xoa đi đến cuối đường kinh hành và hát tiếp. Vị Trưởng lão đi đến cuối đường kinh hành. Nữ dạ-xoa đứng trên một vực thẳm sâu cả trăm mét và hát. Vị Trưởng lão thối lui. Bất ngờ nữ dạ-xoa nắm lấy vị Trưởng lão và nói, ‘Bạch ngài, không chỉ một, hoặc hai vị Tỳ-kheo như ngài Ta đã ăn thịt đầu đấy.’” Vì thế hành thiền trong một căn nhà ma ám là không an toàn.

Lỗi cuối cùng là không có bậc thiện tri thức hay người bạn lành. Nếu bạn không thể tìm được một bậc thiện tri thức, thòi bạn không nên sống và hành thiền ở ngôi chùa đó. Một vị thầy hay tương đương với vị thầy là điều quan trọng đối với người hành thiền.

Trên đây là mười tám lỗi mà một vị Tỳ-kheo phải tránh để tạo thành công cho việc hành thiền của mình.

Kế tiếp nói về một ngôi chùa được xem là thích hợp cho vị Tỳ-kheo để hành thiền

Năm Yếu Tố Của Một Trú Xứ

19. Một trú xứ có năm yếu tố sau, được kể là thuận tiện, như đức Thế Tôn dạy: "Một trú xứ không quá xa không quá gần và có một con đường để đi lại; ban ngày ít người lui tới, ban đêm ít ồn ào; ít ruồi muỗi, gió, sức nóng mặt trời, các loài bò sát; người ở trong đó dễ kiếm 4 thứ cần dùng; trong đó có những thượng toạ Tỳ-kheo đa văn, thông kinh điển, những người tuân giữ Pháp và Luật, và thỉnh thoảng khi hỏi nghĩa lý kinh điển thì những vị này sẽ khai thị những điều chưa được khai thị giải thích những gì chưa được giải, trừ nghi cho hành giả về những chi tiết còn nghi" (A. v. 15) Trên đây là những chi tiết giải thích câu "Sau đó, vị ấy nên tránh một trú xứ bất tiện, và đến ở một nơi thuận tiện cho việc tập định" (Ch. II, 28).

Có năm yếu tố của một ngôi chùa hay trú xứ như vậy. 'Trú xứ' ở đây cũng có nghĩa là một ngôi chùa. Đôi khi ngài Nāṇamoli muốn dịch theo cách rất phàm tục thôi.

- Học nhân: Như vậy trú xứ là một ngôi chùa.
- Thầy: Thực sự đó là một ngôi chùa. Trú xứ là một nơi ở.

Một nơi ở cho các vị Tỳ-kheo phải không được quá xa hay quá gần một ngôi làng, hay một tỉnh, hay một thành phố. Một vị Tỳ-kheo phải đi khát thực. Nếu nó quá xa sẽ khó khăn cho vị ấy để đi khát thực. Nếu quá gần, nó lại gây ồn ào và có sự quấy nhiễu. Vì thế một ngôi chùa phải không được quá xa hay quá gần làng. "Nó cũng phải có một con đường tốt cho việc đi và về." Nghĩa là nó phải có một con đường tốt để vị Tỳ-kheo có thể đi vào làng khát

thực và trở về với sự thoải mái.

Yếu tố thứ hai: “Nó có ít (người) lui tới vào ban ngày (nghĩa là nó phải là nơi hẻo lánh) với ít tiếng ồn và ít tiếng nói vào ban đêm.” Như vậy nó phải là ngôi chùa không quá đông đúc vào ban ngày và không ồn ào vào ban đêm.

Yếu tố thứ ba là: “Có ít sự xúc chạm với ruồi, muỗi, gió, sức nóng mặt trời và các loài bò sát.” Như vậy ngôi chùa phải không có nhiều ruồi, muỗi và v.v...

Yếu tố thứ tư là: “người sống trong trú xứ ấy dễ dàng nhận được y áo” và v.v... Bốn món vật dụng phải có được một cách dễ dàng bởi vì nếu một vị Tỳ-kheo phải đi chỗ này chỗ kia để kiếm y áo,... thời vị ấy không thể hành thiền tốt được. Vị Tỳ-kheo phải sống ở một nơi mà những vật dụng thiết yếu này có được một cách dễ dàng.

Yếu tố thứ năm là nơi vị Tỳ-kheo đang sống có “những vị đa văn, tinh thông kinh điển, những vị trì Pháp, những vị trì Luật, những vị trì Giới.” ‘Những vị trì’ ở đây thực sự có nghĩa là những vị nắm giữ. ‘Trì...’ chỉ là cách nói nhẹ nhàng hơn một chút. Ở đây nó có nghĩa là những vị đã học thuộc lòng Pháp, Luật và Giới Bốn. Chữ Pāḷi của nó là Dhara²⁷. Dhara không chỉ là người trì giữ thôi. Nó là những người có khả năng, có thẩm quyền trong Dhamma (pháp) và Vinaya (Luật). Chữ Dhamma ở đây có nghĩa là Kinh (Suttas) và Vi-diệu Pháp (Abhidhamma). Vinaya có nghĩa là Luật. ‘Những vị Trì Giới’ có nghĩa là những vị

²⁷ dhara:a.持 trì (有)的 (holding in mind, knowing by heart, giữ trong tâm, học thuộc lòng), dhamma-dhara 法持, 持法者 (trì pháp giả). vinaya-dhara 持律者 (trì luật giả), 律師. mātikā-dhara 持論母者 (trì luận mẫu giả).

‘Năm Giữ Giới’. ‘Codes’ tạm dịch là giới, thực sự nó có nghĩa là phần mở đầu của Tạng Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka) và những giới luật dành cho Tỳ-kheo.

Tôi hy vọng các bạn nhớ rằng có một bộ giới luật cho các vị Tỳ-kheo, 227 điều giới và v.v... Trong Pāḷi chúng được gọi là ‘Mātikā’. Mātikā cũng có nghĩa là phần đầu tiên của Tạng Diệu Pháp.

- Học nhân: Có phải ngài gọi chúng là giới không?
- Thầy: Đúng vậy, những giới luật dành cho Tỳ-kheo. Phải có những vị Tỳ-kheo (Trì Giới) như vậy trong một ngôi chùa, để nếu bạn có hoài nghi về bất cứ điều gì, bạn có thể đi đến hỏi họ.

Trên đây là năm phẩm chất đáng mong ước của một ngôi chùa. Bạn nên tránh một ngôi chùa có những lỗi (18 lỗi) vừa nêu và đi đến một ngôi chùa nơi đây bạn có thể tìm được năm yếu tố này để hành thiền.

Trước khi hành thiền bạn phải làm thêm một việc nữa. Đó là cắt đứt những chướng ngại nhỏ.

Những Chướng Ngại Nhỏ

*20. Đoạn, vị ấy nên trừ các chướng ngại nhỏ: (Ch. III, 28)
Một người ở một nơi thuận tiện như vậy rồi, còn phải trừ các chướng ngại nhỏ như tóc dài, lông và móng tay dài phải được cắt bỏ, vá lại áo rách và nhuộm lại y cũ. Nếu bất có vết nứt, phải nung lại, ghế giường phải làm sạch.*

Bạn đã cắt đứt được những chướng ngại lớn. Có mười chướng ngại được đề cập ở chương ba đoạn 29. Vị

ấy nên cắt đứt mười chướng ngại này. Kế tiếp vị ấy nên tìm một vị thầy, học về đề mục thiền, tránh 18 lỗi của một ngôi chùa, và rồi tìm một ngôi chùa có đầy đủ năm yếu tố. Sau khi thọ trì pháp hành thiền, vị ấy phải làm cái gì. Đó là cắt đứt những chướng ngại nhỏ. ‘Những chướng ngại nhỏ’ ở đây có nghĩa là khi tóc bạn quá dài, bạn phải cạo hay cắt đi. Khi móng tay, móng chân dài, bạn phải cắt chúng. Cũng vậy, nếu y áo của bạn cần phải vá, hãy vá nó. Nếu bình bát có vết dơ (đây là trường hợp bát làm bằng sắt) vì thế nó không được tốt, nên bạn phải đem nướng bát lại. Giường, ghế v.v... nên được làm cho sạch sẽ. Nói chung mọi thứ phải được làm cho sạch sẽ, gọn gàng, để khi bạn hành thiền, bạn không phải lo lắng về những thứ này nữa.

Sau khi cắt đứt những chướng ngại nhỏ xong, chúng ta sẽ dẫn mình vào việc hành thiền. Nhưng bạn vẫn còn phải làm một số việc. Bạn nhớ rằng có bốn mươi đề mục thiền. Đến đây tác giả sẽ mô tả việc thực hành đề mục thiền thứ nhất, kasīṇa đất.

- Học nhân: Nếu chúng ta tuân theo lời khuyên về việc tránh 18 lỗi của một ngôi chùa. Hiện nay ở Miền Điện có nhiều ngôi chùa không có những chướng ngại này không?
- Thầy: Có. Hầu hết những ngôi chùa như vậy đều ở trong rừng bởi vì ở phố thị bạn không thể kiếm được một ngôi chùa nào không có mười tám lỗi này. Khi bạn đi vào một khu rừng, không phải tận rừng sâu đâu, chỉ cách làng khoảng một dặm hay hai dặm thôi, bạn sẽ có một nơi thích hợp để

hành thiền. Nhưng tôi nghĩ điều quan trọng ở đây là nó phải là một nơi bạn có thể hành thiền không bị quấy nhiễu. Nó phải là một nơi bạn có thể phát triển được định. Đó mới là điểm chính.

Đề mục thiền đầu tiên được đề cập trong chương thứ ba là kasina đất.

‘Kasina’ có nghĩa là toàn thể hay vòng tròn. Chúng ta chỉ cần nói nó là một cái đĩa bởi vì bạn nhìn vào một cái đĩa đất và hành thiền trên đó.

“Khi một vị Tỳ-kheo đã cắt đứt những chướng ngại nhỏ xong, thời, sau khi đi khát thực trở về, ăn xong và đã loại trừ được cơn buồn ngủ do ăn.” Điều đó có nghĩa là sau khi vị ấy đã nghỉ ngơi một lát, thường thì sau khi ăn xong, bạn cảm thấy hơi buồn ngủ, bạn muốn đi ngủ. Bạn có thể ngủ một lát. Đó là những gì mà câu ‘loại trừ cơn buồn ngủ do ăn’ muốn nói.

Chỉ Dẫn Chi Tiết Về Cách Tu Tập

21. Với câu "Và không được bỏ qua một chi tiết nào trong những chỉ dẫn về sự tu tập" (Ch. III. 28) bây giờ đã đến lúc giải thích chi tiết về mọi đề mục thiền định, khởi đầu là kasina (biển xứ) đất.

Biển Xứ Đất

Khi một Tỳ-kheo đã trừ những chướng ngại nhỏ, sau khi khát thực về, ăn xong, sau khi xua đuổi cơn buồn ngủ do bữa ăn, vị ấy nên ngồi thoải mái tại một chỗ vắng và quán rõ cái tướng của đất hoặc được làm ra hoặc không.

22. Kinh dạy: "Một người học về biến xứ đất năm lấy tướng đất hoặc được làm ra hoặc không, có giới hạn không phải vô giới hạn, có một biên giới ở ngoài cùng, không phải vô biên, được vòng lại không phải không được vòng, hoặc lớn bằng cái thùng hay cái chảo. Vị ấy để tâm vào tướng một cách kỹ lưỡng, biết rõ nó, định rõ nó. Sau khi làm thế, và thấy rõ lợi ích của nó, nhìn nó như một báu vật, tôn trọng nó, quý mến nó, vị ấy đặt hết tâm tư vào đối tượng ấy nghĩ rằng: "Chắc chắn bằng cách này ta sẽ thoát khỏi già chết". Hoàn toàn ly dục... Vị ấy chứng và trú thiền thứ nhất.

23. Nếu đời trước, một người đã từng xuất gia từ bỏ gia đình, để thế nhập giáo pháp đức Như Lai, hoặc tu theo thiên đạo đã đắc tứ thiền hay ngũ thiền nhờ biến xứ đất, thì do công đức và sự hỗ trợ của việc hành thiền trong quá khứ, sơ tướng đất hiện lên nơi vị ấy, không cần tạo tác, nghĩa là ngay trên một thửa ruộng hay một sân đập lúa, như trường hợp Trưởng lão Mallaka. Khi ông nhìn một thửa ruộng được cày bừa, tướng khởi lên nơi ngài bằng căn thửa ruộng ấy. Trưởng lão nói rộng tướng ấy, và đắc ngũ thiền, rồi nhờ an trú tuệ với định ấy làm nền tảng, đắc quả A-la-hán.

"Vị ấy nên ngồi một cách thoải mái ở chỗ riêng tư và nắm bắt tướng trong đất đã được làm hay không được làm." Kasina đất có thể là một cái đã được tạo ra hay nó cũng có thể là một cái kasina tự nhiên (không được tạo ra).

“Vì điều này đã được nói: ‘Người đang học kasina đất’ — ‘đang học kasina đất’ nghĩa là đang hành kasina đất. Ở đây cũng vậy, ngài Nāṇamoli muốn dùng theo nghĩa đen. Từ Pāli ‘Uggaha’ có nhiều nghĩa. ‘Bắt lấy’ cũng là uggaha. ‘Học’ cũng là uggaha. ‘Nhắm bắt’ cũng là uggaha. Ở đây nó có nghĩa là hành thiền trên đối tượng kasina hay tập trung trên đối tượng kasina.

“Vì điều này đã được nói: ‘Một người đang học kasina đất nhắm bắt tướng đất được tạo ra hay không được tạo ra, đó là có biên giới không phải không có biên giới, có giới hạn không phải vô hạn, có rìa bao quanh không phải không có rìa bao quanh, có đường chung quanh không phải không có đường chung quanh, hoặc lớn cỡ cái giạ²⁸ hay lớn cỡ cái đĩa.’ Cái giạ là gì?

- Học nhân: Đó là một đơn vị đo lường.
- Thầy: Nó sâu bao nhiêu? Ở Miến chữ này được dịch là cái gì đó giống như cái khay, một cái khay tròn sâu khoảng năm phân. Nó không phải là một cái rổ. Ngày nay khi bạn muốn dọn dẹp một cái gì, bạn dùng một cái khay. Nó là cái gì đó giống như thế.

‘Lớn cỡ cái đĩa’ — Ở Miến chúng tôi dịch nó là cái nắp nồi (cái vung). Khi bạn nấu cái gì, bạn dùng một cái nồi làm bằng đất và có một cái nắp (vung). Đường kính của nó khoảng chín hay mười inches gì đó (cỡ hai tấc hay hai tấc rưỡi).

“Vị ấy nhìn vào nó sao để tướng được khéo nhắm bắt,

²⁸ Giạ; đơn vị đo thể tích khoảng 36 lít.

khéo tác ý, khéo xác định.” Vị ấy đặt tâm mình trên đối tượng (kasiṇa) ấy và cố gắng tập trung trên đó, và cố gắng để thực sự ghi nhớ đối tượng sao cho khi nhắm mắt vị ấy vẫn có thể thấy đối tượng, thấy tướng.

“Sau khi đã làm như thế, vị ấy thấy được những lợi ích của nó và nhận thấy nó (quý) như một kho báu. Xây dựng lòng kính trọng đối với nó, làm cho nó đáng trân quý đối với vị ấy, vị ấy neo (giữ chặt) tâm trên đối tượng đó.” Thậm chí vị ấy có thể dán chặt vào tướng đó. Sau khi bạn đã có được tướng trong tâm, bạn có thể dán chặt vào nó. Bạn không muốn mất nó. Bởi vì nó thân ái đối với bạn.

“Vị ấy neo tâm trên đối tượng ấy nghĩ rằng ‘Chắc chắn, theo cách này’ — thực sự phải là ‘Chắc chắn nhờ sự thực hành này Ta sẽ được giải thoát khỏi già và chết.’ Những gì tác giả đang mô tả ở đây là thiền chỉ (samatha). Ngay cả thiền chỉ cũng phải được hướng đến mục đích giải thoát khỏi già và chết. Có nghĩa là sau khi hành thiền chỉ trên đối tượng đó xong, vị ấy sẽ đi đến hành minh sát.

Samatha (thiền chỉ) vì thiền chỉ không được Đức Phật tán dương. Bạn hành thiền chỉ để có định. Sau đó bạn đi đến vipassanā hay thiền minh sát. Với sự trợ giúp của định thiền chỉ bạn có thể dễ dàng đi đến thiền minh sát. Thiền chỉ nên được dùng như căn bản cho thiền minh sát. Đó là lý do vì sao sách nói “Chắc chắn nhờ sự thực hành này Ta sẽ được giải thoát khỏi già và chết.”

“Ly dục ... vị ấy nhập vào và an trú trong sơ thiền.”

“Khi một người đã có kinh nghiệm trước trong việc hành thiền, vị ấy có thể không cần phải làm một kasiṇa đất

(đĩa đất). Chỉ cần nhìn vào đất tự nhiên vị ấy cũng có thể có được tướng hay thủ trì tướng.” Nếu một người đã có kinh nghiệm trong quá khứ, vị ấy có thể không cần làm một đĩa kasina. Còn nếu vị ấy không có kinh nghiệm này, vị ấy sẽ phải làm một đĩa kasina. Điều này liên quan đến câu ‘được tạo ra và không được tạo ra’. ‘Không được tạo ra’ là đối với những người đã có kinh nghiệm trong các kiếp sống quá khứ. Còn đối với những người không có, họ phải làm một đĩa kasina cho chính mình.

Cách Làm Một Kasina Đất.

24. Nhưng nếu một người chưa từng thực hành trong quá khứ, thì nên làm một kasina, tránh bốn lỗi của nó và không được bỏ qua một lời chỉ dẫn nào về đề tài đã học được từ vị thầy. Bốn lỗi của kasina (biển xứ) đất là do sự xâm nhập của màu xanh, vàng, đỏ, hoặc trắng. Bởi thế thay vì dùng đất sét có màu như vậy, hành giả nên làm kasina bằng đất như ở trong sông Gangà (sông Hằng), nghĩa là có màu bình mình. Phải làm kasina tại một chỗ kín đáo trong chùa hoặc dưới một hốc đá, trong chòi, không được làm ngay giữa chùa nơi có sadi và mọi người qua lại. Có thể làm một kasina cố định hoặc một kasina có thể mang theo mình.

25. Một kasina để mang theo có thể làm bằng cách buộc giẻ hay da vào 4 cái gậy và kết thành một cái đĩa tròn lớn cỡ đã nói, bôi đất sét lên, đất phải sạch cỏ rác sỏi... Lúc mới làm, nó phải được đặt trên đất để nhìn. Một biển xứ cố định được làm bằng cách đóng cọc trên đất theo dáng một cái đài sen, rồi đan trên ấy những dây leo, nếu đất sét

không đủ thì thêm vào bên dưới rồi làm một cái đĩa tròn, đường kính một gang tay và 4 ngón, đặt lên trên bằng đất sét màu bình minh. Trên nói cỡ bằng cái thùng hoặc chảo là cốt để nói kích thước. "Có giới hạn, không phải không giới hạn" là chỉ sự định giới hạn cho nó.

26. Vậy, sau khi đã định giới hạn cho kasina và làm theo cỡ đã nói, hành giả nên dùng một cái bay bằng đá để lấy nó xuống, không nên dùng bay gỗ, sẽ làm cho kasina trở màu rồi làm cho bằng phẳng như một cái trống. Vị ấy nên quét sạch chỗ ở đó, đi tắm rửa. Khi trở lại, hãy ngồi vào một chiếc ghế cao 1 gang 4 ngón, đặt cách kasina hai rưỡi khuỷu tay, vì biến xứ không hiện rõ nếu ngồi xa, còn nếu ngồi gần hơn thì những khuyết điểm nơi kasina lộ rõ. Nếu ngồi cao thì vị ấy phải cúi mỗi cổ, còn ngồi thấp hơn thì đau đầu gối.

“Nếu một người chưa từng thực hành (đề mục kasina) như vậy trước đây, vị ấy phải làm một kasina, tránh bốn lỗi của một kasina và không bỏ sót bất kỳ sự hướng dẫn nào về đề mục thiền đã học từ người thầy. Bốn lỗi của một kasina là do sự xâm nhập của xanh, vàng, đỏ, và trắng.” Khi bạn làm kasina đất nó phải không là màu xanh, mà vàng, màu đỏ hay màu trắng. Đó là vì trong số mười kasinas đã có bốn kasina màu — xanh, vàng, đỏ, và trắng rồi. Vì thế để không lẫn lộn với chúng kasina đất không nên là xanh, vàng, đỏ, hay trắng.

“Thay vì dùng đất sét có những màu như vậy vị ấy nên làm kasina bằng đất sét giống như đất trong dòng sông Hằng (Gangā), vốn có màu bình minh.” Nó hơi hơi đỏ

nhưng không phải là màu đỏ thực sự. Bạn có thể thức dậy vào buổi sáng sớm và nhìn vào ánh bình minh. Trong những cuốn sách của chúng tôi thì nó được xác định là một màu hơi đỏ, nhưng không hoàn toàn đỏ, chỉ một ít đỏ thôi. Nó là màu đỏ. Sách nói rằng bạn nên dùng đất sét có màu bình minh. Bạn có thể lấy nó ở Sông Hằng. ‘Gangā’ không nhất thiết có nghĩa là sông Hằng ở Ấn Độ. Một con sông được gọi là ‘gangā’. Như vậy Gangā là một danh từ chung có nghĩa là sông. Và nó cũng có nghĩa là tên của một con sông ở Ấn Độ nữa.

Vị ấy nên làm nó không phải ở giữa chùa, nơi mà các vị Sa-di, v.v... có mặt ở khắp chung quanh mà làm ở chỗ nào đó kín đáo trong chùa. Như vậy vị ấy phải làm nó ở một nơi hẻo lánh, không có người qua lại.

Khi làm kasiṇa, vị ấy có thể làm một kasiṇa mang theo hay như một kasiṇa cố định. Một kasiṇa mang theo nên được làm bằng cách buộc những mảnh vải, hay da, hay tấm thảm vào bốn cây gậy và bơi trên đó hình một cái đĩa (bằng đất sét) cỡ đã nói.” Có nghĩa là lớn khoảng cỡ một cái khay tròn. Lui xuống phía dưới kích thước (kasiṇa) sẽ được đề cập.

“...Dùng đất sét đã được nhặt sạch cỏ, rễ, sỏi cát, và nhào kỹ. Vào lúc làm công việc chuẩn bị kasiṇa nên được đặt trên đất và nhìn vào đó.” Như vậy bạn đặt nó trên đất, nhìn vào nó và hành thiền trên đó.

“Một kasiṇa cố định nên được làm bằng cách đóng những chiếc cọc vào đất trong hình dạng của một cái đài sen, dùng dây leo đan qua đan lại. Nếu đất sét không đủ,

nên dùng một loại đất sét khác độn bên dưới.” Như vậy nếu đất sét màu bình minh không đủ, bạn có thể dùng đất sét màu khác ở bên dưới và phủ đất sét màu bình minh ở trên mặt.

“Và làm một cái đĩa bề ngang (bên này qua bên kia) một gang bốn ngón tay trên mặt cái (đài sen) ấy”. Đường kính một gang bốn ngón tay là khoảng hai tấc rưỡi ba tấc gì đó.

“Như vậy, sau khi đã định giới hạn cho nó và làm kasiṇa theo kích cỡ đã mô tả, vị ấy nên dùng một cái bay đá để cạo nó.” Vị ấy không nên dùng một cái bay gỗ bởi vì nó sẽ làm cho màu bị xấu đi. “Và làm cho nó (đĩa đất) phẳng như mặt trống.” Như vậy nó sẽ rất phẳng.

“Sau đó hành giả nên quét dọn nơi ấy và đi tắm rửa.” Chúng ta sẽ đến phần đó (thực hành) sau. Bây giờ chúng ta cần sự sạch sẽ cả bên trong lẫn bên ngoài đã.

“Khi quay trở lại vị ấy nên ngồi trên một chiếc ghế khéo bọc.” Thực ra đó chẳng phải là chiếc ghế khéo bọc gì cả. Nó là một chiếc ghế khéo đặt trên nền đất bằng phẳng mà thôi.

“Vị ấy nên ngồi trên một chiếc ghế khéo đặt với các chân cao một gang bốn ngón tay (khoảng 2 tấc rưỡi), đã được chuẩn bị sẵn ở một nơi cách đĩa kasiṇa khoảng hai khuỷu tay rưỡi. Như vậy cái đĩa kasiṇa nên được đặt cách chỗ ngồi khoảng hơn một mét.

“Vì kasiṇa không xuất hiện một cách rõ ràng cho vị ấy nếu vị ấy ngồi xa hơn thế.” Nếu vị ấy ngồi quá xa, nó không rõ cho vị ấy. “Nếu vị ấy ngồi quá gần, các lỗi của

kasina sẽ xuất hiện.” Khi bạn làm một cái kasina đất, nó có thể không phẳng như một mặt gương. Vì vậy bạn có thể thấy những lỗi giống như dấu vân tay của bạn hay một cái gì đó giống như thế. Để không thấy chúng, bạn phải đặt nó lùi ra xa một tí.

“Nếu vị ấy ngồi cao quá, vị ấy phải nhìn vào đó với cổ cúi xuống, và nếu vị ấy ngồi thấp quá, đầu gối sẽ đau.” Như vậy vị ấy nên ngồi ở một nơi không quá cao cũng không quá thấp. Kasina nên đặt không quá xa cũng không quá gần vị ấy. Kế đó vị ấy hành thiền.

Khởi Sự Quán Tưởng

27. Sau khi ngồi như đã tả, vị ấy nên ôn lại những dực vọng như kinh nói: "Dực đem lại ít lạc mà khổ nhiều, não nhiều" và khởi lên sự khao khát thoát ly dực vọng, khao khát sự từ bỏ phương tiện để vượt mọi khổ. Kế tiếp, vị ấy hãy khởi lên niềm hân hoan bằng cách tưởng nhớ những đức đặc biệt của Phật, Pháp, Tăng, khởi lên niềm kính phục với ý nghĩ rằng: "Đây là con đường từ bỏ mà tất cả chư Phật, độc giác và thánh chúng đã dẫn bước vào, khởi lên niềm hăng say với ý nghĩ: "Bằng cách này, chắc chắn ta cũng sẽ biết được vị ngọt của hạnh phúc độc cư", sau đó, vị ấy nên mở 2 con mắt một cách vừa phải, quán tưởng và tiếp tục khai triển nó.

28. Nếu mở mắt quá lớn, mắt sẽ thấm mệt, và cái đĩa đất trở thành quá rõ, làm cho Sơ tướng hiện ra. Nếu mở mắt quá hẹp thì cái đĩa không rõ, tâm hành giả đắm ra lờ đờ, buồn ngủ, cũng làm cho sơ tướng khó xuất hiện. Vị ấy

nên tu tập bằng cách quán tưởng tức Kasina đất, trong khi mở mắt vừa phải, như thể đang nhìn phản ảnh gương mặt mình trên một tấm gương soi.

29. Màu sắc không nên xem kỹ. Đặc tính không nên lưu ý. "Màu bình minh của kasina không nên nghĩ tới, mặc dù không thể chối cãi rằng nó được nhận biết nhờ nhãn thức. Bởi thế, mà thay vì nói "không nên nhìn" luận chủ nói "không nên nghĩ" bằng cách hồi tưởng. Cũng thế, đặc tính cứng của địa đại, mặc dù vẫn có ở đấy, mà không nên lưu ý, vì sự quán tưởng phải làm qua nhãn môn. Và sau khi nói "trong khi không bỏ quên màu sắc" luận chủ bảo "đưa màu sắc xuống địa vị đặc tính; chứng tỏ rằng sự chú ý không phải để ở màu sắc hay đất mà cả 2 đều được nâng lên ngang nhau bởi một nền tảng vật lý là cái đĩa, chú tâm ở danh xem như tâm pháp trội nhất và lặp đi lặp lại: "đất, đất", hay bất cứ một danh từ nào chỉ đất, theo Pàli ngữ như mahi, medinì...". Đúng hơn, trong khi vẫn không bỏ qua màu sắc, sự chú ý nên đặt trên khái niệm danh từ. Cần chú tâm đến kasina khi thì với mắt mở, khi thì với mắt nhắm, cho đến khi sơ tướng hiện ra.

30. Đến một lúc mà hành giả có thể thấy tướng ấy, dù nhắm mắt hay mở mắt, tức là sơ tướng đã phát sinh. Khi ấy hành giả không nên ngồi đó nữa mà trở về trú xứ và tiếp tục tu tập như thế. Để tránh sự chậm trễ do rửa chân, nên sắm một đôi dép và một chiếc gậy chống, nếu định tan biến vì một chạm xúc không thích đáng thì hành giả mang dép, chống gậy đến chỗ cũ mà quán lại tướng bằng tầm tư duy.

Tợ Tướng

31. Khi làm như vậy, những triền cái được dập tắt, cấu nhiễm lắng xuống, tâm trở nên tập trung với định cận hành và thợ tướng xuất hiện. Sự khác nhau giữa sơ tướng và thợ tướng như sau: Trong sơ tướng, bất cứ lỗi nào ở kasina đều hiện rõ, nhưng thợ tướng xuất hiện như thể tách rời khỏi sơ tướng và trăm ngàn lần trong sạch hơn, như cái gương vừa được rút ra khỏi hộp, như cái đĩa bằng ngọc trai được rửa sạch, như mặt trăng vừa ra khỏi mây, như những con hạc trắng nổi bật giữa vùng mây sẫm chóp. Nhưng nó không màu sắc hình dáng vì nếu có, nó có thể nhìn được bằng mắt, sẽ thô và in dấu 3 đặc tính (của hữu vi, là sinh trú diệt hoặc 3 đặc tính vô thường, khổ, vô ngã). Nhưng nó không phải vậy. Vì nó chỉ sinh từ tướng nơi người đã đắc định và chỉ là một giả tướng. Nhưng vừa khi nó xuất hiện thì những triền cái dập tắt, cấu nhiễm lắng xuống, tâm trở nên định tĩnh với định cận hành.

Khi nhìn vào cái đĩa kasina, vị ấy không nên mở mắt quá lớn. Nếu vị ấy mở mắt quá lớn, vị ấy sẽ bị mệt và cái đĩa trở nên quá rõ. Và khi cái đĩa trở nên quá rõ, tướng không thể hiển lộ rõ ràng cho vị ấy. Còn nếu vị ấy mở mắt quá nhỏ, vị ấy không thể thấy rõ cái đĩa. Và như vậy vị ấy có thể trở nên hôn trầm và rơi vào giấc ngủ. Kasina nên được nhìn với mắt mở vừa phải, không quá lớn cũng không quá nhỏ, (mở) như thể vị ấy đang nhìn vào mặt mình trong gương vậy. Khi bạn nhìn vào một tấm gương soi, bạn nhìn vào khuôn mặt mình chứ không phải vào

màu sắc của cái gương hay những đặc tính của cái gương. Cũng vậy khi bạn nhìn vào cái đĩa kasiṇa, bạn không nhìn vào màu của nó, v.v.... Chúng ta sẽ đi đến chi tiết này ở phần sau.

“Màu sắc không nên nhìn. Những đặc tính không nên chú ý.” Tác giả không nói rằng màu sắc không nên nhìn vào bởi vì bạn không thể nào tránh được việc nhìn vào màu khi bạn nhìn vào kasiṇa. Cái đĩa hơi đỏ. Khi bạn nhìn vào cái đĩa kasiṇa và hành thiền, bạn không thể không thấy màu (của nó). Nhưng bạn không chú ý đến màu bởi vì nếu bạn chú ý đến màu, thiền của bạn sẽ không còn là kasiṇa đất nữa mà là kasiṇa màu. Bạn không để lẫn lộn với những kasiṇa màu. Bạn không chú ý đến màu sắc.

“Các đặc tính không nên chú ý.” Đất có đặc tính của sự cứng. Bạn không nên tập trung vào tính cứng của đất trên đĩa kasiṇa. Nếu bạn tập trung trên đặc tính của đất trên đĩa đất là bạn đang hành một loại thiền khác, chứ không phải thiền kasiṇa này. Có một loại thiền khác được mô tả có lẽ ở chương mười nơi đây bạn tập trung trên các đặc tính của mọi vật chứ không phải trên tự thân vật ấy (thiền phân tích tứ đại). Ở đây bạn chú ý đến kasiṇa đất chứ không phải trên các đặc tính của nó.

“Đặc tính không nên chú ý. Nhưng thay vào đó, trong khi không phớt lờ màu sắc, sự chú ý nên được hướng đến khái niệm bằng cách đặt tâm vào tên gọi của nó.” Đất là một khái niệm không phải là một thực tại. Cái được xem là thực tại chỉ là sự cứng. Như vậy cứng là một thực tại còn đất là khái niệm. Loại thiền này lấy khái niệm làm đối tượng chứ không phải thực tại. Vì thế khái niệm

nên được chú ý đến. Bạn nhìn vào một cái gì đó giống như hình dáng, sự vật, đất, vòng tròn đất. Bạn không tập trung trên những đặc tính của nó, không tập trung vào tính chất cứng hay mềm của nó. Bạn không nhìn vào màu sắc hay quan tâm đến màu sắc mà chỉ nhìn vào những gì người ta gọi là đất mà thôi.

Kế tiếp bạn nhìn vào đĩa đất và lặp đi lặp lại “đất, đất, đất”. Vì thế ở đây có nói “Trạng thái khái niệm ấy có thể được gọi bằng bất cứ tên nào vị ấy thích trong số những cái tên chỉ đất.” Có nhiều từ chỉ đất. Những từ ấy đồng nghĩa với nhau. Bạn có thể dùng bất cứ từ đồng nghĩa nào chỉ đất đều được cả. Trong tiếng Anh có thể không có nhiều từ đồng nghĩa như ngôn ngữ Pāli. Trong Pāli chúng ta có Pathavī, mahī, medinī, bhūmi, vasudhā, và vasudhāra”. Bất cứ từ nào trong số đó đều có thể dùng được. Bạn nhìn vào cái đĩa đất và lặp đi lặp lại bằng Pāli “Pathavī, pathavī, pathavī” hay “Vasudhā, vasudhā, vasudhā”. Bất cứ từ nào bạn đọc, nó chỉ có nghĩa là đất. Bạn có thể dùng bất cứ từ nào “phù hợp với sự nhận thức của bạn.”

“Mặc dù vậy ‘đất’ cũng vẫn là một cái tên rõ ràng”. Câu này thực sự muốn nói ‘đất’ là một cái tên được dùng một cách phổ biến hơn. Vì thế bạn có thể chỉ dùng từ ‘pathavī’ và không dùng những từ khác. Đó là những gì muốn nói ở đây.

“Mặc dù vậy ‘đất’ (chữ ‘Cũng’ không cần thiết ở đây) là một cái tên rõ ràng, vì thế nó có thể được tu tập bằng cách lặp đi lặp lại ‘đất, đất, đất’ hay ‘pathvī, pathavī, pathavī.’ ” Bạn nhìn vào nó với mắt mở và lặp đi, lặp lại

‘pathavī, pathavī, pathavī.’ Sau đó bạn nhắm mắt lại và cố gắng ghi nhớ nó trong tâm. Kế tiếp bạn mở mắt ra và rời nhắm mắt lại. Bạn cứ hành thiền theo cách này. Bạn cố gắng ghi nhớ cái hình ảnh hay tướng của đất cho tới khi bạn có được nó trong tâm, cho tới khi bạn thấy nó ở trong tâm bạn mà không cần nhìn vào nó.

Đó là lúc mà bạn được nói đã có những gì gọi là ‘học tướng’ ở đây. Tướng này có nghĩa là trừu tượng tướng hay chúng ta có thể nói đó là tướng học thuộc lòng.

Sau khi bạn đã có được tướng học thuộc lòng hay nói gọn là ‘học tướng’, bạn rời nơi đó và đi đến chỗ ở riêng của bạn và tiếp tục hành ở đó. Lý do là vì nếu bạn cứ nhìn vào cái đĩa và hành đi hành lại trên đó, bạn không thể có được tợ tướng.

‘Tợ tướng’ trong sáng hơn học tướng. Để có được tợ tướng bạn phải hành bằng cách nhìn vào tâm chứ không nhìn vào vật (đĩa *kaṣiṇa*).

Để không thấy vật, không nhìn vào vật, bạn phải tránh xa nó bởi vì nếu bạn ở gần nó, bạn không thể không nhìn vào nó. Vì thế bạn chỉ việc rời khỏi chỗ đó và đi về lại chỗ ở của bạn mà hành thiền, ghi nhớ hay thấy tướng trong tâm bạn và trú đi trú lại trên đó liên tục. Lúc đó tướng (học tướng) sẽ trở nên tinh khiết và chuyển sang cái được gọi là ‘tợ tướng’.

- Học nhân: Chúng ta không ghi nhớ hay mừng tượng từ ‘đất’ chứ?
- Thầy: Không, không phải từ ‘đất’ mà cái vật chúng ta gọi là ‘đất’.

