

Tỳ-khưu PHÁP TÔNG
Dhammavamsa Bhikkhu

PHẬT PHÁP, PHẬT GIÁO

Hiểu đúng
để sống tự tin hơn
(Tập 1)



Nhà Xuất Bản Tôn Giáo



Hòa thượng PHÁP TÔNG

Ven. Dhammavamsa

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

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



Chùa HUYỀN KHÔNG

Abhisuññatārāma

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

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

Tỳ-khuru **PHÁP TÔNG**

PHẬT PHÁP,
PHẬT GIÁO

Hiểu đúng để
sống tự tin hơn

(Tập I)

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

PHI LỘ

Phật Pháp, Phật giáo - Hiểu đúng để sống tự tin hơn là tựa đề tác phẩm trong đó tập hợp những nội dung các bài pháp thoại có thời lượng dài, ngắn khác nhau do Hòa thượng Pháp Tông - Chủ trì chùa Huyền Không thuyết giảng trong chương trình Vấn đáp Phật Pháp được phát sóng định kì vào mỗi Chủ nhật hàng tuần, và thêm một số nội dung khác trong các buổi Trà đàm tại những khoá Xuất gia gieo duyên thời gian gần đây.

Chương trình Vấn đáp Phật Pháp được thực hiện từ nửa cuối năm 2018 thể theo những mong muốn của nhiều tu sĩ, Phật tử nhằm giải đáp các vấn đề Phật học, Phật Pháp, các vấn đề tâm linh dưới góc nhìn Phật học hoặc những tâm tư, tình cảm, đời sống cá nhân cần xin tham vấn ý kiến của Thầy chúng tôi. Trà đàm cũng là chương trình tương tự, tuy nhiên chỉ được thực hiện trong khuôn khổ những ngày diễn ra các khoá Xuất gia gieo duyên, dành cho các học viên tham dự và hỏi đáp trực tiếp tại chương trình.

Xuyên suốt các nội dung từ những số đầu tiên cho đến thời điểm hiện tại, đã có nhiều vấn đề được làm sáng tỏ, nhiều nội dung giải đáp được Thầy chúng tôi trả lời một cách rõ ràng, có những phát hiện

mới với nhiều điểm khác biệt, không giống với luận giải trước đó của một số vị giảng sư, nhà nghiên cứu các thế hệ trước cũng như đương đại.

Mục đích chúng tôi biên soạn cuốn sách này nhằm giúp cho những Phật tử sơ cơ đang trong quá trình tìm hiểu đạo Phật có được cái nhìn cơ bản, đúng đắn và thiết thực hơn, hoặc những ai đã có hiểu biết nhất định cũng có thể hiểu rõ hơn và sâu sắc hơn về đạo giải thoát theo một hướng tiếp cận mới.

Ban biên tập sẽ trình bày tác phẩm một cách khoa học những nội dung hỏi đáp theo một số chủ điểm lớn như: Pháp học, pháp hành, thiền, giới luật, Phật Pháp và đời sống,... Đồng thời, khi thực hiện cuốn sách này, chúng tôi ghi chép lại một cách chân thực và giữ nguyên cách trình bày nội dung theo thể thức “văn nói” - một điểm theo chúng tôi đánh giá là tương đối mới nên có nhiều câu hỏi được đề cập trong sách là khó nhưng lại dễ đọc và dễ hiểu.

Nội dung nổi bật trong lần xuất bản đầu tiên của *Phật Pháp, Phật giáo - Hiểu đúng để sống tự tin hơn* có thể kể đến các vấn đề liên quan tới thiền - vốn từ lâu nay một bộ phận người tu hành và Phật tử hiểu sai, thực hành sai, lầm tưởng cực đoan hoặc nâng cao giá trị về thiền một cách quá mức. Các tư tưởng bảo thủ, lạc hậu, cứng nhắc trong giữ gìn giới luật, những vấn đề Phật học lớn như luật Nhân quả, các khái niệm

Phật học cũng sẽ được trình bày thẳng thắn, dễ hiểu. Ngoài ra còn có những câu hỏi và câu trả lời về một số các câu chuyện tâm linh, những hủ tục mê tín đang tồn tại,...

Tương tự như cuốn sách đầu tiên là cuốn Soi sáng lời dạy của đức Phật vừa được xuất bản trong thời gian qua, thì cuốn *Phật Pháp, Phật giáo - Hiểu đúng để sống tự tin hơn* mặc dù đã được Thầy chúng tôi cho phép, nhưng biên soạn là một công việc hết sức khó khăn, đòi hỏi phải có nhiều hiểu biết và trải nghiệm, trong khi chúng tôi đều là những người lần đầu làm quen với mảng việc này nên khó lòng tránh khỏi những sai sót chỗ này chỗ kia, rất mong được chư tôn đức tăng ni, Phật tử và quý vị độc giả thông cảm, lượng thứ!

*Giữa mùa An cư năm 2020,
Nhóm biên soạn chùa Huyền Không.*

Phật pháp Phật giáo hiểu đúng để sống tự tin của HT Pháp Tông gồm 2 tập
được Tâm Học gộp lại thành 1 file PDF (thêm bookmark đánh tiêu đề phục vụ tra
cứu) . 21-6-2022

PHẦN 1



CÁC VẤN ĐỀ VỀ GIỚI LUẬT

CÂU HỎI 1:

Con là một Phật tử hiện đang ở Đồng Nai. Con đã từng tham gia sinh hoạt tu học tại hai ngôi chùa ở tỉnh mình. Tuy nhiên, đến giờ con và một số Phật tử khác không còn sinh hoạt ở các chùa này nữa. Có một vấn đề ở cả hai ngôi chùa là một số tu sĩ ở đây sau khi có thời gian ngắn ở Myanmar về lại Việt Nam tu học, thường quá chấp vào giới luật, nhiều điểm con thấy cứng nhắc, bảo thủ, lạc hậu, không hòa nhập được với các vị khác trong chùa, không phù hợp với môi trường tu học ở Việt Nam. Vì không chịu nổi sự cứng nhắc, bảo thủ của một số vị tu sĩ đó nên con và một số người khác không còn muốn đến chùa tu học nữa. Con có được xem qua một số clip có nói về giới luật nhưng đều khá khó hiểu. Vậy con muốn hỏi Hòa thượng, đức Phật chế giới luật khi nào? Mục đích của giới luật là gì? Tu sĩ có nên quá chấp vào giới luật để dẫn đến việc tu hành bị cứng nhắc, bảo thủ và làm mất lòng tu sĩ đồng tu cũng như các Phật tử đến chùa hay không?

TRẢ LỜI:

Đây là một câu hỏi liên quan đến vấn đề giới luật trong Phật giáo, một vấn đề hết sức quan trọng. Một khi không hiểu được vấn đề này thì người tu hành, nhất là người xuất gia, sẽ cột trói mình vào trong một khuôn khổ, một vòng tròn cứng nhắc, tự

làm khô mình và người. Chữ “giới” và “luật” sau này được sử dụng và phổ biến trong các tông phái Phật giáo được hiểu không giống như thời đức Phật.

Theo các sử liệu và tài liệu Phật học ghi chép lại, đặc biệt trong tạng Luật (Vinaya), sau khi đức Phật giác ngộ và bắt đầu hoằng pháp, trong mười hai năm đầu, đức Phật không có đặt ra bất kỳ điều cấm nào. Vì chữ “giới” mà chúng ta hay hiểu lâu nay đó là các điều cấm, không được làm. Bước qua năm thứ mười ba, khi đó đã xảy ra một vấn đề buộc lòng Ngài phải lên tiếng, và bắt đầu từ đó, học giới đầu tiên được chế định.

Nói cho đúng, thì chữ “giới” và “luật” cần được hiểu như thế này mới chính xác:

- Giới là các quy định dành cho các vị xuất gia, gồm: tỳ-khuru, tỳ-khuru-ni, sa-di, sa-di-ni trong Phật giáo.

- Luật là các quy định dành cho tổ chức của các vị xuất gia (tăng-già và giáo hội sau này).

Khi đã là quy định thì sẽ tùy từng trường hợp, tùy đối tượng và có giá trị trong chừng mực nào đó của không gian và thời gian. Nó không phải là một nguyên lý, nguyên tắc vĩnh viễn, bất biến. Mục đích của giới và luật được đặt ra nhằm đem lại sự ổn định, hoặc giúp cho các vị xuất gia không phải đi vòng

quanh, vấp cái này, cái kia, do trình độ của một số vị xuất gia không đạt đến mức tự giác cao.

Hầu hết các nội dung học giới liên hệ đến ứng xử, mà ứng xử xuất phát trực tiếp từ nhận thức. Một khi nhận thức lệch lạc, không đúng, thì sẽ đưa đến hậu quả là ứng xử không đúng, không phù hợp, làm tổn thương người khác, cũng như hại mình. Một số học giới trong tạng Luật của truyền thống Phật giáo Theravāda không còn phù hợp, một số không còn giá trị theo thời gian và không gian, nhưng người ta vẫn duy trì, giữ gìn vì đó là một trong những truyền thống của Theravāda, là bảo trì những lời dạy của đức Phật.

Cũng vì không hiểu nó, mục đích và giá trị của nó, nên từ đó đưa đến hậu quả là người ta chấp thủ và bị cột trói trong vòng cương tỏa đó. Đây cũng chính là nội dung mà đức Phật gọi là *giới cầm thủ*. Tức không hiểu được mục đích của giới và quy định, chấp vào nó, bị cột trói vào nó và cho rằng chỉ có những điều này mới đưa đến giác ngộ.

Chúng ta thấy mối liên hệ được hiểu lệch lạc khi người ta nói là “giới sinh định, định sinh tuệ” - một trong những lý lẽ được đưa ra cho vấn đề liên hệ giữa giới luật với định và tuệ. Cái này chính là lập luận của những người đời sau, không phải do đức Phật nói ra. Theo thầy biết thì thực chất nó không có mối liên hệ như vậy. Không phải từ nhân này ra quả kia, mà có thể chỉ là yếu tố hỗ trợ thôi. Hơn nữa, phải hiểu đúng ý

nghĩa của những quy định đó thì nó mới mang tính hỗ trợ, còn nếu không thì nó sẽ trở thành những điều cột trói vô ích.

Ví dụ như câu chuyện sau:

Một vị thiền sư thấy có người đang ngồi tu thiền, vị ấy hỏi:

- “Thầy đang làm gì vậy?”
- “Dạ, con đang hành thiền!” - vị sư kia trả lời.
- “Hành thiền để làm gì?”
- “Hành thiền để giác ngộ thành Phật!”

Sau khi nghe câu trả lời, vị thiền sư bèn cười nói: “Mài gạch không thể thành gương!”.

Ở đây muốn nói, giữa thiền định với giác ngộ không hề dính dáng hay liên hệ gì với nhau. Vì giác ngộ là *thấy biết*. Còn định của thiền chỉ mang đến nhất tâm, tâm trí không tán loạn, không dao động, sâu lắng, thanh tịnh. Giữa hai cái này không liên hệ với nhau, cũng như giữa giới và định không có mối liên hệ nhân quả với nhau.

Ví dụ, đối với những vị có ý thức tự giác tốt như những vị theo đức Phật mười hai năm đầu tiên, đức Phật không hề dạy họ bất kỳ việc gì về ứng xử, việc phải sống như thế nào với các huynh đệ đồng tu, nhưng họ lại không hề làm phiền đến người khác.

Điều đó thầy nghĩ là do họ có tính tự giác, nhận thức tốt đối với tự thân và các mối quan hệ xung quanh.

Sau này, đức Phật có đặt ra vài trăm điều, và nếu Ngài sống lâu hơn, có thể lên tới vài nghìn điều về mặt quy định. Nhưng những người không có tính tự giác, hoặc là người không hiểu ý nghĩa của những luật lệ thì người ta vẫn sẽ tìm được cách để lách luật.

Trong tạng Luật, có không ít những câu chuyện liên hệ đến vấn đề này. Ví dụ, quy định về việc người xuất gia không được lấy của cải của người khác. Có người hỏi: “Như thế nào thì được gọi là lấy?” Khi được giải thích là hành động dùng tay lấy đồ của người khác mà người ta chưa cho, thì một thời gian sau, lập tức có một số người lách luật bằng cách dùng gậy móc, lấy chân khèo,... Vậy thì, những người này, hoặc là giả vờ không biết, hoặc là họ không đủ sáng suốt, trình độ nhận thức để hiểu mục đích của quy định nên đã tìm cách lách luật. Đây chỉ là một ví dụ trong số rất nhiều các câu chuyện liên hệ đến vấn đề học giới bị vi phạm.

Vấn đáp Phật Pháp số 2, năm 2018

CÂU HỎI 2:

Kính thưa thầy, giữ gìn ngũ giới theo quan điểm của thầy là gì ạ?

TRẢ LỜI:

Đầu tiên phải hiểu nghĩa về “giới”, theo nghĩa thông thường người ta hay nói là điều cấm, được phép làm, không được phép làm.

Ở đây, cần phải làm tách bạch cho rõ về các chuẩn mực, các giá trị, cùng một hành vi, nhưng hành vi đó dựa trên các chuẩn mực nào. Ví dụ về pháp luật, điều được phép làm và không được phép làm. Đối với đạo đức luân lý thì đó là đúng hay là sai. Đối với nhân quả, nghiệp báo là thiện hay là ác.

Đức Phật bắt đầu chế định điều học đầu tiên cho người xuất gia vào năm thứ mười ba sau khi Ngài giác ngộ. Về mặt nào đó chúng ta phải hiểu đây là các quy định, tại vì trước đó đức Phật không đặt ra bất kỳ điều nào. Và sau này, trước khi mất, Ngài đã nói nếu Tăng chúng xét thấy là có điều học nào nhỏ nhặt, không đáng kể thì có thể bỏ đi, không nhất thiết là phải tuân thủ toàn bộ. Nhưng vì các vị trưởng lão đệ tử của đức Phật thời bấy giờ không ai có đủ thẩm quyền tuyên bố là điều nào không còn cần thiết, cho nên tất cả những quy định đó vẫn tồn tại cho đến nay.

Khi nói đến vấn đề dựa trên chuẩn mực, ví dụ một hành vi sát sinh:

- Thứ nhất, chúng ta thấy rõ đó là một hành vi ác thì sẽ vận hành theo mối quan hệ nhân và quả. Ai sát sinh thì người đó sẽ chịu quả báo khổ.

- Thứ hai, về quan điểm luân lý đạo đức thì có nơi chấp nhận, có nơi không chấp nhận. Chẳng hạn như đạo đức luân lý của Thiên Chúa giáo hoặc một số tôn giáo, tín ngưỡng địa phương khác, người ta không cấm sát sinh. Nhưng với Phật giáo thì khuyên người Phật tử không nên sát sinh.

- Thứ ba, về chuẩn mực, quy định của xã hội (pháp luật) có cấm sát sinh, hại vật không? Trong một số trường hợp người ta cấm. Ví dụ như giết hại những con vật đang vào diện nguy cơ, sắp tuyệt chủng thì cấm, nhưng các loại khác thì không.

Vậy chúng ta phải phân tích dựa trên ba chuẩn mực trên để thấy rõ vấn đề.

Riêng “giới” trong Ngũ giới, một số luận giải cho rằng có hai loại là giới chế định và giới tự nhiên. Nhưng thầy thấy rõ năm nội dung mà đức Phật dạy chính là những điều mà Phật tử nên thực hành trong cuộc sống, là *Năm nguyên tắc sống lành mạnh*. Ai biết rõ Năm nguyên tắc này và sống thực hành theo thì sẽ tránh được nhiều điều rủi ro, tai hại; đời sống được an lạc, lành mạnh hơn.

Trong năm nội dung này, không có vấn đề cấm, mà do mức độ hiểu biết và thực hành của bản thân mỗi người. Nếu không thực hành theo hoặc làm ngược lại thì mình sẽ bị nhân quả hoặc bị tác động phản hồi xấu của hành vi đã gây ra.

Ví dụ, trong giới thứ ba gọi là giới tà dâm. Một người không sống cuộc sống có gia đình một cách đàng hoàng, không tôn trọng và bảo vệ, không có trách nhiệm trong hôn nhân thì có thể sẽ bị pháp luật xử lý. Còn sát sinh, hại vật thì pháp luật không cấm, nên không bị xử lý. Nhưng với một người Phật tử, tin Phật Pháp và sống theo lời dạy của đức Phật thì biết rằng đó là những điều không nên làm.

Người Phật tử cần phải hiểu đúng và thực hành Năm nguyên tắc sống lành mạnh như sau:

(1) Không chỉ là không sát sinh, hại vật, mà đó còn là “tôn trọng sự sống”. Chúng ta cần tìm hiểu về sự sống, biết về sự sống để cùng chung sống, tôn trọng và bảo vệ sự sống. Trong đó, sát sinh chỉ là một nội hàm trong đó thôi.

(2) Trộm cắp không chỉ là chuyện lấy của người khác khi người ta chưa đồng ý, hay ăn trộm, ăn cướp,... Trọng tâm của nội dung thứ hai này chính là “quyền sở hữu”. Bất kỳ cá nhân nào có mặt trên đời này đều được xã hội công nhận về quyền sở hữu cá nhân và quyền sở hữu tập thể. Nếu các thành viên trong xã hội không tuân thủ nguyên tắc sống này thì sẽ không còn niềm tin khi chung sống với nhau. Thậm chí người ta sẽ tìm cách cướp đoạt, làm hại lẫn nhau, không có một giới hạn nào ngăn chế được họ hết.

(3) Đó là trách nhiệm của hôn nhân, chứ không phải chỉ nói riêng chuyện người nam/người nữ còn ở với cha mẹ hay đã kết hôn bị người khác xâm phạm tiết hạnh. Vấn đề chính là người Phật tử đã có gia đình phải có trách nhiệm và nghĩa vụ với hôn nhân. Ngoài hạnh phúc hoặc những gì tốt đẹp của hôn nhân bước đầu mang đến, sau đó là một chặng đường dài chung sống với nhau. Biết về hôn nhân, trách nhiệm về hôn nhân mới chính là cái trọng tâm để bảo vệ hôn nhân của mình.

(4) Không nói dối được người ta phát triển thành bốn hình thức: ác khẩu (nói lời hung ác), vọng ngữ (nói dối), lưỡng thiệt (nói đâm thọc, gây chia rẽ), ỷ ngữ (nói thêu dệt, dựng chuyện, hư cấu). Bốn hình thức nói dối khác nhau nhưng trọng tâm của nội dung này là vấn đề thông tin đưa ra trong giao tiếp. Khi ta phát ra một thông tin cho người khác bằng ngôn ngữ, dấu hiệu, chữ viết hoặc một ký hiệu nào đấy, thì mục đích là truyền đạt nội dung mà người nghe cần phải tiếp nhận. Tất cả nội dung đó, về bản chất phải dựa trên sự thật, nếu không thì sẽ không tạo được niềm tin trong công việc hoặc trong chung sống với nhau. Vì ngay cả trong gia đình, cha mẹ, vợ chồng, con cái thì một khi không chân thật, sẽ không có sự tin cậy lâu dài. Bên cạnh đó, trong ba tiêu chí “chân - thiện - mỹ” của một lời nói thì ngoài sự chân thật, còn phải đặt trên nền tảng điều tốt, điều lành. Ví như một bác sĩ

khi khám bệnh cho bệnh nhân, phát hiện bệnh nhân bị nan y, không chữa được. Nhưng xét thấy tình hình bệnh nhân quá nghèo khổ, không đủ sức để chữa trị, bệnh viện không có khả năng hỗ trợ nhiều, thì bác sĩ sẽ quyết định không nói sự thật. Ông sẽ nói thế này: “Thôi, bệnh này không sao đâu, về nhà ăn uống bình thường, thế này, thế kia là từ từ nó thuyên giảm!” - một cách trấn an bệnh nhân. Tâm lý của bệnh nhân nhờ vậy không bị hoang mang sợ hãi. Mặc dù bên ngoài hình thức là không nói sự thật, nhưng xuất phát từ tâm tốt lành, thiện lương của người bác sĩ không muốn bệnh nhân phải khổ đau thêm vì tâm lý lo lắng. Chúng ta phải hiểu các khía cạnh của vấn đề để có thể linh hoạt trong khi mình sử dụng trong cuộc sống.

(5) Những chất hưng phấn thần kinh hoặc rượu, bia và các chất ma túy sẽ làm tổn hại cơ thể. Vậy khi chọn một lối sống lành mạnh thì chúng ta không nên sử dụng các loại chất say, chất nghiện khá phổ biến trong xã hội hiện nay. Một khi những chất này đã khống chế mình thì mình sẽ không còn tỉnh táo, sẽ bị bản năng, dục vọng, những thói quen xấu ác dẫn dắt, khi đó hậu quả sẽ khôn lường.

Vậy với vấn đề Ngũ giới của người Phật tử theo thầy hiểu, là Năm nguyên tắc sống lành mạnh mà đức Phật dạy. Ngài cũng từng nói trong một số kinh văn mà thầy đọc được, là xã hội loài người nào, nếu hiểu và sống đúng năm điều này, thì xã hội loài người đó

sẽ phát triển bền vững, tuổi thọ tăng dần lên đến một vạn năm. Nếu hiểu năm điều học này theo lối là những điều cấm, thì sẽ gặp nhiều hạn chế trong việc hiểu các nội dung khác mà đức Phật muốn nói đến.

Bằng cách dựa trên nguyên tắc sống lành mạnh này, một cách hiểu rộng rãi, đúng mực thì mới tạo được một cộng đồng, một xã hội tốt đẹp về nhiều mặt, mà trước hết là gia đình hoặc cộng đồng nhỏ bé mà chúng ta đang chung sống. Khi tất cả mọi người đều hiểu, thì chắc chắn nhận thức của mỗi người sẽ thay đổi theo chiều hướng tích cực, dẫn đến thái độ ứng xử hằng ngày tốt đẹp hơn. Thì giờ ít ỏi nên thầy chỉ trao đổi vấn đề với quý Phật tử như vậy thôi.

Vấn đáp Phật Pháp số 12, năm 2018

CÂU HỎI 3:

Kính thưa thầy, thầy cho con được hiểu thêm về chuyện ăn chay, ăn mặn của người Phật tử được không ạ? Con cũng mong thầy giải đáp giúp con để con hiểu rõ hơn về giới sát sinh và liên hệ của việc ăn chay, mặn đối với giữ trong sạch giới này ạ.

TRẢ LỜI:

Việt Nam hoặc một số nước ảnh hưởng Phật giáo Bắc tông thì người ta hay nói đến ăn chay, ăn mặn. Nhưng khi bước ra khỏi xứ mình, sang

Campuchia, Lào, Thái Lan, Miến Điện,... thì tu hành nói chuyện đến ăn cái gì, chay hay mặn không còn thành vấn đề nữa. Người ta không quan trọng việc ăn cái gì. Lâu nay những người Phật tử Việt Nam hoặc những người chủ trương ăn chay thường có những luận cứ để bảo vệ quan điểm ăn chay. Ngược lại những người hiểu rõ vấn đề này thì bảo vệ quan điểm tu hành không nhất thiết phải ăn chay, có thể ăn theo *tam tịnh nhục* hoặc *ngũ tịnh nhục*.

Điều quan trọng nhất đối với người tu theo đạo Phật đó là phải biết rằng đối với vấn đề ăn, mục đích là để nuôi mạng, giữ gìn mạng sống này để có sức khỏe mà tu tập. Nhưng cái ăn đó đừng làm tổn hại đến sự sống hoặc sinh mạng chúng sinh. Do vậy, bất kỳ loại thức ăn nào khi mình ăn hoặc khi mình làm ra món ăn, nó phải được xuất phát từ những nguyên liệu chế biến không còn sự sống. Còn bây giờ một bên bảo vệ ăn chay, một bên bảo vệ không cần phải ăn chay. Hai bên sẽ tranh cãi nhau hoài vì bất đồng.

Thầy nói ví dụ để thấy sự tương quan giữa hai bên và không có cái gì tuyệt đối trong vấn đề này. Chẳng hạn bây giờ một bó rau, một số người ăn chay mang về ăn, từ rau chế biến ra thức ăn. Nhìn bên ngoài thì rau củ, người ta nói đó là thực phẩm để chế biến ra món ăn chay. Nhưng những nguyên liệu này phải được nuôi dưỡng bằng các loại phân, đặc biệt là phân hữu cơ. Phân bón hữu cơ là kết quả phân hủy

của các loại vật chất mà trong đó không phải chỉ là xác lá cây, mà còn có xác của vô số các động vật lớn nhỏ. Chúng ta không nói đến phương pháp trồng thủy sinh, thủy canh, mà là các loại rau củ được trồng trên đất hoặc hỗn hợp tương tự như đất. Cây sản sinh ra các loại rau, củ, trái để thu hoạch. Vậy khi một người ăn thức ăn được làm từ những loại rau củ này, chắc chắn người đó đang ăn mặn (theo nghĩa là ăn đồ ăn làm từ xác động vật trên bờ, dưới nước) gián tiếp. Tại vì nguồn nuôi dưỡng cây, một phần lấy từ sự phân hủy xác của các loài động vật.

Ngược lại người ăn mặn, chẳng hạn như ăn thịt bò, thịt heo, thịt gà, tức là các loại thức ăn được chế biến từ xác động vật thì những con vật đó ăn gì? Bò ăn cỏ. Heo ăn nhiều các loại thức ăn như: rau lang, thân chuối,... Gà ăn các loại hạt, lúa,... Vậy thì khi ăn các loại thực phẩm được chế biến từ xác động vật đã chết, đó là một cách ăn chay gián tiếp.

Ở đây không có ý nghĩa thiêng liêng gì trong ăn chay và ăn mặn. Không phải ăn chay thì linh thiêng hơn ăn mặn! Nhưng với một số người, cơ thể họ thừa mỡ, hoặc các vấn đề sức khỏe, thì các chuyên gia về sức khỏe khuyên nên ăn các thức ăn được làm từ rau, củ, hạt. Cách ăn như vậy là cách ăn để bảo vệ sức khỏe, điều chỉnh lại lối sống quá nặng về thức ăn có mỡ động vật. Ăn uống như vậy gọi là ăn uống theo liệu trình đảm bảo sức khỏe.

Cho nên với thầy, ăn chay hay mặn nó không quan trọng, mà vấn đề là mình phải biết tôn trọng và bảo vệ sự sống. Còn như thầy đã nói, ăn mặn là ăn chay gián tiếp và ăn chay là ăn mặn gián tiếp, không có gì là tuyệt đối ở đây.

Chữ “trai” trong từ thọ trai nghĩa là trong sạch, thanh tịnh. Vậy thì nói đúng nghĩa nó là món ăn thanh tịnh. Trong từ này không có nghĩa gì là ăn rau trái, củ quả để phân biệt với các món ăn được chế biến từ xác động vật. Nó không dính dáng gì đến việc ăn mặn hay ăn chay. Nhưng các chùa Bắc tông lại hình thành việc ăn uống rau trái, củ quả, mễ cốc. Cái này không xuất phát từ Việt Nam mà bắt nguồn từ Ấn Độ.

Khi đức Phật còn tại thế, một vị đệ tử của Ngài là Devadatta đã từng đứng ra xin đức Phật cho các vị tỳ-khuru thực hiện năm điều mà vị ấy cho rằng, nếu các vị tỳ-khuru làm được thì tiếng tăm của Tăng đoàn sẽ được nhiều người biết đến, sẽ được nhiều tín nhiệm hơn. Năm điều đó là:

(1) Tỳ-khuru chỉ ăn thức ăn làm từ rau trái, củ quả, mễ cốc, không ăn các thức ăn từ thịt cá, xác động vật.

(2) Tỳ-khuru chỉ ngủ dưới bóng cây, không ngủ trong nhà. Chỉ ngủ nơi không có mái che hay ở nghĩa địa, hoặc bất kỳ chỗ nào nhưng không phải nhà cửa.

(3) Tỳ-khưu mặc y từ vải lượm về mặc, không mặc y do thí chủ cúng dường.

(4) Tỳ-khưu phải luôn luôn ở trong rừng.

(5) Tỳ-khưu phải luôn luôn khát thực mà sống.

Nhưng đức Phật không chấp thuận tất cả các điều trên. Khi đó Ngài dạy rằng: Những vị nào nếu thích ăn các loại rau trái, mẽ cốc, củ quả thì cứ ăn. Những vị khác được tín thí đặt bát cúng dường thức ăn làm từ xác động vật thì vẫn được dùng, không có vấn đề gì. Vì những điều này không liên hệ đến việc tu hành thanh tịnh giải thoát, mà đó là cách sống mà mình chọn. Đó là vấn đề thời đức Phật.

Thầy suy nghĩ, phải chăng do vua Asoka mà vấn đề ăn chay phát triển sâu rộng trong Phật giáo. Đến khi thầy qua Ấn Độ năm 2017, được tham quan viện bảo tàng quốc gia ở nước này, thì suy nghĩ này của thầy được khẳng định là có cơ sở.

Trên các phù điêu của các bia đá được đưa về tôn trí trong bảo tàng có sắc dụ của vua A-Dục được phiên dịch ra tiếng Anh. Trong đó có hai sắc dụ quan trọng. Thứ nhất, khi nhà vua mới theo Phật giáo, ngài đưa ra chính sách là, tất cả thần dân dưới sự cai trị của nhà vua phải giữ năm giới. Năm giới được xem như là quốc luật, người nào vi phạm sẽ bị trừng trị theo luật pháp, chứ không còn là nhân quả nữa. Sắc dụ thứ hai là không được phép giết hại các sinh linh trên bờ hoặc dưới nước. Đây được xem như điều luật hoàn toàn

cấm sát sinh dưới mọi hình thức, mọi điều kiện. Vậy thì bất cứ người dân Ấn Độ nào vi phạm giết hại sinh linh thì lập tức bị trừng trị theo luật pháp. Hậu quả là không ai dám xuống biển đánh bắt, lên rừng săn bắn. Từ đó, người Ấn Độ bắt buộc phải ăn chay. Triều đại của nhà vua này kéo dài đến bốn mươi năm. Do vậy, những thế hệ sau khi sinh ra thấy cha mẹ ăn chay thì cũng tiếp tục thực hành theo; lâu ngày trở thành thói quen.

Hiện nay, đa phần hầu hết người Ấn Độ là người ăn chay, không phân biệt tôn giáo nào. Cho nên, những vị sư đến Ấn Độ cầu học Phật Pháp sau giai đoạn Phật giáo Nguyên thủy đầu tiên, đặc biệt sau thời vua Asoka thì thấy Ấn Độ toàn ăn rau quả, mẽ cốc chứ không ăn thịt cá. Họ đã đưa lối sống đó đi phổ biến khắp nơi.

Nhưng thời đức Phật còn tại thế, Ngài cùng các môn đệ xuất gia sống bằng cách hàng ngày ôm bát đi khất thực, ai cho gì ăn đó. Thức ăn họ làm từ đâu không cần biết, nhưng khi được đặt bằng tâm thành tín thì việc mình tiếp nhận, cả hai bên đều thanh tịnh. Một bên tâm thanh tịnh khi cúng dường. Một bên thọ nhận để tu tập, không phải ăn để vui chơi, như nội dung bài quán tưởng “Thập quán sa-môn hạnh” hồi sáng mình đọc. Thọ nhận như vậy mới gọi là thanh tịnh. Cúng dường như vậy mới gọi là thanh tịnh. Chứ không phải bằng thức ăn rau trái, mẽ cốc mới gọi là

cúng dường thanh tịnh. Khi không có thứ này thì ăn thứ khác thôi. Mình không đi tìm thức ăn theo khẩu vị ham muốn, mà có gì dùng đó. Còn lý do vì sao ăn hai bữa, ba bữa, một bữa thì là vì vấn đề khác.

Vấn đáp Phật Pháp số 7, năm 2018

CÂU HỎI 4:

Thưa thầy, cho con xin hỏi, một vị tăng chứng Sơ quả hoặc Nhị quả, có thể trong một trường hợp nào đó, vì những lý do khách quan hoặc chủ quan khiến họ phạm giới, thì họ có thể bị mất quả vị đã tu chứng không ạ?

TRẢ LỜI:

Sơ quả và Nhị quả là một trong những cấp độ của tiến trình đi vào đạo lộ giải thoát. Nói đầy đủ là Sơ quả, Nhị quả, Tam quả và Tứ quả. Theo các nhà luận giải, trong tiến trình bước vào thánh đạo giải thoát, lần lượt các vị chứng đạt sẽ cắt đứt mười sợi dây trói buộc (Thập kiết sử).

Sơ quả, thường được gọi là Tu-đà-hoàn hoặc Thất lai. Một vị đạt quả vị Sơ quả là phải cắt đứt được ba sợi dây là: thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ.

(1) Thân kiến: Một người khi đã nhận ra được bản chất của vấn đề nguyên nhân sinh khổ là gì và những thứ mình bị trói buộc trước đây khi mình chưa

giác ngộ; trong đó có sự ngộ nhận về thân này, cho nên khi phá bỏ được ngộ nhận, hiểu nhầm về thân gọi là cắt đứt được thân kiến.

(2) Hoài nghi: gồm hai nội dung là hoài nghi con đường giác ngộ giải thoát và hoài nghi khả năng giác ngộ của bản thân. Các vị Tu-đà-hoàn sau khi đã thấy bản chất, phá được ngộ nhận lầm lạc của thân rồi, sẽ tiến đến bước thứ hai là không còn nghi ngờ về tính giác ngộ ở bản thân, hay con đường giác ngộ mà đức Phật đã giảng dạy.

(3) Giới cấm thủ: Các nhà chú giải cho rằng giới cấm thủ tức là các nghi lễ, hình thức tu tập của ngoại đạo. Theo thầy, ý nghĩa của giới cấm thủ không phải như vậy, bởi lẽ các nghi lễ của ngoại đạo không hề dính dáng gì đến tiến trình tu tập của những người theo đạo Phật; mà chính những hiểu biết không tới nơi tới chốn, hay những hiểu biết lầm lạc về giới luật, về các nghi lễ nên bị các hình thức, giới luật đó trói buộc. Phá được giới cấm thủ nghĩa là thấy rõ được nội dung, mục đích, tính hữu hạn của giới luật. Biết khi nào thì cần sử dụng, và biết khi nào không cần nên không bị cột trói bởi các nghi lễ, hình thức, giới luật đó.

Nhị quả thường được gọi là Tu-đà-hàm hoặc Nhất lai. Ở cấp độ này, vị chứng ngộ đã làm mòn, làm yếu đi nhưng chưa chặt đứt hoàn toàn hai sợi dây tiếp

theo là tham và sân. Nếu vị đầu tiên gọi là Thất lai nghĩa là còn bảy lần trở lại cõi nhân sinh, thì Nhất lai chỉ trở lại một lần thôi. Có nghĩa là một vị sau khi đã cắt được thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ, nếu như có dể duôi, có phóng túng thì nhiều lắm cũng không quá bảy kiếp trôi lăn sinh tử. Nếu khả năng vị ấy chứng đạt mức giải thoát cao hơn thường sẽ được rút ngắn lại, chứ không phải trong bảy kiếp. Ngay cả các vị Sơ quả khi đã thấy rõ như vậy, thì với các dục (ái dục, sắc dục hay các dục vọng khác) cũng đã nhẹ đi rất nhiều. Trường hợp các vị cư sĩ đắc Tu-đà-hoàn, họ vẫn có gia đình, con cái bình thường, nhưng nhận thức của họ về con đường giác ngộ đã rõ. Cho nên thời gian họ tiếp tục luân hồi sinh tử không còn nhiều nữa.

Còn với vị Nhị quả thì chỉ còn trở lại thế gian một lần nữa. Dục ái với vị đó còn rất ít. Dục về thân xác, về hình tướng bên ngoài hay tham sân với các đối tượng khác đã yếu đi rất nhiều, không còn chi phối, làm chủ vị đó nhiều nữa.

Với hai nội hàm của hai bậc thánh này, nếu đặt tình huống một vị xuất gia, trong một trường hợp nào đó phạm phải trọng giới, ví dụ như dâm giới thì có làm mất quả vị chứng đạt đó không?

Ở đây phải làm rõ: “đạt” là đến mức nào đó so với trước đây ta chưa có, “chứng” là thấy ra. Thấy ra bản chất của thân xác này không phải như mình tưởng

trước đây. Nói theo lý luận là: không phải ta, không phải tự ngã, không có cái gì thuộc về ta, không có linh hồn bất tử, bất biến, mà đó chỉ là một dạng hợp thể. Thân xác này cũng như cái nhà, sau khi được dựng lên, tồn tại một thời gian sẽ tan rã. Chúng sinh lưu trú trong nhà, sau khi không còn nhu cầu nữa phải chuyển qua nhà khác, tìm nhà mới hơn. Hoặc do điều kiện kinh tế khó khăn phải thay đổi nơi lưu trú sang nhà nhỏ hơn. Đây là một ví dụ về ảo kiến đối với thân xác, để chúng ta liên hệ với những ngộ nhận của mình về thân này.

Vị đã chứng Sơ quả hiểu rõ điều này, cho nên những ham muốn, dục vọng trước kia đối với thân này, nhất là khi nhận thức đó đã xuất hiện và chín muồi thì các dục ái tự động sẽ nguội dần, giảm bớt. Chúng đạt ở đây rõ ràng là *thấy biết*, chứ không phải là thứ để mình sở hữu. Cho nên không thể có chuyện vì phạm một học giới nào đó mà mất đi cái thấy biết của mình. Khi đã thấy rõ bản chất của thân kiến, hoài nghi và giới cảm thủ và cắt đứt được, thì không thể vì một vài quy định nào đó mà làm mất đi cái thấy biết trước đây.

Đó là giả sử, còn thực tế chưa có một tài liệu hay câu chuyện nào cho thấy một vị xuất gia đã chứng Sơ quả, Nhị quả mà phạm phải trọng giới cả. Những vị đã đắc Sơ quả, Nhị quả thì dục ái trong tâm vị đó còn rất ít. Cho nên việc vị đó vi phạm những học giới, liên hệ đến sắc dục chẳng hạn, hầu như là bất khả, không thể.

Ví dụ này là không phù hợp, vì chưa có một câu chuyện hoặc bằng chứng nào cho chúng ta thấy trong lịch sử Phật giáo, một vị xuất gia đã chứng đắc các quả vị mà còn phạm giới.