- Học nhân: Như vậy tợ tướng là hình ảnh trong tâm của chúng ta.
- Thầy: Hình ảnh trong tâm, đúng vậy. Hình ảnh trong tâm đầu tiên được gọi là ‘học tướng’. Hình ảnh trong tâm đó xuất hiện như vật thực vậy. Bạn trú đi trú lại liên tục trên cái hình ảnh trong tâm bạn đó và nó chuyển thành tợ tướng. Khi nó chuyển thành một tợ tướng, nó rất tinh khiết. Nó mịn mượt và rất chói sáng. Khi bạn có học tướng trong tâm, bất cứ lỗi nào có trên đĩa (những lỗi ấy) cũng xuất hiện trong tâm bạn. Nhưng khi bạn đạt đến giai đoạn của tợ tướng, những lỗi hay khuyết điểm của kasina biến mất. Nó trở nên giống như một mặt gương đánh bóng.

Bạn trú đi trú lại liên tục trên tợ tướng cho đến khi trước tiên bạn đạt đến cận định và rồi an chỉ định (định của bậc thiền). Có hai loại định — cận định và an chỉ định. Cận định là định mà bạn đạt đến trước khi bạn đạt đến giai đoạn thiền (jhāna). Hai loại định này được mô tả trong đoạn 32, 33 và ...

Hai Loại Định

32. Định có 2 thứ là định cận hành (*upacāra*) và định an chỉ (*appanā*): tâm trở nên định tĩnh theo 2 cách, trên bình diện cận hành và trên bình diện an chỉ. Cận hành là do từ bỏ những triền cái và an chỉ là do sự xuất hiện những thiền chi.

33. Hai loại khác nhau chổ ã: các thiền chi (tầm, tứ, hỷ, lạc, nhứt tâm) không được mạnh trong định cận hành, nên ở trong giai đoạn này, tâm khi thì lấy tướng làm đối tượng, khi thì nhập trở lại hữu phần, giống như một đứa trẻ được nâng lên, đứng trên hai chân, sẽ té xuống lại. Còn những thiền chi ở định an chỉ thì rất mạnh và vì thế, khi định này phát sinh thì lúc hữu phần dừng lại tâm có thể tiếp tục với một dòng tốc hành tâm suốt cả đêm ngày, giống như một người khoẻ có thể đứng suốt ngày.

Duy Trì Tợ Tướng

34. Làm tợ tướng khởi lên được rất khó. Bởi thế, nếu hành giả có đặc tính an chỉ trong cùng một thời tĩnh toạ, bằng cách nói rộng tướng thì tốt. Nếu không, cần phải gìn giữ tợ tướng ấy một cách tinh mật như giữ cái bào thai của một chuyển luân vương.

Hãy giữ tợ tướng bằng mọi giá,
Thì cái gì đã được sẽ không mất
Kẻ nào không duy trì được như vậy
Thì mỗi lần lại mất đi cái đã được.

35. Ở đây cách giữ gìn tợ tướng là:
Trú xứ và hành xứ,
Ngôn ngữ, người, thực phẩm
Khí hậu và uy nghi
Tránh thứ không thích hợp
Chọn những gì thích hợp
Vì nếu làm như vậy

Không lâu được "an chỉ"

“Định có hai loại, đó là, cận định và an chỉ định: Tâm trở nên định tĩnh theo hai cách, đó là ở mức cận hành và ở mức an chỉ.” ‘An chỉ’ có nghĩa là định của bậc thiền.

“Ở đây, tâm trở nên định tĩnh ở mức cận hành nhờ từ bỏ các triền cái.” Khi bạn loại trừ các triền cái (dục tham, sân hận, hôn trầm-thụy miên, trạo cử-hối hận, và hoài nghi), lúc đó tâm của bạn ở yên trên đối tượng và bạn được nói là đã đạt đến mức cận định. Khi bạn đạt đến giai đoạn thiền (jhāna), bạn được nói là đã đạt đến mức an chỉ định.

“Sự khác nhau giữa hai loại định này là. Các thiền chi không mạnh trong cận định.” Trong suốt thời gian cận định các thiền chi vốn là những trạng thái tâm (tâm sở) đi kèm với tâm đang hành thiền ấy, không mạnh lắm. Bởi vì chúng không đủ mạnh nên tâm bạn có thể rơi vào hữu phần hay bhavaṅga. Sau đó tâm đi đến đối tượng trở lại và rồi lại rơi vào hữu phần. Các thiền chi không đủ mạnh là như vậy.

Khi bạn đạt đến giai đoạn của bậc thiền (jhāna), tâm bạn có thể ở yên trên đối tượng ấy cả ngày, cả đêm không bị phân tán đến bất kỳ đối tượng nào khác. Các thiền chi đi kèm với tâm lúc đó rất mạnh. Đây là sự khác nhau giữa hai loại định. Khi bạn đạt đến cận định hay định của bậc thiền là bạn đã đạt đến một giai đoạn của hành thiền.

Nếu bạn có thể dễ dàng đạt đến giai đoạn an chỉ thì đó là điều tốt. Nhưng nếu bạn không thể. Bạn phải làm một việc gì đó ở đây. Cái bạn phải làm là ‘bảo vệ tợ tướng’.

Bạn đã có tợ tướng. Bạn phải giữ nó trong tâm. Bạn phải giữ nó để không vượt khỏi tâm bạn. Bạn phải làm một cái gì đó để bảo vệ tướng.

Thực sự ra cái bạn cần làm là tránh bảy điều không thích hợp. Bảy điều không thích hợp đó là: trú xứ, hành xứ (nơi đi khát thực), lời nói, người, vật thực, khí hậu, và oai nghi.

36. 1) Trú xứ không thích nghi nếu khi sống ở đấy, hành giả không khỏi được tướng chưa khỏi, mất tướng đã khỏi, niệm chưa an trú không được an trú, tâm chưa định tỉnh không được định tỉnh. Trú xứ thích nghi nếu ở đấy tướng khỏi lên và trở nên xác định, niệm được an trú và tâm được định tỉnh. Như trường hợp Trưởng lão Padhāniya-Tissa ở Nāgapabata. Vậy, nếu tu viện có nhiều trú xứ, hành giả có thể ở từng nơi thử, mỗi nơi 3 ngày và tiếp tục trú nơi nào tâm được định tỉnh. Và chính nhờ trú xứ thích nghi mà 500 Tỳ-kheo đã đắc A-la-hán quả trong khi còn ở trong động Cūlanāga tại đảo Tambapanni (Tích lan) sau khi quán đề mục ở đấy. Còn những bậc Dự lưu đắc A-la-hán quả tại đây thì vô số kể. Trong tu viện Cittalappabbata cũng thế và các nơi khác.

37. 2) Một khu làng để khát thực nằm về phía Bắc hay Nam của trú xứ (để tránh đối diện với mặt trời khi đi và về) không quá xa, trong vòng một câu xá rưỡi (1 câu xá rưỡi bằng ba ngàn cung), nơi dễ kiếm đồ khát thực, là chỗ hành xứ thích hợp. Ngược lại là không thích hợp.

38. 3) Ngôn ngữ: Lời nói nằm trong 32 thứ lời phù phiếm là không thích hợp vì đưa đến sự biến mất của tướng, còn

lời nói dựa trên 10 ví dụ về lời nói, được gọi là là thích hợp, nhưng ngay cả lời nói thích hợp cũng cần nói vừa phải". (26 loại lời vô ích được kể trong các kinh như M. ii. 145, iii. 113, Luận thêm thành ra 32)

39. 4) Người: Một người không ưa nói phù phiếm, có những đức đặc biệt của giới... Do giao thiệp với người ấy, tâm không định được định, tâm đã định càng thêm định tĩnh, gọi là người thích hợp. Một người quá tinh, gọi là người thích hợp. Một người quá quan tâm đến thân thể, ưa nói vô ích, gọi là không thích hợp, vì chỉ gây rối, như bùn bỏ vào nước trong. Vì một người thuộc loại này, mà mọi chứng đắc của vị Tỳ-kheo trẻ ở Kottapabbata đã tiêu tan, nói gì đến tướng.

40. 5) Thực phẩm: Người hợp đồ ngọt, kẻ hợp đồ chua.

6) Khí hậu: Người hợp khí hậu lạnh, kẻ hợp khí hậu nóng. Do đó, khi hành giả thấy nhờ sống trong một khí hậu nào đó, dùng một thức ăn nào đó mà mình cảm thấy thoải mái, tâm chưa định trở nên định tĩnh, tâm đã định càng thêm định, thì khí hậu và thức ăn đó là thích hợp. Ngược lại là không thích hợp.

41. 7) Uy nghi: Có người thích hợp với uy nghi đi, người thích hợp đứng, người thích hợp ngồi hoặc nằm. Bởi thế, hành giả nên thử tất cả uy nghi cũng như thử trú xứ, mỗi uy nghi 3 ngày liền và uy nghi nào nhờ đó tâm chưa định được định, tâm đã định càng thêm định thì đó là thích hợp. Ngoài ra là không thích hợp.

Hành giả nên tránh 7 thứ không thích hợp và chọn cái thích hợp. Khi tu tập theo cách đó, tình cần quán tưởng thì hành giả "không lâu sẽ được an chỉ".

Chẳng hạn, nếu bạn sống ở một nơi nào đó để hành thiền nhưng mất tướng, đó không phải là nơi tốt. Nó không thích hợp với bạn. Đối với những yếu tố khác cũng giống như vậy.

‘Hành xứ’ thực sự có nghĩa là một ngôi làng để các vị Tỳ-kheo đi khất thực. Nơi đó được gọi là ‘hành xứ’. Nó không nên quá xa hoặc quá gần.

Ở đoạn 37 có từ ‘kosa’. Kosa là đơn vị đo chiều dài, một kosa khoảng 2 dặm. Như vậy ‘một kosa rưỡi’ có nghĩa là khoảng ba dặm.

Kể đến ‘lời nói’ có nghĩa là nói chuyện. Nếu bạn nói chuyện quá nhiều và nếu bạn nói những điều vô ích, bạn sẽ mất những gì bạn có, đó là mất tợ tướng. Vì thế bạn phải chế ngự lời nói hay việc nói chuyện.

“Người: một người không nói lời vô ích, người có những đức đặc biệt của giới, v.v... nhờ quen biết với người này tâm chưa định được định, hay tâm đã có định được định tĩnh hơn, là thích hợp. Một người quá quan tâm đến thân thể của họ, người nghiện nói điều vô ích là không thích hợp.” Loại người sau là không thích hợp và bạn phải tránh họ.

- Học nhân: Khi ngài nói ‘chú ý quá nhiều đến thân thể, chú ý quá nhiều ở đây là gì?’

- Thầy: Ở ghi chú cuối trang nói rằng đó là người chú ý quá nhiều đến việc luyện tập và chăm sóc cho thân. Tuy nhiên bạn cần phải có một chút luyện tập nào đó để giữ cho thân của bạn khỏe mạnh.
- Học nhân: có phải họ hành yoga không?
- Thầy: Tôi không biết. Hành yoga là để giữ cho thân thể khỏe mạnh. Bạn có thể được phép hành một số tư thế yoga hay bất cứ cái gì với định hoặc với chánh niệm. Nhưng một số người quá quan tâm đến thân thể của họ. Tôi nghĩ đó là điều muốn nói ở đây. Chúng ta phải chú ý đến thân thể của chúng ta một cách thích hợp. Nếu thân thể của chúng ta không ở trong tình trạng khỏe mạnh, chúng ta không thể hành thiền được.

Những người như vậy cần phải tránh bởi vì những chứng đắc ngay cả các bậc thiền cũng có thể biến mất nếu như bạn thân cận với những người nói chuyện vô ích và quá chú trọng đến thân thể của họ như vậy.

Kế đến là vật thực — đối với một số người đồ ngọt là thích hợp. Đối với một số người khác đồ chua là thích hợp và v.v... Bạn phải có được vật thực thích hợp để giữ cho tợ tướng không biến mất khỏi bạn.

“Khí hậu: một khí hậu mát mẻ thích hợp với người này, một khí hậu ấm áp thích hợp với người kia.” Đó là lý do tại sao chúng ta cần có một loại thoải mái nào đó để hành thiền. Chúng ta cần ăn đồ ăn thích hợp với khẩu vị của chúng ta. Rồi chúng ta cần phải có một khí hậu thích hợp, không quá nóng cũng không quá lạnh và v.v...

Oai nghi — bạn có thể chọn một oai nghi được xem là tốt nhất với bạn — đi, đứng, ngồi, có lẽ không có năm. Nếu đi thích hợp, bạn nên đi. Nếu ngồi thích hợp, bạn có thể ngồi. Trong cuốn sách này năm cũng được nêu ra.

- Học nhân: những điều này người hành thiền tự quyết định hay người thầy quyết định?
- Thầy: Vị Tỳ-kheo phải tự quyết định cho chính mình. Nó cũng giống như trú xứ. Bạn phải thử mỗi oai nghi ba ngày — đi ba ngày, ngồi ba ngày và v.v... Sau đó bạn chọn oai nghi nào tốt nhất cho bạn và hành theo oai nghi đó.

Mười Thiện Xảo Trong Định An Chi

42. Tuy nhiên, nếu tu tập theo cách đó mà hành giả vẫn không đắc định thì cần phải nhờ đến 10 thiện xảo trong sự đắc định an chi như sau: 1. Làm sạch nội, ngoại xứ. 2. Duy trì quân bình giữa các căn. 3. Thiện xảo về tướng. 4. Nỗ lực tâm vào lúc đáng nỗ lực. 5. Chế ngự tâm lúc đáng chế ngự. 6. Khích lệ tâm lúc đáng khích lệ. 7. Nhìn tâm với thái độ xả khi cần nhìn với xả. 8. Tránh những người không định tĩnh. 9. Gần gũi những người định tĩnh. 10. Quyết tâm đối với định.

43. 1) Làm sạch nội, ngoại xứ: Khi tóc, móng tay, móng chân, lông trên thân mọc dài, hoặc thân thấm đầy mồ hôi, gọi là nội xứ không sạch. áo dơ, hôi hám cũ kỹ, bỏ mục hoặc trú xứ dơ bẩn là ngoại xứ. Khi nội xứ, ngoại xứ đều bất tịnh thì tri kiến trong tâm và tâm sở cũng bất tịnh, như ánh sáng từ một cây đèn có bình dầu, tim (bấc) và

dầu không sạch, các hành không hiện rõ cho một người cố hiểu chúng bằng tri kiến không sạch và khi người ấy chú tâm vào đề mục thiền, nó không đi đến tăng trưởng, lớn mạnh và viên mãn.

44. Nhưng khi nội và ngoại xứ đều sạch thì tri kiến trong tâm và tâm sở được trong sạch như ánh sáng của một cây đèn có bình dầu, bắc và dầu đều sạch; các hành trở nên rõ rệt cho người cố hiểu chúng với tri kiến trong sạch và khi vị ấy tu tập đề mục thiền, nó được tăng trưởng, lớn mạnh, viên mãn.

45. 2) Duy trì các căn: có nghĩa là làm quân bình 5 căn tín, tấn, niệm, định, tuệ. Vì nếu tín căn mạnh mà những căn khác yếu thì tấn căn không thể thi hành nhiệm vụ nó là nỗ lực, niệm căn nhiệm vụ an trú, định căn nhiệm vụ không tán loạn và tuệ căn với nhiệm vụ thấy rõ. Trong trường hợp ấy, tín căn cần được chăm chú bằng cách xét lại bản chất của từng pháp liên hệ, nghĩa là những đối tượng chú ý hoặc bằng cách dùng để ý đến chúng, theo kiểu với tín căn quá mạnh. Có thể chứng minh điều này với câu chuyện về Trưởng lão (S. iii, 119) Vakkali.

[Trưởng lão đau nặng gần chết, cứ ân hận và không được trông thấy đức Thế Tôn. Phật vì lòng từ mẫn, đến thăm Trưởng lão và dạy không cần thấy xác thân hủ bại làm gì. Nhưng ai thấy Pháp là thấy Phật và thấy Phật có nghĩa là thấy pháp. Rồi ngài dạy Trưởng lão quán sắc vô thường và cái gì vô thường là khổ, cái gì khổ là phi ngã. Như vậy, là dùng tuệ để làm quân bình tín quá mạnh nơi Trưởng lão].

46. Nếu tấn căn quá mạnh thì tín căn không thể làm cái nhiệm vụ quyết định và các căn khác cũng không thể làm những nhiệm vụ chúng. Bởi thế trong trường hợp này, tấn căn cần được châm chước bằng xả, khinh an, định. Điều này có thể chứng minh với câu chuyện Trưởng lão Sona (A. iii, 374-6). Cũng thế, với các căn còn lại, khi bất cứ một căn nào trở nên quá mạnh thì những căn khác không thể làm nhiệm vụ của chúng.

47. Nhưng, điều được đặc biệt khuyến cáo là quân bình tín với tuệ, định với tấn. Vì một người tín nhiều, tuệ ít thì tín tưởng không phê phán, không căn cứ. Một người tuệ nhiều tín ít thì dễ lạc vào kiểu lấu cá và cũng khó trị như người bị lạm thuốc. Nếu quân bình 2 căn ấy thì chỉ tin khi có lý do để tin. Và giải đãi dễ thắng lướt một người định nhiều tấn ít, vì định dễ sinh biếng nhác. Trạo cử thắng lướt một người tấn nhiều, ít định, vì tinh tấn dễ sinh trạo cử. Nhưng nếu định song đôi với tinh tấn thì không rơi vào giải đãi và tinh tấn song đôi với định thì không rơi vào trạo cử. Bởi thế, 2 căn này cần được quân bình, định "an chỉ" phát sinh khi có sự quân bình giữa tấn căn và định căn.

Nếu sau khi đã tránh bảy điều không thích hợp vừa kể và chọn những điều thích hợp mà bạn vẫn không thể đắc thiền hay an chỉ định, bạn phải thực hiện hết mười thiện xảo trong an chỉ này. Thứ nhất là làm cho cơ sở sạch sẽ. Đó là giữ cho thân sạch và giữ cho nơi ở sạch sẽ. Có sự sạch sẽ cả bên trong lẫn bên ngoài. Phòng hành thiền cần phải được sạch sẽ và gọn gàng. Thân thể của chúng ta cũng

phải giữ cho sạch sẽ. Đó là lý do vì sao ở một trang trước có nói bạn cần đi tắm trước khi hành thiền. Giữ cho cơ sở sạch sẽ là điều quan trọng. Khi thân chúng ta sạch, chúng ta có nhiều cơ hội để đắc định. Cũng vậy, khi nơi ở sạch sẽ, gọn gàng và không có quá nhiều đồ vật, nó sẽ trợ giúp cho việc hành thiền hay đắc định của chúng ta.

Thiện xảo thứ hai là duy trì sự quân bình các căn. Điều này rất quan trọng. Khi chúng ta hành thiền, có thể nói đó là lúc năm căn hay các tâm sở đang làm việc. Năm căn gồm — tín, tấn, niệm, định, và tuệ. Năm căn này phải được quân bình để chúng ta có được sự tập trung tốt, hay để chúng ta có được sự an chỉ hay đắc thiền, và cũng vậy, nếu chúng ta hành minh sát chúng ta có thể đạt đến sự chứng ngộ chân lý. Vì thế các căn này phải được quân bình. Nếu bất kỳ một trong năm căn này thái quá, các căn khác sẽ không thể làm tốt các nhiệm vụ của chúng. Mỗi căn phải làm tốt nhiệm vụ của nó khi chúng làm nhiệm vụ cùng nhau. Căn này phải không vượt quá căn kia.

Nếu có quá nhiều đức tin hay Tín, bạn phải giảm nó xuống bằng cách duyệt lại bản chất của các pháp. Có nghĩa rằng nếu bạn có niềm tin thái quá nơi Đức Phật hay bạn có quá nhiều đức tin nơi vị thầy của mình, bạn phải duyệt lại bản chất vô thường của Đức Phật hay vị thầy ấy. Các vị đều không thường hằng. Một ngày nào đó các vị sẽ chết. Và như vậy bạn sẽ ít dính mắc hay có ít sự sùng bái đối với họ hơn. Nếu có quá nhiều đức tin, bạn không thể hành thiền được.

Nếu tinh tấn thái quá, bạn cũng không thể hành thiền tốt được. Có hai câu chuyện được đưa ra ở đây. Một

là về Trưởng lão Vakkali và chuyện kia là về Trưởng lão Sona.

Trưởng lão Vakkali là người có niềm tin thái quá nơi Đức Phật, và hết lòng sùng bái Đức Phật. Vì thế ngài không hành thiền. Đức Phật đã phải thức tỉnh ngài và đuổi ngài đi. Đức Phật nói như vậy: “Đừng có đến với ta nữa. Có lợi ích gì cho ông khi nhìn ngắm tấm thân uế trược này của Như Lai?” Đức Phật đã đuổi ông theo cách này. Trưởng lão Vakkali lấy làm buồn đến nỗi ngài quyết định tự sát bằng cách nhảy xuống từ một vách đá cao. Khi ngài sắp nhảy thì Đức Phật phóng hào quang đến ngài. Đó là câu chuyện của Trưởng lão Vakkali. Tôi phải đem theo câu chuyện của Trưởng lão Vakkali theo để phòng trường hợp các bạn không có nó ở đây. Chuyện này nằm trong Truyện Cổ Phật Giáo, và chú giải Kinh Pháp Cú.

- Học nhân: Chúng con cũng có câu chuyện ấy. Con sẽ đưa nó vào bản dự trữ.
- Thầy: Câu chuyện khác là về Trưởng lão Sona người đã ra sức tinh tấn quá mức và vì thế, lúc ban đầu, ngài cũng không thể thành tựu được điều gì. Ngài là con của một phú hộ giàu có. Kinh sách nói rằng cơ thể ngài rất yếu đuối. Ngài mảnh mai đến nỗi tóc mọc cả trong lòng bàn tay lẫn bàn chân của ngài. Khi ngài trở thành Tỷ-kheo, ngài nghĩ rằng ngài phải cố gắng hết sức để có được những chứng đắc tâm linh. Vì thế suốt cả đêm ngài đi lên đi xuống (kinh hành). Ngài đi kinh hành với sự tinh tấn quá mức. Vì thế ngài không thể có định. Lòng bàn chân ngài

bị nhiều chỗ phòng giộp. Sau khi hành được một thời gian, ngài quyết định rời bỏ Tăng Đoàn để trở về đời sống thế tục.

Biết được việc này, Đức Phật đi đến ngài và nói cho ngài nghe ví dụ cây đàn cầm. Nếu những sợi dây đàn quá căng, bạn không thể có được âm thanh đúng. Nếu những sợi dây đàn quá chùng, bạn cũng không thể có được âm thanh thích hợp. Câu chuyện này có thể được tìm thấy trong Tạng Luật và trong Tăng Chi Bộ Kinh. Trường hợp các bạn muốn biết câu chuyện đầy đủ tôi sẽ cho các bạn những dấu chỉ tham khảo. Trong Tạng Luật chuyện này nằm ở quyển V, trang 236 và những trang tiếp theo. Trong Tăng Chi Bộ Kinh nó nằm ở quyển 3, trang 266 và những trang tiếp theo.

Khi một căn quá mạnh, các căn khác không thể thực hiện những nhiệm vụ ‘tương ứng’ của chúng cho tốt được. Ở đây không phải một vài nhiệm vụ mà là nhiệm vụ tương ứng hay nhiệm vụ riêng của chúng. Những căn hay tâm sở này có những nhiệm vụ riêng của chúng. Chẳng hạn Tín có một nhiệm vụ. Tấn có một nhiệm vụ khác và v.v... Khi một căn quá mạnh, các căn khác không thể thực hiện những nhiệm vụ tương ứng của chúng cho tốt được.

“Điều đặc biệt khuyên ở đây là hãy quân bình tín với tuệ, định với tấn.” Đây là điều quan trọng nhất — quân bình tín với tuệ và định với tinh tấn.

Nếu như bạn có quá nhiều đức tin, bạn sẽ tin bất cứ cái gì. Bạn sẽ tin những cái lẽ ra bạn không nên tin. Bạn sẽ bị dẫn đi làm đường lạc lối bởi những kẻ lừa đảo. Nếu tuệ

của bạn quá nhiều, nếu bạn quá thông minh, bạn có khuynh hướng trở nên xảo quyệt. Hai yếu tố này phải được quân bình. Bạn phải không có quá nhiều đức tin hay quá nhiều trí tuệ.

Định và tinh tấn cũng phải được quân bình. Nếu có quá nhiều định, bạn có khuynh hướng trở nên lười biếng. Nếu có quá nhiều tinh tấn, bạn có khuynh hướng trở nên kích động. Trong cả hai trường hợp bạn đều mất định.

48. Lại nữa, định và tín cần quân bình. Người tập định cần có niềm tin mạnh vì nhờ tín mạnh mà đắc an chỉ. Và lại có sự quân bình giữa định và tuệ. Một người tu tập định cần có sự nhứt tâm mạnh vì nhờ tuệ mà thể nhập các đặc tính (vô thường, khổ, vô ngã), nhưng với sự quân bình giữa định, tuệ, hành giả còn đạt đến an chỉ.

49. Tuy nhiên, niệm là pháp cần yếu đối với mọi trường hợp vì niệm làm cho tâm khỏi rơi vào trạo cử vì các căn tín, tấn, tuệ. Niệm cũng làm cho tâm khỏi rơi vào giải đãi vì cái căn dễ phát sinh giải đãi là định. Bởi thế, trong mọi trường hợp, niệm là điều đáng muốn, như muối là cần thiết trong các thứ nước chấm, như thủ tướng cần thiết trong mọi công việc của vua. Bởi vậy, Luận nói: "Niệm được Thế Tôn gọi là phổ quát vì tâm có niệm làm chỗ y cứ, niệm được biểu hiện nhờ sự che chở hộ trì và không có sự nỗ lực và điều phục tâm nếu không có niệm".

Đoạn 48 quan trọng vì thứ nhất tác giả nói rằng cần phải có sự quân bình giữa các căn. Đặc biệt khuyến cáo là sự quân bình giữa tín với tuệ và giữa định với tinh tấn. Đến đây tác giả đưa ra một sự giải thích khác, một sự giải

thích khác hơn ở đoạn trước.

Ở đây, dịch ‘tín phải được quân bình với tuệ và định phải được quân bình với tinh tấn’ không phải là những gì nó muốn nói. Đoạn 48 nói khác hơn những gì đã nói ở trên. Những gì được nói ở trên là tín phải được quân bình với tuệ và định phải được quân bình với tinh tấn. Còn trong đoạn 48 thì nói rằng đối với một người đang hành thiền chỉ (samatha), tín thậm chí cần mạnh hơn mức tín cho phép. Nghĩa là nếu tín mạnh hơn các yếu tố khác, nó vẫn tốt. Điều này là vì nhờ tín vị ấy sẽ ra sức tinh tấn để đạt được những gì vị ấy muốn. Rằng vị ấy sẽ có được định an chỉ hay định của bậc thiền.

Liên quan đến định và tuệ, không phải định và tinh tấn, ở đây nó là định và tuệ. Đối với một người hành thiền chỉ thì định có thể mạnh hơn. Khi bạn đang hành thiền chỉ, định được phép mạnh hơn. Mạnh hơn là tốt bởi vì nhờ định mạnh bạn sẽ đắc an chỉ. Bạn sẽ đạt đến giai đoạn jhāna (bậc thiền). Đối với một người đang hành minh sát, đó là đang hành thiền vipassanā, tuệ được phép mạnh hơn. Tuệ có thể hay tuệ nên được (phát triển) mạnh hơn. Điều này là vì với tuệ đó hay với trí thể nhập đó vị ấy sẽ đạt đến sự thể nhập các đặc tính vô thường, khổ, vô ngã. Vì thế đối với một người đang hành thiền minh sát, tuệ mạnh hơn là được phép.

Nhưng với sự quân bình của cả hai (định và tuệ) vị ấy cũng đạt đến an chỉ. Chúng ta có thể hỏi thế nào là sự quân bình của chúng? Tốt thôi. Khi định và tuệ quân bình, vị ấy cũng có thể đạt đến an chỉ định hay định của thiền (jhāna).

Khi bạn hành thiền và bạn đang cố gắng để đắc thiền (jhāna), lúc đó định có thể mạnh hơn. Điều đó tốt. Nhưng khi bạn hành thiền để đạt đến những chứng đắc siêu thế, việc quân bình các căn là cần thiết. Đây là những gì muốn nói ở đoạn này.

Cách dịch ở đây không hoàn toàn giống như thế. Nó khác với những gì đã nói ở trên. Ở trên thì nói rằng các căn phải được quân bình. Còn trong đoạn này lại nói mặc dù chúng không được quân bình một cách hoàn hảo, nó vẫn tốt.

Còn về niệm thì sao? Niệm thì bất cứ chỗ nào cũng cần. Niệm cũng giống như muối nêm nếm trong mọi món ăn vậy. Vì thế không có trường hợp nào ở đây niệm được xem là thái quá cả. Niệm luôn luôn cần thiết.

- Học nhân: Định đề cập trong đoạn 47 và 48 là thiền chỉ (samatha). Nó không phải là bậc thiền (jhāna) hay định (samādhi) đúng không?
- Thầy: Định trong đoạn 47 là samādhi (định). Trong đoạn 48 ‘một người đang hành định’ có nghĩa là một người đang hành thiền chỉ (samatha). Đối với người này định (samādhi) có thể mạnh hơn tuệ (paññā).
- Học nhân: Samādhi (định), jhāna (bậc thiền) và samatha (thiền chỉ) có thể được dịch là định trong những ngữ cảnh khác.
- Thầy: Đúng vậy. Trong Pāli thì samādhi và samatha có thể là đồng nghĩa. Nó là sự định tâm. Samatha được dịch như vắng lặng, tĩnh lặng, nhưng samatha và samadhi có thể vẫn có cùng ý

nghĩa. Nghĩa của samādhi có thể rộng hơn samatha bởi vì trong thiền minh sát (vipassanā) chúng ta cũng cần có định (samādhi). Samādhi là là khả năng của tâm để dính chặt vào đối tượng, để trú trên đối tượng. Samatha được định nghĩa như sự tịnh chỉ của các triền cái hay đoạn trừ các triền cái. Nhưng samādhi và samatha thường được dùng với cùng ý nghĩa trong một số ngữ cảnh. ‘Định ở đây đôi khi có nghĩa là samatha và đôi khi nó thực sự có nghĩa là samādhi.

- Học nhân: Samatha (thiền chỉ) có một đối tượng cố định và samādhi (định) có thể có một đối tượng cố định hay những đối tượng có thể thay đổi.
- Thầy: Đúng vậy. Bởi vì samādhi trong thiền minh sát không có một đối tượng cố định. Mặc dù, nếu nó có thể trú trên một đối tượng cố định, nó vẫn tốt hơn. Nhưng khi bạn hành thiền minh sát, bạn phải có (chánh) niệm về mọi sự mọi vật trở nên nổi bật ở sát-na hiện tại. Do đó đối tượng không thể là cố định được.
- Học nhân: Jhāna trong những định nghĩa này là một loại định của thiền chỉ đã được đặc biệt phát triển, có phải không ạ.
- Thầy: Đúng rồi. Jhāna nằm trong lãnh vực của thiền chỉ (samatha).

50. 3) *Thiện xảo về tướng là sự khéo léo làm phát sinh tướng nhưt tâm chưa phát sinh qua biến xứ đất... Sự*

khéo léo phát triển tướng đã sinh; khéo léo giữ gìn tướng đã phát triển. ở đây muốn đề cập thiện xảo thuộc loại sau cùng này.

51. 4) Thế nào là nỗ lực tâm khi cần nỗ lực? Khi tâm đắm ra giải đãi vì ít tinh tiến... Thì thay vì tu tập 3 giác chi khinh an, định, xả, hành giả, nên tu tập trạch pháp, tinh tiến, hỷ. Vì đức Thế Tôn dạy: "Nếu các Tỳ-kheo, giả sử có người muốn làm cho một đốm lửa nhỏ cháy lên mà bỏ cỏ ướt, củi ướt và rưới nước, rắc bụi lên thì có làm cho đốm lửa bùng cháy được không? - Bạch Thế Tôn, không. - Cũng thế các Tỳ-kheo, khi tâm đã lười biếng thì không phải lúc tu tập khinh an giác chi, định giác chi, xả giác chi. Tại sao? Vì một tâm lười biếng không thể nhờ những pháp ấy mà phấn chấn lên được. Khi tâm lười biếng, cần phải tu tập trạch pháp giác chi, tinh tấn giác chi, hỷ giác chi, vì một tâm lười biếng có thể nhờ các pháp này mà được kích động. Như người muốn một đốm lửa nhỏ cháy rực lên mà bỏ thêm cỏ khô, phân bò khô, củi khô, lấy miệng thổi không rắc bụi lên thì có thể làm cho đốm lửa cháy sáng lên được". (S. v., 112)

52. Và ở đây, sự tu tập mỗi giác chi là thức ăn cho giác chi ấy, như kinh dạy: "Này các Tỳ-kheo, có những pháp thiện, bất thiện, có những pháp có tội, không tội, có những pháp liệt, thắng, có những pháp dự phần đen trắng. Ở đây nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, thì đó là món ăn làm cho trạch pháp giác chi chưa sanh khởi, hay trạch pháp giác chi đã sanh được tu tập, tăng trưởng, làm cho viên mãn. "Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, có phát cần giới (àrambhadhātu: mới khởi sự cố gắng), tinh cần giới,

dũng mãnh giới, ở đây nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, là món ăn làm tinh tấn giác chi chưa sanh được sanh khởi, hay đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn". Cũng thế, "này các Tỳ-kheo, có những pháp phát sinh hỉ giác chi, ở đây nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, thì đây là món ăn cho hỉ giác chưa sanh được sanh khởi, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn". (S. v. 104)

53. Ở đây, "như ý tác ý" các pháp thiện... Có nghĩa là sự tác ý đi sâu vào các tính chất riêng biệt (biệt tướng và (ba) đặc tính chung (tổng tướng). Như lý tác ý đối với phát căn giới... Có nghĩa là sự chú ý phát sinh khi khởi lên tinh cần... Sự tinh tấn mới khởi lên thì gọi là phát căn giới. Tinh cần giới mạnh hơn vì nó bỏ rơi biếng nhác. Dũng mãnh giới (parakkama-dhātu) lại còn mạnh hơn tinh cần giới (nikkama-dhātu) vì tiếp tục kiên trì trong những giai đoạn kế tiếp. "Những pháp phát sinh hỉ giác chi" là tên gọi chỉ hỉ, sự chú ý để khởi nó lên gọi là "như lý tác ý".

54. Ngoài ra, còn có 7 pháp đưa đến sự phát sinh trạch pháp giác chi là: 1. Đặt câu hỏi, 2. Làm sạch nội ngoại xứ, 3. Quân bình các căn, 4. Tránh những kẻ thiếu trí tuệ, 5. Thân cận người có trí, 6. ôn lại lĩnh vực tri kiến sâu xa, 7. Quyết định đối với trạch pháp.

55. Có 11 pháp đưa đến phát khởi tinh tấn giác chi: 1. Ôn lại sự khủng khiếp của các đoạ xứ, 2. Thấy lợi ích trong sự đạt đến những điều thù thắng thuộc thế gian, xuất thế gian nhờ tinh tấn, 3. Nhìn lại con đường mình đi: Con đường mà chư Phật, độc giác, thánh văn đã đi, ta cũng sẽ

đi, con đường ấy không thuộc về một kẻ biếng nhác, 4. Sự xứng đáng nhận đồ khất thực vì nó phát sinh quả báo lớn cho người bố thí, 5. Nhớ đến sự hùng vĩ của đấng Đạo sư: "Đức Đạo sư của ta tán dương người tinh tấn. Nền giáo lý siêu tuyệt này, một giáo lý đem lại nhiều lợi cho chúng ta chỉ tôn quý nhờ ở thực hành mà thôi", 6. Nghĩ đến sự lớn lao của pháp tài: "Chính các gia tài lớn là Diệu pháp này phải do ta nắm giữ, không thể do một kẻ biếng nhác", 7. Từ bỏ hôn trầm thụy miên bằng cách tác ý đến quán tưởng,, đổi tư thế uy nghi, đi dạo giữa trời..., 8. Tránh những kẻ biếng nhác, 9. Gần những người siêng năng, 10. Ôn lại bốn chánh cần, 11. Quyết định đối với tinh tấn.

Về những chi tiết trong đoạn 54 các bạn có thể đọc trong cuốn 'the Way of Mindfulness' ('Con Đường Chánh Niệm') của Tôn giả Sona Thera. Tôi cũng sẽ cho các bạn số trang cần tìm. Đối với đoạn 54 nó nằm ở trang 135-140. Đối với đoạn 55 các bạn có thể đọc ở trang 141-143 của cùng cuốn sách.

Trong đoạn 55 dòng thứ tư có nói "thấy lợi ích trong sự đạt đến những ưu việt thế gian và xuất thế gian." "Sự ưu việt thế gian" có nghĩa là chứng thiên (jhāna). "sự ưu việt xuất thế gian" là đạt đến giác ngộ. 'Sự ưu việt' ở đây có nghĩa là các bậc thiên và sự giác ngộ.

56. Có 11 pháp đưa đến sự sinh khởi hỷ giác chi: 1. Niệm Phật, 2. Niệm pháp, 3. Niệm tăng, 4. Niệm giới, 5. Niệm thí, 6. Niệm chư thiên, 7. Niệm sự bình an, 8. Tránh gần người thô lỗ, 9. Gần người thanh tao, 10. Đọc lại những kinh khích lệ, 11. Quyết tâm đối với hỷ. Như vậy, hành

giả tu tập trạch pháp, tinh tấn, hỷ giác chi bằng cách khởi lên những pháp trên. Đây là tu tập tâm vào lúc cần tu tập.

Những giải thích chi tiết về đoạn 56 các bạn có thể đọc ở cuốn sách the Way of Mindfulness, trang 144.