Vấn đáp Phật Pháp số 8, năm 2018

CÂU HỎI 5:

Thưa thầy, trước đây con có nghe về câu chuyện nhóm tỳ-khuru có mười điều mới không theo giáo pháp của đức Phật, rồi từ đó tách riêng thành một nhóm tu tập và cũng chính nhóm này là nguyên nhân của việc phân chia hệ phái. Vậy con muốn hỏi thầy là mười điều này là mười điều gì, tại sao lại bị phản đối và ở thời điểm hiện tại, có điều nào trong mười điều này được áp dụng trong tu tập hiện nay của các vị tu sĩ không ạ?

TRẢ LỜI:

Câu hỏi có hai nội dung. Thứ nhất là muốn biết về mười điều mà theo lịch sử Phật giáo gọi là mười việc của nhóm tỳ-khuru ở Vajjī. Và thứ hai là việc liên hệ đến sự phân phái của Phật giáo.

Khoảng một trăm năm sau khi đức Phật nhập Niết-bàn, tại trú xứ Vajjī có một nhóm tỳ-khuru đưa ra

mười vấn đề mà họ thường áp dụng trong đời sống hàng ngày.

Có một vị trưởng lão ở nước khác du hành qua xứ này và gặp nhóm tỳ-khuru đó, vào dịp lễ bố-tát. Khi đó, có rất nhiều Phật tử đến cúng dường. Nhóm tỳ-khuru đó cho phép, khuyến khích Phật tử cúng dường họ bằng tiền, vàng bạc. Vị trưởng lão thấy hơi lạ, nhưng đợi xong việc rồi mới hỏi. Thì ra bấy lâu nay ở vùng này, các vị tỳ-khuru đã rất nhiều lần cho phép các Phật tử cúng dường vàng bạc trong các buổi lễ. Vị này thấy không hợp pháp, tức là không hợp theo luật mà đức Phật đã định, nên ngài có nêu ý kiến, nhưng không được đồng tình.

Sau đó, vị này tìm hiểu thì hóa ra không phải chỉ có một điều, mà tới mười điều như vậy. Cho dù vị trưởng lão có lên tiếng thì các vị tỳ-khuru cũng không nghe theo. Họ yêu cầu vị trưởng lão này phải ra trước các Phật tử để xin lỗi họ. Trước áp lực của nhóm tỳ-khuru, vị trưởng lão này cũng làm theo, nhưng thay vì nhận lỗi, vị này lại nói về các điều luật được quy định ra sao và mười điều mà các vị tỳ-khuru ở Vajjī hành trì đó không phù hợp như thế nào. Rốt cuộc, ý kiến của vị trưởng lão này được số đông các vị Phật tử ủng hộ vì họ thấy vị này hành đúng theo luật.

Nhóm tỳ-khuru kia bất mãn và lập tức dựa vào số đông để tổ chức một buổi tăng sự. Họ tổ chức buổi

tăng sự đề lên án vị này và khép vị này vào tội làm rối loạn Tăng-già ở đó.

Tình hình ngày càng không tốt nên vị trưởng lão này đi tìm sự đồng tình ở các trú xứ khác nhau, từ nhiều vị trưởng lão khác và mời các vị đó về vùng Vajjī để giải quyết. Vì ngài nghĩ càng để lâu sẽ càng lây lan, càng ngày càng có nhiều người hành trì lệch lạc. Một số vị trưởng lão khi được mời đến đã tổ chức cuộc họp và đưa mười điều đó ra bàn bạc, cuối cùng số đông đồng tình việc loại trừ mười điều đó ra khỏi đời sống Tăng-già và gọi đó là mười điều phi pháp.

Nhưng nhóm tỳ-khưu ở Vajjī và một số vị trưởng lão ở phía Nam vẫn không đồng tình. Họ không tuân theo quyết định của Tăng-già trong cuộc họp. Thành ra, ngay khi chuyện này xảy ra, mầm mống của sự phân rẽ trong Phật giáo đã có.

Bây giờ, chúng ta quay lại nội dung mười điều khiến các vị tỳ-khưu Vajjī và các vị trưởng lão sinh ra bất đồng với nhau. Mười việc đó là:

1. Các vị tỳ-khưu được phép cất giữ muối trong ống sừng, tức là đồ đựng kiên cố không bị mối làm hư, để khi cần sẽ dùng.

Theo luật của tỳ-khưu thì không được để thức ăn qua đêm, không cất chứa thức ăn. Các vị tỳ-khưu này, trái lại, chủ trương là có thể cất giữ vật thực, ở đây cụ thể là muối. Muối thời bấy giờ được liệt vào các loại

thức ăn quý. Người ta có thể giữ muối bằng nhiều cách, nhưng ống sừng là cách để được lâu.

2. Các vị tỳ-khưu được phép ăn khi bóng mặt trời đã xế hai ngón tay.

Trong luật quy định là phải ăn trước giờ ngộ. Mặt trời chiếu qua mặt đất không phải tháng nào cũng đi đứng bóng, chỉ có một số tháng đứng bóng, còn lại là đi nghiêng, có những tháng không có bóng mặt trời đứng, như vậy, dựa vào bóng mặt trời là không ổn. Nhưng ở đây, nội dung học giới quy định là quá giờ ngộ thì không được phép ăn.

Khoảng đầu những năm 2000, thầy có dịp qua Thái Lan. Riêng tại Bangkok, thủ đô của Thái Lan, chư Tăng giữ giới theo truyền thống rất nghiêm túc. Nhưng ở phía Trung Bắc hoặc Đông Bắc Thái Lan, các sư Việt Nam đã đi đến thăm và lưu trú tại một số vùng kể lại rằng, ở một số chùa thì không phải chỉ giờ đứng ngộ, mà sau giờ ngộ (khoảng hai hay ba giờ gì đó), người ta vẫn còn ăn vì một số chùa ở khu vực này cho rằng giờ đó họ vẫn được phép ăn.

3. Các vị tỳ-khưu được phép đi vào làng ăn thêm lần nữa.

Trong luật, đối với điều ăn uống, mặc dù không đưa ra quy định cụ thể về việc chỉ ăn một lần trừ các vị thọ đầu-đà hoặc phát nguyện, nhưng ăn nhiều lần cũng là điều không nên làm. Việc các vị tỳ-khưu ở

Vajjī cho phép ăn thêm một lần nữa, sau khi đã ăn ở chỗ của mình, làm phát sinh tâm tham thực.

4. Các vị tỳ-khưu được phép hành lễ sám hối riêng rẽ, mặc dù khác trú xứ nhưng cùng cương giới.

Đại cương giới có thể liên hệ đến nhiều vùng khác nhau, vì nhiều nơi đại cương giới phía ngoài lấy ranh giới là sông, núi, rạch, ngòi,... hoặc chùa có cương giới rộng thì lấy đó làm cương giới. Mặc dù chỗ ở của các vị tỳ-khưu riêng rẽ với nhau nhưng cùng trong cương giới.

Các vị ở Vajjī chủ trương rằng, cùng trong cương giới nhưng trú xứ ở khác nhau thì vẫn có thể cùng sám hối được. Trong khi có một điều luật khác về vấn đề tăng sự này quy định: tỳ-khưu khi làm lễ bố-tát, hoặc tiến hành các tăng sự, tất cả các tỳ-khưu trong cùng một trú xứ phải tụ họp lại để bố-tát, không được làm riêng rẽ, vì riêng rẽ sẽ bị chỉ trích là phân nhóm, theo phe, theo nhóm, tăng không hòa hợp, đoàn kết.

5. Các vị tỳ-khưu được phép hành tăng sự dù không đủ túc số tỳ-khưu.

Căn cứ theo luật là phải đủ số tỳ-khưu thì tăng sự đó mới thành tựu, còn không thì không thành tựu. Các vị này lại cho phép điều đó. Ví dụ một tăng sự cần hai mươi vị, nhưng dù không đủ túc số vẫn được

phép làm. Miễn rằng sau khi làm, những vị được mời tới trễ hoặc đến sau, họ vẫn hoan hỷ với tăng sự đó.

6. Các vị tỳ-khuru được phép thực hành theo tập quán, truyền thống, thói quen.

Thói quen ở đây chính là theo cách làm của vị thầy tế độ (Upajjhā), hoặc là vị thầy giáo thọ (A-xà-lê, Pāli: Ācariya) dạy về luật, giáo giới, giáo huấn tức các vị thầy khác nhau, thay vì làm theo luật của đức Phật chế định. Ở đây, các vị này chủ trương có thể làm theo cách của vị Hòa-thượng (phiên âm của Upajjhā), vị A-xà-lê, hoặc các bậc thầy, tức là một sự cho phép ngoài luật mà đức Phật chế định.

7. Các vị tỳ-khuru được phép uống sữa chua chưa đông kết sau giờ Ngọ.

Tức là sau khi giờ được phép ăn qua rồi, vị tỳ-khuru vẫn được phép dùng sữa chua. Trong luật tỳ-khuru thì cấm.

8. Các vị tỳ-khuru được phép uống nước trái cây đã được lên men.

Tức là một dạng chất lỏng đã trở thành rượu, ví dụ như trái sa-pô-chê, xoài,... người ta để lâu lên men, nước đó có thể gọi là rượu ủ men. Điều này vi phạm học giới tỳ-khuru.

9. Các vị tỳ-khuru được phép dùng hoặc cất giữ tọa cụ không may viền (tọa cụ là tấm trải ngồi của các vị tỳ-khuru).

Theo quy định của luật thì một tọa cụ phải được may bằng vật liệu cũ và vật liệu mới đan xen vào với nhau, trong đó, cấm sử dụng một số loại vật liệu quý, chẳng hạn như bằng các loại lông của các con thú. Luật có quy định rằng khi tỳ-khuru làm tọa cụ mới, vị ấy nên kết bằng vật liệu cũ, vật liệu mới xen vào nhau.

Ở đây, nhóm Vajjī này chủ trương có thể dùng một tọa cụ không may viền, tức là một tấm trơn, nó khác với quy định của luật do đức Phật chế định.

10. Các vị tỳ-khuru được phép nhận, tích trữ vàng bạc.

Luật tỳ-khuru không cho phép.

Trên đây là mười điều mà nhóm Vajjī chủ trương và bị vị trưởng lão bài xích.

Quý Phật tử hỏi rằng mười nội dung đó chư Tăng có hành trì không?

Đây là mười điều vượt ra khỏi chế định của Luật tạng. Trong thực tế hiện nay, nội dung của mười điều này mặc dù không công khai làm theo nhưng rất nhiều nơi vẫn làm.

Ví dụ thực tiễn là vấn đề tích trữ vàng bạc, châu báu hoặc là tài sản vật chất. Bây giờ người ta không

dùng vàng bạc mà dùng ngân phiếu, các loại tiền giấy, vì không có tiền bạc thì làm sao đi lại, mua sắm,... Một số nơi chủ trương Tăng chúng sẽ giữ, làm được như vậy là rất tốt, có người quản lý, khi ai cần gì thì sẽ có người đi mua. Nhưng vấn đề là quản lý như thế nào cho ổn thì không phải đơn giản. Trừ những tu viện được tổ chức thật là tốt, còn hầu hết là ở riêng hoặc các trú xứ khác thì không có tiền bạc là vấn đề khó khăn trong việc tu hành. Cho nên, vấn đề này có nhiều ý kiến khác nhau. Mặc dù bây giờ luật vẫn còn, nguyên tắc thọ trì vẫn còn, nhưng có hành trì được hay không lại là chuyện cá nhân, hoặc chuyện của từng vùng, chứ không phải chuyện chung được nữa.

Còn vấn đề tọa cụ, ngày xưa đi đâu cũng phải có tọa cụ lót để ngồi dưới đất. Nhưng bây giờ có mấy ai dùng vì đi đến đâu cũng có ghế hoặc thảm ngồi rồi, trừ những nơi trì luật theo cách nặng về hình thức quá, đi đâu cũng có kèm theo cái tọa cụ thì mới bàn đến vấn đề này.

Đối với các loại nước trái cây lên men thì với người xuất gia không nên dùng, dù là lên men hay chưng cất (bia là một loại tương tự như thế). Vì nó làm cho sức khỏe mình bị tổn hại, đầu óc mình không tỉnh táo.

Về vấn đề vị tỳ-khưu được phép thực hành theo tập quán. Chỗ này ta phải xét xem truyền thống hay tập quán của vị Hòa-thượng, vị A-xà-lê, các bậc thầy

đó có đúng, có phù hợp, có lợi ích không, thì mới nên hành theo tập quán. Còn nếu không, việc đó rất dễ sinh ra “sơn môn pháp phái” riêng, hành xử theo lối riêng, không còn hành xử chung theo lối của Tăng-già nữa. Rất dễ đưa đến tình trạng phe nhóm. Nếu tất cả đều dựa vào nội dung của luật thì nó thống nhất hơn.

Trước khi đức Phật diệt độ, Ngài có nhắc chư tỳ-khuru là, sau này chư tỳ-khuru xem xét lại các điều học, thấy điều nào nhỏ nhặt và không quan trọng thì bỏ đi.

Trong đại hội kết tập lời dạy của đức Phật lần thứ nhất ở thành Vương Xá, trong động Thất Diệp, bảy giờ ngài Đại-Ca-Diếp (Mahā Kassapa) là vị chủ trì của đại hội đó. Ngài A-Nan (Ānanda) và ngài Ưu-Ba-Ly (Upāli), một vị phụ trách về Kinh, một vị phụ trách về Luật. Đại hội có đưa ra vấn đề là đức Phật có nói, nên bỏ những điều nhỏ nhặt, không quan trọng và đưa ra hỏi ý kiến chung của năm trăm vị trưởng lão có mặt trong đại hội. Thầy đọc trong Luật tạng Pāli được dịch ra tiếng Việt, thấy có rất nhiều ý kiến là chỉ nên lấy bốn điều Bất cộng trụ là một trong những quy định quan trọng, còn những điều khác là phụ. Có những vị thì cộng thêm mười ba điều Tăng tàn. Có vị thì cộng thêm một số điều Ứng đối trị. Có nhiều ý kiến là nên xem xét lại điều này, loại bỏ điều nhỏ nhặt, chỉ giữ những điều quan trọng thôi.

Nhưng ngài Mahā Kassapa đã gạt bỏ các ý kiến trên. Ngài nói, nếu bây giờ bỏ điều này, bỏ điều kia thì người ta sẽ nói rằng: “Sa-môn Gotama mới mất được ít lâu mà các đệ tử đã làm theo ý riêng rồi!”, cho nên ngài bác bỏ hết. Vì tôn trọng ngài nên đại hội làm theo ý kiến của ngài là giữ nguyên toàn bộ. Chính vì vấn đề này mà một trăm năm sau, mười điều của các vị Vajjī không được giải quyết.

Trong 227 điều học của tỳ-khuru Theravāda (một số bộ phái khác thì có thể là ít hơn hoặc nhiều hơn), có không ít những điều sau một thời gian không còn phù hợp nhưng vẫn còn giữ trong Luật tạng, hoặc có những điều đúng ra sẽ được thay đổi nhưng không có vị nào có thẩm quyền về việc này. Nhất là trong đại hội lần thứ nhất, ngài Ca-Điếp đã đưa ra ý kiến của ngài như vậy, nên không ai dám có ý kiến khác.

Ở đây, chúng ta không phân tích về chuyện ngài làm, nhưng hậu quả để lại là một trăm năm sau, những vấn đề nhỏ nhặt đó lại trở thành vấn đề lớn gây chia rẽ Tăng-già. Vì nguyên nhân phân phái không phải chỉ là vấn đề đơn giản của nhóm tỳ-khuru Vajjī. Mặc dù một số vị trong nhóm này sau đó cùng với nhóm 60.000 tỳ-khuru vào thời vua Asoka bị trục xuất, một số sau này sang Sri Lanka, thành lập một nhóm có tên gọi là phái Vô Úy Sơn.

Vô Úy Sơn một trong hai hội chúng Tăng lớn theo truyền thống đảo sử ở Sri Lanka. Nhóm còn lại là

Đại Tự Viện - do ngài Mahinda sáng lập. Nhóm này cũng lấy lòng được một số Phật tử, một số quan chức chính quyền thời ấy. Hai nhóm này thường đối chọi với nhau. Nhưng nguyên nhân phân phái chính không phải do nhóm Vajjī này. Nhóm này chỉ là một trong những sự kiện xảy ra vào thời điểm đấy để nói rằng tình trạng phân phái rõ ràng hơn. Các nhà nghiên cứu cũng chưa thống nhất với nhau về quan điểm này.

Điểm chung là sự phân phái chỉ hình thành rõ giữa Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ khoảng chừng 130 - 160 năm sau khi đức Phật nhập diệt, chứ không phải từ nhóm tỳ-khuru Vajjī. Trong đó, người ta đưa ra năm việc của tỳ-khuru Đại Thiên mới chính là nguyên nhân phân rẽ. Việc của nhóm tỳ-khuru Vajjī không phải là nguyên nhân chính dẫn đến phân phái, nhưng mà nó nói lên sự kiện lịch sử, một sự phân rẽ theo nhóm bắt đầu rõ ràng hơn.

Vấn đáp Phật Pháp số 15, năm 2019.

CÂU HỎI 6:

Kính thưa thầy, trong clip nói về mười điều của nhóm tỳ-khuru Vajjī tại Vấn đáp Phật Pháp số 15, thầy có nói về nội dung mà nhóm tỳ-khuru đưa ra tại điểm kết tập Tam tạng kinh điển bị coi là những điều nhỏ nhặt, không được thông qua tại đại hội. Và có nội dung là chỉ nên lấy bốn điều “Bất cộng trụ” làm

những điều quan trọng, còn những cái khác là phụ. Có người thì nói thêm là mười ba điều Tăng tàn hoặc Ung đối trị. Thầy có thể giải thích giúp con là Bất cộng trụ, Tăng tàn và Ung đối trị là gì không ạ?

TRẢ LỜI:

Khi đề cập đến mười điều phi pháp của nhóm tỳ-khuru Vajjī là nguyên nhân khiến cho phát sinh nên hội nghị kết tập lời dạy của đức Phật lần thứ hai, thầy có đề cập đến chuyện một trong những nội dung của kỳ kết tập lời dạy đức Phật lần thứ nhất.

Điều học Bất cộng trụ.

Bất cộng trụ là bốn học giới của một vị tỳ-khuru (người đã thọ đại giới), có đủ tư cách và chịu trách nhiệm về hành vi của mình. Một vị tỳ-khuru khi vi phạm một trong bốn nội dung:

(1) Thứ nhất là giết người.

(2) Thứ hai là trộm cắp vật có giá trị (tính theo thời giá hiện nay là khoảng hai - ba triệu).

(3) Thứ ba là khoe khoang mình đã chứng đắc.

(4) Thứ tư là quan hệ tình dục với người.

Gọi tắt bốn nội dung này là *sát, đạo, dâm, vọng* - trật tự có thể thay đổi tùy theo cách sắp xếp của từng bộ phái. Đối với Theravāda thì thứ nhất là dâm dục,

thứ hai là trộm cắp, thứ ba là giết người, thứ tư là khoe khoang pháp bậc cao nhân. Hội chúng Tăng sẽ họp lại thông báo trục xuất người này ra khỏi cộng đồng Tăng, không còn thừa nhận là một vị tỳ-khưu nữa. Bất cộng trụ nghĩa là không được ở chung, không được phép sinh hoạt chung. Về nghĩa, nó có nghĩa là pháp làm cho thối đọa, thối thất.

Điều học Tăng tàn.

Tăng tàn thì có 13 học giới gồm:

- (1) Cố ý làm xuất tinh.
- (2) Khởi dục tâm rồi dùng tay hoặc cơ thể đụng chạm, vuốt ve người nữ.
- (3) Nói lời gợi dục, khiêu dâm với người nữ.
- (4) Nói lời bóng gió để người nữ hiểu là phục vụ mình bằng nhục dục sẽ có phước.
- (5) Làm người mai mối.
- (6) Tự ý xây dựng liêu/thất trên đất tu viện mà chưa được Tăng đồng ý về vị trí, hoặc xây quá lớn, vượt qui định.
- (7) Nếu vị tỳ-khưu có thí chủ đứng ra xây liêu/thất lớn hơn qui định thì được, nhưng phải được Tăng đồng ý về vị trí. Nếu Tăng chưa thuận mà tự ý xây thì phạm Tăng tàn.
- (8) Không có căn cứ chính đáng mà vu khống người khác phạm Bất cộng trụ.

(9) Do giận hờn rồi tố cáo vị tỳ-khuru khác phạm Bất cộng trụ.

(10) Làm cho Tăng chúng đang hòa hợp phải chia rẽ.

(11) A dua, kết bè với vị phá hòa hợp Tăng.

(12) Tỳ-khuru cứng đầu, khó dạy dù chư Tăng đã nhiều lần giáo huấn vẫn không nghe, chỉ muốn làm theo ý riêng. Nếu chư Tăng tụng tuyên ngôn cảnh cáo ba lần vẫn không thay đổi thì phạm tội.

(13) Tỳ-khuru có tính nịnh hót, bợ đỡ người thế bằng nhiều hình thức làm hư hỏng gia phong nhà người ta, sau khi được chư Tăng nhắc nhở, khuyên răn và tuyên ngôn ba lần vẫn không chừa cải.

Từ “Saṅghādisesa” được dịch là Tăng tàn, nghĩa là khi vi phạm điều này có thể ảnh hưởng đến đời sống tu tập, cũng như ảnh hưởng đến Phật giáo và ảnh hưởng đến bản thân của người vi phạm, làm cho tổn hại về nhiều mặt, nên được gọi là “tàn”.

Khi vi phạm một trong mười ba điều này thì người vi phạm sẽ bị “biệt trú” - nghĩa là cho ở riêng một nơi, không thể sám hối bình thường như phạm lỗi nhỏ, mà phải trải qua các giai đoạn để làm cho thanh tịnh trở lại, phục hồi lại là một vị tỳ-khuru (nếu muốn). Nếu thời gian vi phạm các điều này càng lâu thì sẽ dựa vào đó mà xử phạt. Ví dụ: giáu một tháng thì sẽ

xử phạt một tháng, giáu hai tháng phạt hai tháng, giáu năm năm phạt năm năm,... và với nhiều tội khác cộng lại (nếu có).

Ứng đối trị là khi vi phạm một điều qui định trong nhóm học giới này phải sám hối với một vị tỳ-khưu hoặc nhóm tỳ-khưu. Ứng xả đối trị là vừa sám hối, vừa bỏ luôn vật liên hệ đến vấn đề đó.

Như đã nói trong clip trước, tại đại hội lần thứ nhất, có một số ý kiến đưa ra nên bỏ điều này, điều kia,... nhưng ngài Đại Ca-Diếp, với tư cách chủ tọa, đã không đồng ý, cho nên đại hội phải giữ nguyên toàn bộ Vinaya, toàn bộ quy định về giới và luật mà đức Phật đã chế định. Đó cũng là nguyên nhân xa khiến mười điều phi pháp của nhóm Vajjī sau này bị bác bỏ.

Bây giờ khi xét từng nội dung nhóm này nêu ra, thì chúng ta thấy nó quá nhỏ nhặt so với những gì chúng ta đang có, đang thực hành. Quả thực có không ít điều học không còn phù hợp. Từ đó mới thấy tầm nhìn của đức Phật về vấn đề này. Ngài biết rõ giá trị hữu hạn, nhất thời của một số chế định, quy định. Và Ngài đã dặn dò chư Tăng sau khi xem xét, hội ý với nhau thì có thể bỏ. Nhưng mà, về mặt lịch sử, ngài Ca-Diếp đã không đồng ý. Do vậy truyền thống Phật giáo Theravāda đã giữ nguyên những học giới đó.

Vấn đáp Phật Pháp số 17, năm 2019.

CÂU HỎI 7:

Kính thưa thầy, lục hòa là gì? Tại sao lục hòa của hệ phái Bắc tông và Nam tông lại khác nhau?

TRẢ LỜI:

Lục hòa là một khái niệm rất phổ biến trong giới học Phật, đặc biệt là trong các nhà chùa Bắc tông và một số chùa Nam tông.

Trong Bắc tông, lục hoà là sáu nội dung cần phải thực hiện trong cộng đồng, tập thể những người tu hành, từ những vị đồng tu, đồng phạm hạnh. Lục hòa bao gồm:

1. Thân hòa đồng trú: Cùng tu trong tu viện với nhau phải hòa hợp với nhau.

2. Khẩu hòa vô tranh: Không tranh cãi, tranh luận hơn thua với nhau khi ứng xử bằng lời nói.

3. Ý hòa đồng duyệt: Luôn luôn vui vẻ với nhau.

4. Lợi hòa đồng quân: Chia đều nhau khi có đồ cúng dường của Phật tử.

5. Giới hòa đồng tu: Khi cùng tu thì có người vào trước, người vào sau, có người cao tuổi, người nhỏ tuổi,... nhưng luôn phải hoà hợp với nhau theo giới pháp cùng thọ trì. Ví dụ giới sa-di, giới tỳ-khuru, giới sa-di-ni, giới tỳ-khuru-ni.

6. Kiến hòa đồng giải: Hiểu biết về Phật học phải được chia sẻ.

Trong khi đó phái Theravāda, nội dung của lục hoà có những điểm thầy cho rằng khác biệt và rõ ràng hơn. Sáu pháp này nằm trong nhóm pháp đa tác dụng, nghĩa là mang lại tác dụng nhiều mặt cho những người sống và thực hành theo nội dung này:

1. Từ thân hành: Đối xử với người khác, với cộng đồng tu học của mình bằng hành động từ ái, cảm thông, quan tâm đến nhau.

2. Từ khẩu hành: Nói lời hòa nhã, dễ nghe, tôn trọng những bạn đồng tu trong cuộc sống, giao tiếp hàng ngày.

3. Từ ý hành: Suy nghĩ của mình với những bạn đồng tu, cộng đồng tu hành phải được đặt trên nền tảng của sự từ ái, thương mến, hòa hợp.

4. Lợi hòa: Lợi lộc cùng hưởng, chia sẻ với nhau những món đồ khi đi khất thực hay được Phật tử cúng dường, và ai có nhu cầu như thế nào thì sẽ được đáp ứng phù hợp.

5. Giới hòa: An trú trong giới pháp của sa-môn. Sa-môn là cách đức Phật gọi thay thế cho tỳ-khưu, hay cho những người xuất gia theo Phật giáo. Giới hòa là khi chung sống và tu hành dưới sự chỉ dạy của đức Phật và thực hành pháp Phật thì tất cả mọi người

đều cùng thọ trì và hành trì theo quy định (giới luật), theo lời dạy của đức Phật để có đời sống an lạc.

6. *Kiến hòa*: An trú trong tri kiến của sa-môn, bao gồm: thiểu dục (ít ham muốn) và tri túc (biết đủ), không nhiều tham cầu, từ bỏ những hành vi bất thiện nơi thân - khẩu - ý và thực hành theo Bát Chánh đạo.

So sánh hai nội hàm này, thấy thấy sáu thành tố của lục hòa thuộc Theravāda tương đối cụ thể, rõ ràng hơn. Tuy nhiên cả hai nội dung đều có mục đích chung là được sử dụng trong cộng đồng người xuất gia tu hành. Và dù được hiểu như thế nào, sáu thành tố này cũng làm cho đời sống của người tu hành tốt đẹp hơn.

Vấn đáp Phật Pháp số 29, năm 2019

CÂU HỎI 8:

Con hay nghe đến cụm từ “oai nghi tế hạnh của người tu”. Vậy oai nghi tế hạnh là gì và có phải nó chỉ áp dụng cho người tu hành thôi, đúng không ạ?

TRẢ LỜI:

“Oai” còn được đọc là “uy”. “Nghi” là hình tướng thể hiện ra bên ngoài để tạo nên sự tôn trọng từ người khác. Ví dụ như “nghi biểu”, “nghi vệ”, đây đều là những từ chữ Hán. Còn “tế hạnh” là những hành vi nhỏ nhặt. Nhóm từ “oai nghi tế hạnh” thường

được sử dụng cho giới tu hành Phật giáo, để nói về tất cả hành vi cử chỉ lớn nhỏ trong đời sống thể hiện ra bên ngoài như: đi, đứng, nằm, ngồi, ăn, nói, ngủ, nghỉ, mặc quần áo,... đều phải thể hiện được sự tu hành nghiêm túc, tinh tảo, sáng suốt, tạo nên sự kính nể, tôn trọng từ những người khác.

Với các vị tu hành, thể hiện được sự chuẩn mực khi nói năng, ứng xử và hành động trong các sinh hoạt thường nhật thì mới tạo được niềm tin, tín phục và tôn trọng nơi người Phật tử và đồng đạo tu tập chung. Do đó, oai nghi tế hạnh là một trong những nội dung cần phải học hiểu, rèn luyện, tu tập cho những người mới tập sự, cho đến lúc trở thành một thói quen, ứng xử tốt trong cuộc sống. Người như thế được đánh giá là có nền tảng tu học căn bản, có phong thái khiến người khác nể phục.

Vấn đáp Phật Pháp số 29, năm 2019

CÂU HỎI 9:

Thưa thầy, con là một cư sĩ Phật tử, trong mười giới sa-di mà con có được đọc, con xin hỏi thầy một số vấn đề:

- Tà dâm hoặc tà hạnh khác gì với hành dâm? Hành động nào được coi là hành dâm và bị phạm giới?

- Nếu như một người bị ốm đau, bệnh tật hoặc lao động quá sức thì “ăn uống phi thời” có được không? “Phi thời” ở đây là sau mười hai giờ trưa hay là tính theo chu kỳ mặt trời mọc - lặn?

- Về giới “không được giữ vàng, bạc, tài sản, tiền”, có một bất cập là hiện nay nếu không có tiền thì không thể nào sống được trong xã hội hiện đại. Chư Tăng cũng cần phải ăn uống, đi lại và trả phí cho một số hoạt động khi bị đẩy ra khỏi tự viện. Mong thầy lý giải giúp con được hiểu hơn về việc này.

TRẢ LỜI:

Trong ba nội dung mà quý Phật tử thắc mắc, thì nội dung đầu là nội dung rất quan trọng đối với người chọn đời sống xuất gia phạm hạnh, đó là vấn đề quan hệ tình dục.

1. Phân biệt tà dâm, tà hạnh với hành dâm.

Thứ nhất, từ “tà dâm”, “tà hạnh” thuộc về giới của cư sĩ - nghĩa là với các hoạt động của cư sĩ liên hệ đến vấn đề quan hệ tình dục hợp pháp, hợp đạo đức hay là không hợp pháp, không hợp đạo đức (trường hợp nam/nữ đã có gia đình quan hệ với người không phải là chồng /vợ mình.)

Khi dùng từ “tà dâm” là một từ Hán Việt chỉ cho việc thỏa mãn dục vọng thể xác phi pháp, phi đạo đức, pháp luật của xã hội hoặc đạo đức xã hội lên án.

Còn “tà hạnh” cũng là từ Hán Việt, có nghĩa là hành vi bất chính về tình dục giống như tà dâm, nhưng được hiểu là quy định của Phật giáo.

Thứ hai, riêng nội dung “hành dâm” thì hoàn toàn chỉ cho người xuất gia. Từ Pāli chính xác trong học giới này là “abrahmacariya”, nghĩa là “phi phạm hạnh”. Phạm hạnh là nói vị tu học theo “con đường đưa đến Phạm thiên giới” của Bà-la-môn giáo. Một người muốn đi theo con đường này thì bắt buộc phải đi vào con đường thanh tịnh, ly dục, ly ác pháp. Và ly dục nghĩa đầu tiên là loại trừ các dục vọng đối với các giác quan. Trong đó quan trọng nhất là dục vọng về xác thịt đối với người khác phái hoặc là người cùng phái.

Với người xuất gia thì bất kỳ một hành vi nào có liên hệ đến người khác phái, đối tượng dù là nhỏ hay lớn, có gia đình hay không có gia đình và thậm chí là với người đồng phái, nhằm để thỏa mãn ham muốn, thì đều gọi là “hành dâm”. Chữ “hành” ở đây là có việc làm, có hành vi cụ thể. Với một vị xuất gia mà khi phạm vào điều này thì phạm vào đại trọng giới - Bất cộng trụ.

Cho nên, mỗi từ có một ý nghĩa của nó. Riêng chữ “hành dâm” nó rất rõ, chỉ dành cho người xuất gia, chứ không liên hệ đến cư sĩ, Phật tử.

Trong mười học giới của sa-di hoặc sa-di-ni, theo Luật tạng ghi lại, sau khi đức Phật giác ngộ tới năm thứ mười ba thì Ngài mới chế định học giới đầu tiên liên hệ đến vấn đề hành dâm. Kể từ đó, khi có vấn đề gì xảy ra Ngài tiếp tục đặt ra các quy định về những việc nên và không nên làm cho người xuất gia, cũng như đoàn thể xuất gia Tăng-già (sau này ta gọi là Giáo hội) trong sinh hoạt chung, liên hệ đến đời sống xuất gia, với những tiêu chí hoặc là các quy định rõ ràng về cách làm.

2. Giới “không ăn uống phi thời”.

Ở đây, vấn đề “ăn phi thời” cũng xuất hiện nhiều chục năm sau, ít nhất là mười ba năm sau khi đức Phật giác ngộ, chứ không phải xuất hiện từ đầu. Nó đặt ra một vấn đề là cần hiểu đúng mực về giới luật để tránh tình trạng quá chấp về giới luật hoặc quá buông lung, phóng túng. Đó là hai thái độ cần phải tránh của người tỉnh táo, sáng suốt tu học theo lời dạy của đức Phật, đi theo con đường thoát Khổ.

Có một câu chuyện liên hệ vấn đề trên như thế này. Một hôm, đức Phật cho gọi chư tỳ-khuru tới và khuyên: “Theo trải nghiệm của Như Lai, mình là người xuất gia không có lao tác hoặc hao tổn sức lao động gì, chỉ tu hành thôi. Do vậy ta chỉ cần một bữa ăn là đủ trong một ngày, hoặc trước giờ ngộ ăn một bữa là đủ!”. Tất cả các vị có mặt lúc đó đều hoan hỷ

và phụng hành lời dạy của đức Phật, riêng có một vị tỳ-khưu đứng lên phản ứng.

Vị ấy thưa với đức Phật: “Bạch đức Thế Tôn, trước kia con ở tại gia ăn rất nhiều bữa. Nhưng khi con xuất gia, chọn đời sống tu hành, con ăn ít lại so với ngày xưa nhiều lắm rồi. Bây giờ Ngài bắt con chỉ ăn một bữa thì con chịu không nổi, chắc chắn như vậy. Cho nên, con không thể thực hiện theo lời dạy của đức Thế Tôn được!”.

Đức Phật mới dạy: “Nếu chưa làm được thì con cứ việc làm theo ý của con!” (Thời điểm đó Ngài chỉ khuyên, nhưng sau đó trở thành quy định).

Và vị đó đã làm theo ý của mình trong một thời gian. Đến một hôm, vị ấy quay trở lại và thưa với đức Phật xin được thọ trì học giới “không ăn sau giờ ngọ”. Vị ấy kể rằng: “Sở dĩ con quay trở lại để xin thọ trì học giới này là do có một hôm, con đói bụng nên ôm bình bát tới khu dân cư lao động để xin ăn. Lúc bấy giờ đã gần tối, con ôm bình bát đứng trước cửa nhà nọ. Rồi có một nữ gia chủ đi ra và bung một vật gì con không thấy rõ. Vừa ra, thấy con thì chị ta khựng người lại, định hét lên. Con hiểu có lẽ chị ta nhìn thấy con đứng che ánh sáng mặt trời, lúc ấy trời gần tối, cho nên chị ấy tưởng con là phi nhân nên hoảng sợ.

Con bèn trấn an chị ấy:

- Này bà chị, đừng có sợ hãi! Tỳ-khuru đây! Tỳ-khuru đi khát thực đây, không phải ma quỷ gì đâu.

Chị chủ nhà sau khi nghe con lên tiếng, biết là người, không phải ma quỷ, mà lại là người xuất gia, thì tự đứng từ chỗ sợ hãi liền chuyển qua giận dữ. Chị ta bùng cả thau nước tạt lên người con, miệng thì chửi rủa:

- Cha tỳ-khuru, mẹ tỳ-khuru! Ăn uống gì cái giờ này mà đi xin làm cho người ta sợ chết khiếp!

Khi thau nước tạt lên người con cùng với lời chửi mắng, con cảm nhận được cái sự khó chịu, nhục nhã vì phải nô lệ miếng ăn. Mọi cảm giác đói trong con hoàn toàn biến mất; con không đi khát thực nữa. Con trở về và đã suy nghĩ chín chắn, nay con xin phụng hành lời dạy của đức Thế Tôn. Hôm nay, con có mặt để xin thực hiện cái điều đấy!”.

Đó là câu chuyện vấn đề liên hệ việc đức Phật đặt ra điều học “không ăn phi thời” cho chúng ta hiểu. Có nhiều nguyên nhân để có thể dẫn đến quyết định này. Như thầy đọc trong kinh có liên hệ đến vấn đề xuất hiện học giới này nhưng không đề cập thời điểm xảy ra. Tuy nhiên có thể chắc chắn nó có mặt sau điều học về vấn đề hành dâm.

Riêng học giới này một dạo khiến thầy có những suy nghĩ. Và cuối cùng với những phân tích dựa trên

câu chuyện đó, thầy đã phát hiện ra vấn đề như sau: Học giới này đức Phật không chế định sớm, mà chế định khá muộn, vào thời điểm mà số người xuất gia tu học theo Ngài lên đến hàng nghìn người.

Khi Ngài nhận người gia nhập hàng ngũ xuất gia thì Ngài không phải lo về vấn đề nơi ăn, chốn ở hoặc kinh tế cho các vị đệ tử. Vì theo truyền thống của người Ấn Độ, người đã xuất gia theo đoàn thể hoặc độc tu, thì khi đói có thể ôm bình bát đi khát thực trong xóm, khu dân cư ở, hoặc người đi đường. Nhưng bây giờ, sự phát triển lớn mạnh của Tăng đoàn đã ảnh hưởng tới đời sống xã hội. Nếu trước kia thành phố đó chỉ có khoảng chừng vài ba chục nhà sư thì không thành vấn đề. Buổi sáng, các vị ôm bát khát thực, dân chúng hoan hỷ đặt bát và cảm thấy đó là niềm hạnh phúc cho họ. Nhưng khi Tăng đoàn phát triển lên đến một vài ngàn vị và hàng ngày đi xin ăn ba bữa thì sẽ gây khó khăn cho xã hội vì những vị xuất gia đó không tạo ra của cải, vật chất nhưng vẫn tiêu thụ thức ăn, thức uống hàng ngày. Hàng ngàn vị tỳ-khưu hàng ngày đi khát thực ở một địa phương thì chắc chắn sẽ trở thành gánh nặng cho địa phương đó.