57. 5) Chế ngự tâm vào lúc cần chế ngự: khi tâm hành giả bị giao động, vì quá hăng say thì thay vì tu tập trạch pháp, tinh tấn, hỷ, vị ấy nên tu tập 3 giác chi là khinh an, định, xả; như Thế Tôn dạy: "Này các Tỳ-kheo, ví như có người muốn dập tắt một đồng lửa lớn, mà bỏ cỏ khô, v.v... lên, không rắc bụi lên, thì có thể dập tắt không? - Bạch Thế Tôn, không - Cũng thế, này các Tỳ-kheo, khi tâm giao động, thì không phải lúc để tu tập trạch pháp, tinh tấn, hỷ giác chi, vì một tâm giao động không thể nhờ các pháp này mà an tĩnh lại. Nhưng khi tâm giao động, thì đấy là lúc cần tu tập khinh an, định, xả giác chi. Vì một tâm giao động nhờ những pháp này mà được định tĩnh... Như một người muốn dập tắt một đồng lửa lớn, mà bỏ cỏ ướt, rắc bụi lên đấy, thì có thể dập tắt". (S. v. 114)

58. Và sự tu tập khinh an, định, xả là thức ăn cho những giác chi ấy, như kinh nói: "Này các Tỳ-kheo, có thân khinh an, tâm khinh an, nếu như lý tác ý, làm sung mãn, thì đấy là món ăn cho khinh an giác chi chưa sanh được sanh, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn. Cũng thế, này các Tỳ-kheo, có tịnh chỉ tướng bất loạn tướng, nếu như lý tác ý, thì đấy là món ăn làm cho định giác chi chưa sanh được sanh, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn. Cũng vậy, các Tỳ-kheo có các

pháp trú xứ cho xả giác chi, nếu như lý tác ý, làm cho sung mãn, thì chính là món ăn làm cho xả chi chưa sanh được sanh, đã sanh được tu tập, tăng trưởng, viên mãn.
(S. v. 104)

59. "Như lý tác ý" trong 3 trường hợp trên, có nghĩa là sự tác ý đề khởi lên sự khinh an, định, xả bằng cách quan sát cái cách chúng đã khởi lên nơi mình trước kia như thế nào. "Tịnh chỉ tướng" tức là định, "bất loạn" cũng đồng nghĩa.

60. Ngoài ra, còn có 7 pháp làm sinh khởi khinh an giác chi: 1. Dùng thực phẩm bực thượng, 2. ở trong khí hậu tốt, 3. Giữ tư thế thoải mái dễ chịu, 4. Làm theo trung đạo, 5. Tránh kẻ hung hăng, bạo động, 6. Gần gũi người thân hành an tịnh, 7. Quyết tâm đối với sự khinh an.

61. Có 11 pháp đưa đến sanh khởi định: 1. Làm sạch nội ngoại xứ, 2. Thiện xảo về tướng, 3. Quân bình các căn, 4. Chế ngự tâm khi cần chế ngự, 5. Tu tập tâm lúc cần tu tập, 6. Khích lệ tâm lười biếng bằng tín và ý thức khẩn trương (trước cái chết), 7. Nhìn mọi sự xảy ra với thái độ xả, 8. Tránh những kẻ không định tĩnh, 9. Gần gũi người định tĩnh, 10. Ôn tâm các thiền và giải thoát, 11. Quyết tâm đối với định.

62. Năm pháp đưa đến sanh khởi xả giác chi: 1. Giữ thái độ "xả" đối với các hữu tình, 2. Giữ thái độ "xả" đối với các hành (loài vô tình), 3. Tránh những người ưa bày tỏ sự yêu mến đối với các hữu tình và các hành, 4. Gần

gũi đối với những người có thái độ xả đối với hữu tình và các hành, 5. Quyết tâm đối với xả.

Nhờ khởi lên những pháp nói trên, hành giả tu tập các giác chi khinh an, định và xả. Đây là chế ngự tâm lúc cần chế ngự.

Đoạn 60 các bạn có thể đọc ở cùng cuốn sách đó, trang 144-145. Đối với đoạn 61 các bạn nên đọc the Way of Mindfulness, trang 145-147. Và đối với đoạn 62 các bạn cần đọc ở trang 147-148.

63. 6) Thế nào là "khích lệ tâm vào lúc cần khích lệ"? Khi tâm lười biếng vì tuệ chậm lụt hoặc vì không đạt đến hỷ lạc của sự bình an, hành giả nên kích động tâm ấy bằng cách ôn lại 8 lý do để có ý thức khẩn trương là: 1-4. Sanh, già, bệnh, chết, 5. Nỗi khổ ở các đạo xứ, 6. Khổ luân hồi sanh tử ở quá khứ, 7. Khổ sanh tử luân hồi vị lai, 8. Khổ hiện tại trong sự tìm kiếm thực phẩm. Và hành giả phát sanh niềm tin bằng cách nhờ đến những đức tính đặc biệt của đức Phật, Pháp và Tăng.

64. 7) Thế nào là nhìn với thái độ xả khi cần nhìn với xả? Khi hành giả đang tu tập như vậy, mà tâm được tịnh chỉ bình thản trước đối tượng, không giải đãi, không giao động, không lười biếng thì khi ấy, hành giả không cần bận tâm đến việc tập luyện, chế ngự hay khích lệ tâm, vị ấy giống như một người đánh xe khi những con ngựa đang tiến đều. Đó là "nhìn tâm với xả".

65. 8) Tránh những người không định tỉnh là tránh những người chưa từng bước chân trên đạo lộ xuất ly, những kẻ đa đoan thế sự, những người có tâm tán loạn.

9) Gần những người định tỉnh: là thỉnh thoảng, nên đến gần những người đã dẫn bước trên đường xuất ly và đã đắc định. 10) Quyết tâm đối với định: là trạng thái quyết định đối với sự định tâm, xem định là quan trọng, hướng tâm về định, nương tựa vào định, khuynh hướng định. Đây là 10 thiện xảo về định an chỉ.

66.

Người đã được sơ tướng
Cần đến mười thiện xảo
Để đạt định an chỉ
Và hoàn tất mục tiêu
Nhưng nếu dù nỗ lực
Vẫn không kết quả gì
Bậc trí vẫn kiên trì
Không bỏ dở công việc
Vì kẻ nào bỏ dở
Không tiếp tục dụng công
Không được sự thù thắng
Ở trong giáo pháp này
Bậc có trí quan sát
Tâm mình khuynh hướng nào
Tinh tấn và tịnh chỉ
Luôn luôn phải song hành
Khi thấy tâm thụt lùi
Thì hãy khéo khích lệ
Khi dây cương quá chặt

Hãy dẫn ngựa bước đều
Ông khéo luyện được nhĩ
Nhờ nỗ lực đúng mức
Lá, chỉ, tàu, bình dầu
Làm cho người được hưởng
Hãy vượt qua giải đãi
Cũng như sự giao động
Hưởng tâm trên quang tướng (sơ tướng)
Như các ẩn dụ trên.

Bốn Ẩn Dụ

67. Sau đây sẽ giải thích bài kệ: khi một con ong quá khôn biết rằng một đoá hoa trên cây đang nở, bay lại vội vàng, nên quá đà, trở lui thì đã hết nhĩ. Một con khác không đủ khôn, bay lại quá chậm, nên đến nơi cũng hết nhĩ. Nhưng một con thứ ba bay với tốc độ vừa phải, nhẹ nhàng đến nơi hút nhĩ hoa thoả thích và còn được thưởng thức giọt sương như mật.

68. Lại nữa, khi những đệ tử của nhà giải phẫu được huấn luyện sử dụng con dao mổ trên một ngọn lá sen đặt trong một đĩa nước, người quá khôn lanh đưa con dao một cách vội vàng, nên làm cho lá bị đứt đôi hoặc chìm xuống. Một kẻ khác không dám động đến lá sen vì sợ làm đứt đôi. Nhưng một kẻ thứ ba thiện xảo sẽ làm nổi bật nhất cắt con dao trên lá nhờ nỗ lực đúng mức và được thưởng.

69. Một ông vua ra lệnh, ai kéo một sợi tơ nhện dài được 4 thước sẽ được phần thưởng. Người quá khôn lanh thì kéo vội vàng, làm cho sợi tơ bị đứt, người không đủ khôn

thì không dám động đến sợi tơ vì sợ đứt, nhưng một người thiện xảo kéo tơ với một nỗ lực vừa phải.

70. Một người quá khôn ngoan thì dong thẳng cánh buồm làm cho tàu trôi giạt khi có gió lớn. Một người quá vụng về nhẹ cánh buồm vào lúc gió nhẹ, nên tàu không tiến được, trong khi một người thiện xảo thì dong thẳng cánh buồm khi gió nhẹ và rút xuống lưng chừng khi gió to, làm cho tàu đến đích an ổn.

71. Một vị thầy bảo 3 đệ tử: "Ai đổ dầu không làm rơi rớt sẽ được thưởng". Kẻ quá lanh sẽ đổ dầu vào bình một cách hấp tấp vì ham phần thưởng nên làm đổ dầu ra ngoài. Người thứ hai rụt rè không dám rót vì sợ đổ, người thứ ba đổ dầu đầy bình nhờ nỗ lực đúng mức.

72. Cũng như trong ẩn dụ trên, khi sơ tướng xuất hiện, một Tỳ-kheo quá tinh tấn nghĩ: "Ta không lâu sẽ đắc định" nên tâm bị rơi vào trạo cử vì quá nỗ lực tinh cần và không đắc định. Một người khác vì thấy lỗi lầm trong sự dụng công quá mức, bèn buông lơi sự tinh tấn, vì nghĩ: "Đắc định đối với tôi bây giờ có nghĩa lý gì?" Khi tâm vị này rơi vào giải đãi, vì sự tinh cần quá lỏng lẻo, cũng không đắc định.

Nhưng người thứ ba giải toả ngay sự giải đãi và trạo cử vừa móng lên, quán tưởng với một sức tinh cần vừa phải, nên đắc định.

73. Do đó, mà nói: "Ong khéo luyện, được nhị..."

Ở đây thế nào là nỗ lực tâm khi cần nỗ lực, và thế

nào là chế ngự tâm hay đè nén tâm khi cần đè nén đã được nêu ra. Vì thế nếu một người không thể đắc an chỉ bằng cách tránh bảy yếu tố không thích hợp, thời vị ấy nên thực hiện mười pháp này để có được sự thiện xảo trong an chỉ định. ‘Thiện xảo trong an chỉ’ có nghĩa là sự khéo léo để có được hay đạt đến an chỉ định. Mười pháp này vị ấy nên làm. Và ngay cả ở giai đoạn sau khi đã có được mười thiện xảo, nếu vị ấy không thể đạt đến giai đoạn jhāna (thiền), vị ấy cũng không nên tuyệt vọng. Vị ấy nên thực hiện những gì được gọi là quân bình tinh tấn và định. Vì thế những vần kệ chỉ có nghĩa là:

“Người căn tánh trí tuệ
Lưu ý khuynh hướng tâm
Nghiêng về tấn hay tịnh
Luôn kết hợp hai pháp.

Vì thế vị ấy nên quân bình hai pháp này.

Luận sư đưa ra năm ví dụ. Ví dụ thứ nhất là con ong hút nhụy hoa. Thứ hai là thực tập sinh y khoa đang tập mổ xẻ trên một lá sen. Thứ ba là lấy sợi tơ nhện trên mạng nhện. Thứ tư là người điều khiển con tàu. Thứ năm là ống dầu. Như vậy năm ví dụ được đưa ra.

Mở đầu của ví dụ thứ nhất nói “Khi một con ong quá khôn ngoan –“. Ở đây có một cách đọc khác vốn chỉ hàm ý là không khôn ngoan. Vì thế chúng ta có thể chọn cách nào cũng được. Chúng ta có thể chọn ‘quá khôn ngoan’ bởi vì nó không làm hư ý nghĩa. Như vậy chúng ta có thể nói một ‘con ong quá khôn ngoan’ hay một ‘con ong

không khôn ngoan' đều được. Đối với các ví dụ khác cũng nên hiểu như vậy.

Năm ví dụ này chỉ để dạy cho chúng ta biết rằng trong những nỗ lực tinh tấn của chúng ta, chúng ta không nên quá hăng hái hay quá lỏng lẻo. Chúng ta cần phải quân bình định với tinh tấn. Nếu chúng ta giữ cho tinh tấn và định ở mức ngang nhau, chúng ta sẽ đạt được những gì chúng ta đang nỗ lực đạt đến hay chúng ta sẽ đạt được các trạng thái an chỉ.

- Học nhân: Có phải lý do trước tiên nên thiền trên kasiṇa đất là vì nó dễ cho việc tập trung không? Nó có phải là một sự tập trung tự nhiên không?
- Thầy: Đúng vậy, đối với những người đã có kinh nghiệm trong quá khứ nó đến một cách tự nhiên. Họ chỉ cần nhìn vào đất là họ có được tướng liền. Điều này cũng đúng đối với các loại kasiṇa khác. Đôi khi bạn chỉ cần nhìn vào một cái hồ hay nhìn vào nước là bạn liền có tướng. Vì thế nó giống như tự nhiên vậy.
- Học nhân: Khi dùng kasiṇa đất để tu tập an chỉ có cần lượng thời gian thông thường nào đó không? Có sự khác nhau lớn nào không?
- Thầy: Có thể có sự khác nhau giữa người này với người kia. Điều này tùy thuộc vào cách họ hành như thế nào và cũng tùy thuộc vào việc họ đã có bao nhiêu kinh nghiệm quá khứ nữa.

- Học nhân: Có những bức hình về kasiṇa để chúng con có thể xem một đối tượng kasiṇa điển hình không ạ?
- Thầy: Tôi có một cái kasiṇa màu. Lần tới tôi có thể mang nó đến. Kasiṇa màu để làm hơn kasiṇa đất. Bạn tìm một miếng bìa và sơn màu xanh, vàng, đỏ hay trắng trên đó. Có một người phụ nữ đang hành kasiṇa màu. Cô ta sống ở một Hạt miền biển. Cô muốn hành thiền tâm từ (mettā). Vì thế tôi đề nghị cô ta nên hành kasiṇa trắng trước để có được hình ảnh khái niệm về cái đĩa kasiṇa ấy. Sau khi có được hình ảnh khái niệm rồi cô có thể đưa bất cứ người nào vào trong cái đĩa khái niệm ấy và hành tâm từ đến họ. Làm thế rất hiệu quả. Tôi không biết cô ta tiến được bao xa rồi, nhưng cô nói cô đang hành như thế.
- Học nhân: Có được hình ảnh trong tâm một cách rõ ràng có khác với thấy tự tướng không?
- Thầy: Có hai loại tướng. Tướng thứ nhất chúng ta gọi là ‘tướng học thuộc lòng’ (học tướng). Trước tiên bạn nhìn vào cái đĩa và ghi nhớ hay học thuộc lòng nó. Sau đó bạn nhắm mắt lại và thấy cái đĩa một cách rõ ràng như thể với mắt mở vậy. Ở giai đoạn này hình ảnh là hình ảnh chính xác của cái đĩa. Nếu có những khuyết điểm trên cái đĩa, chúng cũng xuất hiện trong trí nhớ của bạn nữa. Kế tiếp bạn tập trung trên hình ảnh đã học thuộc lòng ấy. Bạn nhắm mắt và nhìn vào hình ảnh ấy liên tục nhiều lần. Nó trở nên phẳng

mịn và rõ ràng. Đó là giai đoạn bạn có được tợ tướng.

- Học nhân: Đó là một hình ảnh đã biến đổi mà chúng ta kinh nghiệm cùng với năng lực định.
- Thầy: Đúng rồi. Hai tướng khác nhau về mức độ trong sáng.
- Học nhân: Nó là một sự tướng tượng. Tướng thứ hai được tướng tượng rõ hơn phải không?
- Thầy: Phải. Tợ tướng cũng là một khái niệm. Nó không phải là một thực tại. Nó do sự tướng tượng của tâm bạn sanh ra.. Nó chỉ hiện hữu trong tâm bạn. Vì thế nó là một loại khái niệm.
- Học nhân: Nó có phải là cái gì đó mà chúng ta chỉ biết rằng chúng ta có khi chúng ta thấy nó và đạt đến nó không?
- Thầy: Ồ, đúng vậy. Bạn biết rằng bạn có cái đó (tướng) bởi vì nó ở trong tâm bạn. Bất cứ khi nào tâm bạn lắng xuống và bạn nhắm mắt lại, nó sẽ xuất hiện trong tâm bạn.
- Học nhân: Đây có phải là loại thiền chúng ta chỉ hành vào một giờ đặc biệt nào đó để đạt đến một giai đoạn an chỉ nào đó hay nó là loại thiền chúng ta phải hành suốt đời?
- Thầy: Không, không phải hành suốt đời. Nó chỉ hành trong một thời gian nào đó để đạt đến một giai đoạn an chỉ nào đó thôi. Ước muốn của Đức Phật là chúng ta nên hành thiền chỉ làm căn bản cho thiền minh sát thôi. Trước tiên bạn hành thiền chỉ. Sau đó bạn quán trên tự thân pháp hành hay trên những đối tượng khác như vô

thường, khổ, và vô ngã. Vì thế sau khi hành thiền chỉ xong bạn nên chuyển sang hành minh sát.

Sự Xuất Hiện Định An Chỉ Trong Tâm Lộ Trình

74. Khi hành giả hướng tâm theo cách ấy chạm mặt sơ tướng, biết "nay, định an chỉ sẽ tiếp theo", thời ý môn hướng tâm khởi lên nơi vị ấy cùng một đối tượng là kasina đất, định tướng ấy gián đoạn dòng hữu phần và khởi lên nhờ liên tục lập lại "đất, đất". Sau đó, 4 hay 5 tốc hành tâm khởi trên cùng một đối tượng tốc hành tâm cuối cùng thuộc sắc giới, những tâm trước đó thuộc dục giới, nhưng 5 thiền chi trong những tốc hành tâm này mạnh hơn trong tâm thường. Những tốc hành tâm này gọi là "tâm chuẩn bị", vì chúng chuẩn bị cho định an chỉ, cũng gọi là "cận hành" tâm vì chúng gần với định an chỉ hoặc vì chúng xảy đến ngay trước định an chỉ, như người ta nói "phụ cận khu làng" phụ cận khu phố là nơi gần làng, gần phố. Cũng gọi là "tâm thuận thứ" vì chúng phù hợp với tâm đi trước và định tướng tiếp theo sau. Tốc hành tâm cuối cùng còn gọi là "chuyển tánh" vì nó vượt qua dục giới hữu hạn và làm phát sinh dòng sắc giới siêu việt.

75. Tốc hành tâm đầu tiên gọi là chuẩn bị, thứ hai "cận hành", thứ ba "thuận thứ", thứ tư "chuyển tánh", thứ năm "an chỉ" hoặc tâm đầu tiên là "cận hành", thứ hai "thuận thứ", thứ ba "chuyển tánh", thứ tư là tâm "an chỉ". Vì chỉ có tâm sau rốt này mới dán chặt vào an chỉ, tùy

theo thẳng trí linh lợi (tâm thứ tư đã an chỉ) hay chậm lụt (tâm thứ năm).

76. Nhưng luận sư A Tỳ Đàm là Trưởng lão Godatta trích dẫn đoạn văn: "Những thiền tâm đi trước là một duyên, kể như tập hành duyên, cho những thiền tâm kế tiếp (Ptn 1.5) và thêm: "Chính nhờ tập hành duyên mà mỗi tâm kế tiếp đều mạnh, bởi thế trong tốc hành tâm thứ sáu hoặc bảy vẫn có thể đắc định an chỉ". Điều này bị các luận sư bác bỏ, cho đó chỉ là quan điểm riêng của vị Trưởng lão ấy.

77. Chỉ trong tốc hành tâm thứ tư hoặc thứ năm mới có định an chỉ. Qua khỏi giới hạn ấy, tốc hành tâm chìm xuống, vì gần với dòng Hữu phần. Và điều này đã được cân nhắc kỹ mới nói lên, do vậy không thể bác bỏ. Bởi vì, cũng như một người đang chạy đến một cái hố mà muốn dừng khi chân đã kề miệng hố, thì không thể nào dừng được mà chỉ có việc rút xuống hố. Cũng thế, không thể có chuyện dán chặt vào định an chỉ ở tốc hành tâm thứ 6 và thứ 7, vì gần với dòng hữu phần. Do đó, cần hiểu rằng chỉ có định an chỉ ở tốc hành tâm thứ bốn hay thứ năm.

78. Nhưng định an chỉ ấy chỉ trong một tâm sát na duy nhứt. Vì có 7 trường hợp trong đó tâm lộ trình thông thường không áp dụng. Đó là trường hợp định an chỉ đầu tiên, các loại thẳng trí thế gian, bốn đạo, quả kế tiếp đạo, thiền hữu phần trong các loại sắc và vô sắc hữu, phi tưởng phi phi tưởng xứ làm duyên cho định diệt thọ tưởng. Ở đây, quả kế tiếp sau đạo không vượt quá ba tâm

sát na; tâm phi tướng phi phi tướng xứ làm đầu tiên (duyên) cho định diệt thọ tướng không vượt quá hai tâm sát na; còn những tâm ở trong hữu phần thuộc sắc giới và vô sắc giới thì không thể ước lượng. Với các trường hợp còn lại, thì số tâm sát na chỉ có một. Bởi thế mà nói rằng định an chỉ thuộc vào một tâm sát na duy nhất. Nó rơi trở lại Hữu phần sau đó, rồi, Hữu phần gián đoạn để quán sát thiên, vì đó là giai đoạn kế tiếp.

Đến đây chúng ta sẽ nghiên cứu sự giải thích chi tiết về Sơ Thiền. Từ trước đến đây người hành thiền đã chuẩn bị và thực hành cho đến khi đắc cận định. Với việc đắc cận định vị ấy đã có tợ tướng trong tâm. Tợ tướng là hình ảnh trong tâm về đĩa kasiṇa xuất hiện trong tâm vị ấy. Vị ấy trú trên tợ tướng, hay tập trung trên hình ảnh trong tâm ấy liên tục. Khi đúng thời, một tiến trình tâm chứa đựng tâm thiền (jhāna) sẽ khởi lên trong vị ấy.

“Trong khi vị ấy đang dẫn tâm theo cách này, đối diện với tướng (có nghĩa là trú tâm liên tục trên tợ tướng), **“rồi biết”** ‘nay an chỉ định sẽ theo sau.’” Đây là chỗ hầu hết các dịch giả đều hiểu lầm thành ngữ Pāli này. Thành ngữ Pāli ở đây chỉ có nghĩa là ‘khi an chỉ định sắp khởi lên. Như vậy chúng ta không cần những chữ rồi biết trong ngoặc kép nữa. Chủ từ của câu này là ý môn hướng tâm chứ không phải người. Cũng vậy khi nào an chỉ định sẽ khởi lên **người** không biết. Vì thế thành ngữ Pāli là: ‘Khi an chỉ định sắp khởi lên’. Dịch theo nghĩa đen nó sẽ là ‘khi đó nó có thể được nói rằng an chỉ định sẽ theo sau hay an chỉ định sẽ khởi lên’. Khi an chỉ định hay thiền (jhāna) sắp khởi lên, những gì xảy ra là ý môn hướng tâm cắt đứt dòng

hữu phần (bhavaṅga).

Chúng ta hãy nhìn vào lược đồ về tiến trình tâm thiền. Nếu các bạn nhìn vào chỗ bắt đầu của hàng hai sát-na tâm đầu tiên là ‘Bh’ (bhavaṅga hay hữu phần). Kế đến M là ý môn hướng tâm. Khi an chỉ định sắp khởi lên, ý môn hướng tâm sẽ khởi lên trước trong tâm vị ấy. Sau đó có năm sát-na tốc hành tâm (javanas). Bốn tốc hành tâm đầu thuộc về tâm dục giới (kāma vacara). Tốc hành tâm thứ năm thuộc về tâm sắc giới (rūpa vacara). Bốn tốc hành tâm đầu tiên là những gì chúng ta gọi là tâm tịnh hảo dục giới. Tốc hành tâm đầu gọi là làm việc chuẩn bị hay tốc hành **chuẩn bị**. Tốc hành tâm thứ hai gọi là **cận hành**. Tốc hành tâm thứ ba gọi là **thuận thứ**. Tốc hành tâm thứ tư gọi là **chuyển tộc**. Chú giải giải thích rằng cả bốn tốc hành tâm này có thể được gọi bằng những tên này — chuẩn bị, cận hành, thuận thứ. Nếu chúng ta muốn gán cho nó những tên riêng để tên này loại trừ tên khác, thì thứ nhất là chuẩn bị, thứ hai là cận hành, thứ ba là thuận thứ và thứ tư là chuyển tộc.

Chính tại sát-na tâm thứ tư mà **tộc dục giới** dừng lại. Sát-na tâm thứ năm trở thành **tộc sắc giới**. Đó là lý do tại sao nó được gọi là chuyển tộc.

Lược đồ thứ hai chỉ cho chúng ta thấy sự đa dạng khác của tiến trình tâm, tuy nhiên ở đây bạn không có sát-na tâm chuẩn bị. Có ba tốc hành tâm dục giới và tốc hành tâm thứ tư là thiền (jhāna). Vì thế trong tiến trình tâm này có ba tốc hành tâm dục giới (kāma vacara javanas) và rồi tốc hành tâm thứ tư là thiền sắc giới (rūpa vacara jhāna). Jhāna khởi lên hoặc ở sát-na tâm thứ năm hoặc ở sát-na tâm thứ

tự. Trong những tiến trình tâm này chúng ta không có sự kéo dài thông thường của bảy tốc hành tâm (javanas). Thường thì các tốc hành tâm tự lặp lại bảy lần, nhưng trong tiến trình tâm này chỉ có năm hay bốn sát-na tốc hành. Bình thường có bảy sát-na tốc hành trong tiến trình tâm. Đây là những sát-na khi đối tượng thực sự được kinh nghiệm. Và chính tại đây nghiệp (kamma) – hoặc thiện hoặc bất thiện, được tạo thành. Luận sư đã giải thích tất cả những điểm này ở đoạn 74 và 75.

Trong đoạn 76 và 77 một quan niệm khác được Trưởng lão Godatta nêu ra. Có thể có những sát-na tốc hành thứ sáu và thứ bảy trong tiến trình chứng thiền. Vị Trưởng lão này cảm thấy rằng có thể có những sát-na tốc hành thứ sáu và thứ bảy. Tuy nhiên quan điểm này bị Luận sư Buddhaghosa, tác giả của bộ Thanh Tịnh Đạo, bác bỏ. Nếu tốc hành tâm cứ tiếp tục đến sát-na thứ sáu hay thứ bảy, nó sẽ không thể dừng lại như sát-na tâm Jhāna (thiền) được.

Sự so sánh được đưa ra là: Khi một người chạy nhanh đến một vách núi, người ấy sẽ không thể dừng lại tại đó được bởi vì vị ấy đang có đà (đã lấy được đà). Theo cách tương tự một tốc hành tâm hỗ trợ cho tốc hành tâm kế. Chúng càng lúc càng trở nên mạnh hơn. Ở sát-na tốc hành dục giới thứ ba và thứ tư dòng tâm dục giới có thể dừng lại và tâm thiền có thể khởi lên. Quan điểm chung của các vị giáo thọ sư là tâm thiền sanh ở sát-na thứ năm hay sát-na thứ tư chứ không thể ở sát-na thứ sáu hay thứ bảy được. Bắt buộc phải có bốn sát-na tâm dục giới hay ba sát-na tâm dục giới đi trước sự sanh khởi của sát-na tâm

thiền. Đây là cách một tiến trình tâm thiền sanh khởi.

Trong cuốn sách (Thanh Tịnh Đạo) này nó được gọi là ‘chuỗi nhận thức’ (cognitive series). Chúng tôi gọi nó là ‘tiến trình tâm’ (thought process) còn tôn giả Nāṇamoli thì gọi nó là một ‘chuỗi nhận thức’. Trong Pāḷi nó được gọi là ‘vīthi’.

Sơ Thiền

79. Đến đây, "hoàn toàn ly dục, ly bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú sơ thiền, có tầm, có tứ, với hỷ lạc do ly dục sanh" (Vbh, 245), và như vậy hành giả đã đắc sơ thiền, từ bỏ năm pháp, đạt được năm pháp, tốt đẹp ở ba phương diện, có 10 đặc tính, và sơ thiền ấy thuộc biến xứ đất.

80. "Hoàn toàn ly dục" ở đây có nghĩa sau khi đã thoát khỏi những dục vọng. "Hoàn toàn" (eva) có nghĩa là tuyệt đối. Khi thực sự chứng và trú sơ thiền thì dục không có mặt và dục chính là cái gì ngược hẳn với sơ thiền, sơ thiền chỉ xảy ra khi hoàn toàn buông bỏ dục.

81. Nghĩa là, dục phải là cái "không đội trời chung" với sơ thiền, nếu có dục thì không đắc sơ thiền, cũng như có tối thì không có sáng, bỏ bờ gần mới đến bờ xa. Đó là tính cách tuyệt đối của sự "hoàn toàn ly dục".

82. Danh từ "hoàn toàn" này cần được hiểu ngầm cả trong về thứ hai "(hoàn toàn) ly bất thiện pháp", nghĩa là những triền cái khác ngoài dục. Và mặc dù ly tổng quát bao gồm mọi kiểu từ bỏ, ở đây chỉ có ba thứ từ bỏ muốn ám chỉ là thân viễn ly, tâm viễn ly và viễn ly bằng sự đè nén.

[5 kiểu viễn ly bằng cách đè nén nhờ định, bằng cách thay thế những pháp đối lập nhờ tuệ, bằng cách cắt đứt nhờ đạo lộ, bằng cách tịnh chỉ nhờ quả và viễn ly nhờ Niết bàn. 3 kiểu viễn ly là thân viễn ly, tâm viễn ly và hữu viễn ly - Niết bàn]

83. Nhưng danh từ "dục" bao gồm nhiều thứ, đó là dục kể như đối tượng, như ở đoạn "Gì là đối tượng của dục? Đó là những sắc pháp khả ý..." Và dục kể như cấu uế được nói trong Vibhanga như sau: "Đam mê là dục thềm muốn là dục, khát khao là dục, khát khao thềm muốn là dục."

[Chanda, kàma, ràga cùng hợp với từ chia chúng, cần hiểu rõ. Chanda rất thông dụng, có nghĩa là hăng say, ham muốn, tốt hoặc xấu, thường có nghĩa là ưa hoạt động trong thuật ngữ, nó chỉ cho 4 thần túc (iddhipàda) và 4 thắng đạo (adhipati). Kāma chỉ chung ngũ dục thuộc dục giới, nghĩa hẹp là dâm dục. Nó gồm có nghĩa dục chủ thể ham muốn, tức cấu uế của tâm và đối tượng gọi lên dục vọng. Rāga là ham muốn theo ý xấu, như chữ Lobha là thuật ngữ chỉ một trong 3 bất thiện. Căn là tham (sân si). Ràga là tham theo nghĩa chung. Kāmacchanda là "dục tham" (từ ngữ chỉ riêng triền cái).]

Như vậy "hoàn toàn ly dục" có nghĩa là "hoàn toàn thoát ly những đối tượng của dục" tức thân viễn ly, còn "ly bất thiện pháp" là từ bỏ những cấu uế của tâm tức dục vọng, hoặc từ bỏ tất cả thiện pháp, ám chỉ tâm viễn ly. Trong khi ly dục chỉ có nghĩa "từ bỏ khoái lạc giác quan, xa lìa đối tượng của dục" thì, ly bất thiện pháp còn ám chỉ đến sự khoái lạc viễn ly, vì lìa khỏi dục kể như cấu uế của tâm.

84. Ly dục là từ bỏ cái nhân của tham, ly bất thiện pháp là từ bỏ cái nhân của si, ly dục là thanh tịnh thân nghiệp, ly bất thiện pháp là thanh tịnh ý nghiệp.

85. Nhưng nếu "dục" được hiểu là cấu uế, thì nó chỉ dục tham (kāmacchanda) dưới nhiều hình thức sự hăng say theo đuổi (chanda), sự thèm khát (rāga)... Tức khoái lạc giác quan. Mặc dù nó bao gồm trong "bất thiện pháp" ở về sau, ở đây nó được nêu riêng rẽ, bởi vì nó xung khắc với thiền. Hoặc, dục nói ở về thứ nhất "hoàn toàn ly dục" là thèm khát khoái lạc giác quan và đó là một phiền não (cấu uế) và dục ám chỉ trong về thứ hai vì đó là một bất thiện pháp. Và vì dục, sự thèm khát, mang nhiều hình thức, nên nguyên văn "ly dục" để số nhiều thay vì số ít.

86. Mặc dù có bất thiện trong các pháp khác, Vibhanga chỉ kể đến những triền cái: "Nhưng pháp gì là bất thiện? Dục tham...." để chứng tỏ sự đối nghịch, xung khắc giữa triền cái với thiền chi. Vì triền cái là những pháp ngược hẳn với thiền chi, nghĩa là, những thiền chi không ở chung với triền cái, loại bỏ trừ khử triền cái: "Định không ở chung với tham dục, hỉ không ở chung với sân, tầm không ở chung với hôn trầm, lạc không ở chung với trạo hối, tứ không ở chung với nghi".

87. Bởi thế trong trường hợp này, cần hiểu rằng sự viễn ly bằng cách đè nén dục được ám chỉ trong câu "hoàn toàn ly dục" và viễn ly bằng cách đè nén cả năm triền cái được ám chỉ trong câu "ly bất thiện pháp". Hoặc triền cái "tham dục" được ám chỉ trong câu đầu, 4 triền cái còn lại ám chỉ

trong câu thứ 2. Hoặc tham (đối với 5 dục) ám chỉ trong câu đầu, sân, si trong câu sau. Hoặc câu đầu ám chỉ dục bộc lưu, dục ách, dục lậu, dục thú, dục hệ phược, dục kiết sử, câu sau chỉ các bộc lưu, ách, lậu...khác. Lại nữa, 8 tâm sở có gốc ở tham (Ch. XIV, 90) được ám chỉ trong câu đầu, các bất thiện tâm khác được ám chỉ trong câu sau.

Khi Đức Phật mô tả sơ thiền ngài dùng cách diễn đạt giống như một khuôn mẫu. Chú giải đưa ra một sự giải thích chi tiết về Văn Kinh ấy. Bản dịch Văn Kinh tôi đã in ra trong tờ rời để làm cho nó sáng tỏ hơn. Nó khác với những gì bạn thấy trong Thanh Tịnh Đạo, nhưng ý nghĩa thì như nhau.

Đoạn Văn Kinh nói như vậy: *"hoàn toàn ly dục, ly bất thiện pháp, vị ấy chứng và trú sơ thiền, có tâm, có tứ, với hỷ lạc do ly dục sanh"* (Vbh, 245). Đây là sự mô tả về thiền thứ nhất hay sơ thiền.

Cụm từ thứ nhất nói: "Hoàn toàn ly dục (kāma), và cụm từ thứ hai: 'Ly các bất thiện pháp'. Chú giải giải thích rằng chữ 'hoàn toàn' cũng phải được hiểu trong cụm từ thứ hai nữa. Trong cách dùng Pāli họ không được lặp đi lặp lại một chữ nào đó, mà để nó được hiểu ngầm trong những cụm từ sau. Ở đây mặc dù nó không nói 'hoàn toàn ly dục và hoàn toàn ly bất thiện pháp', chúng ta phải hiểu rằng 'hoàn toàn' cũng hàm ý trong cụm từ thứ hai nữa. Chữ 'hoàn toàn' ở đây có nghĩa là cái gì đó giống như 'không khác được'. Có một sự xác định ở đây. Để đắc thiền, tâm bạn phải ly dục chứ không khác được. Không ly dục thì không thể có sự chứng thiền. Đối với bất thiện

pháp cũng hiểu như vậy. Không hoàn toàn ly bất thiện pháp thì không thể có sự chứng thiền. ‘Hoàn toàn’ cũng nên hiểu ở cụm từ thứ hai như vậy.

“Vị ấy chứng và trú sơ thiền đi có tầm có tứ.’ Tầm (vitakka) và tứ (vicāra) là những thiền chi. Đây là lý do bạn cần phải có một kiến thức nhất định nào đó về Vi-diệu Pháp (Abhidhamma) để hiểu được điều này. Sơ thiền được đi kèm bởi tầm và tứ.

Sơ thiền do viễn ly sanh. Chúng ta sẽ bàn đến viễn ly sau. Sơ thiền sanh trong trạng thái viễn ly. Có nghĩa là nó sanh cùng với trạng thái viễn ly.

Sơ thiền đi cùng với hỷ (pīti) và lạc (sukha). Tôi nghĩ các bạn còn nhớ sự khác nhau giữa hỷ và lạc. Điều này đã được giải thích trong Thanh Tịnh Đạo.

Chữ ‘kāma’ rất quan trọng ở đây. ‘Kāma’ có thể có nghĩa là các đối tượng của tham dục (dục trần hay cảnh dục) hay tự thân tham dục. Bất cứ khi nào chúng ta thấy từ ‘kāma’, chúng ta phải hiểu những gì nó muốn nói. Đôi khi nó chỉ có nghĩa là dục trần (đối tượng của tham dục). Đôi khi nó có thể có nghĩa là tham dục. Và đôi khi nó cũng có thể có nghĩa cả hai. Ở đây chữ ‘kāma’ có thể có nghĩa cả hai — cảnh dục và tự thân tham dục.

Nếu tôi dính mắc vào cái tách này, thời cái tách là dục trần hay cảnh dục (đối tượng của tham dục). Tham dục nằm trong tôi và cái tách này là đối tượng. Đôi khi nó chỉ có nghĩa là các dục trần hay đối tượng của tham dục. Và đôi khi nó có nghĩa cả hai. Ở đây chữ ‘kāma’ có nghĩa là cả hai — đối tượng của tham dục và tự thân các tham

dục.

Nếu chúng ta xem kāma có nghĩa là đối tượng của tham dục (cảnh dục hay dục trần), thời cụm từ thứ nhất chỉ cho chúng ta thấy rằng chúng ta phải viễn ly các dục trần này, các dục trần đáng mong ước khiến chúng ta có thể bị dính mắc vào. Chúng ta không nên thực hành ở giữa phố thị nơi có thể có nhiều sự hấp dẫn. Chúng ta nên sống ở một nơi thanh vắng hay trong rừng núi nơi không có những đối tượng hấp dẫn như vậy. Cụm từ thứ nhất chỉ cho chúng ta thấy rằng chúng ta phải thực hành thân viễn ly.

Cụm từ thứ hai ‘hoàn toàn ly các bất thiện pháp’ nghĩa là chúng ta phải viễn ly tham dục và tất cả các bất thiện pháp. Akusala hàm ý các pháp bất thiện bao gồm luôn tham dục. Tham dục chính là tâm tham (lobha). Như vậy nó được kể trong tâm bất thiện. Đây là khi chúng ta xem kāma (dục) có nghĩa là các đối tượng của tham dục (dục trần).

Nếu chúng ta xem kāma chỉ có nghĩa là tham dục, thời cụm từ thứ nhất chỉ cho thấy đó là sự viễn ly tham dục. Cụm từ thứ nhất nói chúng ta phải viễn ly tham dục. Chúng ta phải không để cho những tham dục khởi lên trong tâm. Cụm từ thứ hai chỉ cho thấy sự viễn ly các bất thiện pháp và tham dục. Khi chúng ta nói ‘viễn ly kāma’, chúng ta muốn nói tới viễn ly tham. Còn ‘viễn ly các bất thiện pháp’ muốn nói tới tất cả pháp bất thiện gồm luôn tham. Chúng ta nên hiểu hai cụm từ theo cách này. Đây là ý chính của những gì Chú giải Thanh Tịnh Đạo muốn giải thích trong những đoạn này.

Để đắc thiền bạn phải xa lìa hay ly các dục trần và tham dục, cũng như phải ly các bất thiện pháp, đặc biệt là những gì chúng ta gọi là các ‘triền cái’. Có năm triền cái được đề cập ở một phần sau của cuốn sách. Nếu tâm chúng ta không thoát khỏi tham và các triền cái khác, định không thể sanh. Khi không có định, không thể có sự chứng thiền. Để đắc ít nhất sơ thiền tâm chúng ta phải lìa xa tham dục, các dục trần, và cũng phải lìa xa các triền cái. Các triền cái là tham dục, sân hận, hôn trầm-thụy miên, trạo cử-hối hận, và hoài nghi. Năm triền cái này được đề cập ở một phần sau.

Trong cách dịch ‘tham dục kể như đối tượng’ thì ý nghĩa của nó là gì? Các đối tượng có phải là tham dục không? Tôi nghĩ dịch vậy không chính xác. Giả sử đây là một cảnh dục hay dục trần. Nó chỉ là đối tượng của giác quan chứ không phải là tham dục. Hay nó là đối tượng của tham dục. Tôi nghĩ chúng ta không nên nói ‘tham dục kể như đối tượng’ mà nên dịch là ‘đối tượng của tham dục’. Tôi nghĩ nó phải là như thế.

- Học nhân: Tham dục kể như đối tượng — chúng ta phải nhìn vào tham dục (tâm tham) chứ không phải vào đối tượng của nó.
- Thầy: Khi chúng ta nói ‘đối tượng của tham dục’. Bạn hiểu điều đó như thế nào?
- Học nhân: Đối tượng đó phải là Sắc (rūpa).
- Thầy: Chúng có thể là Sắc (rūpa) và cũng có thể là Danh (nāma).
- Học nhân: Trà có thể là đối tượng của tham dục (tâm tham).

- Thầy: Đúng, trà có thể là đối tượng của tham dục. Bất cứ thứ gì cũng có thể là đối tượng của tham dục. Tham dục là chủ thể sanh khởi trong tâm bạn. Các đối tượng là cái gì đó ở ngoài tâm hoặc thậm chí ở trong tâm chúng ta, nhưng chúng không thể là một thứ (với tâm tham) trong sát-na hay khoảnh khắc đó. Bạn biết chúng ta cũng dính mắc vào những suy nghĩ nữa. Lúc đó suy nghĩ là ở trong tâm. Suy nghĩ đó là đối tượng của tham dục trong tâm chúng ta.
- Học nhân: Phải chăng các pháp (dhamma) là đối tượng của tham dục?
- Thầy: Mọi thứ trong thế gian đều có thể là đối tượng. Theo vi diệu pháp (Abhidhamma) thì có sáu căn (giác quan) — mắt, tai, mũi,... Cảnh sắc là đối tượng của con mắt, của nhãn thức, v.v... Các đối tượng khác là đối tượng của tâm. Thay vì nói ‘tham dục kể như đối tượng’ tôi nghĩ nên nói ‘các đối tượng của tham dục’. Nhưng chúng ta cũng có ‘các đối tượng của tham dục’ ở dòng thứ hai trong đoạn 83 nữa. Tôi nghĩ điều đó chính xác. Như vậy có sự lầm lẫn ở đây hay trong lỗi đánh máy, nó là dấu móc lưng (‘dấu tỉnh lược’) chứ không phải dấu trích dẫn.

Trong đoạn 82 khoảng một phần ba đoạn đổ xuống chúng ta thấy ‘tham-dục giới’. Nó thực sự có nghĩa là cảnh giới của (tham) dục. Trong quá khứ chúng ta đã gặp từ này rồi. Mặc dù nó được dịch là giới (element), những gì muốn nói là cảnh giới của dục tham. Điều đó có nghĩa là

cảnh giới của kāmavacara (dục giới). Đôi khi các dịch giả muốn nó rất là nghĩa đen. Chữ ‘dhātu’ (giới) được dùng. Bình thường chữ ‘dhātu’ được dịch là giới (element). Chẳng hạn có bốn đại giới (tứ đại) — địa giới, thủy giới, hỏa giới và phong giới. Chữ Pāḷi dùng trong trường hợp này là dhātu (giới). Tuy nhiên ở đây chữ dhātu được dùng trong một nghĩa khác, chứ không phải trong nghĩa rằng chúng là những phần chủ yếu của một vật gì. Ở đây ‘kāmadhātu’ chỉ đơn giản có nghĩa là cõi dục giới. Kāmavacara dhātu là cõi dục giới.

88. Đến đây, những pháp thiền gạt bỏ đã được nêu lên. Bây giờ, để nói rõ các thiền chi, luận nêu câu "có tâm, có tứ". Tâm (Vitakka- applied thought) có nghĩa đánh mạnh vào. Nó có đặc tính là hướng tâm, để tâm trên đối tượng. Nhiệm vụ nói là quất vào hành giả là do tâm. Thể hiện (tướng) của tâm là sự dẫn tâm đến một đối tượng. Tứ là tư duy được đưa lên cao độ (vicāra- sustained thought = tứ). Đặc tính của nó là liên tục nhấn mạnh vào đối tượng. Nhiệm vụ (dụng) của nó là khiến cho những tâm pháp đều tập trung trên đối tượng. Hiện tượng của nó là tâm lý được dán chặt vào đối tượng.

89. Mặc dù tâm tứ không rời nhau, tâm có nghĩa sự chạm xúc đầu tiên của tâm với đối tượng, như đánh lên một tiếng chuông. Tứ là giữ tâm buộc vào một chỗ, như rung chuông. Tâm có can dự, đó là sự can thiệp của ý thức vào lúc khởi tâm đầu tiên, như một con chim dang đôi cánh khi sắp liệng, như con ong lao vút tới một cái hoa sen khi nó muốn theo dõi mùi hương của hoa. Hành tướng của

tứ an tịnh hơn, ý thức hầu như không can dự giống như một con chim sau khi lao vào hư không, liệng với đôi cánh dang rộng, như con ong lao mình tới, vù vù quanh đóa hoa.

90. Trong tập Sớ về Chương Hai pháp (Angutta Nikāya.) có câu: "Tâm là trạng thái hướng tâm đến một đối tượng, như chuyển vận của một con chim lớn cất cánh bay, vỗ lấy hư không với cả hai cánh rồi ép xuống. Vì tâm làm phát sinh định tĩnh bằng cách hợp nhứt. Tứ có đặc tính một áp lực liên tục, như chuyển động của con chim khi nó sử dụng đôi cánh để giữ thăng bằng trên hư không. Vì tứ liên tục bám vào đối tượng. Sự khác biệt giữa tâm và tứ trở nên rõ rệt trong Sơ thiền và Nhị thiền (nếu tính có năm thiền) "

91. Hơn nữa, tâm được ví như bàn tay nắm chặt, còn tứ như bàn tay chà xát, khi ta nắm một cái đĩa kim loại hoen rỉ với một tay, còn tay kia chà xát nó với mảnh giẻ tẩm dầu và phấn. Cũng vậy, khi người thợ gốm quay bánh xe bằng cách đánh vào cây trục để làm một cái đĩa thì bàn tay đỡ dưới của ông ví như tâm và bàn tay chuyển động qua lại ví như Tứ. Hoặc khi ta kẻ một vòng tròn thì cây kim cố định giữa trung tâm ví như tâm, cây kim di động vòng quanh cái tâm điểm ấy gọi là tứ.

92. Vậy, sơ thiền xảy đến cùng một lúc với tâm và tứ được gọi là "câu hữu với tâm tứ như ta nói một cây có hoa và trái". Nhưng trong Vibbhanga, lời dạy được ám chỉ đến

con người là: "Vị ấy đạt đến, viên mãn tầm và tứ" (Vbh. 257). Ý nghĩa cũng như nhau.

93. Do **viễn ly sanh**: Ở đây **viễn ly** (vivitta) là sự ẩn cư, có nghĩa là sự biến mất của những triền cái. Hoặc có nghĩa là các pháp liên hệ đến thiền này xa lìa khỏi những triền cái. Do viễn ly sanh là được sanh ra từ, hay trong viễn ly. **Hỉ** và **lạc** vì nó làm cho mát mẻ, tươi tỉnh (pirayati) nên gọi là **hỉ** (pīti). Nó có đặc tính (thể) **làm ưa thích** (sampiyyayana). Nhiệm vụ (dụng) của nó là **thảm nhuần** (cả mình rớt ốc). Tướng của nó là hoan hỉ cao hứng. Nhưng hỉ có 5 cấp bậc từ thấp lên cao: tiểu hỉ, hỉ như chớp nhoáng, hỉ như mưa rào, hỉ nâng người lên và hỉ sung mãn.

94. Tiểu hỉ chỉ có thể là dựng lông tóc trong mình mà thôi. Hỉ như chớp nhoáng thỉnh thoảng loé lên. Hỉ như mưa rào nổi trên cơ thể liên tục, như sóng vô vào bờ bãi. Hỉ nâng người có thể làm cho thân thể mát trọng lượng và bay bổng lên.

95. Đó là điều đã xảy đến cho Trưởng lão Mahā-Tissa? Punnavallika. Ngài đến sân điện thờ vào ngày rằm. Trông thấy ánh sáng trắng, Ngài hướng về Đại tự ở Anurādhapura nghĩ: "Vào giờ này tứ chúng đang đánh lễ nơi chánh điện!" Do những đối tượng đã trông thấy ở đấy trước kia, ngài khởi lên niềm vui lớn khi tưởng đến đức Thế Tôn và Ngài bay lên hư không như một quả bóng, đáp xuống sân chánh điện.

96. Và điều này cũng đã xảy đến con gái của nhà phú hộ trong làng Vattakālaka gần tu viện Girikaudaka, khi nàng thăng hư không nhờ tâm hoan hỉ lúc tưởng đến đức Thế

Tôn. Khi cha mẹ nàng sắp đến chùa để nghe pháp chiều hôm ấy, họ bảo nàng: "Này con, con đang có thai, không thể nào đi ra ngoài vào giờ này. Ba má sẽ đi nghe pháp kiếm công đức cho con". Và họ ra đi. Nàng rất muốn đi, nhưng không thể trả lời cha mẹ. Bởi thế, nàng bước ra khỏi nhà, đứng trên bao lơn nhìn về Hư Không Điện (Akāsacetiya) ở Girikandaka sáng rõ dưới ánh trăng. Nàng trông thấy lễ dâng đèn ở chánh điện và tứ chúng đang đi nhiễu quanh hương tay mặt sau khi dâng hương hoa và nghe chư tăng đọc tụng. Nàng nghĩ: "Hạnh phúc thay là những người kia, được nhiễu quanh và nghe pháp vi diệu". Trông thấy ngôi điện thờ như một khối châu ngọc và khởi lên hỉ, tâm rộng lớn, nàng bay bổng lên hư không và đáp xuống điện thờ lễ bái và nghe pháp ngay cả trước cha mẹ.

97. Khi họ đến nơi, trông thấy nàng, bèn hỏi: "Con đến bằng đường nào vậy?" - "Con đến bằng hư không, không phải bằng đường bộ". - "Con ơi, những vị lậu hoặc đã đoạn tận mới đi giữa hư không được. Con đến bằng lối nào?" - "Khi đứng nhìn ngôi chánh điện dưới ánh trăng, một niềm vui lớn khởi lên trong con, với đức Thế Tôn là đối tượng. Rồi con không biết nữa mình đang đứng hay ngồi, chỉ biết mình bay bổng lên hư không, theo với hình ảnh con đã nắm được và con hạ xuống trên sân điện này."

Vậy, hỉ lớn có thể làm mất trọng lượng thể xác và làm nó bay bổng lên hư không.

98. Nhưng khi hỷ sung mãn khởi lên thì toàn thân được thấm nhuần, như một cái bong bóng đổ đầy nước, như một hang động bị ngập lụt.

99. Năm loại hỉ nói trên, khi được làm cho chín mùi thì sẽ viên mãn 2 thứ khinh an là thân khinh an, và tâm khinh an. Khinh an được ấp ủ, làm cho chín mùi sẽ viên mãn 2 thứ lạc thân lạc và tâm lạc. Lạc được ấp ủ, làm cho chín mùi thì sẽ viên mãn 3 thứ định, đó là định chốc lát, định cận hành và định an chỉ.

Trong 5 thứ hỉ nói trên, hỉ muốn nói ở đây là hỉ sung mãn vì nó là căn bản của định và nó tăng trưởng dần theo mình.

100. Lạc (sukha) là sự làm hài lòng, sự hạnh phúc. Hoặc có nghĩa là nó hoàn toàn (sutthu) ngẫu nhiên (khàdati) ăn nuốt (khanati) sâu khổ của thân tâm. Đặc tính nó là làm thoả mãn. Dụng của nó là tăng cường độ các pháp tương ứng. Tướng của nó là sự hỗ trợ.

Và khi hỉ lạc được liên kết thì hỉ có nghĩa "hài lòng vì đạt được điều ước ao" còn lạc là kinh nghiệm thực thụ đối với điều đã đạt được. Có hỉ tất nhiên có lạc nhưng có lạc thì không tất nhiên có hỉ. Hỉ thuộc hành uẩn, lạc thuộc thọ uẩn. Khi một người khát nước kiệt sức trên sa mạc (Kantàrahinna) mà thấy được hay nghe được một vũng nước ở bìa rừng, người ấy sẽ có hỉ, nếu người ấy đi đến bóng mát uống nước ấy thì sẽ có lạc.

101. Vậy, (a) hỉ lạc này thuộc về sơ thiền, hay ở trong sơ thiền, bởi thể thiền này được gọi là có hỉ có lạc và còn do

ly dục sanh. Hoặc (b) có thể hiểu hỷ lạc do ly dục sanh là một câu, thay vì hiểu "sơ thiền"... Do ly dục sanh" như trường hợp (a).

Trong đoạn 88 “Từ trước đến đây các yếu tố đoạn trừ bằng sơ thiền (Chúng ta cần thêm chữ ‘sơ’ vào đây) đã được trình bày. Và bây giờ, để trình bày các yếu tố kết hợp với nó, vốn được nói là đi cùng với tầm và tứ và v.v...” Chỗ này chữ etcetera (etc...vân vân) bị bỏ sót.

Bây giờ chúng ta đi đến nền tảng quen thuộc. Đó là Tầm (vitakka) và Tứ (vicāra). Tầm và Tứ là hai tâm sở. Chú giải giải thích lần lượt từng tâm sở một. Nó cũng giải thích sự khác nhau giữa hai tâm sở này. Chúng (tầm và tứ) sanh cùng lúc với cùng loại tâm nhưng chúng có những nhiệm vụ khác nhau. Vì thế chúng khác nhau.

Trong đoạn 89 “Và mặc dù đôi khi chúng không tách ra” — điều đó có nghĩa là ‘mặc dù đôi khi chúng sanh cùng nhau’ với một số loại tâm. Với nhiều loại tâm, Tầm và Tứ sanh cùng nhau. Thực sự ra chúng sanh cùng nhau trong 55 loại tâm. Trong nhị thiền không có tầm và tứ. Đối với tâm thiền, tứ thiền và ngũ thiền cũng vậy. ‘Mặc dù đôi khi chúng không tách ra (khỏi nhau)’ nghĩa là mặc dù trong một vài loại tâm, chúng sanh cùng nhau, tầm là một tâm sở và tứ là một tâm sở khác.

Sau đó tác giả nêu ra những hình ảnh tương tự về sự khác nhau giữa tầm và tứ. Khi học về Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) tôi đã nói cho các bạn biết về sự khác nhau này rồi. Các bạn có nhớ không? Ở giữa đoạn 89 có nói Tầm giống như sự dang rộng đôi cánh của con chim khi sắp lao

vút vào hư không, và giống như việc lao về phía đóa sen của con ong khi nó để ý thấy và bám theo mùi hương của đóa hoa đó. Cách hoạt động của Tứ thì yên lặng hơn, do sự hầu như không can thiệp của tâm, giống như sự thẳng băng của con chim với đôi cánh dang rộng sau khi lao vào hư không, và giống như tiếng vù vù của con ong trên đóa sen sau khi đã lao về phía nó.” Tầm đi đến đối tượng trước và tứ lưu lại trên đó. Cũng có những hình ảnh tương tự khác nữa.

- Học nhân: Có vẻ như rằng chúng sanh tiếp nối theo nhau thì phải.
- Thầy: Chúng sanh lên cùng nhau và chúng có những nhiệm vụ khác nhau. Tầm là tâm sở đưa tâm tới đối tượng. Tứ là tâm sở giữ tâm ở trên đó (trên đối tượng).
- Học nhân: Nó vẫn có vẻ như rằng tầm sẽ sanh trước và rồi mới tứ.
- Thầy: Chúng sanh cùng nhau. ‘Tầm’ hay sự dán tâm ban đầu không phải là cách dịch chính xác của chữ vitakka đâu. Do có chữ ‘ban đầu’ (initial), vì thế chúng ta có thể nghĩ rằng vitakka (tầm) đến trước và rồi Vicāra (tứ) theo sau. Chữ ‘Vitakka’ thực ra chỉ có nghĩa là tư duy. ‘Vicāra’ có nghĩa là đi đây đi đó. Chúng sanh cùng nhau nhưng chúng có những nhiệm vụ khác nhau.

Kế tiếp có một chữ mà chúng ta vừa dịch ở đây như ‘do viễn ly sanh’. Từ này trong Pāḷi có hai nghĩa — ‘do viễn ly sanh’ hay ‘sanh trong trạng thái viễn ly’. Điều đó có nghĩa là sanh với trạng thái viễn ly. ‘Trạng thái viễn ly’ thực

sự có nghĩa là Tâm Thiền (jhāna) và các tâm sở khác. ‘Viễn ly’ ở đây có nghĩa là sự biến mất của các triền cái. Bao lâu còn có các triền cái thì không thể có sự viễn ly hay không thể có sự sanh khởi của tâm thiền. Như vậy ‘Do viễn ly sanh’ có nghĩa là sự biến mất hay sự vắng mặt của các triền cái.

Jhāna (thiền) đi cùng với hỷ (pīti) và lạc (sukha). Chú giải nêu ra năm loại hỷ. Những loại hỷ này chúng ta có thể trải nghiệm trong lúc hành thiền. Hỷ được nói là có năm loại, đó là tiểu hỷ, đản hỷ, ba hỷ, khinh hỷ và biến mãn hỷ.

Tiểu hỷ (Khuddakā pīti) chỉ có thể làm cho dựng ngược lông tóc. Đôi khi bạn có trạng thái dựng tóc gáy này do lạnh gây ra. Cũng có khi nó là do sự hoan hỷ trong tâm gây ra.

Đản hỷ ((Khaṇikā pīti) mạnh hơn tiểu hỷ một tí. Ở những khoảnh khắc khác nó giống như những ánh chớp. Đôi lúc bạn cảm thấy hiện tượng này khi hành thiền.

“Hỷ như mưa rào (Okkantikā pīti) đập liên tục vào thân giống như sóng (ba) vỗ vào bờ biển vậy.” Nó giống như một con sóng tràn qua thân rồi chìm xuống. Rồi nó lại tràn qua và chìm xuống. Đó là ba hỷ.

Hỷ thứ tư là khinh hỷ ((Ubbegās pīti: khinh hỷ hay hỷ nâng người lên). Khi bạn có loại hỷ này, thân của bạn có thể bay bổng lên. Có hai câu chuyện được dẫn ra ở đây trong đó hai người đã bay bổng lên hay bay qua hư không. Sự bay bổng đó không phải do sức mạnh của thiền hay thần thông mà do sức mạnh của hỷ này.

Những câu chuyện này không khó hiểu. Câu chuyện thứ nhất nói về một vị Tỳ-kheo và câu chuyện kia nói về một người con gái bị cha mẹ bỏ lại ở nhà vì cô đang mang thai. Cô gái rất khao khát muốn đi dự lễ hội trên tháp thờ xá-lợi. Cô có được hỷ lạc (pīti) từ việc nghĩ đến những người đang đi nhiều quanh tháp và cúng dường đến Đức Phật. Chính nhờ loại khinh hỷ này mà cô được vận chuyển đến ngôi tháp để tham dự lễ hội. Cô tới đó trước khi cha mẹ của cô đến nơi. Đó là do sức mạnh của khinh hỷ.

Hỷ cuối cùng là biến mãn hỷ (Pharaṇā pīti - 遍滿喜). “toàn thân được thấm nhuần hoàn toàn, giống như một cái bong bóng đầy nước hay giống như một hang đá bị trận lụt lớn ngập tràn.” Nó là cái gì đó giống như khi bỏ bông gòn vào nước. Nó bị nước thấm hoàn toàn. Toàn thân bạn được thấm đẫm trong loại hỷ này.

Tôi sẽ dịch sukha là lạc. Pīti (hỷ) rất khó dịch. Nó có thể được dịch như trạng thái mê ly. Chú giải nêu ra sự khác nhau giữa hỷ và lạc.

Hỷ và lạc cũng sanh cùng lúc với một số loại tâm. Mặc dù chúng sanh cùng nhau, trong trường hợp này cũng có sự khác nhau bởi vì theo Vi-diệu Pháp hỷ (pīti) không phải là cảm thọ. Hỷ thuộc hành uẩn và lạc thuộc thọ uẩn. Vì thế chúng khác nhau. Lạc là thọ (vedanā). Hỷ không phải là thọ, mà là cái gì đó giống như ‘đi trước lạc’ mặc dù chúng sanh cùng lúc.

Hỷ được so sánh với một người đang kiệt sức trong sa mạc nhìn thấy một hồ nước ở ven rừng. Đó là hỷ. Nếu người ấy đi đến bóng mát của khu rừng, tại đó người ấy

sẽ có lạc. Hỷ và lạc là cái gì đó giống như vậy. Khi bạn đang đi trong một cuộc hành trình và bị mệt mỏi rồi bạn thấy một hồ nước, lúc đó bạn có một loại hỷ. Khi bạn đi đến chỗ hồ nước và uống nước, tắm rửa,..., lúc đó bạn có một trải nghiệm thực sự về điều đó. Như vậy hỷ là sự thích thú trong điều đó (thấy nước) và lạc là sự trải nghiệm thực sự về điều đó (uống nước).

Có một cách dịch thay thế của đoạn đó. Đó là “cái gì được đi kèm bởi tầm và tứ, và cái gì đi kèm với hỷ và lạc do viễn ly sanh.” Chữ ‘do viễn ly sanh’ có thể bổ nghĩa cho jhāna (thiền) hoặc nó có thể bổ nghĩa cho hỷ và lạc. Mặc dù chúng ta chọn cách nào không quan trọng lắm, nhưng chúng ta phải hiểu điều này. ‘Do viễn ly sanh’ bổ nghĩa cho thiền trong cách dịch thứ nhất. Nó là thiền (jhāna) do viễn ly sanh. Cách dịch thay thế là chính hỷ và lạc là do viễn ly sanh. Thực sự ra chúng muốn nói cùng một việc bởi vì hỷ và lạc là những thành phần của thiền (jhāna).

Các bạn có nhớ năm thiền chi không? Vitakka (tầm), vicāra (tứ), pīti (hỷ), sukha (lạc), và cuối cùng là ekaggatā (nhất tâm). Đó là năm thiền chi.

Như vậy chữ ‘pītisukha’ trong Pāli hay ‘vivekajapītisukha’ được giải thích theo hai cách. Trong cách thứ nhất nó là thiền (jhāna) do viễn ly sanh có hỷ và lạc đi kèm. Trong một giải thích khác thì nó là hỷ và lạc do viễn ly sanh, và nó là thiền có hỷ và lạc đi kèm. Vì thế nếu hỷ và lạc do viễn ly sanh thì jhāna (thiền) cũng do viễn ly sanh. Hỷ và lạc là những phần tử của thiền.

102. Sơ thiền: Sẽ giải thích ở đoạn 119. Chứng (upasampajja) là đạt đến, hoặc nếu đọc "upasampādayivā" "làm cho thể nhập" có nghĩa là phát sinh, đi vào, đạt đến, có được, đến nơi, sờ chạm, thực hiện, nhập sơ thiền" (Vbh. 257). Trú (Viharati): do đạt được thiền thuộc loại đã nói, nhờ an.

103 Trú trong tư thế thích hợp, hành giả phát sinh một tư thế, một đường lối, một sự duy trì, kiên cố, kéo dài, cư xử, an trú". (Vbh. 252)

104. Ở trên (đoạn 79, xem M i, 284): "từ bỏ 5 pháp, được 5 pháp": từ bỏ 5 pháp là 5 triền cái, (tham, sân, hôn trầm, trạo hối và nghi). Vì không có thiền sanh khởi nếu chưa từ bỏ 5 pháp này, nên chúng là những pháp cần bỏ. Vì, mặc dù lúc đắc thiền, các bất thiện pháp khác cũng được từ bỏ, song chỉ 5 pháp này là đặc biệt chướng ngại cho thiền mà thôi.

105. Khi tâm bị tham dục chi phối, do sự thèm muốn các đối tượng sai khác, thì không tập trung được trên một đối tượng duy nhất khi tâm tràn ngập dục tham thì không thể đi vào đạo lộ từ bỏ dục giới. Khi nhiễm dục vì sân đối với một đối tượng thì tâm không thể sanh khởi một cách không gián đoạn. Khi bị hôn trầm thuy miên, thì tâm khó điều phục. Khi bị trạo hối tóm lấy thì tâm trở nên bất an, lảng xãng. Khi hoài nghi nổi lên thì tâm không thể bước lên đạo lộ để đắc thiền. Bởi vậy, chỉ những pháp này (tham sân, hôn trầm, trạo hối, nghi) mới gọi là những pháp cần từ bỏ vì chúng đặc biệt chướng ngại thiền.

106 Nhưng tầm hướng tâm đến một đối tượng, tứ giữ cho tâm neo lại một chỗ ấy. Khi nỗ lực này thành công, hỉ phát sinh và làm tâm tươi tỉnh vì nó đã thành công không để bị tán loạn vì những triền cái, và lạc khởi lên tăng cường mức độ của hỉ cũng vì lý do đó. Rồi nhứt tâm được hỗ trợ bởi 4 pháp vừa kể, tập trung thích đáng vào đối tượng. Bởi thế sự "có được 5 pháp" chính là khởi lên tầm, tứ hỉ, lạc và nhứt tâm.

107. Vì chính khi những pháp này khởi lên, ta mới nói rằng thiền phát sinh, nên gọi là "có được 5 pháp"

108. Tuy rằng 5 pháp cũng hiện hữu ở giai đoạn cận hành, mạnh hơn ở tâm thức bình thường, song ở giai đoạn này chúng lại còn mạnh hơn là ở định cận hành và mang đặc tính sắc giới. Vì ở giai đoạn này, tầm hướng đến đối tượng một cách cực kỳ sáng suốt, tứ cũng vậy, áp mạnh lên đối tượng, hỉ và lạc thấm nhuần khắp toàn thân. Kinh nói: "Không có chỗ nào trên thân hành giả mà không được thấm nhuần bởi hỉ lạc do ly dục sanh". (D. i, 73) và sự nhất tâm cũng vậy, khởi lên, hoàn toàn chạm xúc với đối tượng như nắp hộp chạm đáy hộp.

109. Mặc dù sự nhất tâm không được kể ra ở trong câu nói: "có tầm có tứ, hỉ lạc do ly dục sanh", Thiền: đó là tầm, tứ, hỉ, lạc, nhất tâm" (đ. 257), bởi vậy, "nhất tâm" được đức Thế Tôn nói lược, cũng như trong phần trình bày kế tiếp.

110. *Tốt đẹp theo 3 cách có 10 đặc tính (đoạn 79): sự tốt đẹp theo 3 cách là đầu, giữa, cuối: 10 đặc tính là những đặc tính của chặn đầu, chặn giữa, chặn cuối.*

111. *"Về sơ thiền, sự thanh tịnh đạo lộ là chặn đầu: chặn đầu có 3 đặc tính, là tâm được lọc sạch chướng ngại cho thiền, nhờ lọc sạch, nó chuẩn bị cho trạng thái quân bình cho chặn giữa, tức tịnh chỉ tướng và vì đã chuẩn bị, nên tâm thể nhập trạng thái ấy.*

112. *"Sự tăng trưởng xả là chặn giữa": chặn giữa có 3 đặc tính: bấy giờ hành giả, với trạng thái xả, nhìn tâm đã được thanh lọc, với xả, nhìn tâm đã được chuẩn bị cho tịnh chỉ, với xả, nhìn sự xuất hiện của nhứt tướng.*

113. *"Sự toại ý là chặn cuối": chặn cuối có 4 đặc tính: toại ý không có sự quá độ nào trong các pháp khởi lên, toại ý vì các căn chỉ có một nhiệm vụ duy nhất; toại ý vì nỗ lực thích đáng đã kết quả và sự toại ý với nghĩa tập hành, là sự toại ý ở chặn cuối của sơ thiền, nên nói rằng "sơ thiền tốt đẹp ở chặn cuối với 4 đặc tính" (Ps. i, 167-8 lược).*

114. *Thanh tịnh đạo lộ ở đây là định cận hành với các pháp câu hữu. Tăng cường xả là định an chỉ. Toại ý là sự duyệt xét lại thiền. Đó là quan điểm ở tu viện Abhatagiri (Anurādhapura). Nhưng Luận thì bảo: "Tâm đạt đến nhất tướng thì thể nhập sự thanh tịnh đạo lộ, được tăng cường về xả vì được thoả mãn nhờ trí" (Ps. i, 167) và bởi thế, chính trong định an chỉ thực thụ, mà "thanh tịnh đạo lộ" mới bắt đầu được xem là sự đến gần với "tăng cường xả" là nhìn với thái độ thản nhiên và "toại ý" là trí làm*

quân bình các pháp (không thể pháp nào quá độ) Nghĩa là thế nào?

115. Trước hết, trong một chu kỳ tâm trước đó định "an chỉ" khởi, thì tâm trở nên được thanh lọc hết nhóm phiền cái cấu uế chướng ngại thiền, và nhờ đã hết chướng ngại, tâm chuẩn bị, dọn đường cho trạng thái quân bình ở chặn giữa, tức " tướng tịnh chỉ". Và bấy giờ, chính là định an chỉ khởi lên một cách tuần tự đó được gọi là tịnh chỉ tướng.

116. Kế đến, khi hành giả không còn quan tâm đến sự thanh lọc vì không cần làm thanh tịnh lại những gì đã thanh tịnh nên vị ấy "nhìn với xả, cái tâm dọn đường cho tịnh chỉ". Khi hành giả không còn quan tâm đến việc làm phát sinh "nhất tướng" trở lại, vì nhất tướng (tướng tịnh chỉ) đã phát sinh, luận nói" vị ấy nhìn với xả, cái tướng nhất tâm" đã phát sinh ấy. Do đó mà tăng cường xả là chặn giữa.

117. Và cuối cùng, khi xả đã được tăng cường như vậy, những pháp được gọi là định và tuệ phát sinh, xuất hiện song hành không cái nào lướt cái nào. Và 5 căn (tín, tấn, niệm, định, tuệ) cũng xuất hiện với độc một vị giải thoát, nhờ giải thoát khỏi những cấu uế. Và tinh tiến thích hợp với những thiền này nghĩa là thuận theo tính cách "không quá độ" và "thuần một vị" của chúng (5 căn) và sự tập hành (lập lại, repetition) của thiền tâm ấy phát sinh vào lúc ấy [Vào lúc ấy, là vào sát na nó diệt; vì khi sát na sanh vừa qua thì sự "lập lại" hay "tập hành" phát sinh với sát

na "trú" (Pm. 145)]. Cả bốn khía cạnh này được phát sinh một cách tự nhiên, vì sau khi thấy với trí huệ, nguy hiểm của cấu uế và lợi ích của thanh lọc thì có sự toại ý, sự thanh tịnh, sự làm sáng tỏ tiếp theo. Do đó, "toại ý" là tướng biểu hiện của trí hoàn tất cái việc làm quân bình. (không quá độ) các pháp...

118. Ở đây, "sự toại ý" kể như một bản chất của trí, gọi là "chặng cuối", bởi vì trí là rõ rệt do xả: "Vị ấy nhìn với xả hoàn toàn, cái tâm đã được tu tập như vậy; khi ấy tuệ căn nổi bật và đó là thứ tuệ do xả mà có. Do xả, tâm được giải thoát khỏi nhiều thứ cấu uế, khi ấy tuệ căn nổi bật và đó là thứ tuệ do giải thoát. Vì đã giải thoát các pháp này bấy giờ chỉ có một nhiệm vụ duy nhất và khi ấy tuệ căn nổi bật là tuệ căn do tu tập theo chiều hướng một nhiệm vụ duy nhất. (Ps. ii. 25)

"Sơ thiền: điều này sẽ được giải thích ở dưới. Nhập vào hay chứng (upasampajja) là đạt đến; đạt đến là những gì muốn nói; nếu không, xem nó như 'đạt đến sự thể nhập' (‘upasampādayitvā’). Thực sự chữ ‘upasampādayitvā’ có nghĩa là cái gì đó giống như sau khi đã hoàn thành. Nghĩa đen của nó là sau khi đã đi đến, đã đạt đến.

Kế tiếp chữ ‘trú’ được giải thích trong đoạn 103. ‘Và trú trong (vihāreti); nhờ sở hữu bậc thiền (jhāna) thuộc loại đã mô tả ở trên qua việc trú trong một oai nghi thuận lợi cho thiền đó vị ấy tạo ra một oai nghi, một phương thức, một sự duy trì, một sự kéo dài, giữ được lâu, một cách hoạt động, một sự an trú, của người.’ ‘Của người’ thực sự có nghĩa là ‘của thân’.

Sơ thiền từ bỏ năm yếu tố và có được năm yếu tố. Năm yếu tố được từ bỏ bởi sơ thiền là năm triền cái. Ở đây (trong đoạn 104) chúng được tuyên bố là dục tham, sân hận, cứng rắn và uể oải, trạo cử và hối hận, và hoài nghi.” Đó là năm triền cái. “Vì thiền (jhāna) không sanh cho đến khi các triền cái này đã được từ bỏ.” Khi năm triền cái này còn có mặt thì không thể có thiền.

- Học nhân: ‘sự cứng rắn’ (stiffness) có nghĩa là gì?
- Thầy: Thực ra thì nó là sự buồn ngủ hay hôn trầm. Nó được dịch từ chữ Pāli ‘thīna’. Nó không phải là sự cứng rắn mà là sự không có khả năng tỉnh thức hay tỉnh táo của tâm. Trong các cuốn sách khác ‘thīna-middha’ được dịch là ‘hôn trầm-thụy miên’.

Đoạn 105, dòng thứ hai có nói ‘trở nên tập trung trên một đối tượng ở chỗ hợp nhất.’ Điều đó có nghĩa là một đối tượng duy nhất bởi vì nếu bạn muốn đắc thiền tâm bạn phải ở trên một đối tượng duy nhất. ‘Đối tượng ở chỗ hợp nhất’ đơn giản có nghĩa là một đối tượng. ‘Đối tượng có cùng tính chất’ nghĩa là một đối tượng duy nhất hay một đối tượng.