Từ đó đức Phật đã chế định ra học giới này: Trước khi mặt trời đứng bóng, tỳ-khưu có thể ăn vào sáng hoặc trưa, tùy theo thể trạng cơ thể. Đặc biệt là người trẻ, chắc chắn nhu cầu cơ thể sẽ cần ăn nhiều, nhưng người lớn tuổi thì chỉ cần một bữa cũng đủ rồi.

Bây giờ, trong thời đại của chúng ta, chuyện không ăn phi thời có nhiều nơi trở thành vấn đề rất lớn. Như tại Thái Lan, nếu như buổi chiều, một vị xuất gia nào đi ngoài đường mua thức ăn, thức uống hoặc ghé vào tiệm ăn thì chắc chắn sẽ gặp vấn đề với cảnh sát kiểm Tăng, hoặc được mọi người báo về chùa và vị ấy sẽ bị xử lý nặng. Đây là tập tục ở một số nơi, chứ trong quy định của Phật giáo thì đây chỉ là một học giới nhỏ, tội nhẹ. Thậm chí một số nơi xem việc ăn phi thời là một điều gì đó tội lỗi kinh khủng.

Ở đây, cần phải đặt câu hỏi, có phải tất cả các vị xuất gia (không tính đức Phật) sẽ không chứng ngộ giải thoát vì đã lỡ ăn phi thời mà giới luật đặt ra đúng không? Học giới nhỏ này không liên hệ đến tiến trình tu học giải thoát. Thầy nghĩ nó được đức Phật chế định ra chỉ để giải quyết tình trạng Tăng đoàn trong xã hội lúc đó. Vì vấn đề ăn uống, nếu không được xử lý khéo thì xã hội sẽ quay lưng đối với sự hiện diện của Tăng đoàn. Như chúng ta đã biết, Ấn Độ đến bây giờ vẫn là một trong những quốc gia nghèo đói, chứ không phải đầy đủ, sung túc. Thời đức Phật cũng thế thôi. Thậm chí, có những vùng nếu chưa được nửa tháng mà vị tỳ-khưu đi tắm là phạm vào quy định, vì nước rất khan hiếm. Có năm vào mùa an cư có nạn đói, đức Phật cũng phải ăn cả thức ăn dành cho ngựa suốt ba tháng.

Cho nên, một số quy định của đức Phật có giá trị trong bối cảnh lịch sử thời bấy giờ. Và Ngài cũng thấy rõ điều đó nên Ngài mới dặn dò Tăng đoàn, đối với học giới nhỏ quá thì nên bỏ. Nhưng vì không ai có thẩm quyền nên các học giới vẫn tiếp tục được bảo lưu đến ngày nay. Tuy nhiên lại có nhiều vị chấp vào học giới này mà họ không hiểu được ý chỉ, mục đích của đức Phật là gì.

3. Giới “không được giữ tiền bạc, vàng bạc”.

Thời đức Phật chưa có đồng tiền như bây giờ. Người ta sử dụng kim loại quý (vàng, bạc, đồng, sắt,...) hoặc ngọc để làm các đơn vị trao đổi hàng hóa. Vàng được bẻ ra từng miếng nhỏ để cân.

Trong quy định này nói rằng: “Sa-di không được phép thọ nhận, cất giữ vàng bạc, châu báu”, đó là ý được phát triển ra. Thực chất đó là cái gì? Đó là cất chứa hoặc thọ nhận các tài sản mà được xã hội quy ước là quý, có giá trị để trao đổi, mua bán các thứ cần dùng. Theo thầy nghĩ, điều học này cũng giống như điều học ở trên, nhưng có khác.

Đó là khi đức Phật và Tăng đoàn xuất hiện ở Ấn Độ, đặc biệt trong thời kỳ đầu, thầy trò đi chu du nhiều nơi, không ở chùa hay tu viện như bây giờ. Ngôi chùa đầu tiên được xây dựng sớm là hai năm sau khi đức Phật thành đạo - đó là Trúc Lâm Tịnh xá, nơi vua Bimbisāra xây cất cho đức Phật. Ở đó khá nhỏ,

chỉ có cái thất cho đức Phật và thất một vài vị lớn, còn phần đông các vị tỳ-khưu phải ở ngoài vườn, rừng trúc hoặc những mái lá cất tạm như hội trường chung cho mọi người.

Hầu hết đời sống của Tăng đoàn là du hành, ít khi ở yên một chỗ. Do vậy, sau này mới phát sinh vấn đề, có người ngoại đạo lấy cớ chỉ trích là: “Con chim còn có tổ để tới bay về. Con thú thì tới đến có cái hang để chui vô. Tại sao Sa-môn Cò-Đàm và các đệ tử của Ngài quanh năm suốt tháng cứ đi hoài, không chịu ở lại đâu lâu hết!”. Và họ cho rằng khi đi lại như vậy, đặc biệt trong mùa mưa - mùa các loài côn trùng sinh nở trong rừng rất nhiều (côn trùng phát triển nhanh trong mùa mưa), thì các vị tỳ-khưu sẽ giẫm đạp, giết chết rất nhiều loài sinh linh bé nhỏ. Đó là một trong những lý do mà đức Phật chế định ra vấn đề an cư kiết hạ trong ba tháng mùa mưa.

Quay lại vấn đề, với một đời sống du hành và không có bất kỳ một sự bảo vệ nào cho bản thân, các vị xuất gia nếu mang theo của cải, tiền bạc quý giá bên người thì có an toàn không? Chắc chắn là không! Đây là điều mà chúng ta có thể thấy rõ. Nếu bấy giờ có vị xuất gia mang theo vàng trên người, nó sẽ sinh ra rất nhiều vấn đề, không chỉ trong nội bộ của Tăng chúng sẽ bị khêu gợi lòng tham, mà còn khiến kẻ gian chú ý và cướp bóc. Không chỉ ảnh hưởng đến đời sống mà có thể là cả tính mạng. Hơn nữa, người xuất

gia mà sở hữu tài sản lớn thì chỉ mang đến phiền não. Vì người xuất gia chẳng có nhu cầu mua sắm gì đặc biệt vào thời bấy giờ. Khi xuất gia, họ chỉ có những vật dụng thiết yếu là y, tọa cụ và bình bát để khát thực. Đặc biệt, sau khi nghe những lời dạy của đức Phật và khi áp dụng chúng, thực hành chúng, thì người xuất gia thật sự không có nhu cầu gì về của cải, tiền bạc cả. Cho nên, việc không dùng tiền bạc là đúng, không cần thiết.

Đó là vấn đề quy định được đặt ra. Trong giới tỳ-khuru, giới này chỉ là quy định nhỏ - Ứng xử đối trị, chứ không phải là đại trọng giới.

Nhưng bây giờ, sau khi Phật giáo phát triển và được xã hội tôn trọng, rất nhiều thí chủ cúng dường xây dựng chùa chiền, tịnh thất nên đời sống định cư của chư Tăng dần thay thế cho đời sống du hành. Có một số nhà nghiên cứu Phật học đã phân chia và đặt tên cho hai giai đoạn này là: “Phật giáo du hành” - giai đoạn đầu và “Phật giáo tu viện” - giai đoạn sau. Trước kia, nhu cầu an cư là thực sự vì phải đi hoài, nên ba tháng mới an cư. Còn bây giờ không còn là an cư ba tháng nữa, mà có thể an cư cả năm luôn.

Thay vì cất giữ kim loại quý hay ngọc, thì bây giờ đã là tiền, ngân phiếu, tài khoản ngân hàng, ví điện tử,... nên người ta có nhiều thứ để cất giữ hơn trước. Tuy nhiên, tất cả các vật mang giá trị giả định

đó đều do xã hội quy ước. Còn vấn đề như quý Phật tử thắc mắc như: một vị xuất gia bây giờ cũng phải có những nhu cầu trong đời sống, chứ không như ngày xưa, chẳng hạn như mua sách vở, phương tiện đi lại,... Với các vị tu sĩ theo truyền thống Theravāda thì sau khi thọ giới tỳ-khưu gần như không có phương tiện cá nhân. Ở cấp tập sự (sa-di) hay thấp hơn, thì một số trường hợp, người đó có thể được sử dụng phương tiện cá nhân để giải quyết một số vấn đề.

Ở một vài nước mà Phật giáo Theravāda được xem là quốc giáo có quy định về chuyện này. Và tùy mỗi quốc gia lại có quy định khác nhau. Ví dụ:

- Ở Thái Lan thì phương tiện đi lại như tài sản cá nhân không được ủng hộ nhiều. Một số vị có xe hơi cũng không tự mình điều khiển mà dùng lái xe riêng. Chùa nào có ô tô thì đó là tài sản chung, sử dụng vào việc chung. Người ta hạn chế tối đa việc sở hữu xe cộ cá nhân do nó không phù hợp với người xuất gia và vì ở xứ đó thường xuyên có các Phật tử cư sĩ hộ độ mọi thứ rồi.

- Ở Miến Điện cũng thế, những vị có chức sắc lớn được thí chủ dâng cúng phương tiện (xe hơi), nhưng là để giải quyết công việc của các ngài. Vì chức sắc càng lớn thì công việc càng nhiều. Do nhu cầu đi lại rất cao, các vị cần có xe riêng để tiện di chuyển. Tuy nhiên, các vị ấy sẽ không trực tiếp đứng ra để lái chiếc xe đó.

- Bên Mỹ thì khác, người ta cần một vị sư đến nhà làm lễ, nếu thầy không biết lái xe thì mãi mãi không bao giờ có Phật tử nào mời thầy về nhà. Cho nên ở bên đó, xe giống như phương tiện cần thiết để di chuyển thôi.

Nói đến đây là nói đến sự cần thiết về tiền bạc của một vị xuất gia, hoặc ngược lại, tiền bạc đối với người xuất gia có quan trọng, cần thiết trong thời buổi này không. Thầy khẳng định là cần thiết! Nếu không có tiền bạc thì mọi phương tiện cần phục vụ cho việc tu học và thậm chí là hoằng pháp sẽ bị hạn chế rất nhiều. Ví dụ như các phương tiện để ghi âm, ghi hình chính là sử dụng tiền do Phật tử cúng dường để mua sắm, phục vụ cho công việc hoằng pháp. Nhưng mình cần biết chừng mực.

Thầy muốn nói đến hạn mức về tài chính hoặc tài sản. Về tài sản của một cá nhân, cái đó thì do quy định của từng tu viện, nhưng tránh vượt quá con số có thể gây tác hại, tức là sở hữu lớn quá; khi đó, nó không còn phục vụ cho các dự định tốt đẹp nữa, mà trở thành một mối nguy hại. Bất kỳ người xuất gia nào sở hữu số tiền lớn mà bản lĩnh không có, thì rất dễ bị đồng tiền chi phối và làm hư hỏng. Còn những vị có bản lĩnh thực sự, thì họ sẽ biết cách sử dụng hợp lý và luôn có tâm chia sẻ, quan tâm, giúp đỡ người khác. Cho nên, cần có một hạn mức để bảo đảm an

toàn cho vị xuất gia. Số của cái dư thì ta dùng để phục vụ cho cái chung, chứ không nên dùng cho cá nhân.

Ở một số nước, một số vị chức sắc lớn hoặc do tu tập lâu có đệ tử tại gia, nên họ đi đâu cũng có người theo hộ độ. Như bên Miến, các vị tu sĩ không phải quan tâm đến tiền bạc do người cư sĩ có thể phục vụ tốt. Tuy nhiên, nó không còn là đời sống đơn giản của một vị xuất gia như ngày xưa nữa: độc lập, tự do, tự tại, tự phục vụ, tự lo mọi chuyện cho mình. Bây giờ khi đi đâu cũng phải có người theo phục vụ. Với những vị quá lớn thì không nói, còn những vị nhỏ không khéo ứng xử thì sẽ gây ra phản cảm, phản tác dụng đối với xã hội. Vì trong nhận thức của mọi người, đạo Phật là một tôn giáo mà trong đó, các vị xuất gia là mẫu hình thể hiện một đời sống đơn giản, thiếu dục, dễ nuôi và ít nhu cầu. Bây giờ, nếu như người xuất gia luôn luôn có người đi theo để phục vụ, thì hóa ra là đời sống của họ thuộc đẳng cấp cao hơn nhiều người thế tục!

Từ đó, ta rút ra được bài học là phải suy xét tới nhu cầu thực tế của điều kiện, như đức Phật nói: “Các pháp do điều kiện (duyên) sinh và nó sẽ diệt khi điều kiện (duyên) không còn tồn tại”. Bây giờ có một số điều kiện được sinh ra do tương quan xã hội không giống như thời đức Phật, nên vấn đề sẽ được nhìn ở góc độ khác. Chúng ta không bàn bạc chuyện không nên giữ tiền hay không, vì thực tế bây giờ, trừ rất ít vị

vì một số lý do, còn lại hầu hết các tu sĩ ít hay nhiều đều có giữ tiền. Đó là lý do mà học giới thì có, quy định thì có, nhưng thực hành thì bây giờ không còn nhiều nữa. Các nhu cầu về sử dụng tiền bạc là có, không thể chối bỏ sự thực này được.

Chúng ta có thể rút ra được bài học từ các vấn đề nêu trên như sau:

- Do tổ chức tu viện đáp ứng nhu cầu cần thiết của người xuất gia, cho nên vị đó không cần phải giữ tiền, mà do có thủ quỹ chung của tu viện giữ.

- Quy định về hạn mức tài chính thì rất khó, vì nhu cầu theo mỗi độ tuổi khác nhau.

- Ý thức về vấn đề này thuộc về người xuất gia. Khi có tiền bạc thì cần sử dụng nó như thế nào cho hợp lý và đúng đắn, còn nếu không, nó sẽ trở thành thuốc độc hại mình hoặc hại người.

Đó là quan điểm của thầy về các điều học.

Vấn đáp Phật Pháp số 35, năm 2019

CÂU HỎI 10:

Kính bạch thầy, con xin được hỏi về “Chánh mạng” và “tà mạng”.

Con được đọc ở một trang Facebook là ai sống tà mạng thì sau khi chết sẽ không được sanh thiên và

các vị tu sĩ xuất gia chỉ có sống bằng khát thực thì mới là Chánh mạng. Nhưng một câu hỏi đặt ra là trong cuộc sống hiện đại ngày nay, việc tu sĩ đi khát thực để nuôi thân chỉ phổ biến ở một số quốc gia mà đạo Phật là quốc đạo, còn ở Việt Nam, việc đi khát thực nuôi thân không còn tồn tại, mà chỉ là hình thức để gieo duyên cho Phật tử. Bên cạnh đó, hiện nay con thấy có một số tu sĩ nhập thế nên có thể làm cả nghề bác sĩ hoặc giáo viên để dần thân phụng sự giúp đời. Trong xã hội, họ vẫn đi làm, vẫn có thể kiếm ra được tiền bình thường như mọi người.

Con kính mong thầy sẽ cho con được hiểu rõ hơn về hai từ này, cũng như là quả nghiệp của nó?

TRẢ LỜI:

Khi nói đến Chánh mạng cần lưu ý:

- Thứ nhất, đối với một người cư sĩ Phật tử tại gia, trước hết cần phải hiểu nuôi mạng chân chánh là các phương tiện mưu sinh mà không làm tổn hại đến mình và người.

- Thứ hai, đó là lương tâm nghề nghiệp. Trừ một số nghề chỉ cần nhìn thấy là chúng ta biết đó là nghề ác nghiệp, chẳng hạn như buôn bán vũ khí, buôn bán nô lệ, sát sinh hại vật,... còn hầu hết những nghề còn lại, mỗi thời mỗi khác. Nó không nói lên được tính chất Chánh mạng hay tà mạng của nghề, mà “chánh”

hay “tà” là nơi lương tâm trách nhiệm, lương tâm nghề nghiệp trong khi mình mưu sinh.

Ví dụ như bác sĩ và giáo viên là hai nghề mà xã hội tôn trọng và xem là cao quý nhất. Nhưng có một số cá nhân trong hai ngành này đã có những việc làm tổn hại cả ngành nghề và lương tâm nghề nghiệp. Do vậy, đối với cư sĩ Phật tử, hầu như nghề nghiệp nào cũng có thể dùng để mưu sinh, nhưng mà phải xuất phát từ lương tâm, không làm tổn hại mình và người. Đó là ý nghĩa nuôi mạng chân chính bằng nghề nghiệp mà mình có khả năng để làm.

Còn riêng đối với người xuất gia thì vấn đề khá tế nhị. Có lẽ nội dung thầy nói chuyện ở đây có thể đụng chạm một số vị khi chúng ta phân tích nó ra. Thời đức Phật tại thế, quả thực Ngài có dạy người xuất gia chỉ có nuôi mạng chân chánh bằng hai phương tiện:

- Thứ nhất là vị tỳ-khưu phải đi khát thực, tức là người ta đặt bát cúng dường cái gì, thì mình tiếp nhận và sử dụng như thế. Chỉ ăn trong ngày, không để dành qua hôm sau, không có tích trữ.

- Thứ hai là vị tỳ-khưu được thọ nhận phẩm vật, đồ ăn, thức uống của thập phương bá tánh mang đến cúng dường, tặng, biếu, cho, dù khi đó mình không đi khát thực, nhưng do Phật tử người ta cúng dường, tặng biếu thì đều dùng được.

Vấn đề đặt ra ở đây là thời đức Phật là thời “Phật giáo du hành”, nghĩa là Ngài và các đệ tử di chuyển liên tục, không có trú xứ nhất định và sống giữa thiên nhiên với cây cối, rừng núi, trong hang động, hoặc các bãi tha ma, hoặc kê cận phía ngoài khu vực dân cư theo từng nhóm. Lúc bấy giờ các tu viện chưa có nhiều nên đức Phật vẫn du hành thường xuyên. Chỉ đến mùa an cư Ngài mới dừng chân lưu trú nơi một tu viện nào đó thôi, ví dụ như Kỳ Viên tịnh xá - là nơi đức Phật nhập hạ khoảng hai mươi đến hai mươi lăm hạ, còn những nơi khác rải rác một hạ, hai hạ. Có khi Ngài nhập hạ trong rừng.

Về sau, khi Ngài nhập diệt, chuyển sang thời kỳ “Phật giáo tu viện”, đạo Phật được nhiều người biết và được các thí chủ Phật tử cúng dường, xây dựng các tu viện, chùa chiền thì chư Tăng ni mới có nơi để lưu trú. Vì vậy chùa chiền phát triển và phổ biến, không còn hình thức “Phật giáo du hành” như thời đức Phật nữa.