Ở đây một lần nữa chúng ta có chữ ‘tham dục-giới’. Chữ này nên được hiểu như có nghĩa là cõi dục giới (kāma vacara loka).

Thế nào là năm yếu tố sơ thiền có được? Năm yếu tố này là năm thiền chi chúng ta đã gặp trong Vi-diệu Pháp — tầm (vitakka), tứ (vicāra), hỷ (pīti), lạc (sukha) và nhất

tâm (ekaggatā). Ở đoạn này ekaggatā không được đề cập. Nhưng chúng ta phải hiểu rằng ekaggatā hay nhất tâm là một yếu tố của sơ thiền, không chỉ trong sơ thiền mà trong tất cả các bậc thiền. Vì thế mặc dù nhất tâm không được đề cập trong đoạn này chúng ta phải hiểu rằng nhất tâm là một trong những thiền chi hay một trong những yếu tố cấu thành thiền.

- Học nhân: Có phải đó là những gì ‘sự hợp nhất của tâm’ muốn nói không?
- Thầy: Đúng vậy. Đó là những gì muốn nói ở đây. Nó được dịch là sự hợp nhất của tâm ở đây. Những gì chúng ta gọi là thiền chỉ là sự hợp nhất của tâm thôi.

Chú giải đưa ra hình ảnh tương tự về quân đội với bốn yếu tố, âm nhạc với năm yếu tố, đạo với tám yếu tố và v.v...” Quân đội với bốn yếu tố nghĩa là quân đội bao gồm tượng binh, mã binh, kỵ binh, và xa binh.

- Học nhân: Ngài đang đọc ở chỗ nào vậy?
- Thầy: Ở đoạn 107 “Quân đội với bốn yếu tố, âm nhạc với năm yếu tố, đạo với tám yếu tố” — có năm loại nhạc khí là: trống bịt da một mặt, trống bịt da hai mặt, đàn luyt, một loại nhạc cụ bạn có thể đập vào nhau như cái chũm chọe. Và kế tiếp là Đạo có tám yếu tố là Bát Chánh Đạo. Khi chúng ta nói Bát Chánh Đạo, tám yếu tố ấy là Đạo. Không có đạo ngoài hay khác với các thành phần cấu tạo nên nó. Cũng vậy khi chúng ta nói thiền (jhāna), chúng ta muốn nói tới năm yếu tố

hay năm thiền chi trong sơ thiền. Trong nhị thiền chúng ta muốn nói tới bốn yếu tố và v.v...

Chúng ta phải hiểu thiền (jhāna), các thành phần cấu tạo hay các yếu tố của thiền, và tâm thiền. ‘Jhāna’ có nghĩa là năm thiền chi — tầm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm. ‘Các thành phần cấu tạo của thiền’ nghĩa là mỗi trong số các thiền chi đó. Sự kết hợp của nhóm năm thiền chi là thiền (jhāna). Mỗi yếu tố là một thiền chi. Tâm được đi kèm bởi năm thiền chi này gọi là ‘tâm thiền’. Chúng ta phải biết sự khác nhau đó.

Bây giờ đến đoạn 109 “Mặc dù sự hợp nhất của tâm thực sự không được liệt kê trong số những yếu tố (cấu thành thiền) này ở bản dịch [tóm tắt] ‘... được đi kèm bởi tầm và tứ, tuy nhiên nó được đề cập [sau đó] trong bộ Phân Tích (Vibhaṅga) như sau, ‘jhāna’: đó là tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất tâm, và như vậy nó cũng là một yếu tố cấu thành thiền hay thiền chi; vì ý định của Đức Thế Tôn khi đưa ra sự giải thích tóm tắt này là một với (ý định) Đức Thế Tôn đưa ra sự giải thích sau đó.’

Mặc dù ở đoạn thứ nhất Đức Phật không đề cập đến sự nhất tâm, nhưng sau đó khi đưa ra sự giải thích cho đoạn này, Đức Phật nói ‘thiền (jhāna)’ có nghĩa là tầm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm.” Vì thế nhất tâm là một trong những yếu tố của thiền. Sự hợp nhất của tâm hay nhất tâm thực sự rất quan trọng bởi vì nó là cái chúng ta gọi là ‘định (samādhi)’, vốn cũng là một từ đồng nghĩa với thiền nữa. Đây là năm thiền chi.

Sơ thiền từ bỏ năm và có được năm khác. Năm

được từ bỏ là năm triền cái. Năm nó có được là tầm, tứ, hỷ, lạc, nhất tâm.

- Học nhân: Năm triền cái chỉ được từ bỏ trong suốt lúc (nhập) thiền (jhāna) thôi phải không ạ?
- Thầy: Đúng vậy. Chúng không được từ bỏ hoàn toàn. Chúng có thể trở lại với người ấy. Những triền cái này chỉ được đoạn trừ hoàn toàn hay tuyệt diệt vào lúc giác ngộ.
- Học nhân: Do sức mạnh của định?
- Thầy: Do sức mạnh của định và sự thể nhập vào bản chất của các pháp. Nói cách khác do sức mạnh của thiền minh sát (vipassanā). Để thành công trong thiền minh sát bạn cần phải có định bởi vì không có định thì tuệ thể nhập không thể sanh.
- Học nhân: Nhưng nếu chúng ta có minh sát trí và sự từ bỏ do minh sát trí, các triền cái có quay trở lại không, tại sao?
- Thầy: Vẫn quay trở lại. Minh sát trí chỉ từ bỏ tạm thời, chứ không hoàn toàn. Chỉ khi một người đạt đến giai đoạn giác ngộ họ mới từ bỏ các phiền não một cách vĩnh viễn. Đó là lý do vì sao khi chúng ta chưa đạt đến giai đoạn giác ngộ, các phiền não vẫn quay trở lại nếu chúng ta không hành thiền. Khi chúng ta hành thiền, chúng bị đẩy qua một bên trong một thời gian. Chúng có thể không sanh khởi trong tâm vào lúc này (lúc hành thiền). Khi chúng ta ngưng hành thiền, chúng ta có thể gặp lại một hay nhiều triền cái

này. Vì chúng chỉ bị đoạn trừ tạm thời chứ không hoàn toàn.

- Học nhân: Có phải điều đó có nghĩa rằng chúng ta có thể phần nào tái phạm sau khi đắc sơ thiền.
- Thầy: Ngay cả sau khi đắc sơ thiền chúng vẫn có thể trở lại. Nhưng khi có sơ thiền, hay khi sơ thiền ở trong tâm chúng ta, những triền cái này không xuất hiện. Chúng bị đè nén. Lý do là vì các triền cái và Thiền (jhāna) tối kỵ nhau. Khi cái này có, cái kia không có. Chúng không thể cùng tồn tại. Vì thế để đắc Thiền chúng ta phải từ bỏ năm triền cái.
- Học nhân: Khi chúng ta đã đạt đến sơ thiền liệu sau đó nó có trở nên dễ dàng cho chúng ta để kinh nghiệm lại thiền ấy không?
- Thầy: Có chứ. Sau khi bạn đắc thiền, cuốn sách này sẽ nói cho bạn biết những gì cần phải làm để giữ nó (sơ thiền) trong một thời gian dài và làm thế nào để tiếp tục đi đến nhị thiền và v.v...

Trước hết nó giải thích rằng sơ thiền tốt đẹp trên ba phương diện và có mười đặc tính, và v.v... Tôi nghĩ những đoạn này hơi khó hiểu đấy.

“Sơ thiền tốt đẹp trên ba phương diện, đó là tốt đẹp ở chặng đầu, tốt đẹp ở chặng giữa, và tốt đẹp ở chặng cuối.” “Tốt đẹp ở chặng đầu’ được giải thích như sơ thiền là sự thanh tịnh của con đường (đạo lộ). Chặng đầu có bao nhiêu đặc tính? Chặng đầu có ba đặc tính. Tâm được thanh tịnh khỏi các chướng ngại cho (thiền) đó. Điều này có nghĩa là tâm được thoát khỏi các triền cái. “Vì tâm được

thanh tịnh nó dọn đường cho trạng thái trung tâm của sự quân bình vốn là dấu hiệu của sự tịnh chỉ.” ‘Dọn đường cho’ có nghĩa là gì? Để cho điều gì xảy ra?

- Học nhân: Chuẩn bị. Chẳng hạn nếu chúng ta đi vào một căn phòng mọi người sẽ dọn đường để cho chúng ta có thể đi qua.
- Thầy: Nhưng chữ Pāḷi ở đây không có nghĩa là ‘dọn đường cho’. Nó có nghĩa là ‘đi đến’ hay ‘đạt đến’. Nó không có nghĩa là ‘dọn đường cho’ ai cả. Do tâm thanh tịnh nó đạt đến tướng trung tâm hay trạng thái tịnh chỉ hay một cái gì đó giống như thế. ‘Trung tâm’ ở đây có nghĩa là không quá loi loỉ cũng không quá tích cực. Tinh tấn chỉ nên đúng mức, không quá ít cũng không quá nhiều.
- Học nhân: Trung đạo.
- Thầy: Đúng như vậy. “Do nó đã đạt đến (không phải ‘nó đã dọn đường cho’) tâm nhập vào trạng thái đó. Và chính từ khi tâm trở nên thanh tịnh khỏi các chướng ngại và, do được thanh tịnh, (cũng vậy, không phải ‘dọn đường cho’) nó đạt đến [trạng thái trung tâm của sự quân bình vốn là] tướng tịnh chỉ và, sau khi đạt đến, tâm nhập vào trạng thái đó.”....

Chúng ta sẽ bỏ qua những đoạn này để tiếp tục đi đến đoạn 119

119. Và như thế, vị ấy đắc sơ thiền, thuộc biến xứ đất" (đoạn 79): Ở đây, thiền được gọi là "sơ" (đầu tiên), bởi vì nó khởi đầu loạt con số và vì xảy đến trước tiên, gọi là

Jhàna (thiền na) vì nó thấp sáng (upanijjhàna) đối tượng và đốt cháy (jhàpana) pháp đối lập (Ps, i. 49). Cái đĩa đất gọi là kasina đất (pathavi- kasina) với nghĩa toàn thể đối tượng với thiền, cũng là tên gọi cái tướng đạt được trong khi dùng kasina đất làm nền tảng và chỉ luôn cả thiền đạt được trong tướng kasina đất ấy. Do vậy, thiền này gọi là "thuộc kasina đất".

120. Khi đã đắc thiền, hành giả phải quán sát kỹ cái cách đã đem lại sự đắc thiền, với thái độ của một nhà thiện xạ hay một đầu bếp giỏi. Vì khi một người giỏi bắn tên tập bắn chẽ một sợi tóc, vào một lúc nào đó đã chẽ được thì y sẽ quán sát kỹ vị trí đặt chân, vị trí cây cung, dây cung, mũi tên... để về sau, làm lại giống y như vậy và chẽ được sợi tóc. Thiền giả cũng thế, cần quán sát kỹ những yếu tố như "Ta đã đắc thiền này sau khi ăn đồ ăn như vậy, hầu cận một người như vậy, ở một trú xứ như vậy, trong uy nghi như vậy,". Khi định tướng bị mất, hành giả sẽ lặp lại những cách thế cũ và cố quen thuộc với định tướng ấy thì có thể đắc định trở lại như ý muốn.

121. Và như một đầu bếp giỏi để ý ông chủ thích ăn cái gì và từ đó chỉ đem lại cho chủ các món ấy, nên được phần thưởng. Thiền giả cũng thế, phân biệt rõ những cách thế về phương diện thực phẩm.. Vào lúc đắc thiền và nhớ lặp lại những cách thế ấy, hành giả đắc thiền trở lại mỗi lúc bị mất.

122. Và đức Thế Tôn đã nói: "Này các Tỳ-kheo, ví như người đầu bếp khôn ngoan, khéo léo, dọn ra nhiều loại

nước chấm trước mặt vua hay vị đại thần, loại đắng, cay, ngọt, có tiêu, không có tiêu, có muối, không có muối... Rồi quan sát chủ: "Hôm nay thứ nước chấm này làm chủ ta vừa ý", hoặc "ông chủ đưa tay lấy thứ này" hoặc "ông dùng rất nhiều thứ này" hoặc "ông khen thứ này" hoặc "hôm nay thứ này chưa làm hài lòng chủ ta" hoặc "ông đưa tay lấy thứ chua này" hoặc "ông dùng nhiều thứ chua này"... Hoặc "ông khen thứ không muối này; rồi người đầu bếp khôn ngoan, khéo léo được thưởng với y phục, tiền bạc, quà tặng. Tại sao? Vì nó biết quan sát sở thích của chủ, cũng thế, này các Tỳ-kheo, một Tỳ-kheo khôn ngoan, thiện xảo quán thân trên thân, quán cảm thọ trên các cảm thọ... Quán tâm trên tâm, quán các pháp trên các pháp, nhiệt tâm tinh giác, chánh niệm, nhiếp phục tham ưu ở đời. Do vị ấy quán thân trên thân... Tâm được định tĩnh, các phiền não được đoạn tận. Vị ấy học được tướng ấy. Rồi vị Tỳ-kheo khôn ngoan, thiện xảo ấy được thưởng với hiện tại lạc trú, được hưởng với chánh niệm tinh giác. Vì sao? Vì Tỳ-kheo thiện xảo ấy học được tướng của tâm mình" (S. v. 151-2)"

123. Và khi vị ấy làm lại những tư thế kia để quán tướng, vị ấy chỉ thành trong sự đặc định, mà không thể làm cho định kéo dài. Định chỉ kéo dài khi đã được hoàn toàn thanh lọc khỏi các pháp chướng ngại.

124. Khi một Tỳ-kheo chứng một thiền mà trước đây không hoàn toàn nhiếp phục tham dục bằng cách thấy nguy hiểm của dục... Không hoàn toàn thanh tịnh thân nhiệt não (kàya dutthulla) - chướng ngại do sân bằng cách

an tịnh thân hành, không hoàn toàn trừ khử hôn trầm thụy miên bằng cách khởi lên phát cần giới... (đ. 55) và không hoàn toàn loại bỏ trạo cử bằng cách khởi lên tịnh chỉ tướng, không hoàn toàn thanh lọc tâm hết những pháp chướng ngại thiên, thì Tỳ-kheo ấy sẽ xuất thiên trở lại ngay như một con ong bay vào một cái tổ không sạch, như một vị vua đi vào một vườn hoa dơ bẩn.

125. Nhưng khi vị ấy chứng một thiên, sau khi đã hoàn toàn thanh lọc tâm cho hết những pháp chướng ngại thì vị ấy sẽ trú trong định ấy suốt cả một ngày như con ong bay vào một cái tổ hoàn toàn sạch, như một vị vua đi vào một khu vườn đã được dọn sạch hoàn toàn.

“Nó được gọi là sơ thiên (thiên thứ nhất) bởi vì nó bắt đầu một chuỗi con số.” Điều đó có nghĩa rằng nó chỉ là (thiên) thứ nhất còn những thiên khác là thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm.” Cũng vậy, nó là thứ nhất bởi vì nó sanh trước.”

“Nó được gọi là thiên (jhāna) bởi vì thấp sáng đối tượng.” “Thấp sáng là đốt cháy hay soi sáng?”

- Học nhân: đó là bật đèn đối với đèn điện.
- Thầy: Nhưng ở đây nó không có nghĩa là ‘thấp sáng’. Nó có nghĩa là quan sát đối tượng một cách sít sao. Từ Pāli ‘upanijjhāna²⁹’ có nghĩa là quan sát một cách sít sao, không phải thấp sáng.

Chữ ‘Jhāna’ có hai nghĩa. Một nghĩa là nhìn một

²⁹ UPANIJJHĀNA : 思念 (tư niệm), 反省 (phản tỉnh)

cách chăm chú, quan sát một cách sít sao. Nghĩa khác là đốt cháy, thiêu đốt. Khi bạn đắc thiền, tâm bạn sít sao với đối tượng hay tâm bạn ở trên đối tượng và bạn thiêu đốt năm triền cái. Đó là lý do vì sao nó được gọi là Jhāna. Như vậy, hai nghĩa của jhāna là quan sát sít sao đối tượng và thiêu đốt pháp đối nghịch. Pháp ‘đối nghịch ở đây là năm triền cái.

- Học nhân: Con nghĩ chúng ta phải thiêu đốt các triền cái để đắc thiền đúng hơn.
- Thầy: Trước khi nhập vào trạng thái thiền các triền cái vẫn chưa được khéo-thiêu đốt. Chúng có thể trở lại. Nhưng vào sát-na đắc thiền chúng đã được khéo-đè nén.

“Cái đĩa đất được gọi là kasiṇa đất.” Khi bạn hành thiền kasiṇa đất, thiền mà bạn đắc cũng gọi là thiền kasiṇa đất.

“Cái đĩa đất được gọi là kasiṇa³⁰ đất trong nghĩa một cách toàn vẹn.” Từ Pāli ‘kasiṇa’ có nghĩa là toàn vẹn hay tất cả (nhất thiết). Khi bạn nhìn vào cái đĩa, bạn nhìn vào toàn thể cái đĩa chứ không phải chỉ vào một phần của nó. Bạn nhìn vào nó như một toàn thể. Chữ ‘kasiṇa’ có nghĩa là toàn vẹn, hay toàn thể.

“Tướng có được với kasiṇa đất như sự hỗ trợ, cũng như thiền (jhāna) có được trong tướng kasiṇa đất cũng được gọi (với tên kasiṇa đất) như vậy. Từ Pāli ‘pathavī kasiṇa’, được dịch là kasiṇa đất, có thể có nghĩa là đĩa đất, và tướng hay hình ảnh của cái đĩa đất mà bạn có trong tâm

³⁰ KASIṆA :a. n. 一切 (nhất thiết), 遍, 遍處 (biến xứ).

cũng vậy. Nó cũng có thể có nghĩa là bậc thiền (jhāna) bạn đắc do giữ tâm trên tướng của đĩa đất ấy. Nghĩa của từ Pāli ‘paṭhavī kasiṇa’ có thể là ba thứ — tự thân cái đĩa, hình ảnh hay tướng của cái đĩa trong tâm bạn, và bậc thiền bạn đang có lấy hình ảnh (cái đĩa đất) ấy làm đối tượng.

“Khi thiền đã được đạt đến theo cách này, các phương thức chứng đắc thiền phải được người hành thiền phân biệt như thế vì ấy là một người chẻ-sợi tóc hay một người nấu ăn.” Sau khi đắc sơ thiền, bạn phải biết rõ phương thức chứng đắc của nó. Làm vậy là để nếu bạn có mất thiền bạn sẽ biết phải làm gì trở lại. Tôi đắc thiền này khi tôi ở một nơi nào đó hay khi một vài điều kiện nào đó thích hợp với tôi, giống như khi tôi ăn một loại thức ăn nào đó hay ở một trú xứ nào đó chẳng hạn. Vì thế khi bạn mất thiền, bạn có thể kinh nghiệm nó trở lại. Sau khi đắc một bậc thiền, người hành thiền phải ghi nhớ hay phân biệt được phương thức chứng đắc của bậc thiền ấy.

- Học nhân: Con không hiểu lắm. Có phải chúng ta đắc thiền trong khi ăn một cái gì?
- Thầy: Không phải trong khi ăn. Bạn biết thức ăn là một trong những điều kiện thích hợp cần phải kể đến khi hành thiền. Đôi khi nếu bạn muốn ăn một cái gì đó nhưng bạn không có được cái đó, thiền của bạn không tiến triển tốt được. Bạn có sự dính mắc vào loại thức ăn đó. Có một cái gì đó trong tâm bạn. Nếu bạn có thức ăn thích hợp, tâm bạn trở nên an tịnh và bạn có thể hành thiền được. Đối với trú xứ cũng cần hiểu như vậy. Đôi

khi một trú không hợp với bạn, bạn cũng khó hành thiền.

- Học nhân: Trong trường hợp đó chúng ta đã không đề nén được tham muốn của mình. Chúng ta đã thỏa hiệp với tâm tham.
- Thầy: Bạn biết là có một vài thức ăn không thích hợp. Nếu bạn ăn thức ăn không thích hợp, bạn có thể gặp tình trạng khó tiêu hóa hay một loại khó chịu nào đó can thiệp vào việc hành thiền của bạn. Như vậy thức ăn thích hợp cũng là một yếu tố quan trọng cần phải kể đến. Một trú xứ thích hợp cũng quan trọng như vậy. Nếu một trú xứ ồn ào và dơ bẩn, rất khó để bạn đắc thiền hay thậm chí để hành thiền.

Sau khi đắc thiền bạn phải ghi nhớ điều này. Tôi đắc thiền khi tôi có một loại thức ăn nào đó, hay khi tôi đang ở tại một trú xứ nào đó, hay khi tôi đang sống với một vị Tỳ-kheo nào đó tại tu viện và v.v... Đó không phải là tất cả. Có một số điều khác cũng cần phải ghi nhớ nữa.

Ở đoạn 123 “Và khi vị ấy khơi dậy lại những phương thức đó bằng cách nắm bắt tướng, vị ấy chỉ thành công trong việc đạt đến an chỉ, chứ không (thành công) trong việc làm cho nó nhanh hơn.” Điều đó có nghĩa là sau khi đắc thiền, bạn phải ghi nhớ các phương thức chứng đắc hoặc những dấu hiệu của sự chứng đắc. Sở dĩ bạn phải làm vậy là bởi vì nếu bạn tình cờ mất thiền, bạn có thể áp dụng tất cả những điều này để lấy lại thiền. Tất nhiên nó sẽ chỉ giúp bạn đắc thiền trở lại chứ không giúp bạn giữ hay kéo dài thiền ấy. Có nghĩa là sau khi đắc thiền, bạn sẽ nhập vào

thiền chứng đã được duy trì ấy trong một giờ, hai giờ, hay trong cả ngày. Để an trú trong trạng thái thiền ấy một thời gian dài bạn cần phải làm một số việc khác.

“Thiền kéo dài khi nó hoàn toàn thanh tịnh khỏi những pháp gây trở ngại cho thiền.” Vị ấy phải tránh những mối đe dọa cho định hay những chướng ngại của định. Một lần nữa chúng lại là năm triền cái. Một người hành thiền không chỉ phân biệt các phương thức hay dấu hiệu của sự chứng đắc thôi, mà vị ấy còn phải làm cho tâm thanh tịnh hoàn toàn khỏi các pháp gây trở ngại cho thiền nữa – đó là tham dục, sân hận và các pháp khác.

Trong đoạn 126

Mở Rộng Tướng

126. Muốn viên mãn định tu tập, hành giả lại còn phải mở rộng tợ tướng đã đắc. Có 2 bình diện mở rộng tướng, đó là ở định cận hành và ở định an chỉ.

127. Cách mở rộng tướng như sau. Hành giả không nên mở rộng tướng như một cái bát bằng đất sét hay một cái bánh, một cây leo, một mảnh vải được nới rộng, mà trước hết phải định giới hạn trong tâm nhiều cỡ từ nhỏ đến lớn, như một ngón tay, hai ngón, ba, bốn ngón, rồi khoáng đại tướng ấy ra theo lượng đã định, như một nông phu định giới hạn bằng cái cày, khu vực cần cày, đoạn chỉ cày trong phạm vi đã định. Hoặc là như các Tỳ-kheo khi kết giới, trước tiên phải quan sát các điểm mốc rồi mới ấn định giới vực. Vị ấy không được mở rộng giới nêu chưa ấn

định cái lượng sẽ nói rộng là bao nhiêu. Sau khi đã ấn định, vị ấy có thể nói thêm bằng cách tuần tự định, những giới hạn khác nhau như: 1 sãi tay, 2 sãi tay, hành lang, khoảng trống xung quanh, tu viện, biên giới làng, thành phố, quận, vương đô, đại vương, quả địa cầu hoặc xa hơn nữa.

128. Như những con thiên nga nhỏ mới tập bay, lúc đầu chỉ bay mỗi lúc một đoạn ngắn, rồi tăng dần cho đến cuối cùng tới mặt trăng mặt trời, vị Tỳ-kheo mở rộng tướng cũng thế, định giới hạn từ từ như đã nói, và mở rộng tướng cho đến tận cùng thế giới hoặc xa hơn.

129. Rồi tướng xuất hiện cho vị ấy như một tấm da bò được căng ra bằng 100 cọc gỗ trên những mô đất cao và chỗ trũng, trên thung lũng, sông, bụi bờ, đất đá gập ghềnh (xem M. 3, 105) trong bất cứ vùng nào mà tướng đã được nói rộng.

Khi một người sơ cơ đã đắc thiền với tướng ấy, thì nên nhập thiền này nhiều lần, nhưng không nên quán sát nó nhiều lắm. Vì những thiền chi ở sơ thiền phát sinh một cách sống sít và yếu ớt đối với người quán sát thiền ấy nhiều. Rồi vì vậy mà các thiền chi ấy không thể làm duyên cho nỗ lực cao chưa từng quen thuộc và trong khi vị ấy nỗ lực nhằm đến thiền cao hơn thì mất luôn sơ thiền mà không đạt đến nhị thiền.

130. Do đó đức Thế Tôn dạy: "Này các Tỳ-kheo, ví như có một con bò núi ngu ngốc không biết gì về đồng bằng và lại không khéo đi trên đường núi gập ghềnh, nghĩ: "Ta thử đi

về hướng trước kia chưa từng đi, gặm thứ cỏ chưa từng gặm, uống thứ nước chưa từng uống, xem sao?" Rồi không khéo đặt hai chân trước cho vững nó đã đỡ hai chân sau lên, do đó nó không thể đi về hướng chưa đi, gặm thứ cỏ chưa gặm uống thứ nước chưa uống mà cũng không thể trở về chỗ cũ an ổn. Tại sao? Vì con bò núi ấy ngu ngốc, không biết gì về đồng bằng không khéo đi đường núi hiểm trở. Cũng vậy này các Tỳ-kheo, ở đây có một số Tỳ-kheo ngu ngốc không biết gì về đồng bằng, không có thiện xảo hoàn toàn ly dục ly bất thiện pháp, chứng và trú sơ thiền với tầm với tứ với hỷ lạc do ly dục sanh. Tỳ-kheo ấy không lập lại nhiều lần, không tu tập làm cho sung mãn tướng ấy hay an trú nó đúng mức Tỳ-kheo ấy nghĩ: "Thứ xem thế nào nếu bỏ tầm tứ, ta chứng và trú thiền thứ hai với hỷ lạc do định sanh. Rồi Tỳ-kheo ấy không thể nào bỏ tầm tứ, chứng và trú thiền thứ hai, nhưng cũng không thể nào được lại sơ thiền, và vị ấy được gọi là người hồng chân ở giữa hai thiền, như con bò núi ngu ngốc kia". (A. iv. 418, lược)

131. Bởi thế, vị ấy cần phải nắm vững, theo năm cách, đối với sơ thiền: sự chú ý (tác ý) chứng đạt, quyết định về thời gian (trú trong bao lâu), xuất thiền, và sự quan sát thiền". Hành giả tác ý thiền tại chỗ nào, lúc nào, bao lâu theo ý muốn, gọi là làm chủ về tác ý. Đắc thiền một cách dễ dàng tại chỗ nào lúc nào bao lâu như ý muốn, gọi là làm chủ về chứng đắc". (Ps. i. 100) Những điều khác cần được trích dẫn chi tiết (Ch. XXIII, đoạn 27).

132. Giải thích như sau. Khi hành giả xuất khỏi sơ thiền, trước hết tác ý đến tâm, rồi, tiếp theo sự tác ý khởi lên ngăn dòng, Hữu phần, có bốn hoặc năm tốc hành tâm có tầm ấy làm đối tượng. Rồi hai lần Hữu phần tâm khởi và diệt. Tiếp đến là tác ý đến tứ làm đối tượng, được tiếp theo bởi những tốc hành tâm như đã nói. Khi hành giả có thể kéo dài lộ trình tâm một cách không gián đoạn như vậy với cả 5 thiền chi, thì gọi là đã làm chủ sự tác ý. Chỉ có đức Thế tôn mới có sự làm chủ này đến chỗ tuyệt đích trong hai thần thông của Ngài (vừa phun nước, vừa toé lửa cùng một lúc trên thân). Với những người khác thì phải theo cách đã nói, không thể nhanh hơn.

133. Tôn giả Moggallāna có thể nhập thiền một cách mau chóng như trong truyện hàng phục long vương Nandopananda, gọi là sự "làm chủ sự chứng đắc".

134. Khả năng an trú trong thiền trong một khoảng khắc đúng như một đàn chỉ (búng tay) hay 10 đàn chỉ, gọi là "khả năng làm chủ sự quyết định" (kéo dài bao lâu). Khả năng xuất định một cách mau chóng, cũng với kiểu ấy, gọi là "làm chủ sự xuất định".

135. Câu chuyện Trưởng lão Buddhakkhi, có thể được kể ra để chứng minh hai trường hợp sau cùng này. Tám năm sau khi Ngài gia nhập tăng đoàn, Trưởng lão đang ngồi giữa chúng 30.000 Tỳ-kheo có thần thông, đang nhóm họp để thăm bệnh Trưởng lão Mahā-Rohanagutta ở Therambattala. Ngài trông thấy một con quỷ Supanna sà từ trên không xuống, định bắt một thị giả long vương

khi đang nhận cháo cho vị Trưởng lão. Trong khi đó, Trưởng lão Buddharakkhita hoá ra một hốc đá và tóm bắt con quỷ nhốt vào trong đó. Quỷ vương Supanna đánh vào núi đá một cái và biến mất. Vị Trưởng lão thượng toạ bảo: "Chư hiền, nếu không có Rakkhita ở đây, thì tất cả chúng ta đều bị con quỷ chọc què. (Điều câu chuyện muốn nói là để chứng minh vị Trưởng lão nhập định mau như thế nào, kiểm soát yếu tố thời gian của nó và xuất hiện điều kiện cần thiết để làm thần biến, tức hang đá - câu nhận xét cuối cùng dường như ám chỉ rằng mọi người khác quá chậm chạp).

136. Sự "làm chủ về quán sát" cũng như là làm chủ trong sự hướng tâm (adverting) vì những tốc hành tâm quán sát là những tốc hành tâm gần với giai đoạn hướng tâm (đ. 132)

137. Khi hành giả đã làm chủ được 5 yếu tố nói trên thì lúc xuất khỏi sơ thiền bây giờ đã trở nên quen thuộc, vị ấy có thể quán sát những khuyết điểm nó như sau: "Thiền này bị đe dọa vì gần các triền cái và các thiền chi còn yếu do bởi tầm, tứ còn thô. Hành giả có thể nghĩ đến nhị thiền là an tịnh hơn và nhờ vậy, chấm dứt bám víu vào sơ thiền mà khởi sự làm những gì cần thiết để đạt đến nhị thiền.

138. Khi xuất sơ thiền, tầm, tứ đối với hành giả bây giờ thành thô, khi vị ấy quán sát các thiền chi với chánh niệm, trong hỉ lạc và nhất tâm thì có vẻ an tịnh. Đoạn, khi hành giả đem tướng ấy trở lại trong tâm "đất, đất" lập đi lập lại với mục đích từ bỏ những thiền chi thô và đạt đến những

thiền chi an tịnh, biết rằng nhị thiền sẽ sinh khởi trong tâm, hành giả liền phát sinh "ý môn hướng tâm, hành giả liền phát sinh" ý môn hướng tâm" (manodvāra: ý môn, àvājjana: hướng tâm; mind-door adverting) với cùng một lúc một kasina đất làm đối tượng, gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó, bốn, năm tốc hành tâm khởi trên cùng một đối tượng, tốc hành tâm cuối thuộc sắc giới nhị thiền, còn các tâm còn lại thuộc dục giới.

“Vì thế nếu vị ấy muốn trú trong thiền lâu dài, vị ấy phải nhập vào thiền đó sau khi đã thanh tịnh tâm khởi những pháp chương ngại.” Có nghĩa là sau khi đắc thiền, bạn không đi trở lại các đối tượng giác quan. Bạn phải giữ cho chúng tránh xa bạn để bạn có thể an trú trong thiền trong một thời gian lâu dài.

“Ngoài ra, để hoàn thiện sự tu tập tâm, hành giả phải mở rộng tợ tướng theo đòi hỏi. Sau khi đã tránh những chương ngại cho thiền xong, hành giả phải mở rộng tợ tướng. Khi một người đắc thiền, vị ấy tiếp tục hành trên tợ tướng. Nếu tợ tướng đường kính 2 mét, thiền cũng cùng một cỡ với tợ tướng. Chú giải nói rằng người hành thiền phải mở rộng tợ tướng. Có nghĩa là vị ấy phải vận dụng khả năng của mình trong việc xử lý tợ tướng. Nói cách khác vị ấy phải mở rộng tướng. Việc mở rộng tướng có thể được làm trong lúc đang ở cận hành định hay khi vị ấy đắc thiền. Trước khi đắc thiền trong giai đoạn cận hành định bạn có thể mở rộng tướng hay bạn có thể mở sau khi đắc thiền.

“Người hành thiền không nên mở rộng tướng như mở một cái bát đất” và v.v... Theo tôi nghĩ, điều này có

nghĩa là, chẳng hạn khi người thợ gốm làm những cái chậu, họ không nhất định rằng họ muốn có một cái chậu đường kính một mét rưỡi. Họ làm cái chậu bằng cách mở rộng nó ra dần dần. Chứ họ không định rõ cái chậu ấy sẽ lớn cỡ bao nhiêu. Ý nghĩa của câu trên cũng giống như thế.

Bạn không làm giống như thế. Khi bạn mở rộng tướng, bạn phải có một vùng xác định. Chẳng hạn bạn phải mở tướng ra bằng chiều rộng của một ngón tay, hai ngón tay, ba ngón tay, hay quyết định, chẳng hạn Tôi sẽ mở rộng nó ra bằng cỡ một căn phòng, hay cỡ một tòa nhà, hay cỡ của toàn thế gian và v.v... Bạn phải mở rộng tướng để bạn có thể trở nên thông thạo trong việc xử lý tợ tướng.

Đoạn 129 “Khi một người sơ cơ (người mới bắt đầu hành thiền) đạt đến sơ thiền trong tướng này người ấy nên thường xuyên nhập vào thiền đó chứ không duyệt xét (phản khán) nó nhiều.” Sau khi mở rộng tướng xong vị ấy phải làm gì? Vị ấy phải liên tục nhập vào thiền mà không nên dùng nhiều thời gian để duyệt xét nó. Sau khi nhập thiền hay sau tiến trình tâm thiền một vài tiến trình tâm duyệt xét (phản khán) các thiền chi sẽ theo sau, quan sát các yếu tố cấu thành của thiền. Chú giải nói không nên làm điều này quá nhiều bởi vì nếu bạn duyệt xét quá nhiều các thiền chi sẽ xuất hiện rất thô. Các thiền chi xuất hiện rất thô nơi một người duyệt xét nó quá nhiều. Vì thế bạn không nên duyệt xét nó quá nhiều. Bạn chỉ cần nhập thiền rồi xuất thiền và nhập và xuất thiền lại liên tục là đủ.

- Học nhân: ‘Duyệt xét’ có nghĩa là gì?

- Thầy: ‘Duyệt xét’ có nghĩa là bạn nhập thiền, rồi bạn xuất thiền và tập trung trên các yếu tố cấu thành thiền ấy chẳng hạn như vitakka (tầm). Bạn tập trung trên tầm, rồi bạn tập trung trên tứ (vicāra) và v.v... Đó là duyệt xét các thiền chi. Bạn không cần làm việc ấy. Nếu bạn làm, chúng (các thiền chi) sẽ trở nên thô. Nếu bạn làm điều đó — “trong khi vị ấy đang cố gắng để (đạt đến) bậc thiền cao hơn chưa quen thuộc vị ấy rơi khỏi sơ thiền và cũng thất bại trong việc đạt đến nhị thiền.” Điều đó thực sự không có nghĩa là ‘chưa quen thuộc’, mà đúng hơn là không quen thuộc lắm. Nó không phải là ‘bậc thiền cao hơn’ mà là ‘sơ thiền’. Sau khi bạn đắc sơ thiền bạn không quen với thiền này lắm. Bạn chỉ vừa đắc nó nên bạn không quen với thiền đó. Bạn phải làm cho mình quen thuộc với thiền đó bằng cách nhập đi nhập lại liên tục vào nó. Bạn không nên duyệt xét các thiền chi quá nhiều. Như vậy câu ấy nên đọc là “trong khi vị ấy đang cố gắng để (đạt đến) sơ thiền vốn không quen thuộc lắm, vị ấy rơi khỏi sơ thiền và cũng thất bại trong việc đạt đến nhị thiền.”
- Học nhân: Như vậy tiến trình để trở nên quen thuộc với sơ thiền là chỉ chạm tới năm thiền chi.
- Thầy: Không phải. Nó chỉ là nhập vào thiền và để cho chúng (các thiền chi) sanh khởi trong tâm chứ không duyệt xét chúng, không quan sát chúng.

- Học nhân: Chúng ta để cho các thiền chi tự có mặt một cách bình thường à.
- Thầy: Phải. Đúng như vậy. Khi chúng tự có mặt trong một trạng thái mạnh mẽ, lúc đó chúng được gọi là Jhāna hay thiền. Bạn không trú trên từng mỗi thiền chi. Bạn chỉ nhập vào thiền và xuất ra khỏi nó thôi.