Chỉ còn một vài nơi mà Phật giáo là quốc giáo, chính quyền biết và có sự hỗ trợ, thì có một số vị tỳ-khuru vào rừng tu tập hạnh sống trong rừng hoặc tìm môi trường yên tĩnh, thanh vắng, gần gũi thiên nhiên để tu tập. Nhưng nếu sống trong rừng thì họ lấy gì mà sống? Chắc chắn không phải là khát thực rồi, trừ khi rừng đó ở gần dân cư sinh sống. Mà rừng gần dân cư thì không phải là rừng giàu, rừng già, mà là rừng nghèo, rừng cây cối thưa thớt. Như vậy, họ cũng có

đời sống gần khu dân cư, chưa thể gọi là sống trong rừng hoang, núi thẳm, cho nên để mưu sinh các vị vẫn dựa vào các nguồn thực phẩm cung ứng ở dân cư quanh vùng. Còn ở trong rừng thì các vị chắc chắn phải tự kiếm sống bằng cách hái lượm hoặc thỉnh thoảng có một vài Phật tử, tín đồ nào đó biết và tìm đến cúng dường tại chỗ. Và như vậy thì lối sống này cũng phụ thuộc vào sự cúng dường của Phật tử, nhưng là số ít. Phổ biến hơn vẫn là đời sống “Phật giáo tu viện”. Trước kia, ta nói đời sống xuất gia là từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Nhưng bây giờ thì ta có thể nói là từ bỏ cái nhà nhỏ để qua ở cái nhà lớn hơn. Có những vị đôi khi ở nhà không có điều kiện sống đầy đủ, đàng hoàng giống như ở chùa. Bây giờ, điều kiện sống ở các chùa tốt và đầy đủ hơn xưa nhiều rồi.

Như câu hỏi của quý vị đưa ra, bản khoản ở chỗ là bây giờ có nhiều vị tu sĩ nhập thế, họ làm nhiều ngành nghề của thế gian và họ sống bằng lương bổng từ cái nghề đó, nó là một thực trạng, mặc dù không nhiều. Khi nói “nhập thế”, đây không phải là một chủ trương, nó chỉ là công việc hoặc chuyên môn của họ được sử dụng để cống hiến cho xã hội hoặc để mưu sinh. Không phải là nhập thế, mà có thể nói là về sinh hoạt bắt đầu bị “thế tục hóa” một phần.

Với Tây phương, các vị linh mục hay các giáo sĩ giảng dạy ở các trường, các bệnh viện hoặc các trung tâm từ thiện là do chuyên môn của họ - điều đó khá

phổ biến. Đạo Thiên Chúa ở Việt Nam thời Pháp đô hộ đã hình thành các tu viện. Thời đó, các nữ tu được người ta biết đến qua hình thức các bà phước, làm ở các bệnh viện chuyên phục vụ người bệnh hoặc là giúp đỡ người bệnh, người nghèo. Giống như bệnh viện ngày xưa để chữa trị, nhưng do luôn luôn quan tâm đến người khó khăn, nên người ta gọi là “nhà thương”, tên gọi xuất phát từ đánh giá của xã hội đối với việc làm của mình.

Trở lại vấn đề Chánh mạng của người xuất gia, do bây giờ là “Phật giáo tu viện”, chứ không còn là “Phật giáo du hành” nữa, cái chúng ta duy trì được như lời đức Phật dạy chỉ là nhận cúng dường của Phật tử thập phương đến chùa. Việc đi khát thực, riêng tại Việt Nam, là do các thập niên vừa qua xảy ra vấn đề có rất nhiều tu sĩ giả mạo, mà ngay cả chính quyền cũng như giáo hội không xử lý trọn vẹn được, cho nên buộc lòng phải cấm. Thầy biết ngay cả ở một số quốc gia thì tình trạng đó cũng có xảy ra, như Thái Lan. Thái Lan có cách làm khá hay. Phóng viên bên đó âm thầm theo dõi, điều tra những người giả sư đi khát thực. Họ ghi hình lại tất cả và sau đó, đúng thời điểm thì cho phát lên kênh truyền hình về phóng sự theo dõi những người giả dạng tu hành này. Khi đã có công bố rõ ràng, chính quyền vào cuộc bắt giữ, xử lý và có biện pháp về pháp luật rõ ràng.

Còn ở Việt Nam, tệ nạn này đã xảy ra nhiều chục năm rồi, đặc biệt nhiều nhất là ở thành phố Hồ Chí Minh. Ở các tỉnh thành khác, có lẽ do số lượng người ăn xin và số lượng các vị xuất gia, nhất là bên Nam tông không nhiều, chính quyền và giáo hội địa phương có thể quản lý được, cho nên số lượng sư giả ít xảy ra. Nếu điều đó có xảy ra cũng sớm bị phát hiện và xử lý bởi chính quyền địa phương. Nhưng do ảnh hưởng ở thành phố Hồ Chí Minh quá nhiều, nên giáo hội đã cấm chư Tăng đi khất thực và đã áp dụng trên toàn quốc. Chỉ riêng tại Huế và Đà Nẵng, do truyền thống đi khất thực của chư Tăng Nam tông ở đây đã có từ lâu, Phật tử địa phương đã biết và nó không có vấn đề phát sinh, nên vẫn còn được duy trì và chính quyền địa phương cũng giúp mình giám sát và xử lý ngay những vị sư giả. Thầy được biết một số vị sư Nam tông ra Hà Nội và một số tỉnh thành phía Bắc đi khất thực gặp khó khăn và cuối cùng không đi khất thực được do cách xử lý tương đối khá máy móc của giáo hội tại từng địa phương mà đi đến tình trạng như vậy. Trong khi hạnh khất thực là một trong những hạnh tốt đẹp cả cho người xuất gia lẫn cư sĩ tại gia.

Với người xuất gia thì ngoài chuyện khất thực xin ăn để nuôi mạng - “bình bát cơm ngàn nhà”, thì cũng có trách nhiệm giảng dạy đạo lý, hướng dẫn cho người cư sĩ tại gia tu hành. Hai bên đều có mối quan hệ hỗ trợ và giúp đỡ nhau cùng tồn tại và phát triển.

Mặt khác, qua đó người xuất gia sẽ tiếp thu được nhiều đức tính, chẳng hạn như kham nhẫn với thời tiết, mưa nắng, với lời nói miệt thị của người đời để rèn luyện bản thân đối với các điều bất như ý trong cuộc sống.

Với câu hỏi: “Trong đời sống hiện tại có thể sống hoàn toàn bằng khát thực không?” thì thầy có quan điểm như sau:

Ở Việt Nam, nếu hoàn toàn nương tựa vào khát thực của Phật tử hàng ngày thì thực ra rất khó. Nói cách khác, duy trì khát thực để tạo duyên lành, tạo phước đức cho Phật tử và mình có cơ hội rèn luyện thân tâm thì được. Nhưng việc hoàn toàn nhờ vào khát thực để nuôi mạng thì cái thức ăn, đồ uống mà Phật tử cúng dường hàng ngày trong bình bát ở xứ mình thường chỉ là những bánh trái - thức ăn phụ, không phải là thức ăn chính. Sử dụng thức ăn đó nhất thời thì được, nhưng lâu dài thì chắc chắn sẽ có một số bệnh tật xuất hiện, vì nó không cung cấp đủ các chất cơ bản mà cơ thể cần. Trừ khi những trú xứ nào mà người ta biết vị đó chỉ sống bằng hạnh khát thực hàng ngày và được Phật tử nơi ấy phát tâm nấu thức ăn chính như cơm, canh rồi đặt bát. Trường hợp như ngài Trưởng lão Hộ Nhẫn - Tăng trưởng của Phật giáo Nam tông trước đây. Ngài đã sống năm mươi năm bằng hạnh khát thực do Phật tử quanh vùng mỗi ngày đều nấu cơm với thức ăn và đặt bát cho ngài trên

đường. Nếu các vị tu hành xuất gia có đường hướng tu tập tốt, thể hiện đời sống tu hành tốt, thì vẫn có thể nương nhờ được vào sự giúp đỡ của Phật tử. Khi mình lo tu tập hoặc là tổ chức chuyện tu tập tốt thì có thể thời gian đầu chưa có nhiều, nhưng sau đó nhiều Phật tử biết, người ta bắt đầu tìm tới và hộ độ, cúng dường cho chư Tăng trong tu viện hoặc chùa, và mình có thể yên tâm tu tập. Đây là trải nghiệm riêng của chùa Huyền Không.

Những năm thời bao cấp đi khát thực thì không được, Phật tử đến chùa thì phải trốn tránh, tại vì nếu bị phát hiện, họ có thể bị chính quyền địa phương làm khó dễ. Và nhà chùa lúc đó hầu hết phải tự túc lương thực bằng cách trồng trọt, làm cái này, cái kia để mưu sinh, tồn tại, trong suốt cả hơn chục năm như thế. Chùa Huyền Không từ năm 1973 được xây dựng ở dưới Lăng Cô, cho đến cuối năm 1978 thì dời về đây và kéo dài cho đến khoảng năm 1987 - 1988 thì đời sống hàng ngày hoàn toàn là tự túc kinh tế như thế. Trong giai đoạn ấy, thầy đã làm rất nhiều việc liên hệ đến chuyện trồng trọt, nông nghiệp. Cho nên, từ một người không biết gì về nông nghiệp, bắt đầu khi tìm hiểu, buộc lòng thầy phải làm thì phải biết cuộc đất ra sao, gieo hạt như thế nào, chăm sóc, vun bón cây trồng ra sao,... Ví dụ khi trồng các loại rau, thì cần biết chủng loại rau, rau nào chuyên cung cấp cho thị trường. Như cây boa-rô cho người ăn chay, rồi các cây thuốc nam để chế biến tinh dầu, hoa hồng để cất

bán hàng ngày ở chợ lấy tiền nuôi sống trong chùa. Ở đây từng có vườn hồng gần năm trăm gốc và sưu tập được hơn năm mươi giống hồng. Nhưng mà vất vả lắm! Cái giá phải đổi không nhỏ. Bây giờ thế hệ sau không biết, có những năm tháng ở trong chùa lao động tới chín giờ tối mới ngừng việc. Sáng dậy, tung kinh xong thì trời chưa sáng, các thầy đã bắt đầu làm việc, chăm sóc cây cối, hoa màu quần quật suốt ngày. Nhưng mà khi đó thầy đang khỏe, các chú khỏe mạnh, tích cực làm việc, các huynh đệ cũng thế, cho nên chuyện nặng nhọc về thể chất không đáng kể. Sau này, thầy nghĩ lại mình làm như ông nông dân, có niềm vui trong sản xuất, trong công việc thực, nhưng mà bài học về giác ngộ, bài học về vấn đề tiến tu không phát triển được.

Cho nên bây giờ, với một số vị còn trẻ có những khuynh hướng hơi cực đoan một chút, phải làm cái này, phải làm cái kia, thầy không ngăn cản, chỉ có lời khuyên thôi. Thầy không cản trở và thầy để cho các vị tự học ra bài học. Rõ ràng là bao nhiêu năm làm lưng cực khổ như vậy, cái thu hoạch được để nuôi sống mình tạm duy trì là may lắm rồi. Vì thầy trồng trọt mới biết, chẳng hạn một cây boa-rô dưới chợ bán lẻ là năm hào thời bấy giờ, nhưng khi họ lên mua tại đây cho mình thì một cây năm bảy xu thôi, bán sỉ thì được hai hào rưỡi, ba hào. Nhờ có làm kinh tế thì mình mới thấy người trực tiếp sản xuất thiệt thòi ghê lắm. Nhưng mà công việc của người buôn bán để chuyển

dịch sản phẩm từ nơi này đến nơi khác cũng không đơn giản, cho nên họ mới bán giá cao như vậy. Họ bán được giá cao không nhiều, chỉ có một số thời điểm nào đó thôi, sau đó vẫn phải bán giá thấp. Giống như hàng hoa mà để chậm sẽ héo, sẽ hư hết. Mà thời đó không dùng các chất bảo vệ thực vật đâu, cho nên cái gì tươi thì có thể dùng được mấy ngày, sau đó là bỏ. Vì vậy, họ bán bốn, năm hào là có lý do của họ, trừ tất cả hao hụt thì họ cũng chỉ lời vừa phải. Nhưng mình thấy người nông dân vẫn là người bị thiệt thòi nhất. Và sau này, thầy theo lời khuyên của một số huynh đệ ở xa. Các vị bảo, vất vả suốt ngày cũng không đi đến đâu, mà bản thân mình thì cực nhọc, rồi Phật tử đến chùa cũng không nghe pháp, nghe đạo gì được, thôi bây giờ bỏ hết đi, các vị sẽ hỗ trợ một tháng ít nhiều để có thể nuôi mạng được, sống được. Từ đó, thầy quyết định không sản xuất nữa, không làm kinh tế tự túc nữa, không trồng trọt nữa. Thời bấy giờ, có thầy Viên Minh ở xa hay hỗ trợ, cho nên các thầy vẫn có thể sống được, không phải làm thêm bất cứ ngành nghề gì. Sau đó thì lần lần, Phật tử người ta biết, bắt đầu mình cũng tổ chức giảng dạy cái này, cái kia nên họ cúng dường.

Vậy thì với người xuất gia bây giờ, nếu mình chỉ nhận đồ cúng dường của Phật tử thì mình có thể nuôi mạng được, không cần thiết phải làm các nghề khác. Nếu các vị tu hành chín chắn, tổ chức tu học đàn

hoàng trong tu viện của mình, thì khó khăn bước đầu sẽ có, nhưng sau đó mọi người biết, Phật tử thập phương biết, người ta cũng có thể giúp mình được. Khi đã sử dụng một chuyên môn nào đó, trừ khi mình công hiến xã hội hoàn toàn không vụ lợi và những người mời mình cộng tác, hoặc giảng dạy, hoặc hướng dẫn làm gì đó, mà người ta phát tâm cúng dường, thì đó là chuyện khác.

Còn nếu mình được trả lương sòng phẳng giống như một nghề nghiệp, thì dĩ nhiên nó không phù hợp với người xuất gia. Tại vì người xuất gia vừa nhận cúng dường, vừa làm nghề để kiếm sống, thì quả thật không ổn. Thời đức Phật có những đoạn kinh có nhắc đến chuyện này, chẳng hạn như khi tán thán đức Phật, các ngoại đạo nói thế này: “Sa-môn Gotama là người đã buông bỏ tất cả các ngành nghề mưu sinh, chỉ sống bằng các vật phẩm cúng dường của các tín đồ và không làm hại ai hết. Một trong những đức hạnh của vị sa-môn này được tán thán là không làm những việc của thế gian, sống nhờ thập phương bá tánh bố thí, cúng dường”.

Do vậy, một người xuất gia theo Phật mà vừa nhận cúng dường của thập phương bá tánh, bằng cách này cách khác, vừa chuyên một cái nghề nào đó để kiếm sống, thì cái đó chỉ bộc lộ lòng tham, nó không tốt. Lúc đầu thầy nói có thể đụng chạm một số vị đang làm chuyện này là như thế. Nếu như người ta mời các

vị cộng tác, hoặc giúp đỡ, hoặc hướng dẫn cái gì đó và người ta phát tâm cúng dường, chứ không phải là chuyện hưởng lương thì vấn đề nó khác. Mình nhận sự cúng dường như mọi sự cúng dường khác và mình nuôi mạng bằng sự cúng dường, mình có trách nhiệm đối với vấn đề cúng dường, đối tượng cúng dường và xã hội. Còn khi đã làm nghề kiếm sống thì cũng giống như mọi ngành nghề khác trên thế gian, mà bây giờ, người xuất gia vừa nhận cúng dường, vừa làm nghề để kiếm sống, kể cả một số việc chuyên môn trong nhà Phật biến thành nghề, chẳng hạn nghề đi cúng, thì cũng không phải là Chánh mạng.

Vấn đáp Phật Pháp số 47, năm 2019

PHẦN 2



CÁC VẤN ĐỀ VỀ PHÁP HÀNH

CÂU HỎI 11:

Kính bạch Hòa thượng, với một người xuất gia, con được biết có bảy tài sản quý báu là: Tín tài, Giới tài, Tàm tài, Quý tài, Văn tài, Thí tài và Tuệ tài. Con chưa được hiểu rõ lắm. Mong Hoà thượng giải thích cho con rõ hơn về bảy tài sản quý báu này?

TRẢ LỜI:

Bảy tài sản quý báu của người xuất gia gồm:

1. Tín.

Tín là tin tưởng. Cái tin tưởng thứ nhất của một người xuất gia đi theo con đường giác ngộ chính là tin vào Tam Bảo, vào Phật, vào Pháp, vào Tăng. Cái thứ hai là tin và thực hành theo lý hay luật nhân quả, nghiệp báo. Chỉ có thể dựa vào lý nhân quả, nghiệp báo thì chúng ta mới điều chỉnh hành vi được. Đó là hai nội dung của tín rất quan trọng.

2. Giới.

Từ lâu nay vẫn được cho là những điều cấm, điều không nên làm. Nhưng mà gốc nguồn sâu xa của giới không phải hiểu như vậy. Giới được hiểu đúng mức là phải có ý thức thường xuyên để điều chỉnh hành vi cho đúng mực và không tạo thêm các hành vi xấu ác. Khi hiểu được ý nghĩa này thì các điều cấm, các điều không nên làm chỉ là một phần nội dung của

giới. Và một người luôn có ý thức nhận ra hành vi thiên lệch, sai trái, không chuẩn mực để điều chỉnh lại và không tạo ra hành vi xấu ác, dù người đó đang ở đâu, góc độ nào, chính là người đang hành trì giới rất tốt.

3. Tàm.

“Tàm” có nghĩa là biết hổ thẹn khi có hành vi sai xấu. Tàm và quý hay đi với nhau. Nó là một cặp thuật ngữ Phật học Hán Việt được nhiều người xuất gia biết hơn là người tại gia.

4. Quý.

“Quý” thật ra gốc của nó là “uy” mà được đọc trại ra, vì một số lý do, có thể do cách phát âm địa phương hoặc cũng có thể do kiêng tránh gì đó theo kiểu ngày xưa. Nó có nghĩa là biết kính sợ tội lỗi và các hành vi độc ác. Hai nội hàm tàm và quý này, nếu dựa trên phân tích của Abhidhamma (Vi Diệu pháp) thuộc về 25 tâm sở tịnh hảo - tâm sở có mặt trong các tâm thiện, tâm tốt. Các tâm sở này hỗ trợ và tạo thành các nội dung tâm thiện, điều kiện cho các tâm thiện hình thành. Trong đó có một số tâm thiện có cả hai thành phần là tàm và quý này.

5. Văn.

Theo nghĩa ngày xưa là học bằng cách nghe. Hồi xưa, thời đức Phật chẳng hạn, chữ viết chưa phổ biến

nên người ta học bằng cách nghe nhiều hơn. Vì vậy mà có từ “văn”. Văn - tư - tu, ba yếu tố để có kiến thức, có trí tuệ. Văn tức là đa văn, nghe nhiều, học rộng, biết nhiều. Đặc biệt, đa văn trong nhà Phật là biết nhiều, học nhiều các lời dạy của đức Phật và của các bậc thiện trí (kinh văn) chứ không phải là biết nhiều vấn đề mà người ta gọi là bách khoa toàn thư của cuộc đời. Còn đa văn quảng kiến hoặc bác học thì đó là cách dùng ở ngoài đời, là có kiến thức sâu rộng về nhiều mặt, về xã hội, về tự nhiên,...

6. Thí.

Có hai loại thí: một là dāna, hai là cāga. “Dāna” có nghĩa là bố thí, “cāga” là xả thí. Bố thí phát sinh từ tâm từ, tâm bi, quan tâm đến người khác và chia xẻ rộng rãi những gì mình có, từ tài sản vật chất cho đến các kỹ năng, kinh nghiệm, hiểu biết của mình về nhiều mặt.