“Sau đó vị ấy nên có được sự làm chủ theo năm cách.” Câu này ở đoạn 131. Sau khi nhập vào sơ thiền và không duyệt xét nhiều, người hành thiền phải có được sự làm chủ theo năm cách. Có sự làm chủ trong tác ý. Có nghĩa là làm chủ trong việc duyệt xét các thiền chi. Có sự làm chủ trong chứng đắc. Đó là nhập vào thiền. Có sự làm chủ trong quyết định. Đó là quyết định bạn sẽ an trú trong thiền bao lâu. Có sự làm chủ trong xuất khởi. Đó là xuất khỏi thiền. Có sự làm chủ trong duyệt xét. Nó cũng giống như pháp thứ nhất, làm chủ trong tác ý. Đây là năm loại làm chủ bạn nên có được đối với bậc thiền mà bạn đã đắc.

Kế tiếp có sự giải thích về năm loại làm chủ theo từng pháp một. “Khi hành giả xuất khỏi sơ thiền và trước tiên tác ý đến tầm (vitakka), kế tiếp (tác ý) đến sự tác ý khởi lên làm gián đoạn dòng hữu phần, hoặc bốn hoặc năm tốc hành tâm đầy cùng với tầm ấy như đối tượng của chúng.” Khi bạn duyệt xét các thiền chi, các tốc hành tâm (javanas) có thể chạy bảy lần. Khi bạn đang duyệt xét từng thiền chi, cái này nối tiếp cái kia theo chuỗi rất nhanh, các tốc hành tâm không chạy sáu hay bảy lần mà chỉ có bốn hay năm lần thôi bởi vì bạn phải hối hả theo cách này.

“Sau đó có hai tâm hữu phần (bhavaṅga). Rồi có sự

tác ý đi cùng với tứ (vicāra) như đối tượng của nó và các tốc hành tâm nổi theo sau theo cách vừa nói (đối với hỷ và các thiền chi còn lại... cũng nên hiểu tương tự như vậy). Khi hành giả có thể kéo dài tiến trình tâm duyệt xét đối với năm thiền chi của mình không gián đoạn theo cách này, thời sự làm chủ về tác ý của hành giả kể như đã thành công. Nhưng việc làm chủ này chỉ tìm thấy sự hoàn hảo tột đỉnh của nó nơi kỳ tích Song Thông của Đức Thế Tôn, hay đối với những người khác vào những dịp đã nói ở trước. Không có sự làm chủ về tác ý nào nhanh hơn thế.” Tác ý xảy ra chỉ trong bốn hay năm sát-na tốc hành tâm, sau đó nó bị gián đoạn bởi hai sát-na hữu phần. Sau đó sự duyệt xét thiền chi kế tiếp xảy ra với bốn hay năm sát-na tốc hành và hai sát-na hữu phần làm gián đoạn, và rồi đến thiền chi kế tiếp v.v...

Sự làm chủ thứ hai là nhập thiền một cách nhanh chóng. “Khả năng nhập thiền nhanh chóng của Tôn giả Mục-kiền-liên, như khi thuần phục Rồng Chúa Nandopananda được gọi là làm chủ trong chứng đặc (nhập thiền).” Có một con rồng (nāga) và đây là con rồng rất độc ác. Nó rất tức giận Đức Phật vì ngài đã đi (bay) ở trên nó và làm rớt bụi trên đầu nó. Rồng Nandopananda cuộn quanh Núi Meru và sẵn sàng để tấn công Đức Phật. Lúc đó Tôn giả Mục-kiền-liên, một vị đệ tử của Đức Phật, thỉnh cầu (xin phép Đức Phật) để được thuần phục con rồng này. Đức Phật cho phép Tôn giả làm điều đó bởi vì Tôn giả Mục-kiền-liên được xem là tối thắng trong số các vị có thần thông. Ngay lúc đó Tôn giả Mục-kiền-liên đi vào bên trong thân của con rồng. Sau đó ngài đi ra và rồi đi vào

lại. Và khi ngài đi vào đi ra khỏi miệng con rồng cũng vậy, con rồng liền phun lửa để đốt cháy ngài. Ngay lúc ấy Tôn giả Mục-kiền-liên phải nhanh chóng nhập thiền. Kinh nói rằng chỉ có Tôn giả Mục-kiền-liên mới có thể làm được điều đó, các vị đệ tử Phật khác không làm được. Làm chủ nhập thiền hay khả năng nhập thiền nhanh chóng là như vậy.

“Khả năng duy trì thiền trong một sát-na, hay nói khác hơn khả năng quyết định nhập thiền bao lâu, như chính xác một cái búng tay hay chính xác mười cái búng tay, được gọi là làm chủ về quyết định.” ‘Quyết định’ ở đây có nghĩa là chỉ duy trì ở trong thiền, giữ vững thiền trong khi đè nén hữu phần. Đó là không để cho tâm hữu phần sanh khởi. Hay giữ thiền trong một giai đoạn thời gian nào đó — trong một cái búng tay, hay trong mười cái búng tay, hay trọn cả ngày.

“Cũng vậy, khả năng nhanh chóng xuất thiền được gọi là làm chủ về xuất.” Đó là xuất ra khỏi thiền.

“Câu chuyện về Trưởng lão Buddharakkhita có lẽ được kể để minh họa cho cả hai sự làm chủ vừa nói này.” Trưởng lão có thể nhập thiền và xuất thiền cực kỳ nhanh. Ngài nhìn thấy một Supaṇṇa Chúa. Thế nào là một Supaṇṇa?

- Học nhân: Người ta nói đó là một yêu tinh.
- Thầy: Bạn có biết garuda³¹ không? Nó là một con chim thần thoại. Supaṇṇa là nó đó. Thực ra nó có

³¹ supaṇṇa :m. [Sk. suparṇa=garuḷ a, garuḍa] 金翅鳥 (kim sí điểu Chim Cánh Vàng). A kind of fairy bird (một loại chim thần thoại).

thể là một con chim đại bàng. Đại bàng là kẻ thù của các con rắn. Garuka là một loại chim như vậy.

“Ngài nhìn thấy đại bàng chúa từ trên hư không đang lao xuống với ý định quắp lấy rồng chúa thị giả khi con này đang lấy cháo cho vị Trưởng lão. Ngay lúc ấy Trưởng lão Buddharakkhita liền tạo ra một tảng đá (có lẽ là một quả núi thì đúng hơn), và dùng tay nắm lấy con rồng, ngài tự thân đi vào tảng đá cùng với con rồng. Đại bàng chúa đánh vào tảng đá một cái và bỏ trốn. Vị Trưởng lão thâm niên hơn nhận xét: ‘Này các hiền giả, nếu Rakkhita không có mặt ở đây, có lẽ tất cả chúng ta đều bị làm cho xấu hổ’” Mặc dù có nhiều vị Tỳ-kheo ở đây có thần thông, không ai trong chúng ta có thể cứu được con rồng này thoát khỏi bị đại bàng (supaṇṇa) quắp đi vậy.

“Làm chủ về duyệt xét (phản khán) được mô tả giống như cách làm chủ trong tác ý; vì các tốc hành tâm (javanas) duyệt xét thực tế cũng là những tốc hành tâm gần với sự tác ý đã đề cập ở đó.” Làm chủ trong việc duyệt xét và làm chủ trong việc tác ý là cùng một thứ bởi vì chúng nằm trong cùng một tiến trình tâm. Làm chủ trong việc duyệt xét là duyệt xét các tốc hành tâm (javanas) vốn nằm trong tiến trình tâm. Vì thế các tốc hành tâm trong tiến trình tâm ấy là làm chủ trong duyệt xét. Tác ý trong tiến trình tâm ấy là làm chủ trong tác ý. Như vậy thực tế chúng không khác nhau.

“Một khi hành giả đã có được sự làm chủ trong năm cách này, thời vào lúc xuất khỏi sơ thiền mà giờ đây đã quen thuộc, hành giả có thể xem những khuyết điểm trong

sơ thiền theo cách này.” Với việc xem xét này chúng ta đi đến nhị thiền.

Đây là sơ thiền hay bậc thiền thứ nhất. Bạn nên cố gắng để đắc sơ thiền. Bạn tu tập nó như thế nào để bạn có thể nhập vào nó một cách nhanh chóng và xuất ra khỏi nó một cách nhanh chóng. Năm loại làm chủ này nhằm chuẩn bị cho việc đi qua nhị thiền, tam thiền và v.v... Vì thế trước tiên bạn phải cố gắng để đắc sơ thiền, rồi có được sự làm chủ, rồi duy trì nó và đi qua các bậc thiền cao hơn.

- Học nhân: Có bao nhiêu bậc thiền (jhānas)?
- Thầy: Bốn hay năm bậc thiền sẽ được đề cập ở đây. Bạn biết là có phương pháp thiền bốn bậc và phương pháp thiền năm bậc. Chúng là một thứ. Phương pháp thiền bốn bậc hầu hết được đề cập trong Kinh (sutta). Chúng ta rất hiếm khi thấy kinh nói đến năm thiền (ngũ thiền). Bất cứ khi nào nói về thiền, Đức Phật đều nói đến bốn bậc thiền. Trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) cả bốn thiền và năm thiền đều được đề cập.

Tùy thuộc vào khả năng vượt qua các thiền chi của một người mà có bốn hay năm thiền. Có những người có trí tuệ mạnh. Những người này có thể loại trừ hai thiền chi Tâm và Tứ cùng một lúc. Đối với họ chỉ có bốn bậc thiền. Có những người khác mỗi lần chỉ có thể loại trừ được một thiền chi thôi. Trước tiên họ bỏ tầm. Sau đó họ bỏ tứ. Đối với họ thì có năm bậc thiền.

- Học nhân: Để đắc sơ thiền phải mất bao lâu?

- Thầy: Tôi không biết. Điều đó tùy thuộc vào kinh nghiệm trong quá khứ của một người. Nếu một người trong quá khứ (tiền kiếp) đã có kinh nghiệm, thời việc đắc sơ thiền sẽ không mất quá lâu. Bạn biết ngày nay có những người thực hành một loại kasiṇa nào đó. Để đắc cận định có khi họ phải mất khoảng sáu tháng, đôi khi lâu hơn. Có những người hành thiền kasiṇa màu. Có một vị sư ở Los Angeles nói rằng vị ấy đã hành thiền này. Vị ấy đắc cận định nhưng không đắc được an chỉ định. Hơn nữa điều này còn tùy thuộc vào cách họ hành tích cực như thế nào. Nếu bạn hành hai hay ba giờ một ngày hay nếu bạn hành tám hay chín giờ một ngày, sẽ có sự khác nhau.
- Học nhân: Điều đó có vẻ giống như là có những thiện pháp và rồi chúng ta phải từ bỏ chúng. Giống như trong sơ thiền này có những thiện pháp vậy.
- Thầy: Đúng rồi. Những thiện pháp này được đề cập như lạc (sukha)... Trước tiên Đức Phật nói có lạc người ta nhận được từ việc thọ hưởng các dục lạc. Đó là một loại lạc mặc dù nó không phải theo nghĩa tối hậu. So với cái lạc bạn có được từ các đối tượng giác quan thì lạc của sơ thiền tốt hơn bởi vì không có tham dục. Bạn thực sự an lạc. Rồi lạc của nhị thiền tốt hơn lạc của sơ thiền. Trong nhị thiền không có tầm và tứ quấy động trạng thái quân bình của tâm. Kế tiếp lạc của tam thiền tốt hơn nhị thiền và v.v... Từng bước, từng

bước Đức Phật chỉ ra cho người ta thấy rằng có những loại lạc khác nhau. Ngay cả bậc thiền cao nhất, thiền vô sắc (arūpāvacara), vẫn không hoàn toàn thoát khỏi khổ bởi vì có sự chấm dứt của thiền. Thiền không thể kéo dài mãi mãi. Tâm thiền sanh và nó phải diệt. Rồi nó lại sanh lên và diệt trở lại. Ngay cả hình thức lạc rất cao ấy cũng phải có sự khởi đầu và chấm dứt. Nó cũng không phải là lạc tối hậu. Lạc tối hậu là lạc thoát khỏi mọi sự hình thành. Như vậy hình thức lạc cao nhất là lạc của Niết-bàn, sự đoạn trừ mọi phiền não. Đức Phật đưa ra cho chúng ta thấy các loại lạc khác nhau, lạc này trên lạc khác. Lạc của thiền là lạc cao cấp nhưng đối với Đức Phật nó vẫn không đủ.

- Học nhân: Sự chứng đắc các bậc thiền theo tuần tự có phải là cách để đoạn trừ mọi phiền não không?
- Thầy: Nó không phải là đạo lộ chắc chắn xảy ra. Nếu bạn đọc trong Kinh, nó dường như vậy. Bạn trải qua các bậc thiền này theo tuần tự. Sau đó bạn chuyển sang hành thiền minh-sát (vipassanā). Khi Đức Phật mô tả việc chứng đắc Phật Quả của mình, ngài nói rằng trước tiên ngài hành thiền niệm hơi thở. Ngài tuần tự đắc sơ thiền, nhị thiền, tam thiền và tứ thiền. Sau đó ngài đắc túc mạng minh và v.v... Chỉ sau khi đắc được hai loại minh (túc mạng minh và thiên nhãn minh) ngài mới hành thiền minh sát. Chỉ khi ấy ngài mới chuyển sang thiền minh-sát.

Trước đó ngài hành thiền chỉ (samatha) và đắc các bậc thiền. Rồi trong suốt canh cuối của đêm ngài chuyển sang hành minh sát.

- Học nhân: Đó có phải là khi ngài thấy Pháp Duyên Sanh?
- Thầy: Đúng vậy. Ngay trước khi chứng đắc Phật quả ngài suy xét trên mười hai mắc xích của Pháp Duyên Sanh và những mối tương quan của chúng.
- Học nhân: Vậy thì việc thấy các kiếp sống quá khứ và v.v... liên quan đến thiền chỉ (samatha) thôi phải không ạ?
- Thầy: Đúng vậy. Khả năng để thấy các kiếp sống quá khứ xuất phát từ thiền chỉ. Chỉ sau khi đắc các bậc thiền người ta mới có thể có được các loại trí (minh) này. Chúng ta có thể gọi chúng là các loại thiền đặc biệt. Thực sự chúng là một loại thiền thứ năm hay thứ tư gì đó. Sau khi đắc ngũ thiền (thiền thứ năm) bạn phải tu tập theo cách đặc biệt để có được các loại thần thông này. Như vậy khi bạn đọc các bài Kinh thì thấy nói giống như là trước tiên bạn phải hành thiền chỉ rồi sau đó bạn chuyển sang thiền minh-sát. Nhưng trong các bản Chú Giải sau này thì lại nói rằng bạn có thể bỏ qua thiền chỉ và hành thẳng vào minh sát. Những người hành theo cách này được gọi là 'Khô Quán Hành Giả', có nghĩa là họ hành minh sát mà không có thiền chỉ đi trước.

Nhị Thiên

139. Đến đây, "làm cho tịnh chỉ tâm và tứ, hành giả chứng và trú nhị thiên, nội tĩnh nhất tâm, không tầm, không tứ với hỷ và lạc do định sanh" (Vbh. 245), và vị ấy đạt đến nhị thiên, từ bỏ 2 pháp, có 3 pháp, tốt đẹp ở 3 phương diện, có 10 đặc tính và thuộc biến xứ đất.

140. "Với tịnh chỉ của tâm, tứ" nghĩa là lắng xuống, vượt qua tâm, tứ, hai thiên chi này không có mặt ở nhị thiên. Mặc dù không có pháp nào thuộc sơ thiên hiện hữu ở nhị thiên, vì những pháp xúc, thọ, tưởng, tư, tâm dục, thắng giải, tinh tấn, niệm xả, (M. iii, 25) ở sơ thiên khác ở nhị thiên khác - tuy vậy, cần rõ rằng câu "với tịnh chỉ của tâm, tứ" được nói lên để chứng tỏ rằng sự đạt đến những thiên khác (từ thấp lên cao) đều do từ bỏ pháp thô ở mỗi trường hợp.

141. Nội: phát xuất từ tự tâm.

142. Tĩnh: (confidence) đó là niềm tin. Thiên có niềm tin, vì nó liên hệ đến niềm tin hoặc vì làm cho tâm an ổn với niềm tin mà thiên đạt được và an ổn bằng cách làm lắng sự giao động do tầm và tứ (Chú thích của người dịch: nếu hiểu câu Pàli: *sampasàdanam cetaso ekodibhàvam*" theo cách *cetaso* của tâm - đi với *sampasàdanam* thay vì đi với *ekodibhàvam*. Từ ngữ này được Hoà thượng Thích Minh Châu dịch là "nội tĩnh nhưt tâm").

143. Nếu hiểu *cetaso* đi với *ekodibhàvam* thì có nghĩa như sau: Độc nhưt (*eka*) nó khởi lên (*udeti*) nên gọi là nhất,

ekodi nghĩa là nó khởi lên như cái tốt cao, tốt nhất, vì trên nó không có tầm, tứ. Từ ngữ này chỉ Định. Nhị thiền đem lại sự có mặt (bhàveti), làm tăng trưởng cái yếu tố "duy nhứt" (ekodibhàva). Và, cái duy nhứt ấy thuộc về tâm, không về gì khác, nên gọi là cetasoekodibhàvam, sự nhứt tâm.

144. Người ta có thể hỏi: nhưng Sơ thiền không có niềm tin và định hay nhứt tâm ấy hay sao? Tại sao chỉ trong nhị thiền mới nói có niềm tin và nhứt tâm?

Trả lời: Vì sơ thiền chưa hoàn toàn có niềm tin, do tình trạng dao động của tầm, tứ gây nên, như làn sóng lăn tăn trên mặt nước. Bởi vậy, mặc dù ở sơ thiền vẫn có tín mà chưa được gọi là nội tín và sự tập trung cũng chưa hoàn toàn vì thiếu niềm tin viên mãn ấy, nên định ở đây cũng chưa được gọi là "nhứt tâm". Nhưng ở nhị thiền, niềm tin mạnh vì vắng mặt những chướng ngại là tầm, tứ và định cũng rõ rệt vì có đức tin mạnh làm bạn.

145. Vibhanga: "Sampasàdanam" (tín) là niềm tin, tin cậy, tín nhiệm, tin tưởng hoàn toàn. Nhứt tâm (ekodibhàvam) là sự vững chãi của tâm... Sự tập trung chân chánh" (Vbh. 258). Giải thích này cũng phù hợp.

146. Không tầm, không tứ: Theo đà tu tập 2 yếu tố này dần bị loại bỏ cho đến khi dứt hẳn.

147. Tại sao đã nói "làm cho tịnh chỉ tầm và tứ..." rồi còn lập lại "không tầm, không tứ?". Trước đây, chúng ta đã nói: "Câu làm cho tịnh chỉ tầm, tứ là để ám chỉ rằng sự đạt đến

những thiền khác từ sơ thiền trở lên là nhờ từ bỏ các pháp thô ở mỗi trường hợp" (đ. 140) .

Ngoài ra, đức tin này phát sinh với hành vi tịnh chỉ tâm, tứ, cho nên "làm cho tịnh chỉ" là nói cái nhân của tin tưởng và nhứt tâm (nội tĩnh nhứt tâm). Lại nữa, thiền này không có tầm, tứ, không như ở thiền thứ 3 và 4 hay trong nhãn thức. Chỉ có sự vắng mặt tầm tứ, mà ở đây (nhị thiền) còn có hành vi làm cho tịnh chỉ tầm tứ. Do vậy, nó ám chỉ cái nhân của sự không tầm, tứ, không phải chỉ nói đến sự vắng mặt tầm, tứ mà thôi. Sự vắng mặt tầm tứ được nói ở mệnh đề 2: Không tầm, tứ cho nên cần lập lại.

148. Do định sanh: sanh từ định của sơ thiền hoặc sanh từ định tương ưng. Mặc dù sơ thiền cũng sanh từ định tương ưng, song chỉ có định nhị thiền mới đáng gọi là "định" vì niềm tin hoàn toàn của nó và vì nó tuyệt đối bất động vì vắng mặt sự giao động của tầm tứ. Bởi thế nhị thiền được gọi là "do định sanh".

149. Từ bỏ 2 pháp, có được 3 pháp: Từ bỏ 2 pháp là bỏ tầm, tứ. Nhưng trong khi những triền cái được từ bỏ ở cận hành định của sơ thiền thì tầm, tứ không được từ bỏ ở cận hành định nhị thiền, mà ở định an chỉ thực thụ chúng mới được từ bỏ. Do vậy, mà nói tầm, tứ là những pháp từ bỏ ở nhị thiền.

150. "Có 3 pháp" là hỷ, lạc và nhứt tâm. Khi Vibhanga nói: "Thiền: tin tưởng, hỷ, lạc, nhứt tâm" (Vbh. 258) câu này cốt ám chỉ nhị thiền với trang bị của nó. Nhưng ngoại trừ

"tin tưởng", thiền này, nói một cách chặt chẽ, có 3 pháp kể như là pháp đã đạt đến đặc tính thấp sáng (xem đ. 119). Những gì còn lại cũng như nói ở sơ thiền.

151. Khi nhị thiền đã được đạt với cách ấy và hành giả làm chủ được 5 phương diện nói trên thì khi xuất khỏi nhị thiền đã quen thuộc, hành giả có thể quán sát những khuyết điểm của nó như sau: thiền này bị đe dọa vì gần tâm, tứ hỷ lạc trong đó còn thô. Hành giả có thể nghĩ đến tam thiền xem an tịnh hơn, do vậy chấm dứt bám víu nhị thiền và bắt đầu làm những gì cần để đắc tam thiền.

152. Khi xuất nhị thiền, hành giả thấy hỷ là thô khi quán sát các thiền chi, với chánh niệm tỉnh giác và lạc, nhứt tâm là an tịnh. Rồi vị ấy khởi tưởng ấy trở lại nhiều lần trong tâm "đất, đất" với mục đích từ bỏ pháp thô, đạt đến pháp tế và biết tâm thiền sẽ khởi. Lúc ấy "ý môn hướng tâm" (mind-door adverting) khởi lên, cùng một đối tượng là đất, ngăn chặn (gián đoạn) Hữu phần. Kế tiếp, 4 hoặc 5 tốc hành tâm khởi với cùng một đối tượng, tốc hành tâm cuối là thuộc về tam thiền, sắc giới. Những gì còn lại cũng như đã nói ở đoạn 74.

Bây giờ chúng ta sẽ đi đến nhị thiền, tam thiền và tứ thiền.

Sau khi đắc sơ thiền, nếu người hành thiền muốn đắc nhị thiền, việc đầu tiên vị ấy cần làm là tìm những khuyết điểm của sơ thiền. Sau khi đắc sơ thiền, vị ấy nghĩ rằng thiền này chưa đủ tốt. Với sơ thiền có năm thiền chi — tầm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm.. Người này, sau khi đắc sơ

thiền thấy được những nguy hiểm do gần với năm triền cái. Nhờ vượt qua năm triền cái vị ấy có thể đắc sơ thiền. Khi vị ấy đắc sơ thiền, thiền này không còn những triền cái, nhưng nó sanh cùng với tầm (vitakka) và tứ (vicāra) và v.v... Giờ đây vị ấy thấy được những khuyết điểm trong tầm và tứ vì thế vị ấy cố gắng để giữ thân nhiên đối với hai thiền chi này. Vị ấy cố gắng để trừ diệt chúng. Khi vị ấy diệt được chúng, vị ấy sẽ đạt đến nhị thiền.

Sau khi đắc sơ thiền, vị ấy cố gắng để có được năm loại làm chủ như nhập nhanh, xuất nhanh, và v.v... Ở đoạn 138 “Khi vị ấy xuất khỏi sơ thiền, tầm và tứ xem ra thô đối với vị ấy khi vị ấy duyệt xét các thiền chi với niệm và tỉnh giác.” Nghĩa là khi vị ấy nhập sơ thiền rồi xuất thiền và duyệt xét các thiền chi trong thiền ấy. Có năm thiền chi trong sơ thiền. Khi vị ấy duyệt xét chúng, tầm và tứ tỏ ra thô trong khi hỷ, lạc và nhất tâm tỏ ra an tịnh đối với vị ấy.

“Kế tiếp vị ấy đem tướng ‘đất, đất’ vào tâm liên tục trở lại.” Nghĩa là, sau khi duyệt xét các thiền chi, vị ấy trú tâm trên tợ tướng mà vị ấy có được trong suốt giai đoạn chuẩn bị. Lấy tợ tướng đó như đối tượng của thiền vị ấy tập trung tâm trên đó, niệm thầm liên tục ‘đất, đất’ trở lại với mục đích từ bỏ các thiền chi thô và có được các thiền chi an tịnh.

“Biết rằng bây giờ nhị thiền sẽ sinh” – chúng ta sẽ phải sửa lại chỗ này. Câu đó nên nói “Khi nhị thiền sắp sinh”, không biết. Vị ấy không biết khi nào nó sẽ sinh. Đây là một thành ngữ Pāli mà tôi đã nói với các bạn trước đây. “Khi nhị thiền sắp sinh, ý môn hướng tâm khởi lên trong vị ấy với cùng một kasiṇa đất như đối tượng của nó, làm

gián đoạn dòng hữu phần.”

Nếu nhìn vào biểu đồ sơ thiền bạn sẽ thấy cùng một tiến trình tâm sinh khởi ở đây. Sau khi cắt đứt dòng hữu phần thì ý môn hướng tâm (‘M’ manodvārāvajjana, ý môn hướng) sinh khởi. Kế tiếp có bốn sát-na tốc hành dục giới và sát-na thứ năm là thiền (jhāna). Đối với người có trí tuệ nhạy bén hay có sự nhận thức nhanh thì sẽ chỉ có ba tốc hành dục giới và sát-na tốc hành thứ năm là Thiền.

“Ý môn hướng với cùng một kasiṇa đất như đối tượng của nó sinh khởi trong vị ấy, làm gián đoạn dòng hữu phần. Sau đó bốn hay năm tốc hành tâm đẩy tới trước trên cùng đối tượng ấy (tùy thuộc vào người ấy là người có trí nhanh hay trí chậm), tốc hành tâm cuối trong đó là tốc hành tâm thiền sắc giới (rūpāvacara javana).” Đây chính là nhị thiền. “Còn lại thuộc về dục giới thuộc loại đã nói.” ‘Còn lại’ có nghĩa là bốn hay ba tốc hành đi trước.

Bây giờ đến đoạn dịch về **mô tả nhị thiền**. Tôi đã làm một đoạn dịch mới. Nó không thể dùng chung cho mọi người, mà dùng trong lớp học này thì tốt hơn.

"Làm cho tịnh chỉ tầm và tứ, hành giả chứng và trú nhị thiền, nội tĩnh nhất tâm, không tầm, không tứ với hỷ và lạc do định sanh"

“Với sự tịnh chỉ tầm và tứ (tức là vượt qua tầm và tứ) vị ấy chứng và trú nhị thiền vốn sanh khởi bên trong (nội tại), nó cũng là niềm tin và khơi dậy sự nhất tâm, hay nó làm cho tâm trong sáng và khơi dậy nhất tâm không tầm và tứ, và do định sanh cùng với hỷ và lạc, hay với hỷ và lạc do định sanh.” Đây là sự mô tả về nhị thiền. Bất cứ

khi nào có sự mô tả về nhị thiên, những câu có sẵn như vậy được lập đi lập lại nhiều lần trong Kinh và Vi-diệu Pháp.

Đoạn đầu là “vượt sự tịnh chỉ tầm và tứ”. ‘Tịnh chỉ’ có nghĩa là vượt qua tầm và tứ. Khi một người muốn đạt đến nhị thiên, họ phải vượt qua hay từ bỏ tầm và tứ.

Nhờ vượt qua tầm và tứ “vị ấy chứng và trú nhị thiên vốn sanh khởi bên trong.” Thiên (jhāna) sanh trong tâm một người. Vì thế nó không sanh nơi những người khác hay ở những thứ bên ngoài. Như vậy nó ở bên trong hay nội tại.

“Nó là niềm tin và khơi dậy nhất tâm” – bạn sẽ thấy từ này ở đoạn 142. Từ này trong Pāḷi là Sampasādanam Sampasādanam có nghĩa là niềm tin hay Saddha (tín). Có thể các bạn còn nhớ chữ Saddha này. Nó là một trong 52 tâm sở. Saddha là tín hay niềm tin. Ở đây Jhāna tự nó được gọi là niềm tin. Đó là nói theo nghĩa bóng (phép ẩn dụ). Nhưng ý nghĩa của nó là cái được đi kèm bởi niềm tin, hay cái được đi kèm bởi tín. Đối với cách phân chia này chúng ta sẽ nói ‘nó là niềm tin’, nhưng đối với những mục đích chung chúng ta nên nói ‘nó có niềm tin’, đó là cái sanh khởi cùng với niềm tin hay tín. Nhiệm vụ của tín hay niềm tin là làm sạch tâm khỏi hoài nghi và những chướng ngại khác.

“Và nó làm khơi dậy sự nhất tâm” – thực ra ‘sự nhất tâm’ là định. Có sự giải thích khác. Đó là cái làm cho tâm trong sáng và khơi dậy nhất tâm. Từ Pāḷi được đưa ra ở ghi chú cuối trang #41. Đoạn Pāḷi ở đây là Sampasādanam

cetaso ekodibhāvaṃ ‘Cetaso’ có nghĩa là tâm. Nó nằm giữa hai chữ ‘sampasādanam’ và ‘ekodibhāvaṃ. Chữ ‘cetaso’ có thể được liên kết với ‘sampasādanam’ hay với ‘ekodibhāvaṃ. Khi nó liên kết với ‘sampasādanam’, nó có nghĩa là làm cho tâm trong sáng hay cái làm trong sáng tâm. Khi nó liên kết với ‘ekodibhāvaṃ’, nó có nghĩa là khơi dậy nhất tâm và ‘cetaso’ là tâm. Như vậy ‘cetaso’ có thể liên kết với chữ trước hoặc chữ sau. Đó là những gì được giải thích ở đoạn 142 và 143.

“Không tầm không tứ và do định sanh” – có nghĩa là sau khi đắc sơ thiền, vị ấy hành thiền để đắc nhị thiền. Nhị thiền được nói là do định trong sơ thiền làm duyên hay tạo ra. Ở đây ‘định’ có thể được xem như cái sanh cùng với sơ thiền hay cái sanh cùng với nhị thiền. Hoặc cả hai.

“Do định sanh và đi cùng với hỷ và lạc” là một sự giải thích. Điều đó có nghĩa là “thiền này đi cùng với hỷ và lạc do định sanh.” Hỷ và lạc ở đây do định làm duyên và vì thế chúng được nói là do định sanh. Đây là sự giải thích về nhị thiền..

Một người đắc nhị thiền sau khi đã loại trừ, sau khi đã từ bỏ tầm và tứ. Thiền đó là nội tại (bên trong). Thiền đó làm cho tâm trong sáng và khơi dậy sự nhất tâm. Thiền đó không tầm và không tứ. Thiền đó do định sanh và đi kèm với hỷ và lạc hay nó được đi kèm với hỷ và lạc do định sanh.

Kế tiếp có một vài vấn đề. Những vấn đề ấy đã được giải thích ở đây. Ở đây kinh nói rằng nhị thiền có niềm tin. Điều đó có nghĩa rằng nhị thiền có tâm sở tín (saddha

cetasika) đi cùng. Tâm sở tín này cũng đi cùng với sơ thiền. Chúng ta cùng nhìn lại đoạn 144 “người ta có thể hỏi: nhưng chẳng phải tín này cũng có mặt trong sơ thiền và định này với tên là nhất tâm cũng vậy hay sao?” Trong sơ thiền có một số tâm sở cùng sanh và trong số các tâm sở ấy có tâm sở tín (saddha) và nhất tâm (ekaggata). Vậy thì tại sao chỉ nhị thiền này được nói là có niềm tin và nhất tâm thôi? Chúng cũng có trong sơ thiền nữa chứ. Vấn đề đó được ngài Buddhaghosa, Luận sư của bộ Thanh Tịnh Đạo giải quyết ở đây.

“Vấn đề có thể được trả lời như sau: Chính vì sơ thiền không có niềm tin viên mãn do sự quấy động mà tầm và tứ tạo ra.” Khi có tầm và tứ, chúng đưa đẩy tâm vào đối tượng này, đối tượng nọ. Chúng có khuynh hướng làm cho tâm phân tán. Khi có tầm và tứ đi cùng với thiền (jhāna), niềm tin hay tín (saddha) không đủ tốt. Nó không hoàn toàn trong sáng. Nó không hoàn toàn tin chắc. “Nó cũng giống như nước bị những gợn sóng nhỏ làm cho lăn tăn vậy. Đó là lý do vì sao, mặc dù tín có mặt trong sơ thiền, nó vẫn không được gọi là có ‘niềm tin’. Và trong sơ thiền định cũng không hoàn toàn rõ ràng vì thiếu niềm tin viên mãn. Khi Tín không mạnh, định cũng không mạnh. Đó là lý do vì sao nó không được gọi là ‘khởi dậy định’ hay ‘khởi dậy nhất tâm’.

- Học nhân: Đó có phải là hình thức cao nhất của định không?
- Thầy: Không, chưa phải. Đây chỉ là giai đoạn thứ hai hay mức độ thứ hai của định thôi. Chúng ta sẽ có những giai đoạn thứ ba và thứ tư. Và ở

chương sau chúng ta cũng sẽ đi đến các thiền vô sắc nữa. Đây chỉ là giai đoạn thứ hai của định.

“Điều đó có thể được hiểu như lý do tại sao chỉ có thiền này được mô tả theo cách ấy. Nhưng thực sự trong Vibhaṅga cũng tuyên bố như vậy với những chữ ‘Niềm tin là tín’”. Và v.v... Mặc dù niềm tin và định có mặt trong sơ thiền, sơ thiền vẫn không được mô tả như có niềm tin và định bởi vì ở đó chúng không đủ mạnh. Tại sao chúng không đủ mạnh? Bởi vì có sự quấy động của tầm và tứ. Trong thiền thứ hai hay nhị thiền không có tầm và tứ để quấy động chúng, vì thế tín và định trở nên mạnh hơn. Đó là lý do tại sao chỉ thiền này được mô tả như ‘có niềm tin và khơi dậy nhất tâm’.

- Học nhân: Như thế có nghĩa là để tạo ra định và niềm tin chúng ta không cần tầm và tứ phải không?
- Thầy: Thực ra thì tầm và tứ không phải là những chướng ngại thực sự. Chúng ta có thể nói, chúng chỉ là một loại quấy động nào đó cho định mạnh thôi. Sơ thiền cũng có định mạnh nhưng so với nhị thiền thì nó không mạnh lắm.
- Học nhân: Chúng ta cần tầm và tứ để đắc sơ thiền phải không?
- Thầy: Đúng vậy. Chỉ sau khi đắc sơ thiền, chúng ta mới diệt chúng để có được nhị thiền. Bạn biết trước tiên khi định chưa mạnh, bạn cần tầm và tứ để hỗ trợ tâm ở yên trên đối tượng. Sau khi đắc nhị thiền tâm không cần tầm và tứ để đưa

nó đến đối tượng nữa. Nhị thiên diệt hay loại trừ tâm và tứ.

Chúng ta đã giải quyết xong một vấn đề. Vấn đề khác là nhị thiên được mô tả như không tâm và tứ. Câu trên cũng có nghĩa rằng nó không tâm và tứ rồi. Tại sao có sự lập lại ở đây? Chúng ta có “Với sự tịnh chỉ (hay vượt qua) tâm và tứ” lúc đầu rồi và ở đây “Nhị thiên không tâm và tứ.” Luận sư giải thích sự lập lại này bằng cách đưa ra hai hay ba sự giải thích.

Sự giải thích thứ nhất nằm ở đoạn 146. Sự giải thích này nói rằng để đắc các thiên cao hơn bạn phải diệt các thiên chi thô. Để giúp bạn hiểu được điều này đoạn văn được lập lại ở đây. Vì thế các đoạn ‘với sự tịnh chỉ của tâm và tứ’ và ‘nhị thiên không có tâm và tứ’ được lập lại ở đây. Đó là một lý do. Nó được lập lại để chỉ cho người ta thấy rằng chỉ bằng cách diệt các thiên chi thô trong các bậc thiên thấp hơn họ mới có thể đắc các thiên cao hơn. Đó là một sự giải thích.

Sự giải thích khác cho rằng đoạn ‘với sự tịnh chỉ của tâm và tứ’ là nhân của thiên có niềm tin và sự nhất tâm này. Nó trình bày điều đó. Nó không đơn thuần chỉ ra sự vắng mặt của tâm và tứ, mà nó còn chỉ cho thấy rằng do sự tịnh chỉ của tâm và tứ mà thiên này mới được gọi là ‘có niềm tin và thiên này khơi dậy nhất tâm.’ Chính để trình bày mối quan hệ nhân quả ấy mà hai đoạn giải thích được đưa ra ở đây.

- Học nhân: Đây có phải là sự tự nguyện không? Nó nghe như thể ngài đang nói rằng chúng ta tự

nguyện giảm bớt tầm và tứ để có được bậc thiền cao hơn.

- Thầy: Đúng vậy.
- Học nhân: Nhưng có phải thiền đó chỉ sanh một cách tự nhiên?
- Thầy: Phải, khi nó sanh, nó sanh một cách tự nhiên. Nhưng trước khi thiền sanh, bạn phải hành thiền. Trong khi bạn hành thiền bạn có tác ý loại bỏ tầm và tứ. Nếu bạn không diệt tầm và tứ, bạn không thể đắc nhị thiền.
- Học nhân: Chúng ta diệt tầm và tứ nhờ định (sự tập trung) nhiều hơn phải không?
- Thầy: Đúng vậy. Bạn khơi dậy sự thảo nhiên đối với tầm và tứ. Tất nhiên, chỉ bằng cách suy nghĩ thôi. Sau khi bạn xuất khỏi thiền, bạn duyệt xét hay tập trung trên các thiền chi. Vì lẽ bạn không hài lòng với tầm và tứ, vì thấy chúng có vẻ thô. Trong khi các thiền chi khác vi tế hơn. Hai thiền chi thô này được trừ diệt khi bạn đắc nhị thiền.

Sự diệt trừ tầm và tứ là nhân. Nhị thiền sanh cùng với niềm tin và khơi dậy nhất tâm là quả. Để trình bày mối quan hệ nhân quả này đoạn thứ nhất được nêu ra.

Sau đó có lý do khác được nêu ra. Đoạn thứ hai ‘không tầm và tứ’ chỉ hàm ý sự vắng mặt của tầm và tứ, không hơn. Đoạn thứ nhất không chỉ có nghĩa là không tầm và tứ thôi mà nó còn có nghĩa rằng thiền này không tầm và tứ vì chúng (tầm và tứ) đã được vượt qua. Như vậy trong trường hợp này đoạn thứ nhất là nhân của đoạn thứ hai. Bởi vì tầm và tứ đã được tịnh chỉ hay bởi vì chúng đã

được trừ diệt nên không có tâm và tứ ở thiên thứ hai. Để trình bày cho thấy rằng hai đoạn này được đưa ra hay được nói trong sự mô tả nhị thiên.

Kế tiếp nó do định sanh. Hỷ và lạc cần được hiểu giống như trong sơ thiên, chúng giống nhau.

“Do định sanh” - ở đây cũng có một vấn đề. Sơ thiên cũng do định sanh. Nếu bạn không có định, bạn không thể đắc sơ thiên, hay bạn không thể đắc ngay cả cận định đi trước thiên. Nếu bạn không có định, bạn không thể đắc bất cứ thiên nào, ngay cả giai đoạn cận định. Như vậy tại sao thiên thứ hai (nhị thiên) này lại được mô tả như ‘do định sanh’? Một lần nữa ở đây cần hiểu rằng định trong sơ thiên không mạnh như định trong nhị thiên. Sở dĩ định trong nhị thiên mạnh hơn bởi vì nó không bị quấy động bởi tâm và tứ. Khi tâm và tứ bị trừ diệt, định trở nên rất mạnh và tâm trở nên rất trong sáng. Nên để khen ngợi nhị thiên nó được mô tả như ‘do định sanh’. Chúng ta hiểu rằng không chỉ nhị thiên do định sanh mà sơ thiên cũng vậy.

Ở đoạn 148, khoảng giữa đoạn “song chỉ có định nhị thiên mới đáng gọi là “định” vì niềm tin hoàn toàn của nó.” ‘Niềm tin’ ở đây có nghĩa là sự trong sáng hoàn toàn.

“Và cực kỳ bất động” – Bạn hiểu thế nào về từ bất động?

- Học nhân: Cái gì đó đứng yên.
- Thầy: Đứng yên, đứng vậy. Không chuyển động. Tôi nghĩ ‘cực kỳ yên tĩnh’ có lẽ tốt hơn. Từ Pāl i

là ‘acala³²’. Acala có nghĩa là không chuyển động hay bất động. Tôi nghĩ người dịch (chỉ ngài Nanamoli) muốn theo nghĩa đen nên ngài dịch là bất động, nhưng chữ đó có thể hàm ý một cái gì đó khác hơn — đó là sự yên tĩnh của tâm. Vì thế có sự yên tĩnh cực kỳ do vắng mặt tầm và tứ.

Đoạn 147 “Ngoài ra, niềm tin hay tín này phát sanh với sự yên tĩnh (tịnh chỉ tầm và tứ) chứ không phải với sự đen tối của phiền não” – thực ra chữ ấy không có nghĩa là đen tối. Chữ ấy có nghĩa là tình trạng vẫn đục, tình trạng không trong sáng của tâm. Nó không phải là sự đen tối. Tâm luôn luôn trong sáng. Như vậy nên dịch là tình trạng vẫn đục của phiền não.

Trong nhị thiền có bao nhiêu thiền chi? Có ba thiền chi — pīti, sukha, và ekaggatā (hỷ, lạc và nhất tâm). Nó đoạn trừ hai thiền chi — tầm và tứ.

Tam Thiền

153. Đến đây, "ly hỷ, trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm lạc thọ, hành giả chứng và trú tam thiền, một trạng thái mà các bậc thánh đã tuyên bố: "Người nào có xả, và chánh niệm, người đó trú trong an lạc" (Vbh. 245) và như thế, vị ấy đã đến tam thiền, từ bỏ một pháp, có được 2 pháp, tốt đẹp ở 3 phương diện, có 10 đặc tính và thuộc biến xứ đất.

154. Ly hỷ (pītiyā ca virāgā): là vượt qua, làm rơi rụng tâm "hỷ" ở nhị thiền. Chữ "ca" cốt nói: làm rụng luôn cả hỷ, sau

³² Acala: 不動 bất động

khi đã làm rụng luôn cả hỉ, sau khi đã làm rụng (từ bỏ) tầm, tứ hay làm tịnh chỉ tầm, tứ.

155. Tầm, tứ đương nhiên đã được tịnh chỉ ở nhị thiền, nhưng nhắc lại ở đây, là để nhấn mạnh: con đường đến tam thiền cốt yếu là phải đình chỉ tầm, tứ. Cũng như thân kiến.... Không phải từ bỏ vào lúc đắc tam thiền, (mà ở sơ thiền) tuy vậy, tam thiền vẫn được giới thiệu là "đoạn tận 5 hạ phần kiết sử" (A. i, 232) để đánh thức sự tinh tấn nơi hành giả đang cố vươn đến thánh đạo lộ thứ 3 này, cũng vậy, "làm tịnh chỉ tầm, tứ được nhắc lại ở đây, mặc dù tầm, tứ đã tịnh chỉ ở nhị thiền là cốt để nhấn mạnh. Do đó, ý cần hiểu ở đây là: "Với sự vượt qua hỉ và làm tịnh chỉ tầm, tứ".

156. Trú xả: uppkha (xả) có nghĩa là ngắm nhìn sự vật khi chúng xảy ra (Upapattito Ikkhati), sự vật xảy ra như thế nào thì nhìn nó như thế ấy, nghĩa là nhìn một cách thân nhiên, không thêm bớt không thành kiến. Người đắc tam thiền là vị "trú xả" vì tâm xả nơi vị ấy hiển nhiên, dồi dào và mạnh.

Xả có 10 thứ: xả thuộc 6 căn, xả thuộc 4 phạm trù (từ, bi, hỉ, xả), xả kể như một giác chi, xả về tinh tấn, xả về hành uẩn, xả về thọ uẩn, xả thuộc tuệ, xả kể như tính trung lập đặc biệt, xả ở thiền, và xả kể như sự thanh tịnh.

157. Xả thuộc 6 căn là xả nơi một vị đã đoạn tận lậu hoặc. Đó là trạng thái không lia tách thanh tịnh bản nhiên. Khi đối tượng đáng ưa hay đáng chán thuộc 6 trần đi vào sự chú ý của 6 căn như kinh nói: "Một Tỳ-kheo đã đoạn tận

lậu hoặc, thì không vui cũng không buồn khi thấy một sắc pháp với mắt: vị ấy trú xả, chánh niệm tỉnh giác" (A. iii, 279)

158. Xả kể như một phạm trú: là thái độ bình đẳng đối với mọi loài chúng sinh, như kinh nói: "Vị ấy trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với xả" (D. i, 251)

159. Xả kể như một giác chi: là trạng thái trung tính được mô tả như sau: "vị ấy tu tập xả giác chi liên hệ đến từ bỏ" (M. i, 11)

160. Về xả tinh tấn: là trạng thái không quá tinh cần cũng không quá biếng nhác, như kinh nói: "Thỉnh thoảng vị ấy chú tâm đến tướng xả" (A. i, 257)

161. Xả thuộc hành uẩn: là thái độ thản nhiên tìm hiểu những phản ứng và tư thái đối với những triền cái v.v... Như luận nói: "Có bao nhiêu xả về hành uẩn khởi lên qua tuệ? Tám loại xả đối với các hành khởi lên qua định, 10 loại xả đối với các hành khởi lên qua tuệ" (Ps. i, 64)

162. Xả kể như thọ uẩn: là tình trạng không lạc không khổ: "Khi một tâm thuộc Dục giới khởi lên câu hữu với xả" (Dhs. 156)

163. Xả thuộc tuệ: là tính cách trung lập đối với sự suy đạt, như sau: "Cái gì hiện hữu, cái gì đã trở thành, vị ấy từ bỏ (xả) cái ấy và được xả".

164. Xả kể như tính trung lập đặc biệt: là một trong 4 pháp thuộc loại "bất định pháp": dục, quyết định, tác ý và xả.

165. Xả thuộc thiên: là tính vô tư bình đẳng (thản nhiên, vô dục) đối với cả đến tối thượng lạc, như nói " Vị ấy trú xả" (Vbh. 245)

166. Thanh tịnh xả niệm: là loại xả nhờ đã được tịnh chỉ hết các đối lập, được mô tả như sau: "Tứ thiên, loại thiên có niệm được thanh tịnh nhờ xả (xả niệm thanh tịnh) (Vbh. 245)

167. Các loại xả thuộc 6 căn, xả kể như một phạm trú, xả kể như một giác chi, xả kể như tính trung lập đặc biệt, xả thuộc thiên và xả niệm thanh tịnh đều đồng nghĩa là tính trung lập đặc biệt. Nhưng chúng có sai khác về vị trí cũng như sự khác biệt nơi một con người duy nhất từ khi còn là đứa bé trai, đến khi thành thiếu niên, thanh niên, một ông tướng, một ông vua v.v... Bởi thế, về các loại xả này, cần hiểu rằng, khi xả thuộc sáu căn có mặt, thì không có 5 loại xả kia, các xả còn lại cũng thế. Tương tự như thế, xả thuộc hành uẩn và xả thuộc tuệ cũng chỉ có một nghĩa, vì chúng chỉ là tuệ quán được phân loại ra hai thứ ấy tùy nhiệm vụ.

168. Ví như khi một người trông thấy có con gì bò vào nhà lúc trời tối, dùng một cái gậy có chĩa để săn tìm, và khi thấy nó trong vựa lúa, tìm xem có phải đích thực là một con rắn không. Do thấy ba điểm, y không còn nghi ngờ gì, bởi thế, ở trong y, có sự đối với các việc tra tìm "có phải

rắn hay không". Cũng thế, khi một người khởi sự có Tuệ, và với tuệ thấy được 3 đặc tính của các hành, thì khi ấy có xả nơi vị ấy đối với sự tra tầm tính cách vô thường v.v... Của các hành. Xả này gọi là xả về tuệ

169. Nhưng ví như khi người ấy đã bắt được con rắn với cây gậy có chĩa, nghĩ "làm sao xua đuổi con rắn này mà không làm nó đau đớn, cũng không bị nó cắn tay?" thì, trong khi người ấy chỉ tìm cách xua đuổi con rắn mà thôi, nơi anh ta, có sự xả đối với việc bắt rắn, việc tra tầm v.v... Cũng vậy, khi một người, nhờ thấy rõ Ba đặc tính (vô thường v.v...), thấy được ba cõi hữu như đang bốc cháy, thì nơi vị ấy có xả đối với sự nắm giữ các hành, và đó là xả về các hành.

170. Do vậy, khi xả về tuệ được an lập thì xả đối với các hành cũng được an lập. Nhưng nó được chia hai theo như trên, tùy nhiệm vụ, nghĩa là, tùy theo xả đối với sự tra tầm (3 đặc tính) hay xả đối với sự nắm bắt (3 đặc tính). Xả thuộc tinh tấn và xả thuộc thọ uẩn khác nhau, và cũng khác với loại xả kia.

171. Vậy, trong những loại xả nói trên thì xả muốn nói ở đây là xả về thiền. Xả này có đặc tính là trung tính. Nhiệm vụ nó là không can dự. Nó được biểu hiện bằng vô dục. Nhân gần của nó là sự từ bỏ hỉ.

Ở đây người ta có hỏi: không phải xả này chỉ có nghĩa là loại dừng dừng đặc biệt (trung tính)? Và nó cũng hiện hữu ở sơ thiền và nhị thiền, nên câu "vị ấy trú xả" đáng lẽ cũng áp dụng cho hai thiền đầu, tại sao không? Trả lời:

Bởi vì ở hai thiền đầu, nhiệm vụ của xả không rõ rệt, vì nó bị che lấp bởi tầm, tứ, hỷ. Nhưng xả xuất hiện ở đây với một bản chất hoàn toàn rõ rệt, như cất cao đầu lên, vì nó không bị che lấp bởi tầm, tứ và hỷ. Do đó, xả được nói đến trong thiền thứ ba này.

172. Chánh niệm tỉnh giác: vị ấy nhớ lại (sarati) nên gọi là chánh niệm (sata); có sự giác tỉnh toàn vẹn, nên gọi là tỉnh giác (Sampajāna). Chánh niệm có đặc tính là nhớ lại. Nhiệm vụ của nó là không quên. Biểu hiện của nó là sự gìn giữ. Tỉnh giác có đặc tính là không rối loạn, có nhiệm vụ là tra tầm phán xét, có biểu hiện là sự thăm dò.

173. Mặc dù chánh niệm này và tỉnh giác này cũng hiện hữu ở hai thiền đầu - vì một người hay quên, thất niệm không hoàn toàn tỉnh giác, thì không thể đạt đến định cận hành, khoan nói đến định an chỉ song vì hai thiền đầu tương đối còn thô nên tâm dễ phiêu lưu như một người đi trên đất bằng. Bởi vậy, nhiệm vụ của chánh niệm tỉnh giác ở hai thiền đầu chưa rõ rệt. Nhưng ở thiền thứ ba, chánh niệm tỉnh giác được nói đến vì những pháp thô đã được từ bỏ, và tính cách vi tế của tam thiền đòi hỏi tâm phải luôn luôn chánh niệm tỉnh giác, như người đi trên lưỡi dao.

174. Lại nữa, như một con bê đi theo mẹ, luôn luôn trở về bên mẹ nếu không được giữ lại, và nếu bị đưa đi xa mẹ; cũng thế, khi tam thiền bị đời khởi hỷ, nó sẽ trở lại với hỷ nếu không bị giữ bởi chánh niệm tỉnh giác, và nó sẽ đi theo hỷ. Ngoài ra, chúng sinh thường ham lạc, và loại lạc này

lại vô cùng ngọt ngào không có thứ lạc nào lớn hơn, thế mà ở đây (tam thiên) có sự vô tham đối với lạc là nhờ ảnh hưởng, của chánh niệm tỉnh giác, không vì lý do nào khác.

175. " Vị ấy thân cảm lạc thọ". Ở đây mặc dù một người thực sự đắc tam thiên không quan tâm đến cảm giác lạc, vị ấy vẫn cảm thấy lạc liên hệ đến tâm thể, và sau khi xuất thiên vẫn còn lạc, bởi vì thân thể được ảnh hưởng bởi cái chất vi diệu phát sinh từ lạc liên hệ đến thân vô sắc (về sắc do tâm sanh, xem Chương XX, đ. 30 trở đi)

176. Bây giờ, nói đến ý nghĩa câu: "về thiên này, các bậc thánh tuyên bố: người nào có xả và chánh niệm, người ấy trú lạc". Các bậc thánh là các bậc Giác ngộ v.v... Ý nói các bậc thánh ca ngợi người nào đắc thiên. Vì sao? Vì, người ấy trú trong lạc với xả và với chánh niệm. Vị ấy chứng và trú thiên thứ ba". Câu văn cần được hiểu như vậy.

177. Nhưng tại sao chư thánh ca ngợi? Vì vị ấy có xả đối với thiên thứ ba, mặc dù thiên này có lạc thù thắng vi diệu và đã đạt đến chỗ toàn bích của lạc, vậy mà vị ấy vẫn không bị lôi kéo đến thiên này do niềm ưa thích đối với lạc và vị ấy chánh niệm, với cái chánh niệm đã được an trú để đề phòng hỉ sinh khởi và vị ấy với sắc do tâm sanh - cảm thọ vô uế lạc mà chư thánh yêu mến và làm cho sung mãn. Vị ấy đáng ca ngợi, nên chư thánh ca ngợi bằng những lời "vị ấy trú lạc khi có xả và có chánh niệm", nói lên những đức tính đặc biệt đáng ca tụng.

"Thứ ba", là theo thứ tự con số, và vì thiên này được chứng vào hàng thứ ba.

178. "Từ bỏ một pháp, có hai pháp" (153). Từ bỏ một pháp là từ bỏ hỉ. Nhưng hỉ chỉ được từ bỏ ở sát na định an chỉ, cũng như tầm tứ được từ bỏ ở sát na chứng nhị thiền. Do đó, hỉ được gọi là pháp từ bỏ ở tam thiền.

179. "Có hai pháp" là sự khởi lên lạc và nhất tâm. Bởi vậy khi Vibhanga nói: "Thiền: xả, chánh niệm, tỉnh giác, lạc, nhất tâm" (260) là để ám chỉ trang bị của đệ tam thiền. Nhưng, trừ xả và chánh niệm tỉnh giác, thì thiền này thực sự chỉ có 2 pháp đạt đến đặc tính "thấp sáng" (xem 119). Những gì còn lại cũng như ở sơ thiền đã nói.

180. Khi hành giả đã đạt đến và làm chủ tam thiền theo 5 cách, thì khi xuất tam thiền đã quen thuộc, hành giả có thể nhìn những khuyết điểm của nó như sau: "Thiền này bị đe dọa vì gần hỉ; bất cứ cái gì trong thiền này còn quan hệ đến lạc là còn thô" (D. i, 37) và những thiền chi của nó bị suy yếu bởi tính thô của lạc, vì ấy có thể hướng tâm đến tứ thiền xem như an tịnh hơn vậy hết bám víu tam thiền và khởi sự làm những gì cần để đạt đến tứ thiền.

181. Khi hành giả xuất tam thiền, lạc hay nói cách khác là "tâm lạc", có vẻ thô khi hành giả quán sát các thiền chi với chánh niệm tỉnh giác, trong khi đó xả kể như cảm thọ và nhứt tâm thì có vẻ an tịnh. Rồi, khi vị ấy đưa tướng đất lên tâm trở lại nhiều lần "đất, đất" với mục đích từ bỏ pháp thô đạt đến pháp vi tế, an tịnh, biết, nay tứ thiền sẽ khởi, ý môn hướng tâm khởi lên có cùng đối tượng là biến xứ đất, gián đoạn hữu phần. Sau đó, 4 hoặc 5 tốc

hành tâm khởi trên cùng một đối tượng ấy, tốc hành cuối cùng là thuộc về tứ thiền ở sắc giới. Những gì còn lại cũng như đã nói (đ. 74).

182. Nhưng có sự khác biệt này: lạc thọ không phải là một duyên, kể như tập hành duyên, cho bất khổ bất lạc thọ, và sự chuẩn bị cho tứ thiền thì cần được khơi dậy bằng bất khổ bất lạc thọ do đó, các tâm chuẩn bị này là tương ứng bất khổ bất lạc thọ và ở đây hỉ tan biến, chỉ vì tâm tương ứng với xả.

Kế tiếp chúng ta đi đến tam thiền. Bây giờ bạn không hài lòng với hỷ (pīti). Bạn sẽ diệt các thiền chi theo tuần tự từng thiền chi một.

Đoạn 151 “Một khi nhị thiền đã được đạt đến theo cách này, và vị ấy có được sự làm chủ theo năm cách đã mô tả, thòi vào lúc xuất khỏi nhị thiền mà bây giờ đã quen thuộc vị ấy có thể xem xét những lỗi trong nhị thiền như vậy: Thiền chứng này bị đe dọa bởi gần với tầm và tứ.” Mặc dù tầm và tứ không có mặt ở nhị thiền, nhưng nó gần với sơ thiền có tầm và tứ. Vì thế nó (nhị thiền này) gần với tầm và tứ.

“Phàm cái gì có trong đó (nhị thiền) thuộc về hỷ và lạc, đều được tuyên bố là thô.” Có nghĩa là các thiền chi của nhị thiền yếu ớt do tính chất thô của hỷ (pīti) vốn được mô tả trong Kinh như: “Nhị thiền này được tuyên bố là thô với chính Hỷ đó bởi vì nó là sự phấn khích của tâm.” Khi bạn đang cảm giác hỷ, bạn là cái gì đó giống như đang trôi nổi trên bề mặt. Hỷ có nhiệm vụ kích thích tâm. Trong khi đó người này muốn tâm mình được an tịnh. Vì thế bây

giờ vị ấy không hài lòng với hỷ.” Các thiên chi của nó bị tính chất thô của hỷ làm cho yếu ớt, có thể diễn đạt như vậy. Vị ấy có thể mang tam thiên, được xem như an tịnh hơn, đến tâm và như vậy chấm dứt sự dính mắc của vị ấy vào nhị thiên và khởi sự làm những gì cần làm để chứng đắc tam thiên.

“Vào lúc xuất khỏi nhị thiên, khi vị ấy duyệt xét các thiên chi với niệm và tỉnh giác, hỷ có vẻ thô trong khi lạc và nhất tâm có vẻ an tịnh đối với vị ấy. Rồi khi vị ấy đem cũng cái tợ tướng đó vào tâm như ‘đất, đất’ liên tục, với mục đích từ bỏ thiên chi thô và có được các thiên chi an tịnh, khi tam thiên sắp sanh (không có chữ ‘biết’) tâm ý môn hướng sanh khởi với cùng kasiṇa đất như đối tượng của nó, làm gián đoạn dòng hữu phần.” Phần còn lại giống như nhị thiên.

Bây giờ chúng ta đi đến tam thiên. Tam thiên được mô tả trong một số đoạn nhất định hay một số câu nhất định. “Luôn cả, với sự biến mất của hỷ (pīti) vị ấy trú xả, và chánh niệm tỉnh giác.” và v.v... Chữ ‘luôn cả’ ở đây được dùng với nghĩa của một liên từ. Bằng chữ ‘luôn cả’ chúng ta có thể nối kết với những đoạn hay câu khác. Chúng được mô tả trong những dấu ngoặc kép. “Với sự nhàm chán đối với” – đó là biến mất. “Với sự biến mất và luôn cả với sự tịnh chỉ của hỷ” có nghĩa là với sự biến mất và tịnh chỉ của hỷ. ‘Tịnh chỉ’ đã được đề cập trong nhị thiên. Đó là cái gì đó giống như được đưa qua đoạn giải thích tam thiên vậy. “Với sự biến mất và luôn cả” nghĩa là với sự biến mất và luôn cả với sự tịnh chỉ của hỷ.

Nó cũng có thể truyền đạt một điều gì đó khác.

Trong trường hợp đó với sự vượt qua (đó là biến mất) của hỷ và sự tịnh chỉ của tầm và tứ. Nó có thể có nghĩa của một trong hai điều này.

“Luôn cả với sự biến mất của hỷ” đơn giản có nghĩa là với sự nhàm chán đối với hỷ và sự tịnh chỉ của hỷ hay nói khác hơn với sự vượt qua hỷ và sự tịnh chỉ của tầm và tứ.

“Ly hỷ, trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm lạc thọ, hành giả chứng và trú tam thiên, một trạng thái mà các bậc thánh đã tuyên bố: "Người nào có xả, và chánh niệm, người đó trú trong an lạc" (Vbh. 245). Đây là tam thiên.

- Học nhân: Có phải vị ấy cảm nghiệm lạc thọ cả ở thân lẫn tâm với thân tâm của mình?
- Thầy: Tôi sẽ giải thích sau. Tầm và tứ đã được tịnh chỉ. Chúng không sanh với nhị thiên. “Với sự tịnh chỉ của tầm và tứ” câu này được nhắc lại một lần nữa để ca ngợi tam thiên. Trong việc ca ngợi tam thiên một số mô tả về các bậc thiên khác được lập lại ở đây. Đây là những gì Chú Giải giải thích. Thực ra ở nhị thiên đã không có tầm và tứ rồi, vì thế tam thiên lại càng không. Để trình bày cách đặc các bậc thiên cao hơn và để ca ngợi tam thiên nên nó (tầm và tứ) cũng được nói đến ở đây vậy. Sự tịnh chỉ (diệt) tầm và tứ là cách hay điều kiện để có được tam thiên.

“Vị ấy trú xả” - liên quan đến chữ ‘xả’ Luận sư giới thiệu cho chúng ta mười loại xả (upekkhā). Khi bạn thấy

chữ ‘upekkhā’ mà bạn hiểu được nghĩa của nó là gì rất quan trọng. Ít nhất bạn cũng phải biết rằng ‘upekkhā’ có nghĩa là cảm thọ hay nó có nghĩa là xả. Xả ở đây không phải là thọ. Xả là tính không thiên vị hay trung tính. Trung tính là một trong các tâm sở. Thọ cũng là một trong các tâm sở. Thọ xả khác với xả trung tính. Ít nhất bạn cũng phải hiểu tới mức này. Bất cứ khi nào bạn tìm chữ ‘upekkhā’, bạn phải thấy xem nó có nghĩa là thọ xả hay xả trung tính.

Upekkhā xuất phát từ ‘upa’ và ‘ekkha’. Điều này được giải thích ở đoạn 156. “Nó nhìn (mọi sự mọi vật) khi chúng sanh khởi (UPApattito IKKHATI), như vậy nó là xả trung tính (thái độ bàng quan); nó nhìn một cách công bằng, nhìn không thiên vị (a-pakkhapatita), là ý nghĩa ở đây.

Có mười loại upekkhā. Thứ nhất được gọi là ‘xả thuộc sáu căn’. Nó là thái độ bình thản hay trung tính xả tìm thấy trong tâm của các bậc Thánh A-la-hán. “Ở đây vị Tỳ-kheo các lậu hoặc đã đoạn tận (chỉ vị A-la-hán), không vui cũng không buồn khi thấy một cảnh sắc với mắt: vị ấy trú xả, chánh niệm và tỉnh giác. Một bậc thánh A-la-hán, dù thấy một đối tượng tốt hay xấu, vị ấy cũng không vui hay buồn với đối tượng ấy. Vị ấy không thiên vị các đối tượng ấy. Vị ấy giữ được thái độ vô tư (xả) khi đối diện với những đối tượng đáng mong muốn và không đáng mong muốn. Đó là một trong những đức của bậc thánh A-la-hán. Điều này là vì các bậc A-la-hán đã đoạn trừ tất cả tâm phiền não. Và vì thế các ngài không vui với tâm dính mắc vào mọi sự mọi vật và các ngài cũng không khó chịu

đối với những điều không đáng mong muốn.

Xả kế tiếp là xả kể như một phạm trú. Xả là một trong bốn phạm trú (từ, bi, hỷ và xả). “Vị ấy trú biến mãn một phương với tâm câu hữu với xả.” Đó là vị ấy không thích cũng không ghét. Vị ấy nhìn với tâm không thiên vị.

Kế tiếp là xả kể như một giác chi. Có bảy giác chi và xả là một trong số đó. “Vị ấy tu tập xả giác chi liên hệ đến từ bỏ.” Như vậy nó là tính trung lập “trong các pháp đồng sinh”. Thực ra nó là tính trung lập nằm trong số các pháp đồng sinh. Xả trung tính cũng là một pháp đồng sinh (tâm sở). Trong số các pháp đồng sinh với tâm có xả trung tính, nó là cách thể hiện của xả trung tính. Xả này là một trong bảy chi phần giác ngộ hay Thất Giác Chi.

Xả kế tiếp là xả thuộc tinh tấn. ‘Tinh Tấn’ được gọi là ‘xả’ ở đây. Tinh tấn không nên quá nhiều cũng không nên quá ít. Nó phải ở mức trung bình, vì thế nó được gọi là ‘xả’ ở đây. Thực ra nó chính là tinh tấn (vīriya) – “không quá căng cũng không quá lơ lửng” trong tinh tấn.

Kế tiếp là xả về các hành. Xả này phát sanh trong lúc hành minh sát. Khi một người hành thiền minh sát và đạt đến các giai đoạn tuệ minh sát cao hơn, người ấy có được loại xả về các hành này. Đó là “thái độ thản nhiên (xả) khi thấy rõ sự phản ứng và điềm tĩnh đối với các triền cái, v.v..., nó được mô tả như vậy.” Có nghĩa là vị ấy không phải thực hiện một nỗ lực nào để giữ tâm trên đối tượng. Hay nói khác hơn nó là sự quan sát không cần nỗ lực vào lúc đó. Vị ấy không dính mắc cũng không chán ghét đối với những gì vị ấy thấy.

“Có bao nhiêu loại xả về các hành khởi lên do định? Bao nhiêu loại xả về các hành khởi lên do minh sát? Tám loại xả về các hành khởi lên do định (samatha). Đây là tám loại thiền (jhāna). Mười loại xả về các hành khởi lên do minh sát.” Khi bạn hành thiền minh sát, bạn trải qua mười loại xả.

Mười loại xả và tám loại xả này cũng được nêu ra ở ghi chú cuối trang số 44. “Tám loại” là những xả liên kết với tám thiền chứng. ‘Mười loại’ liên kết với bốn đạo, bốn quả, không tánh giải thoát và vô tướng giải thoát.” Thực sự chữ ‘giải thoát’ không được dùng trong Chú Giải. Như vậy nó không phải là ‘không tánh giải thoát’ mà là ‘trú trên tánh không’, ‘trú trên vô tướng’. ‘Trú trên tánh không’ nghĩa là quán trên tánh không hay sự rỗng không của các hành. Vị ấy vẫn còn trong giai đoạn hành minh sát. Vị ấy vẫn chưa ở giai đoạn giác ngộ, chưa ở giai đoạn đạo và quả. Vì thế ở đây ‘an trú trong tánh không’ nghĩa là trú trên sự rỗng không. ‘An trú trong vô tướng’ có nghĩa là trú trên các hành vô tướng. Khi vị ấy hành thiền minh sát vị ấy lấy các hành làm đối tượng. Các hành này vị ấy quán như rỗng không. Đó là không có sự thường hằng, không có sự thỏa mãn (khổ) và không có linh hồn hay tự ngã. ‘Vô tướng’ cũng có nghĩa như vậy. Đây là mười loại xả do minh sát. Khi một người đạt đến giai đoạn đó, họ có được xả về các hành.

Kế tiếp là xả kể như cảm thọ. “Xả như một cảm thọ, là tên cho loại xả gọi là bất khổ và bất lạc được mô tả như vậy: ‘Vào lúc một tâm thiện dục giới đi cùng với (thọ) xả sanh khởi.’” Tôi không nghĩ chúng ta nên dùng chữ ‘xả’ cho

thọ ở đây. ‘Thọ trung tính’ tôi nghĩ là một chữ hay hơn.

“Xả thuộc về tuệ là tên cho loại xả cốt ở thái độ trung lập trong sự thẩm sát, được mô tả như vậy:” Nó hầu như giống với loại xả về các hành. Xả về các hành có liên quan đến thiền minh sát cũng giống như xả thuộc về tuệ này. “Cái gì hiện hữu, cái gì đã trở thành, vị ấy từ bỏ cái ấy, và vị ấy có được xả.”

“Xả kể như trung tính đặc biệt, đây là xả đích thực vốn là một trong các tâm sở. Trong Pāḷi nó được gọi là ‘tatramajjhataṭṭā— xả trung tính’

“Xả thuộc thiền (jhāna) là tên chỉ thái độ không thiên vị do xả tạo ra đối với (chúng). Đây cũng không phải là thọ xả. Nó là xả trong thiền. Nó là một loại xả đặc biệt.

Xả kế tiếp – “Xả làm thanh tịnh là tên chỉ loại xả làm cho thanh tịnh tất cả pháp đối nghịch được mô tả như vậy: Vì lẽ nó đã được làm cho thanh tịnh tất cả pháp đối nghịch, nên không có sự liên quan đến việc tịnh chỉ chúng nữa bởi vì người hành thiền đã thành công trong việc tịnh chỉ các pháp đối nghịch rồi. Sau sự thành công này vị ấy không còn chú ý đến việc tịnh chỉ chúng nữa vì chúng đã được tịnh chỉ rồi. Đây được gọi là ‘xả làm thanh tịnh’ và cũng là một loại xả đặc biệt.

“Ở đây, xả thuộc sáu căn, xả kể như một phạm trú, xả như một giác chi, xả như trung tính đặc biệt, xả thuộc thiền, và xả làm thanh tịnh trong ý nghĩa là một. (‘Trong ý nghĩa là một’ có nghĩa trong thực tế là một, trong bản chất là một.), đó là xả kể như trung tính đặc biệt.”

“Tuy nhiên, sự khác nhau của chúng là do vị trí (hay

cơ hội), giống như sự khác nhau nơi một người khi còn là đứa bé, là một thiếu niên, là một người trưởng thành, một vị tướng, một ông vua., và v.v... Do đó trong số những thọ này phải hiểu rằng xả như một giác chi, v.v... không được tìm thấy ở nơi có xả thuộc sáu căn (chúng loại trừ lẫn nhau); Hay xả thuộc sáu căn, v.v... không được tìm thấy ở nơi có xả như giác chi.”

“Và cũng như các xả này có một nghĩa (đó là các xả này là một hay như nhau về bản chất hay trên thực tế.) như thế nào thời xả về các hành và xả về tuệ cũng có cùng một nghĩa như vậy; vì chúng chỉ là tuệ (paññā).” Vì thế hai loại xả này không phải là trung tính đặc biệt, mà chúng thực sự là trí tuệ hay paññā bởi vì chúng sanh trong lúc hành minh sát.

Ở cuối đoạn 170 “‘Xả thuộc tinh tấn và xả như một cảm thọ là khác nhau và cũng khác với các loại xả còn lại.’ ‘Xả’ chỉ có nghĩa là tinh tấn. ‘Xả thuộc thọ’ là thọ trung tính hay thọ xả.

Về bản chất hay trên thực tế thì chúng ta có được bao nhiêu loại xả? Bốn — trung tính đặc biệt, tuệ, tinh tấn và thọ xả. Về bản chất có bốn loại xả. Về chi tiết có mười loại xả. Bất cứ khi nào chúng ta thấy chữ ‘upekkhā’ chúng ta phải hiểu loại xả nào muốn nói ở đây.

Kế tiếp, trong đoạn “Vị ấy trú xả” Loại xả gì muốn nói ở đây? Trung tính đặc biệt. Nó không phải là thọ xả bởi vì chúng ta vẫn ở trong tam thiền. Trong tam thiền vẫn có lạc (sukha) không phải là thọ trung tính. Sukha được dịch là thọ lạc. Như vậy ở đây ‘xả’ có nghĩa là trung tính

đặc biệt hay thái độ không thiên vị.

Đoạn 176 “Vị ấy chánh niệm và tỉnh giác, và cảm thọ lạc, cả ở thân lẫn tâm với thân tâm vị ấy.” Đọc theo bản dịch vẫn tốt hơn nguyên tác Pāli. Trong nguyên tác Pāli những câu này rất rắc rối. Lại nữa, Luận sư Buddhaghosa đã dùng nhiều liên hệ đại danh từ, người này là họ hàng của người kia, và rồi người kia là họ hàng của người nọ và nó cứ tiếp tục như vậy. Rất là khó hiểu. Tôi không biết tại sao ngài lại viết theo cách đó. Trong bản dịch rõ hơn. Chúng ta có thể hiểu được.

‘Vị ấy cảm thọ’ nghĩa là vị ấy kinh nghiệm lạc (sukha). Ở đây ‘sukha’ có nghĩa là cả lạc thân lẫn lạc tâm. Khi thiền này (tam thiền) sanh, thọ lạc này liền có. Khi có thọ lạc, vị ấy không thể không cảm giác nó, mặc dù vị ấy không có ý định là mình sẽ trải nghiệm hay sẽ thọ hưởng lạc này. Vì rằng thọ lạc đi cùng với thiền nên vị ấy chỉ trải nghiệm nó vậy thôi.

‘Với thân tâm của vị ấy’ nghĩa là với các trạng thái tâm hay tâm sở khác. Khi tam thiền sanh, có các tâm sở khác sanh cùng với nó. Có tâm tam thiền và có các tâm sở. Trong số các tâm sở này có hỷ (pīti), lạc (sukha), và nhất tâm (ekaggata). Đây là ba thiền chi. Thực ra chúng được gọi là thiền (jhāna). Các pháp đồng sanh khác được gọi ở đây là ‘thân tâm’. Trong tam thiền có một tâm và 33 tâm sở. Như vậy tâm tam thiền cùng sanh với 33 tâm sở khác. Trong số 33 tâm sở này có thọ lạc vốn là lạc (sukha). Vì lẽ Lạc sanh cùng với các tâm sở khác nên người ấy được nói là cảm giác lạc thọ với các tâm sở đồng sanh. Những tâm sở đồng sanh này được gọi là ‘thân tâm’ ở đây. Trong Pāli

chữ Kāya được dùng.