Còn cāga - xả thí thì lại không có nội dung như vậy. “Xả” ở đây là buông xả, buông xuống, từ bỏ. Bỏ cái tâm xan tham, bòn xén, bòn rít, keo kiệt. Chính cái xan tham này là một trong những tường thành kiên cố bảo vệ cái bản ngã sở hữu. Và nó nghĩa là khéo buông xả tâm dính mắc đối với mọi sở hữu từ tài vật đến các tâm tham ái các loại. Các vị giác ngộ khi bố thí và xả thí chính là buông bỏ tất cả những cái này. Bố thí thì rất nhiều người làm được. Nhưng chỉ những vị thấy ra

bản chất của hiện tượng, bản chất của ngã, ngộ nhận về ngã,... khi đó mới có thể thực hiện cái xả thí này.

7. Tuệ.

Tuệ không phải là kiến thức phổ thông, không phải đa văn quảng kiến, bác học; không phải học nhiều kinh thư, lời dạy của đức Phật. Tuệ trong nghĩa này có nghĩa là phải sáng suốt thấy rõ thực tính vô ngã, vô thường của các hiện tượng, và đặc biệt là Bốn Sự Thật về Khổ. Tức là hiện tượng Khổ, nhân sinh Khổ, chấm dứt Khổ và con đường thoát Khổ. Tuệ trong nhà Phật chính là thấy rõ bản chất của sự vật để buông xả. Khi thấy rõ thì không còn ngộ nhận, không còn lầm lẫn. Từ đó mới có thể giải thoát được.

Đó là ý nghĩa về bảy tài sản quý báu của người xuất gia.

Vấn đáp Phật Pháp số 12, năm 2018

CÂU HỎI 12:

Con được biết người tu học cần đi theo con đường Trung đạo. Vậy con đường Trung đạo là gì thưa thầy?

TRẢ LỜI:

Con đường Trung đạo theo nhà Phật xuất phát từ bài kinh đầu tiên gọi là Chuyển Pháp Luân, được đức Phật giảng cho nhóm năm ngài Kiều-Trần-Như. Trong

bài kinh, Ngài nói rất rõ điều này: “Trung đạo là tránh xa hai cực đoan: tham đắm với ngũ dục và khổ hạnh ép xác, hành thân hoại thể”.

Hai lối sống trên không mang lại lợi ích là thấy ra sự thật để thoát Khổ. Một bên là đi theo lối sống đắm say ngũ dục, càng lúc càng bị cuốn vào trong hố dục vọng không đáy. Một bên thì khổ hạnh ép xác, hành hạ thân xác, sau một thời gian thân xác suy kiệt, nhưng lại cho rằng đó là cách không chế tất cả tham dục, sân hận. Giống như tích lũy thuốc nổ trong người, đến một lúc nào đó, lượng thuốc nổ hay các ức chế lên cao độ rồi thì tự nó bùng ra, hậu quả không tính được.

Bản thân đức Phật đã trải qua hai trạng thái này. Khi còn tại gia, ở địa vị cùng tột của quyền lực, sung mãn vật chất, việc hưởng thụ dục lạc không ai có điều kiện hơn vua chúa như Ngài. Tuy nhiên, sau khi xuất gia, Ngài đã tầm đạo, học thiền, thực hành thiền và thấy nó không có tác dụng chấm dứt khổ đau, phiền não. Ngài quay lại với phương pháp truyền thống của Ba-la-môn giáo, là phương pháp tinh tấn khổ hạnh ép xác, hành hạ thân thể. Sau khi ngất lên xuống nhiều lần, Ngài ngộ ra rằng, con đường này cũng không thể giải quyết được vấn đề.

Vậy con đường Trung đạo đầu tiên là phải loại trừ hai lối sống này:

- Một, lối sống tham đắm ngũ trần, gồm: *tài* (tiền bạc, của cải), *sắc* (sắc đẹp, tuổi thanh xuân), *danh* (tiếng tăm, địa vị trong xã hội), *thực* (ăn uống), *thụ* (ngủ nghỉ, quan hệ tình dục)

- Hai, lối sống hành thân, hoại thể hoặc khổ hạnh, ép xác bằng nhiều cách.

Vậy thì lối sống nào là phù hợp? Đức Phật gọi lối sống phù hợp là lối sống không rơi vào hai trường hợp cực đoan này, mà sống theo Bát Chánh đạo - con đường sống lành mạnh, thanh thoát có tám thành tố.

Khi mình sống, mình có những mối quan hệ: làm việc, ăn uống, nghỉ ngơi, phải suy nghĩ, phải tiếp xúc,... nghĩa là khi lục căn tiếp xúc lục trần, đức Phật nói cần phải dựa trên:

1. Chánh kiến: Thấy, nghe, hay, biết đúng đắn, đúng sự thật, không qua tham, sân, si chi phối.

2. Chánh tư duy: Không được suy nghĩ hại mình, hại người, nên suy nghĩ những điều tốt đẹp, lợi ích, quan tâm đến người khác, chia sẻ với cộng đồng.

3. Chánh ngữ: Nói năng, truyền đạt thông tin phải dựa trên sự thực, sự đúng đắn.

4. Chánh nghiệp: Phải tránh các hành vi làm tổn hại cho mình, cho người.

5. Chánh mạng: Sống thì phải có nghề nghiệp mưu sinh để tồn tại, thế nên phải chọn các nghề

ngiệp, cách thức mưu sinh phù hợp, không hại mình, hại người.

Đó là năm yếu tố thể hiện bên ngoài, cùng với ba yếu tố hỗ trợ bên trong là:

6. Chánh tinh tấn: Siêng năng, chăm chỉ.

7. Chánh niệm: Làm việc gì cũng đặt trọn tâm ý vào, không để bị xao lãng, dao động.

8. Chánh định: Tâm trí ổn định, sáng suốt.

Con đường sống lành mạnh, thanh thoát được đức Phật gọi là Bát Chánh đạo, gồm tám thành tố trên chính là phần còn lại của Trung đạo.

Vấn đáp Phật Pháp số 14, năm 2018

CÂU HỎI 13:

Kính thưa thầy! Con xin hỏi là sám hối có tác dụng thật sự không? Khi mình mắc tội, mình có thể sám hối để hết tội không? Trước đây, hồi còn nhỏ, con không biết nên đã giúp bà nội cầm chân con gà để bà nội cắt tiết nó. Con có phạm tội sát sinh không ạ? Con đã từng tham dự khoá kinh sám hối tại một ngôi chùa, bài kinh con được đọc là Từ Bi Thủy Sám. Vậy còn nhiều bài kinh sám hối khác không thưa Hoà thượng? Và bên Nam Tông có kinh sám hối không ạ?

TRẢ LỜI:

Sám hối là một từ Hán Việt, thường được dùng tại các chùa ở Việt Nam, do ảnh hưởng của Phật giáo Trung Quốc. Nó được dịch từ chữ “uposatha” trong tiếng Pāli, được phiên âm là “bồ-tát”. Theo từ điển Hán Việt, “sám” nghĩa là đã làm, đã mắc phải một lỗi lầm, vi phạm một điều xấu độc, vi phạm một quy định thuộc tu viện, giáo hội,...; “hối” là tâm ăn năn muốn chừa cải do nhận ra sai lầm của mình và từ đó khởi tâm không muốn tái phạm, không làm lại việc sai lầm hay vi phạm ấy nữa. Bản thân hai từ này không có ý nghĩa là sám hối sẽ được vô tội.

Đây cũng là điểm khác biệt của sám hối trong Phật giáo với các hình thức tương tự ở các tôn giáo khác. Ví dụ như hình thức rửa tội theo truyền thống Do Thái, hay hình thức xưng tội của Thiên Chúa, hoặc việc xuống sông Hằng tắm là hết tội của Ấn Độ giáo,...

Vì vậy thứ nhất, sám hối không phải là hết tội. Việc mình vi phạm hay gây ra lỗi lầm, dựa trên các giá trị, các chuẩn mực. Ví dụ vấn đề đó là sai hay đúng là theo quy định của cộng đồng, của xã hội. Và tổ chức tôn giáo cũng là một cộng đồng, xã hội dưới danh xưng giáo hội này, giáo hội kia.

Thứ hai, sự việc dựa trên luật nhân quả hoặc nghiệp báo, tức là hành vi và hậu quả của hành vi. Nếu xét theo sai đúng, dựa vào tiêu chuẩn đạo đức

luân lí của xã hội thì sẽ tùy theo quy định luật pháp ở mỗi nơi. Nhưng nếu dựa trên luật nhân quả, tức là nghiệp báo, thì nhân đã gieo, quả phải gặt. Không có chuyện sau khi gieo nhân, mình có thể làm một việc để xoá hậu quả của cái nhân đó được. Quý Phật tử phải hiểu rõ vấn đề này.

Như vậy, giải pháp về nghiệp trong nhà Phật sẽ là gì? Rất nhiều người tưởng rằng sám hối có thể giúp cho mình giải thoát hoặc tránh được những quả báo của mình, nghiệp quả hay hành vi ác mình đã làm. Hoàn toàn không phải như vậy. Trong Phật giáo, hiểu đúng mức, sám hối là nhận ra sai lầm của mình, dù đó là chuyện không phải dễ dàng. Thường người ta hay phủ nhận việc làm sai của mình, xuất phát từ bản ngã hoặc từ việc bảo vệ của bản ngã. Cho nên, mình làm sai rành rành ra đó, có người chỉ ra cho mình, nhưng vẫn không chấp nhận.

Dám nhìn nhận sai lầm của mình là một hành động dũng cảm, một hành động làm cho mình tiến bộ. Rồi sau đó sửa tâm (điều chỉnh nhận thức), ăn năn, hối cải, từ nay sẽ không phạm nữa thì lại là một hành vi tốt đẹp thứ hai. Nhưng nói rằng có thể sám hối để hết tội bằng cách đọc những bài kinh sám hối để giải trừ tất cả tội mình đã làm, thì điều đó hoàn toàn đi ngược lại với định luật nhân quả, nghiệp báo. Luật nhân quả, nghiệp báo không phải do ai đặt ra cả, mà

nó là vận hành tự nhiên của hiện tượng giới, của vũ trụ, của trời đất. Người ta không thể thay thế nó được.

Vấn đề giải tỏa nghiệp ở đây là thái độ dũng cảm nhìn nhận sai lầm của mình, chấp nhận quả báo đến với mình một cách an nhiên. Mình không trốn tránh, cũng không tìm cách phủ nhận nó. Tiếp nhận nó một cách bình thường như cách mình tiếp đón khách đến nhà thăm, với thái độ hoàn toàn sáng suốt, tinh táo. Nhân mình đã gieo, quả mình sẽ gặt. Chính thái độ như vậy sẽ giải tỏa hoàn toàn tâm lý bị trói buộc, hoặc tâm lý bị ảnh hưởng do mình nghĩ rằng gieo cái nhân bây giờ sẽ phải chịu quả khổ thế này, khổ thế kia. Khi một người đã chấp nhận quả báo đến với mình thì người đó sẽ không sợ quả báo nữa.

Cho nên giải thoát, giải tỏa về nghiệp trong nhà Phật là một thái độ nhận thức đúng mức về vận hành nhân quả, nghiệp báo. Không phải tránh nhân quả, nghiệp báo bằng việc đọc kinh sám hối, hay làm việc thiện để bù lại việc ác. Ở đây không có chuyện bù lại sai lầm bằng một hành việc tốt đẹp, không thể đem cân đo giữa những giá trị tốt - xấu, hoặc là thiện - ác. Hành vi sai, hậu quả sẽ xấu; hành vi tốt, hậu quả sẽ tốt theo nghĩa nào đó. Cái quan trọng là cách chúng ta nhận thức về nó, chấp nhận nó một cách an nhiên, đó mới là hiểu đúng về sám hối.

Vấn đáp Phật Pháp số 14, năm 2018

CÂU HỎI 14:

Con kính thầy, xin thầy chỉ cho con biết cách cúng dường và ý nghĩa của việc cúng dường ạ!

TRẢ LỜI:

“Cúng dường” là cách đọc trại đi của một từ Hán Việt là “cung dưỡng”. “Cung” là cung cấp. “Dưỡng” là nuôi nấng. Do đọc trại ra thì nghĩa của nó cũng bị biến. Gốc nghĩa của cúng dường mình hay gọi là bố thí hoặc cho, biếu, tặng, chia xẻ,...

Từ “cúng dường” còn thêm một nghĩa nội hàm nữa, đó là cho, biếu, tặng với lòng tôn kính, kính trọng. Trong ý nghĩa này, khi mình phụng dưỡng cha mẹ cũng là một cách cúng dường. Hộ độ tăng chúng hoặc dâng lên Tam Bảo thì cũng được gọi như vậy.

Ở đây, vật cúng dường thể hiện tâm cúng dường. Có thể vật cúng dường giá trị vật chất không nhiều, nhưng tâm chí thành, tâm tôn kính, mượn cái hình thức, vật phẩm đó để nói lên lòng tôn kính của mình với đối tượng mà mình tôn kính. Cho nên, về mặt nào đó thì cúng dường tốt nhất là cần tấm lòng tôn kính trước, rồi sau đó mới tới các loại vật phẩm.

Nói một cách khác, ba yếu tố: vật phẩm cúng dường hay tâm người cúng dường và đối tượng xứng đáng để nhận cúng dường tạo nên một vòng tròn về

vấn đề cúng dường và nhận cúng dường. Ở trình độ cao hơn thì gọi là *tam luân thể không*. Tức là người cúng dường, vật phẩm cúng dường, đối tượng cúng dường không bị cột trói vào vật cúng dường, cũng như sự thể hiện này. Nhưng căn bản thì cúng dường chính là cách mình chia sẻ, cách mình tặng, cho với lòng tôn kính, xuất phát một cách chân thành của người tặng, cho, biểu đó đối với đối tượng mà mình tôn kính. Đối với Phật tử, đó là Phật, Pháp, Tăng hoặc đối với cha mẹ của mình, người ơn của mình.

Vấn đáp Phật Pháp số 7, năm 2019

CÂU HỎI 15:

Kính bạch sư! Con là một người sợ bệnh, sợ chết. Con tìm hiểu về Vô thường, Vô ngã mong sẽ chế ngự được cái tâm này nhưng con vẫn không thành công. Con đã thử phép niệm sự chết nhưng vẫn không có hiệu quả. Xin sư từ bi chỉ dạy cho con cách quán cái tâm mình như thế nào để con không sợ bệnh, sợ chết nữa. Hoặc con phải nhìn nhận bệnh tật và cái chết như thế nào để chiến thắng nỗi sợ? Xin sư chỉ dạy cho con. Con thành tâm cảm ơn sư!

TRẢ LỜI:

Câu hỏi này rất hay và rất thiết thực. Bất kỳ chúng sanh nào còn luân hồi sinh tử thì đều sợ điều

đó. Một khi chưa giác ngộ đến mức hoàn thiện thì vẫn còn đâu đó những nỗi sợ hãi cụ thể hoặc mơ hồ. Người bình thường sợ thiếu ăn, thiếu mặc, sợ không có tiền bạc, không có địa vị, sợ rất nhiều thứ. Rồi khi có gia đình thì sợ mất hòa khí gia đình, sợ vợ đau, con yếu,... Càng có mối tương quan rộng lớn thì cái sợ hãi, điều khiến mình sợ hãi càng tăng. Trong đó, sợ chết, hoặc có người như trong trường hợp này là sợ bệnh, là một trong những cái sợ lớn nhất.

Tất cả đều có chung một vấn đề mà thầy đã chiêm nghiệm ra như thế này: thường chúng ta sẽ sợ chính cái “ý niệm về sợ” nhiều hơn là khi “cái sợ cụ thể” xuất hiện, trừ trường hợp nỗi sợ do thiếu ăn, thiếu mặc. Những cái hơi trừu tượng, hoặc không rõ ràng thì nỗi sợ chi phối chúng ta lại chính là ý niệm về cái đối tượng đó. Nó chi phối tâm lý chúng ta rất nhiều, khiến ta mất ăn, mất ngủ, thao thức, buồn khổ,...

Do vậy mà trong các giáo lý Phật giáo phát triển về sau này, người ta phát triển cái gọi là *tâm không sợ hãi*. Trong các loại bồ thí có một loại gọi là Vô úy thí. Vô úy thí là đem lại sự không sợ hãi, an vui do các vị Bồ-tát có năng lực mang đến cho người đặt niềm tin vào các vị. Dĩ nhiên đó chỉ là mơ ước của con người thôi!

Để vượt qua nỗi sợ hãi, chúng ta cần:

- Thứ nhất, đối diện với tâm niệm sợ hãi, trạng thái sợ hãi và ý niệm về nỗi sợ. Thường ý niệm về sợ chi phối chúng ta nhiều hơn đối tượng sợ cụ thể, ví dụ như sợ ma. Tâm lý một người sợ ma khi đi trong bóng đêm, mặc dù rất hiếm trường hợp có thể thấy được ma, nhưng vẫn khiến chúng ta sợ hãi. Vậy chúng ta sợ nỗi sợ ma, chứ không phải là con ma. Còn bệnh tật, tùy theo loại bệnh nặng nhẹ, có đau đớn hay không thì chúng ta vẫn sợ. Đó chính là nỗi sợ bị bệnh, sợ bệnh này, bệnh kia, đặc biệt là những bệnh nan y, khiến chúng ta bắt đầu suy nghĩ, lo âu, sẽ khổ mình, khổ người thân, gia đình.

- Thứ hai, đối diện với thái độ tinh táo, sáng suốt, chấp nhận quả báo, hoặc nói theo ngôn ngữ của một số người, gọi đó là trả nghiệp. “Báo” tức là hậu quả của hành vi đã tạo, “trả nghiệp” ở đây là trả nợ cái nhân đã vay ngày trước. Có thể trong các kiếp sống quá khứ mình từng làm những chuyện bất thiện, có một số ngay trong kiếp hiện tại, nếu mình tinh táo để tìm nguyên nhân của chúng thì cũng sẽ nhận ra. Khi nhận ra rồi thì thái độ của chúng ta cần có là thái độ mặc nhiên chấp nhận quả báo đến với mình. Khi đó giống như mình chấp nhận trả nợ, nợ đã vay, đến lúc phải trả, mình không thể trốn tránh chủ nợ mãi được. Hôm nay chủ nợ đến cửa nhà, khả năng của mình trả cho người ta bao nhiêu thì dốc hết ra mà trả. Hoặc nếu không trả được hết, người ta chửi mắng thì

cũng phải chấp nhận, với thái độ bình thản, vui vẻ thì hơi quá, nhưng mà chấp nhận một cách đương nhiên, nó đến thì mình chấp nhận sẽ hóa giải sợ hãi.

Bản thân thầy từng trải qua những lúc như vậy, và đó là cách của thầy, chấp nhận tất cả những quả báo đến với mình. Vì có những việc mình làm mà không biết trong quá khứ, mình gieo nhân bất thiện, bây giờ lần lượt xuất hiện. Cái bây giờ tác động tới mình, sinh ra thế này, thế kia, chỉ là cái duyên. Ly nước vốn đã đầy, chỉ cần một giọt nước cũng sẽ tràn. Nếu mình không tạo, không gieo nhân bất thiện, thì sẽ không gánh phải quả báo bất thiện như bây giờ.