Kế tiếp khi tam thiên này sanh nó khiến cho các thuộc tánh sắc sanh. Một số sắc do nghiệp sanh, một số do tâm (citta) sanh, một số do thời tiết (utu) sanh và một số do vật thực sanh. Khi tâm tam thiên sanh, nó cũng khiến cho các thuộc tánh sắc sanh nữa. Vì lẽ nó là một trạng thái tâm rất tinh khiết nên những thuộc tánh sắc nó tạo ra cũng rất tinh vi, tế nhị. Những thuộc tánh sắc rất tinh vi, rất tế nhị ấy, cảnh xúc ấy người hành thiền hay người có thiền mới kinh nghiệm. Cảm thọ đó sanh do sự xúc chạm của thân vị ấy với những vật có thể sờ chạm được hay những cảnh xúc khác, giống như ngồi trên một cái gối mềm mại hay một cái gì đó giống như vậy. Trong suốt thời gian tam thiên sanh, vị ấy được nói là trải nghiệm tâm lạc với thân tâm vị ấy và thân lạc với thân tâm vị ấy.

Điều này là vì những gì vị ấy gọi là ‘Thọ’ (vedanā) nằm ở trong tâm vị ấy. Những gì chúng ta gọi là cảm thọ hay cảm giác là những thuộc tánh sắc nằm trong thân. Giả sử có một cái đau ở đây. Cái đau là một đồng các thuộc tánh sắc. Chúng ta cảm giác cái đau ấy. Cảm giác đau nằm ở trong tâm chúng ta. Khi chúng ta có một sự xúc chạm dễ chịu, thọ sanh khởi. Sự xúc chạm dễ chịu ấy là những thuộc tánh sắc và chúng ta cảm giác trong tâm chúng ta như là Lạc (thọ lạc). Ở đây cũng vậy, khi một người đắc tam thiên. Tâm người ấy tinh tế đến nỗi nó tạo ra những thuộc tánh sắc rất tinh tế. Những thuộc tánh sắc này lan tỏa khắp toàn thân người ấy. Do đó vị ấy cảm giác những cảm thọ rất dễ chịu trong thân bằng tâm vị ấy. Đó là lý do vì sao nó được mô tả ở đây như ‘cảm giác thân lạc và tâm

lạc với thân tâm vị ấy.” Và ‘thân tâm’ ở đây có nghĩa là một nhóm các tâm pháp đồng sanh hay một nhóm các tâm sở đồng sanh.

“Vị ấy chứng và trú trong tam thiền mà các Bậc Thánh tuyên bố (liên quan đến người đã đạt đến tam thiền ấy) Người nào có xả, và chánh niệm, người đó trú trong an lạc”.

Tại sao các Bậc Thánh lại khuyên như vậy? Tôi nghĩ dùng chữ ‘khen ngợi’ hay hơn chữ ‘khuyên’ ở đây. Bạn nói một cái gì để khen ngợi một cái gì. Ở đây các Bậc Thánh khen ngợi người đã đạt đến tam thiền này bởi vì người ấy tự giữ được thái độ không thiên chấp. Vị ấy không chấp trước ngay cả với hình thức lạc (sukha) cao cấp này. Vị ấy chánh niệm đến độ có thể giữ được hỷ không cho khởi sanh. Vào lúc đang ở trong tam thiền hỷ không sanh. Do đó người ấy đáng được khen ngợi. Người ấy có thể giữ được thái độ không thiên chấp và tránh xa hỷ (pīti) bằng cách sống rất chánh niệm. Vị ấy trú trong lạc (sukha) vốn được các Bậc Thánh an trú. Đó là lý do tại sao người ấy đáng được khen ngợi. Và để khen ngợi người ấy họ nói “Vị ấy có xả. Vị ấy có niệm. Vị ấy trú trong Lạc.”

Trong thiền này có bao nhiêu thiền chi? Hai thiền chi. Hai thiền chi đó là gì? Lạc (Sukha) và Nhất Tâm (ekaggata). Đây là tam thiền. Sau tam thiền chúng ta đi đến tứ thiền.

- Học nhân: Trong này kinh nói: “Vị ấy có xả, có niệm và trú trong lạc” (‘xả niệm lạc trú’). Chẳng phải có một thiền chi thứ ba là niệm ở đó sao?

- Thầy: Niệm sanh cùng với mọi bậc thiền (jhāna). Các bậc thiền không bao giờ không có niệm. Ở đây niệm của vị ấy mạnh đến mức nó có thể ngăn không cho hỷ sanh. Khi bạn chú tâm đến những gì đang xảy ra vào sát-na đó, thậm chí bạn có thể ngăn được cả hỷ không cho sanh trong tâm bạn. Đó là lý do vì sao niệm của vị ấy được các Bậc Thánh khen ngợi. Nó không chỉ là niệm bình thường mà nó là một loại niệm rất mạnh mẽ và tinh tế.

Vị ấy trú trong lạc (sukha). Đây cũng không phải là loại lạc bình thường mà là lạc không pha tạp hay ô nhiễm. Nó là loại lạc được các Bậc Thánh thọ hưởng.

Tứ Thiền

183. Và ở điểm này "Với sự từ bỏ lạc khổ, với sự biến mất từ trước của hỷ và ưu, vị ấy chứng và trú tứ thiền không khổ không lạc, có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả" (Vbh. 245). Và như vậy, hành giả đắc tứ thiền, từ bỏ một pháp, có 2 pháp, tốt đẹp ở 3 phương diện, có 10 đặc tính và thuộc biến xứ đất.

184. "Với sự từ bỏ lạc và khổ" là từ bỏ lạc, khổ của thân. "Từ trước" là không phải ở giai đoạn tứ thiền mới xảy ra. "Sự biến mất của hỷ và ưu. Với hỷ và ưu đã biến mất trước đây nghĩa là từ bỏ cái vui và khổ của tâm.

185. Nhưng khi nào thì sự từ bỏ những thứ này xảy ra? Ở định cận hành của cả 4 thiền. Vì hỷ của tâm chỉ được từ

bỏ vào định cận hành của tứ thiền, khổ của thân, ưu của tâm và lạc của thân lần lượt được từ bỏ vào những sát na cận hành định của sơ thiền, nhị thiền, và tam thiền. Bởi vậy mặc dù thứ tự từ bỏ không được nói đến, sự từ bỏ lạc, khổ hỷ, ưu được nói ở đây theo thứ tự tóm tắt trong *Indriva Vibhanga*, 122.

186. Nhưng nếu những thứ này chỉ được từ bỏ vào những sát na của định cận hành của cả 4 thiền thì tại sao sự chấm dứt (diệt) của chúng được nói là ở ngay trong thiền mới xảy đến như đoạn văn: "Và ở đâu khổ căn đã khởi diệt tận không có dư tàn? Nay các Tỳ-kheo, hoàn toàn ly dục, ly bất thiện pháp, một Tỳ-kheo chứng và trú sơ thiền... Do ly dục sanh. Chính ở đây mà khổ căn được tận diệt, không có dư tàn? ở nhị thiền. Ở đâu lạc căn tận diệt, không có dư tàn? ở tam thiền. ở đâu hỷ căn tận diệt, không có dư tàn? ở đây, này các Tỳ-kheo, với sự từ bỏ lạc và khổ và với sự biến mất từ trước của hỷ, ưu, một Tỳ-kheo chứng và trú tứ thiền, có niệm được thanh tịnh nhờ xả. Chính ở đây, hỷ căn đã khởi được diệt tận không dư tàn" (S. v, 213-5)

Kinh văn nói như vậy là để nhấn mạnh yếu tố "diệt tận" vì ở sơ thiền, v.v... Chính sự diệt tận của chúng xảy ra, không phải chỉ có diệt mà thôi. Vào giai đoạn cận hành.

187. Vào giai đoạn định thì chỉ có diệt, không phải diệt tận, xảy đến. Vì ở định cận hành sơ thiền, còn tác ý đủ thứ, nên còn có thể khởi lên khổ căn về thân do xúc chạm với ruồi muỗi... Hoặc do chỗ ngồi bất tiện, mặc dù khổ căn ấy đã chấm dứt. Nhưng ở định an chỉ thì không thể. Hoặc,

khổ căn chấm dứt ở định cận hành, nhưng không tuyệt đối chấm dứt vì chưa hoàn toàn bị khuất phục bởi pháp đối lập, nhưng trong "an chỉ", toàn thân được thấm nhuần với lạc do hỉ sung mãn và khổ căn chấm dứt nơi một người mà lạc biến mãn toàn thân vì khi ấy khổ bị khuất phục bởi pháp đối lập.

188. Ở cận hành định nhị thiền cũng thế, vì tác ý nhiều loại nên còn có thể khởi lại ưu căn đã diệt, vì ưu sẽ khởi lên khi có sự mệt mỏi của thân và bức bối của tâm do tầm, tứ làm duyên. Nhưng ưu không khởi được khi tầm, tứ không có mặt. Ưu chỉ khởi khi có mặt tầm tứ và tầm tứ chưa được từ bỏ ở cận hành định nhị thiền. Nhưng ngay lúc đắc nhị thiền thì không thế, vì ở nhị thiền, các điều kiện (duyên) cho hỉ, ưu đã được từ bỏ.

189. Cũng thế, ở cận hành định của tam thiền, vẫn còn có thể có sự tái sinh khởi của lạc căn đã được từ bỏ, bởi vì thân thể được thấm nhuần với tối thượng lạc phát sinh do tâm tương ưng với hỉ. Nhưng ở chính thiền thứ ba thì không thế, vì ở tam thiền, hỉ vốn là duyên do thân lạc đã hoàn toàn chấm dứt. Tương tự như thế, ở cận hành định tứ thiền, còn có thể tái sinh khởi hỉ căn đã chấm dứt, vì nó ở gần kề, và vì nó chưa bị khuất phục hoàn toàn với xả mạnh như ở định an chỉ. Nhưng ở chính tứ thiền thì không thế. Đó là lý do những danh từ "không có dư tàn" được nói trong môi trường học (đoạn 186)

[Chú thích của người dịch: Hỉ căn Somanassindriya; joy faculty - là niềm hân hoan của tâm, đưa đến hỉ: pīty;

happiness - thuộc tâm; Hỉ đưa đến khinh an, khinh an đưa đến lạc của thân]

190. Ở đây, người ta có thể hỏi vậy, nếu những thứ cảm thọ này được từ bỏ ở cận hành định, thì tại sao chúng được lặp lại ở đây? Trả lời là, chính vì dễ dàng nắm bắt chúng. Vì cái cảm thọ "bất khổ bất lạc" (xả) rất vi tế, khó nhận ra, khó nắm bắt. Vì như một người chăn bò muốn bắt một con bò ương ngạnh, khó đến gần để bắt, thì phải lừa tất cả bầy bò vào một cái chuồng và cho từng con một đi ra, nói "chính con bò kia, bắt đi". Khi ấy có thể tóm bắt nó một cách dễ dàng. Cũng vậy, đức Thế Tôn đã tóm thâu tất cả 5 loại cảm thọ này, để ta nắm bắt chúng dễ dàng, vì khi nêu lên từng cảm thọ trong cả nhóm như vậy, thì cái gì không phải là lạc hay khổ hay hỉ hay ưu có thể được nắm bắt: "đây là cảm thọ không khổ không lạc".

191. Ngoài ra, điều này nói lên để chỉ điều kiện đưa đến tâm giải thoát không khổ không lạc. Vì sự từ bỏ khổ, v.v... Là điều kiện cho tâm giải thoát, như kinh dạy: "Này hiền giả, có bốn duyên (điều kiện) để đạt đến tâm giải thoát không khổ không lạc: ở đây hiền giả, với sự từ bỏ lạc, khổ, với sự biến mất từ trước của hỉ và ưu, một Tỳ-kheo chứng và trú tứ thiền... Xả niệm thanh tịnh (được niệm thanh tịnh nhờ xả)" (M. i. 296).

192. Hoặc có thể giải thích: Cũng như, mặc dù thân kiến, v.v... đã được từ bỏ ở các giai đoạn trước đây, chúng vẫn được đề cập trở lại, khi mô tả đạo lộ dẫn đến tam thiền với mục đích giới thiệu thiền này, cũng thế, các loại cảm

thọ được đề cập ở đây với mục đích giới thiệu tứ thiền. Hoặc để chứng minh rằng tham và sân rất xa vì đã hết điều kiện cho chúng khởi lên, bởi vì trong những cảm thọ này, thì lạc (sukha) là duyên cho tham; (thân) khổ là duyên cho ưu (nỗi khổ của tâm) ưu là duyên cho sân. Bởi thế, với sự từ bỏ lạc, v.v... Tham và sân trở nên xa vời, vì chúng đã được từ bỏ cùng với những duyên tạo ra chúng.

193. Không khổ không lạc: Không khổ vì vắng mặt thân khổ, không lạc vì vắng mặt thân lạc. Bằng câu này, luận chủ nêu lên loại cảm thọ thứ ba trái ngược hẳn với khổ và lạc, chứ không phải chỉ có sự vắng mặt của khổ và lạc mà thôi. Loại cảm thọ thứ ba này "không khổ không lạc" còn gọi là "xả". Nó có đặc tính là kinh nghiệm cái ngược hẳn với cả hai "đáng ưa" và "không đáng ưa" (hay đáng chán). Bản chất nó là trung tính. Tướng của nó là khó thấy rõ. Nhân gần của nó là sự chấm dứt của lạc.

194. Có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả: có sự thanh tịnh của niệm phát sinh do xả. Vì niệm trong thiền này là hoàn toàn thanh tịnh, và sự thanh tịnh của nó có được là nhờ xả, không nhờ cái gì khác. Cho nên thiền này được gọi là "có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả". Vibhanga cũng nói: "Niệm này trong sáng thanh tịnh, được sáng tỏ nhờ xả" (Vbh. 261). Và xả nhờ đó niệm được thanh tịnh, là loại xả có nghĩa "trung tính đặc biệt". Và không chỉ có niệm được thanh tịnh nhờ xả, mà tất cả các pháp tương ưng cũng thế.

195. Ở đây, xả này cũng hiện hữu ở ba thiền đầu, nhưng cũng như ban ngày cũng có trăng lưỡi liềm nhưng không trong sáng rõ ràng vì bị ánh mặt trời che chói vì thiếu đêm tối đồng minh với đặc tính dịu dàng hỗ trợ cho trăng. Cũng vậy, mảnh trăng lưỡi liềm "xả kể như trung tính" cũng hiện hữu ở sơ thiền v.v... Nhưng không thanh tịnh vì bị che khuất bởi ánh sáng của các pháp đối nghịch: tầm tứ v.v... Và vì thiếu đêm là "xả kể như cảm thọ" làm đồng minh, và chính vì nó không thanh tịnh, mà niệm câu sanh và những pháp khác cũng không thanh tịnh, như ánh sáng không thuần tịnh của trăng lưỡi liềm vào ban ngày. Bởi vậy, không có thiền nào trong 3 thiền đầu được gọi là "có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả. Vì nó không thanh tịnh, mà niệm cu sanh và những pháp khác cũng không thanh tịnh, như ánh sáng không thuần tịnh của trăng lưỡi liềm vào ban ngày. Bởi vậy, không có thiền nào trong 3 thiền đầu được gọi là "có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả".

196. Thứ tư: là thứ tự theo số, và bởi thiền này được chứng vào hàng thứ tư.

197. Từ bỏ một pháp, có được hai pháp: (đ. 183) Từ bỏ một pháp là từ bỏ lạc. Nhưng lạc ấy thực sự đã được từ bỏ trong những tốc hành tâm đầu tiên thuộc cùng một tâm lộ trình (citta-vithi- cognitive series, đ. 185) nên lạc được gọi là pháp từ bỏ ở tứ thiền. "Có hai pháp" là xả kể như cảm thọ, và nhất tâm. Những gì còn lại cũng như đã nói ở sơ thiền. Trên đây là theo cách tính có 4 thiền.

Bây giờ chúng ta đi đến Tứ Thiền. Muốn đắc tứ thiền, người hành thiền phải làm công việc giống như trước. Đó là vị ấy phải thấy khuyết điểm với lạc. Lúc ấy người hành thiền sẽ đi đến thọ xả.

Ở khoảng giữa đoạn 181 ...‘biết,’ nay tứ thiền sẽ khởi" chữ ‘biết’ không nên đặt ở đó, thay vào đó nên nói “Khi tứ thiền sắp sanh.” Tứ thiền khác với các bậc thiền khác bởi vì nó được hoàn thành bằng thọ xả. Trong khi sơ thiền, nhị thiền và tam thiền được hoàn thành bằng thọ lạc.

Khi chúng ta nói về những duyên khác nhau trong Paṭṭhāna (Duyên Hệ — một bộ trong Tạng Vi Diệu Pháp đề cập tới 24 Duyên). Khi chúng ta nói về Tập Hành Duyên (āsevana paccaya), các yếu tố cấu thành phải có cùng bản chất. Có nghĩa là khi các sát-na tâm sanh, tâm này nối tiếp tâm kia, các tâm sở đồng sanh với tâm trước có thể là một duyên kể như tập hành duyên của tâm theo sau chỉ khi chúng có cùng một bản chất. Lạc phải được theo sau bởi lạc, xả phải được theo sau bởi xả. Nếu xả theo sau lạc, thời sẽ không có tập hành duyên (mối quan hệ kể như sự lập lại). Vì thế trong thiền thứ tư này “thọ lạc không phải là một duyên, kể như tập hành duyên, cho bất khổ bất lạc thọ, và [công việc chuẩn bị] phải được đánh thức với bất khổ bất lạc thọ, trong trường hợp của tứ thiền, cho nên những tâm [làm công việc chuẩn bị] này được kết hợp với bất khổ bất lạc thọ, và ở đây lạc biến mất đơn giản do sự phối hợp của chúng với xả vậy.”

“Nghĩa là thế nào? Những gì Luận sư đang nói ở đây là thọ lạc không thể là một tập hành duyên cho thọ xả.

Trong tứ thiền có thọ xả chứ không có thọ lạc. Nếu bạn nhìn vào tiến trình tâm, tâm thiền được đi trước bởi bốn hay ba tốc hành (javanas) dục giới. Vì lẽ trong tiến trình tâm thứ nhất, sát-na thứ năm, sát-na thiền (jhāna) được đi kèm bởi thọ xả, nên các sát-na khác cũng phải được đi kèm bởi thọ xả. Đó là những gì Luận sư đang nói. Trong sơ thiền, nhị thiền và tam thiền các tốc hành tâm được đi kèm bởi thọ lạc. Đó là sự khác nhau. Trong tiến trình tâm tứ thiền này, vì tứ thiền phải được đi kèm bởi thọ xả, nên các tốc hành tâm dục giới đi trước (kāṃāvacara javanas) cũng phải được đi kèm bởi thọ xả. Đây là sự khác nhau duy nhất. Luận sư nói vậy.

Trong phần dịch này có một lỗi. Tôi sẽ đọc đoạn đó để các bạn thấy. “Nhưng có sự khác nhau: thọ lạc không phải là một tập hành duyên cho bất khổ bất lạc thọ, và [công việc chuẩn bị] trong trường hợp của tứ thiền phải được khơi dậy với bất khổ bất lạc thọ này.” Thực ra, đoạn đó phải là: “trong tứ thiền bất khổ bất lạc thọ phải sanh.” Không phải trong công việc chuẩn bị mà chính trong tứ thiền bất khổ bất lạc thọ phải sanh. Như vậy, thọ trung tính phải có mặt ở tứ thiền.

“Do đó những tâm [làm công việc chuẩn bị] này (có nghĩa là những tốc hành tâm dục giới đi trước những tốc hành tâm sắc giới) phải được hoàn thành bởi bất khổ bất lạc thọ, và ở đây lạc biến mất đơn giản do sự kết hợp của nó với xả.’ Đối với nhiều người thì nó có thể là một ‘bước ngoặt’ vì nếu lạc biến mất, chúng ta phải làm gì? Lạc là thọ lạc. Thọ xả hay thọ trung tính được nói là cao hơn thọ lạc. Vì thế trong tứ thiền thọ lạc biến mất và thọ xả sanh trong

vị trí của nó. Thọ xả này tinh tế đến nỗi nó hầu như là một loại lạc (sukha). Mặc dù chính xác mà nói thì nó không phải là Lạc, song nó vẫn được xem là loại ‘lạc’ mà người (chúng thiên) thọ hưởng.

Tứ thiên — “Với sự từ bỏ lạc và khổ (dukkha) và với sự biến mất từ trước của hỷ (somanassa) và ưu (domanassa), vị ấy chứng và trú tứ thiên, bất khổ bất lạc và có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả.”

Bạn biết là có năm loại thọ — thọ lạc (sukha), thọ khổ (dukkha), thọ hỷ (somanassa), thọ ưu (domanassa), và thọ xả (upekkhā). Thọ lạc và thọ khổ có liên quan với thân. Nó được kinh nghiệm trong tâm, nhưng nó dựa vào thân vật lý. Những cảm thọ thuộc về thân được gọi là lạc và khổ. Trong khi hỷ và ưu là những thọ thuộc về tâm, những cảm giác vui thích trong tâm và những cảm giác thống khổ trong tâm.

Khi bạn va tay vào một cái gì, cái đau xuất hiện ở đó. Nhưng bạn có sự trải nghiệm hay cảm giác về cái đau ấy trong tâm. Khi bạn nghĩ về một điều gì và bạn buồn, đó là thọ ưu (domanassa). Hay khi bạn giận dữ, đó là thọ ưu mà bạn có cùng với cơn giận. Đại khái là như thế.

“Với sự từ bỏ lạc và khổ và với sự biến mất từ trước của hỷ và ưu” — khi chúng ta đọc câu này nó sẽ dẫn chúng ta đến chỗ tin rằng lạc, khổ, hỷ và ưu được đoạn trừ cận sát na chứng tứ thiên. Nó có vẻ như là sự đoạn trừ của bốn thọ này xảy ra trong suốt giai đoạn chuẩn bị của tứ thiên. Tuy nhiên, khi đang giai đoạn chuẩn bị của sơ thiên khổ (dukkha) đã được đoạn trừ. Ở giai đoạn chuẩn bị của nhị

thiền ưu (domanassa) được đoạn trừ. Ở giai đoạn chuẩn bị của tam thiền hỷ (pīti) được đoạn trừ. Tất cả thọ này đã được đoạn trừ ở những giai đoạn chuẩn bị của bốn bậc thiền này. Đó là lý do vì sao nó được nói “với sự biến mất từ trước của hỷ và ưu hay được loại trừ trước sát-na chứng tứ thiền. Trước khi đạt đến tứ thiền có những giai đoạn chuẩn bị. Khi đang trong những giai đoạn chuẩn bị này, đó là trong những giai đoạn chuẩn bị của sơ, nhị, tam, và tứ thiền, những thọ này đã được đoạn trừ.

Có một đoạn Kinh (Sutta) nói rằng những thọ này được đoạn trừ trong giai đoạn (chứng) thiền. Vì thế Luận sư nêu ra đoạn kinh đó và cố gắng giải thích nó. Đúng sự thực là chúng (những thọ ấy) đã được đoạn trừ ở những giai đoạn chuẩn bị. Nhưng sự đoạn trừ của chúng không sâu sắc lắm. Sự dừng lại của chúng trong những giai đoạn chuẩn bị không mạnh hoặc kiên cố. Nhưng ở sát-na chứng thiền có sự đình chỉ kiên cố hay có sự từ bỏ chắc chắn của những pháp này, của những cảm thọ này. Như vậy, trong đoạn Kinh Luận sư nêu ra chỉ sự đình chỉ kiên cố được hàm ý chứ không phải sự đình chỉ thông thường. Đó là lý do tại sao Kinh nói những thọ này được đoạn trừ ở giai đoạn chứng thiền. Cho nên hai lời tuyên bố này không có gì mâu thuẫn nhau.

Ở đoạn 187 “Do vì trong cận sơ thiền (cận định của sơ thiền), có tác ý đủ thứ— tôi không thích chữ ‘đủ thứ’ ở đây. Thực sự nó là ‘tác ý khác’, chứ không phải đủ thứ. Trong một tiến trình tâm chỉ có một tác ý duy nhất, hoặc ngũ môn hướng tâm (tác ý trong lộ ngũ môn) hoặc ý môn hướng tâm (tác ý trong lộ ý môn). Chỉ có một tác ý mà

thôi. Vì thế ở đây ‘Cận thiền hay cận định có tác ý khác’ nghĩa là giai đoạn chuẩn bị trước khi đạt đến tiến trình tâm thiền. Khi một người đang hành thiền và cố gắng để đắc thiền. Trước tiên vị ấy có được chuẩn bị định và rồi cận định. Trong giai đoạn cận định có những sát-na thuộc công việc chuẩn bị này. Những sát-na đó gồm có một chuỗi các tiến trình tâm. Trong mỗi tiến trình tâm chỉ có một sát-na tác ý duy nhất. ‘Cận sơ thiền có tác ý khác’ nghĩa là trong khi một người đang cố gắng để đạt đến sơ thiền, nhưng người ấy vẫn chưa đạt đến tiến trình tâm sơ thiền, thời những giai đoạn đó được gọi là cận thiền với tác ý khác. Nếu kinh nói với ‘cùng một tác ý’, điều đó sẽ có nghĩa rằng chính nó là tiến trình tâm sơ thiền rồi vậy. Vì thế ở đây không phải tiến trình tâm thiền, mà những tiến trình tâm xảy ra trước tiến trình tâm thiền được hàm ý. Mỗi tiến trình trong số những tiến trình tâm đó có một tác ý, nhưng chúng nằm trong những tiến trình tâm khác nhau. Trước tiến trình tâm thiền có thể có rất nhiều tiến trình tâm cận thiền hay cận định. Từ Pāḷi ‘nānā’ có thể có nghĩa là nhiều hay khác. Ở đây nó có nghĩa là khác. Vì thế ‘cận thiền có tác ý khác’ là những gì muốn nói trong trường hợp này.

“Có thể có sự tái sanh khởi của khổ căn [thuộc về thân] — (bodily pain faculty, đơn giản có nghĩa là khổ thân.) do xúc chạm với ruồi, muỗi, v.v... ” Trong đoạn 188 chữ ‘đủ thứ’ nên được thay thế với ‘tác ý khác’.

Nếu những thọ này đã được từ bỏ trong các giai đoạn chuẩn bị, tại sao chúng lại được đề cập ở đây? Cả bốn thọ đều được đề cập trong đoạn mô tả tứ thiền này. Luận sư giải thích rằng sở dĩ chúng được đề cập như vậy là để

cho dễ hiểu hay để nắm bắt một cách dễ dàng. ‘Nắm bắt một cách dễ dàng’ có nghĩa là dễ hiểu.

‘Vi bất khổ bất lạc thọ được đề cập ở đây bằng những từ ‘cái không có khổ cũng không có lạc’ là vi tế, khó nhận biết và không dễ dàng nắm bắt (không dễ hiểu).’ Trong số các thọ thì thọ trung tính là khó thấy nhất hay khó hiểu nhất. Khổ là rõ ràng. Lạc hay sukha cũng rõ ràng. Nhưng thọ trung tính rất khó thấy. Mặc dù một người kinh nghiệm thọ trung tính, họ vẫn không hay biết rằng đó là thọ trung tính. Nó rất khó hiểu, rất vi tế.

Ở đây Đức Phật muốn chúng ta hiểu thọ trung tính so với các thọ khác. Vì thế ngài nêu tất cả thọ ở đây và giải thích rằng thọ này (thọ trung tính) là khó hiểu nhất.

“Cũng như, khi một người chăn bò muốn bắt một con bò bất trị, hoàn toàn không thể bắt được bằng cách đi đến gần nó, người ấy lừa hết bò vào một chuồng, thả chúng ra từng con một và rồi nói “Nó là con đó; bắt lấy nó đi” — Một người sẽ lao ra ‘và bắt nó’. Không phải ‘tôi bắt lấy nó’ mà ‘để cho nó bị bắt’ Có nghĩa là để cho người khác bắt con bò đó. Đây là con bò tôi muốn bắt. Hãy bắt nó. Vì thế người khác bắt nó. Câu văn nên viết như vậy: “Người ấy thả chúng ra từng con một, và rồi nói ‘nó là con đó; hãy bắt nó, cũng vậy Đức Thế Tôn đã gom tất cả năm loại thọ này lại theo cách tương tự để chúng có thể được nắm bắt một cách dễ dàng; vì khi các cảm thọ được trình bày theo cách tập trung lại với nhau như vậy, thời những gì không phải là thọ lạc [thuộc về thân] hay hỷ [tâm] hay ưu [tâm] vẫn có thể được nắm bắt theo cách này.” Những gì không phải lạc, khổ, hỷ, ưu thì là xả (upekkhā) Thiên thứ tư hay

tứ thiên được đi kèm bởi bất khổ bất lạc thọ hay thọ trung tính.

“Nó có sự thanh tịnh của niệm nhờ xả.” Xả đó là trung tính đặc biệt. Thực ra không chỉ niệm mà tất cả các tâm sở đều được tịnh hóa trong thiên này. Vì thế nó được tuyên bố: “Lời dạy được đưa ra dưới đầu đề của Niệm.” Chỉ niệm được đề cập, nhưng chúng ta phải hiểu rằng tất cả những tâm sở khác do niệm dẫn đầu đều được hàm ý.

Có cách diễn đạt nào khác cho điều đó không? Các bạn có biết tôi muốn nói gì không? Đôi khi chúng ta không nói hết được những gì chúng ta muốn nói. Mà chúng ta để mọi người hiểu bằng cách nói một cái gì đó khác với những gì chúng ta thực sự muốn nói. Chẳng hạn ở đây tôi muốn các bạn hiểu rằng niệm (sati) và các tâm sở khác được thanh tịnh nhờ xả. Nhưng tất cả cái tôi nói chỉ là niệm được thanh tịnh nhờ xả mà thôi. Tôi chỉ gọi tên niệm, nhưng ý tôi muốn nói niệm và các tâm sở khác. Các bạn nói như thế nào về điều đó trong tiếng Anh? Có cách nào diễn đạt điều đó trong tiếng Anh không? Có một hình thái nói nào cho điều đó không?

- Học nhân: Có lẽ ‘và v.v...’
- Thầy: Tuy tôi chỉ nói ‘niệm’, nhưng các bạn phải hiểu ‘niệm’ và các tâm sở khác. Đôi khi chúng ta nói “Vị tổng thống đến.” Trong thực tế ông không đến một mình, nhưng chúng ta không đề cập đến những người khác. Nó là cái gì đó giống như vậy.

- Học nhân: Đôi khi chúng ta nói ‘tốc ký’. Chúng ta chỉ nói một chút ít thôi và để người khác hiểu ý còn lại.
- Thầy: Theo cách đó chúng ta nên hiểu rằng ‘sự thanh tịnh của niệm’ không phải chỉ duy nhất niệm được thanh tịnh. Nó là sự thanh tịnh của niệm và các pháp đồng sanh khác.

Như vậy bất cứ khi nào bạn tìm thấy trong bản dịch này sự diễn đạt “dưới đầu đề của...” thì nó đều có nghĩa này. Vì thế ‘dưới đầu đề của niệm’ có nghĩa là lấy niệm như đầu đề của cái gì đó, nhưng bạn cũng phải hiểu niệm và những pháp khác nữa.

Đây là tứ thiền. Có bao nhiêu thiền chi trong tứ thiền? Hai thiền chi bởi vì thay cho lạc (sukha) là xả (upekkhā). Hai thiền chi trong tứ thiền là xả và nhất tâm (ekaggatā). Tam thiền có hai thiền chi (sukha và ekaggatā) và tứ thiền cũng có hai thiền chi.

Đây là pháp môn thiền bốn bậc. Theo pháp môn này thì có bốn bậc thiền (jhānas). Nhưng nếu bạn muốn trải nghiệm năm bậc thiền, bạn diệt tâm (vitakka) và tứ (vicāra) riêng. Trước tiên bạn cố gắng diệt Tầm để đắc nhị thiền. Sau đó bạn cố gắng diệt Tứ. Lúc đó bạn đắc tam thiền và v.v... Theo cách đó có năm bậc thiền, không phải bốn. Nhưng thực sự chúng là như nhau tùy thuộc vào cách một người diệt Tầm và Tứ cùng một lần hay một người diệt chúng mỗi lần một thiền chi mà thôi.

Chúng ta có thể nói có bốn bậc thiền bên tay trái và năm bậc thiền bên tay phải. Sơ thiền trong pháp môn thiền

bốn bậc là một với sơ thiền trong pháp môn thiền năm bậc. Nhị thiền trong pháp môn thiền năm bậc đứng một mình bởi vì nó đã diệt Tầm nên nó không giống với sơ thiền trong cả hai pháp môn. Nó cũng không giống với nhị thiền trong pháp môn bốn bậc vốn đã diệt Tứ. Nhị thiền trong pháp môn thiền năm bậc vẫn có thiền chi Tứ. Tam thiền trong pháp môn thiền năm bậc là một với nhị thiền trong pháp môn thiền bốn bậc. Tứ thiền trong pháp môn thiền năm bậc và tam thiền trong pháp môn thiền bốn bậc là như nhau. Ngũ thiền trong pháp môn thiền năm bậc là một với tứ thiền trong pháp môn thiền bốn bậc.

Hầu như bạn sẽ chỉ tìm thấy pháp môn thiền bốn bậc trong Tạng Kinh (Sutta Piṭaka). Họa hoằn lắm bạn mới thấy thiền năm bậc được đề cập trong Kinh. Nói chung chỉ có thiền bốn bậc được đề cập trong rất nhiều bản Kinh. Nhưng trong Vi-diệu Pháp (Abhidhamma) pháp môn thiền bốn bậc và pháp môn thiền năm bậc đều được đề cập.



Sabba Dānaṃ Dhamma Dānaṃ Jināti

(Pháp Thí Thắng Mọi Thí)

**PHƯƠNG DANH CHƯ PHẬT TỬ HÙN PHƯỚC ẤN TỔNG
SÁCH THANH TỊNH ĐẠO GIẢNG GIẢI**

Năm 2020

Tập Sách này do GD bà tu nữ Diệu Tâm và các con cháu ấn tống cùng với sự đóng góp của:

- GD Sư Viên Sơn, tỳ-kheo Minh Thông, TK Trung Đạt; TK. Hoàng Thọ; Tu Nữ Hạnh Hiền, TN Hạnh Chơn, TN Phổ Chiếu, Cô Thanh Hạnh (một cô bên Ni Viện không nhớ tên).

- Phòng phát hành chùa Bửu Long; Nguyễn Hạ Anh; Nhóm Vũ Mỹ: GD Tâm Hiền (Long An); GD Tuệ Giác (Long An); GD Ngọc Nhân+Tâm; GD Hồng Thị Nhơn; Trần Thị Hoa, Trần Thị Liễu, Lê Thị Huệ (HH Lê Trung Thành), Nguyễn Thị Duyên, Trần Thị Chín, Nguyễn Văn Gia, Nguyễn Thị Ngọc, Phan Ngọc Hiền, GD Lê Thị Phiếu, GD Ma Bản, GD Nguyễn Ngọc Như, GD Ma Thị Hòa- Nguyễn Ngọc Lương, GD Ma Thị Nhung; Phan Bình, Phan Thân, Nguyễn Thị Đấu, Nguyễn Thị Diệu Trang (USA), cô Thúy; Nguyễn Thị Hồng; Thi Thơ, Nguyễn Đình Khôi; Vân Anh, Hồng Hà; Nhóm Phật Tử chùa Bửu Quang; Trần thị Yến Nhi; Cô Hằng (nhóm Vũ Mỹ); Nguyên Giang, GD Diệu Phương (HH mẹ bà Hoàng Thị Ngọc), GD Phật Tử Thúy Hoa; GD Út Dung, Kim Tiếng, Ng Thị Hồng, Thu Hường, Võ Thị Bích Xuân, Nguyễn Thành Nhân (Sông Xoài), Mai

Anh, Thanh Tuyền, Ánh Tuyết, Tấn Anh, Quỳnh Như, Minh Tuấn (Long An); GD Vưu Viễn Tuấn; GD Đào Điều cùng nhóm PT An Giang; GD Cô Giáo Lan, Trung – Tiên ; cùng một số Phật tử không ghi tên.

- GD Nguyễn Thị Phương Thảo; GD Ý Nhi; Nhóm Từ Quán Hoa Lâm HTK; GD Lê Minh (cô giáo Thanh); Gia Bảo, Cô Diệu Pháp (đệ tử sư Tuệ Hạnh); GD Nguyễn Tú (Bình Dương); GD Ngọc Hân;

- Hà Nội: GD Nguyễn Kim Liên, GD Hồng Hiến

- Hải Ngoại: Cô Nguyễn Thị Hồng Ánh (Canada); GD Thế Trinh (thí chủ dâng Y Kathina 2019); GD Hoàng Thụy Bạch Liên (Đức), GD Hoàng Minh Bá; GD Hà Diễm (Canada)

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com
ĐT: 024.39260024 Fax: (024) 39260031

TƯỜNG GIẢI THANH TỊNH ĐẠO

Tỳ-kheo Pháp Thông Dịch

Chịu trách nhiệm xuất bản
Giám đốc BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm nội dung
Tổng biên tập LÝ BÁ TOÀN

Biên tập: PHAN THỊ NGỌC MINH

Sửa bản in: Tỳ-kheo Pháp Thông

Trình bày: Cao Hữu Trung

Bìa: Sumanā Kim Lan

Đôi tác liên kết:

Cao Hữu Trung

68 Nguyễn Trãi, P3, Q5, TpHCM

In 1.000 cuốn, 14,5cm x 20,5cm tại Xí Nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh, P.15, Q.Tân Bình, Tp HCM. Số XNĐKXB: 4217-2020/CXBIPH/20 - 78/HĐ. Số QĐXB của NXB: 759/QĐ-NXBHĐ cấp ngày 30/10/2020 In xong và nộp lưu chiểu năm 2020. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN) 978-604-318-039-8.