Đôi diện với sợ hãi, đôi diện với chính cái ý niệm sợ hãi thì khi đó mình không sợ nữa; chỉ đón nhận cái quả đến với mình, dù là tổn thương về thân thể hay tổn thương về mặt nào đó. Và phải có thái độ tỉnh táo, sáng suốt, chấp nhận một cách mặc nhiên thì nỗi sợ hãi sẽ không chi phối mình như trước nữa; nó sẽ từ từ nhẹ nhàng lắng xuống, dịu đi.

Vấn đáp Phật Pháp số 10, năm 2018

CÂU HỎI 16:

Kính thưa thầy, con vẫn còn chấp ngã, nhất là trong công việc. Vậy ta phải làm thế nào để vượt qua sự chấp ngã trong công việc và trong cuộc sống hằng

ngày? Con mong thầy giải đáp câu hỏi này cho quý Phật tử.

TRẢ LỜI:

Chấp ngã là một trong những vấn đề lớn của người tu hành theo đạo Phật. Để có thể vượt qua những chấp thủ về ngã thì phải đạt đến giai đoạn triệt ngộ (thấu triệt hoàn toàn) như các vị A-la-hán thì mới có thể không còn các chấp thủ về ngã nữa. Do vậy, không dễ gì một Phật tử cư sĩ tại gia có thể vượt qua được chấp ngã. Nhưng mà chúng ta vẫn có thể không bị chấp ngã lôi cuốn vào các thị phi hoặc tranh chấp trong đời sống nếu biết rõ ngã là gì.

“Ngã” là thuật ngữ chữ Hán, thường được dịch là “ta” hoặc “tôi”, nếu phát triển hơn chút nữa thì gọi là “ngã sở hữu” - hiểu nôm na là “cái của tôi” hoặc “cái của ta”. Trong bài kinh Vô Ngã Tướng, sau khi đức Phật giác ngộ, Ngài đã giảng cho nhóm Kiều-Trần-Như (năm vị cùng tu với Ngài trong rừng Khổ hạnh), Ngài có phân tích khá rõ về vấn đề này.

Trên cái thân tâm mà chúng ta đang hiện hữu trong đời sống này, đức Phật phân tích rõ thân tâm này, theo quan điểm có lẽ khá phổ biến thời bấy giờ, thì nó được hợp thành bởi năm tổ hợp (thuật ngữ Phật học Hán Việt gọi là Ngũ uẩn), gồm có: Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức. Để dễ hiểu hơn, thầy chuyên năm tổ hợp này thành năm nhóm từ có thể liệt tả được

ý nghĩa để quý Phật tử trong xã hội hiện đại có thể nắm bắt được dễ dàng.

(1) **Sắc:** Hình thể hoặc thân xác.

(2) **Thọ:** Các cảm giác do xúc chạm thân hoặc cảm giác do tâm tiếp xúc.

(3) **Tưởng:** Những hiểu biết, kiến thức do mình trải nghiệm sống, do mình học hỏi, được lọc qua góc nhìn chủ quan của mình và được lưu trữ trong bộ nhớ của mình. Khi mình tiếp xúc với thế giới bên ngoài hoặc khởi lên trong nội tâm, mình có khái niệm hoặc nhận biết về đối tượng theo cái biết chủ quan ấy.

(4) **Hành:** Chỉ các phản ứng hoặc tình cảm khi lục căn tiếp xúc với lục trần. Tức là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý thức tiếp xúc với các đối tượng của nó, sẽ sinh ra các phản ứng: thương, ghét hoặc thế này, thế nọ với nhiều hình thái tâm lý khác nhau. Tất cả cái này có thể gộp chung gọi là phản ứng về tình cảm.

(5) **Thức:** Cái này thường rất khó hiểu với nhiều người. Thức này không phải là “ý thức” ở trong lục căn. Thức, nói theo ngôn ngữ bây giờ nhờ phát triển công nghệ thông tin và đặc biệt là các bộ nhớ, chúng ta có thuật ngữ “sao chép, lưu trữ và chuyển giao”. Công năng của tổ hợp thứ năm này chính là sao chép tiến trình, lưu trữ tiến trình và chuyển giao tiến trình trước cho tiến trình sau. Tiến trình tức là toàn bộ một

chuỗi phản ứng khi tiếp xúc và hình thành, như khi mắt hoặc tai - một trong lục căn tiếp xúc đối tượng của nó, hình thành cảm nhận, cảm giác, nhận biết; từ đó phản ứng lại đối tượng theo kiểu thương, ghét, yêu, giận, đố kỵ,... Cứ một tâm niệm khởi lên thì đó là một tiến trình. Và nhiệm vụ của tổ hợp thứ năm chính là sao chép, lưu trữ và chuyển giao cho tiến trình sau.

Đức Phật chỉ ra năm tổ hợp này hình thành nên một hợp thể gọi là “thân tâm”. Trong đó, nó có các đặc tính:

- Thứ nhất, luôn luôn thay đổi, biến đổi, tức là vô thường.

- Thứ hai, mỗi tổ hợp lại được hình thành bởi các yếu tố, đơn vị khác nhau. Ví dụ như Sắc uẩn không phải chỉ là hình thể đơn giản như chúng ta đang thấy, mà hiện diện bởi tương tác. Ví dụ như mắt phải có đối tượng để ánh mắt nhìn thấy, đó là các hình thể khác nhau. Và hai cái này chỉ có thể kết nối với nhau khi có “cái biết” của con mắt đối với đối tượng. Như vậy, nhờ kết nối, liên kết của nhiều yếu tố mới tạo thành một tổ hợp. Toàn bộ “thân tâm” này chính là một tập hợp của nhiều yếu tố, nhiều thành tố, nhiều đơn vị khác nhau. Tự nó không thể độc lập tồn tại. Tự nó không có tự sinh, tự diệt, mà nó sinh diệt là hoàn toàn tùy thuộc vào nhiều yếu tố.

Cho nên về mặt nào đó khi nói về ngã - cái tôi, theo nghĩa cơ bản như mọi người vẫn hiểu, là không thay đổi, cố định và liên tục từ kiếp này sang kiếp khác, từ nơi này sang nơi khác là *không có thực*. Ví dụ người ta nói đến đặc tính của một sự vật. Đặc tính đó sẽ không thay đổi, vì nếu đặc tính mà thay đổi thì nó không còn là đặc tính của sự vật đó nữa. Tuy nhiên, ngã - theo phân tích của đức Phật, nó hoàn toàn không mang tính chất đó. Ở từng tổ hợp, mà nhất là với năm tổ hợp khi liên kết lại thì điều đó càng rõ hơn. Vì vậy, do hiểu nhầm, nhận thức sai, ngộ nhận về ngã mà sinh ra chấp ngã.

Nói cách khác, thực ra không có cái ngã, không có cái tôi, mà đó chỉ là sự nhận lầm, hiểu nhầm, hiểu sai về bản chất sự vật, hiện tượng. Đặc biệt là trên chính thân tâm này. Và từ đó, chúng sanh sinh ra bảo thủ, bảo vệ, giữ gìn cái tôi của mình và chống đối quyết liệt với những gì xúc phạm tới cái tôi hoặc là cái sở hữu của mình. Ví dụ như là con cái, tài sản, địa vị, danh tiếng,... - những cái “ăn theo” cái gọi là ngã. Trong khi chính cái ngã vốn không có thực. Quý Phật tử nếu quay về với chính mình, soi chiếu phân tích sẽ thấy điều đức Phật dạy không hề sai.

Có hai vấn đề được đưa ra ở đây là chấp ngã trên phương diện ý thức và chấp ngã trên phương diện vô thức:

- Chấp ngã vô thức: Chúng ta có những phản ứng trở thành phản xạ tự bảo vệ, khi cảm giác không an toàn, hoặc tự co rút mình lại để an toàn. Ví dụ mình đang ngồi trên một xe ô tô hoặc xe máy, xảy ra tình huống xe mình sắp đụng chạm với một phương tiện khác, có thể nguy hại tới tính mạng, thì tự dung cơ thể mình co cứng lại. Đó chính là chấp ngã mang tính vô thức hoặc phản xạ.

- Chấp ngã ý thức: bởi do không biết là không có cái ngã thực sự, mà chỉ là các ảo kiến, ngộ nhận, nhận thức sai, cho nên bất kỳ nghe, thấy, biết sự vật nào khi tiếp xúc, tương tác mà chạm đến cái tôi - thứ chúng ta đang bị cột trói bởi nó - thì chúng ta phản ứng như buồn, giận đối với đối tượng làm cho mình tổn thương trên mặt nhận thức.

Với cả hai mặt này, trong khi làm việc, trong đời sống và sinh hoạt, chúng ta đều thường xuyên gặp phải, ngay cả ở người cư sĩ tại gia hay người xuất gia. Một khi không nhận thức được đúng bản chất của ngã thì luôn luôn gặp vấn đề này trong cuộc sống, luôn luôn cảm thấy bị tổn thương, cảm thấy mình bị xúc phạm, thấy mình ít an toàn. Cho nên để vượt qua chấp thủ về ngã, cả vô thức lẫn ý thức, thứ nhất, chúng ta phải biết về nó, về bản chất của nó; thứ hai, khi xảy ra một vấn đề gì mà cái ngã vô thức phản ứng, cảm thấy bị tổn thương, thì phải sáng suốt nhận ra từ trong tâm lý của mình. Nhận ra ngay tức khắc và buông nó

xuông. Cái ngã vốn không có thật thì làm gì cần bảo vệ và không bảo vệ. Nó chỉ là cái chấp thủ, nhằm lẫn, ngộ nhận về hiện tượng, sự vật, bản chất sự vật. Nhưng do thói quen nhiều đời, nhiều kiếp, chúng ta luôn luôn bảo vệ cái tôi, chống đối lại những gì xúc phạm đến nó, nên hình thành một phản xạ. Bây giờ khi hiểu được bản chất của vấn đề, chúng ta phải sáng suốt, tỉnh táo để nhận ra nó thường xuyên. Ngay khi nó khởi lên, phải lập tức buông nó ra.

Đó là cách để vượt qua chấp ngã.

Vấn đáp Phật Pháp số 29, năm 2019

CÂU HỎI 17:

Bạch thầy, ba thứ: bố thí, trì giới, tham thiền nên hiểu như thế nào là đúng?

TRẢ LỜI:

Bố thí, trì giới, tham thiền thường được các vị giảng sư hoặc các nhà Phật học liệt vào nhóm tiến trình tu tập cơ bản, đặc biệt đối với giới tại gia cư sĩ. Vì các vị tại gia cư sĩ có điều kiện hành trì bố thí nhiều hơn.

1. Bố thí.

Bố thí nghĩa đen là chia xẻ. Mình có gì, mình san sẻ cho người khác, từ vật chất đến tinh thần. Mình

có cái ăn, có cái uống thì mình chia xẻ, giúp đỡ người khác hoặc hộ độ tăng chúng hay phụng dưỡng cha mẹ. Tiếng Việt mình có nhiều cách để gọi, nhưng trong tiếng Pāli, “dāna” có nghĩa là chia xẻ hoặc phân phát rộng rãi ra cho những người khác, những chúng sanh khác đang cần đến.

Ví dụ như mình cho chó ăn, mèo ăn, chia xẻ thức ăn cho nó, vẫn gọi là bố thí, dù mình không phải là người có trách nhiệm nuôi, nhưng thấy nó đói, thì mình giúp đỡ cho nó. Cúng dường một vị tăng, cúng dường Tam Bảo, cũng gọi là bố thí.

Tiếng Việt mình thì phân ra, cách gọi nó có khác. Bố thí với tâm cung kính gọi là “cúng dường” hoặc là “phụng dưỡng”. Chẳng hạn như phụng dưỡng cha mẹ. Nó sẽ khác, phân biệt với một loại thí khác gọi là “xả thí”. “Xả thí” có nghĩa là buông xả, buông ra, không dính mắc.

Trong bố thí có hai loại: Thứ nhất là vật chất, như tiền bạc, đồ dùng, các thứ của cải,...; thứ hai tạm gọi là tinh thần, chẳng hạn như mình có hiểu biết về vấn đề này, vấn đề kia, thì khi có người cần mình giúp đỡ, mình có thể tư vấn cho họ, giúp họ về chuyên môn hoặc bằng trải nghiệm của mình, để họ vượt qua được. Đó cũng là bố thí.

2. Trì giới.

Chữ “tri” trong tiếng Hán có nghĩa là “giữ”, “giới” (sīla) tức là các điều cấm. Các điều cấm đối với Phật tử tại gia cư sĩ là: Không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu. Còn đối với các vị tu sĩ thì tùy theo truyền thừa. Ví dụ như theo Theravāda thì tỳ-khưu có 227 học giới thuộc về Biệt biệt giải thoát Cụ túc giới. Ngoài ra còn có Chánh mạng thanh tịnh giới, Thọ dụng quán tưởng giới, Lục căn thu thúc giới,... Chấp hành các điều đã quy định khi mình phát tâm tu học trong vị trí cư sĩ hay người xuất gia thì phải thực hiện các quy định đó gọi là “giữ giới”.

Ở đây thầy nói rõ thêm một chút, riêng về Năm giới của người cư sĩ Phật tử thì như thầy có nói qua những lần trước, sau khi nghiên cứu thầy phát hiện nó không phải là điều cấm, mà là Năm nguyên tắc sống giúp cuộc sống mình lành mạnh, hạnh phúc, không tạo thêm các ác nghiệp, không tạo nên phiền não mà một người cư sĩ có thể thực hiện được.

Còn các quy định trong giới xuất gia thì có nặng, có nhẹ, có trọng, có khinh. Khi chúng ta gia nhập vào bất kỳ một tổ chức nào thì rõ ràng chúng ta phải chấp hành nội quy của tổ chức ấy. Người xuất gia cũng vậy, khi mình phát tâm đi theo Tam Bảo, đi xuất gia thì mình cũng phải chấp hành các quy định mà đức Phật đã chế ra hoặc Tăng-già đã quy định. Và có thể

nói thế này, đó là quy định chung, giống như ta nói “nước thì có quốc pháp, nhà thì có gia pháp”.

Ngoài các quy định do đức Phật chế định ra, còn có các quy định của từng vùng mà Tăng-già đang quản lý, hoặc thậm chí từng ngôi chùa, từng tu viện, mỗi nơi đều có các quy định riêng của mình ngoài những điều chung. Khi vào ở đâu thì chúng ta phải chấp hành thực hiện các quy định ấy, chứ không phải chỉ những quy định từ ngàn xưa đến bây giờ. Nếu chúng ta không chấp hành theo những quy định của từng cơ sở, từng nơi mà chúng ta vào tu học hành trì, thì lập tức chúng ta sẽ bị loại ra khỏi tổ chức đó. Đó là nguyên tắc chung sống.

3. Tham thiền.

“Tham” ở đây có nghĩa là tham gia, chứ không phải tham lam. Tham gia tức là dự vào. “Thiền” là một từ được phiên âm từ tiếng Pāli là “jhāna” hoặc phiên âm đầy đủ gọi là “thiền-na”. Nó là các phương pháp tu tập làm cho tâm được an trú vào một đối tượng bằng cách chấm dứt tất cả các suy nghĩ, loại trừ tất cả các tạp niệm làm cho tâm bị dao động, không ổn định, xáo trộn. Bằng phương pháp chú tâm, hướng tâm vào một đối tượng, loại trừ các tạp niệm thì hành giả có thể dần dần làm cho tâm của mình trở nên vắng lặng, thanh tịnh. Mục đích của thiền đầu tiên là vậy.

Sau này, thiền có nhiều biến nghĩa khác nhau, nhưng không phải là vấn đề thuộc nội dung của câu hỏi.

Thầy nhấn mạnh, tham thiền nghĩa là thực hành một phương pháp nhằm làm cho tâm tĩnh lặng, được an trú, không bị xáo trộn, không bị dao động.

Đó là ba ý nghĩa cơ bản của bố thí, trì giới và tham thiền.

Vấn đáp Phật Pháp số 17, năm 2019

CÂU HỎI 18:

Kính thưa thầy, thầy đã trải qua nhiều năm tu hành. Có khi nào thầy tức giận một người nào đó để rồi mất mối quan hệ giữa thầy và người đó chưa ạ?

Câu chuyện của con là con đã từng nghe một người khác kể về một người mà con tin tưởng, nhưng khi chưa xác minh việc con được nghe là chính xác hay không chính xác thì con đã làm tổn thương họ. Sau này, khi mất đi mối quan hệ tốt đẹp đó, con mới biết mình đã không còn sáng suốt. Giờ con ân hận cũng không làm được gì nữa.

Khi đối diện với một việc khiến mình sinh tâm sân và mình tức giận thì con sẽ phải làm như thế nào thưa thầy? Làm sao để con có thể bình tâm trở lại và con sẽ không còn tức giận hay cáu gắt nữa?

Con mong Thầy sẽ cho con lời khuyên.

TRẢ LỜI:

Trong cuộc đời tu hành của mình, có lẽ trong chúng ta ít nhiều cũng gặp trường hợp tương tự như vị Phật tử vừa đưa ra. Đó là một ứng xử bông bột, nóng nảy, chưa tìm hiểu kỹ ngọn ngành, đưa đến hậu quả là tổn thương và làm mất hoà khí, mất đoàn kết, đôi khi trở thành oan trái với nhau giữa mình và một người nào đó. Khi đối diện với nhiều vấn đề, đặc biệt là những vấn đề làm cho mình khởi tâm bực bội, nóng nảy, sân hận lên thì chúng ta thường không sáng suốt, tỉnh táo. Muốn thắng được tâm sân, chế phục được tâm sân, và không để tâm sân chi phối mình, đức Phật có dạy cách thức rõ ràng.

Ở đây có ba vấn đề: thứ nhất là đối tượng làm cho mình sân, thứ hai là tâm trạng của sân hận đang chế ngự mình và thứ ba là những tác động khác làm mình suy nghĩ, hướng mình tới đối tượng làm cho mình sân, và nuôi dưỡng trạng thái tâm sân đó.

Vấn đề chung ở đây là một khi mình không tỉnh táo, sáng suốt thì các nguyên nhân hoặc các yếu tố phụ trợ làm cho sân hận càng tăng lên. Bằng lời nói, cử chỉ, hành động, hoặc là những hiểu biết lệch lạc, không đúng, không đủ sáng suốt khiến mình nhìn đối tượng làm mình sân hận với màu sắc chủ quan, và rất

dễ đánh mất mình. Tức là sẽ bị sân hận cuốn theo và đôi khi không làm chủ được hành xử của chính mình. Mình sẽ to tiếng, bực bội, nói năng không làm chủ, nhiều thứ khác nữa,...

Để vượt qua tình trạng này, trước hết chúng ta phải luôn luôn sáng suốt hoặc thường xuyên trở về với chính mình, biết tình trạng của mình đang là gì. Khi mình đang bực bội điều gì đó, đây là những điều cần làm:

- Việc đầu tiên là lập tức *không hướng về đối tượng* làm cho mình bực bội, mà *quay trở lại với nội tâm của mình*, đừng để dòng suy nghĩ của mình đối với đối tượng đó tiếp tục khiến mình sân hận.

- Thứ hai, không hướng ra bên ngoài để giải quyết, mà nhìn thẳng vào thực tế hiện tại đang xảy ra trong tâm mình.

- Thứ ba, phải biết buông nó ra.

Thường thì có thể người ta sẽ dùng *tâm từ* hoặc một loại tâm gì đó do được rèn luyện để tạm chế phục nó. Nhưng cái đó không lâu dài, giống như “đá đè cỏ” thôi. Hoặc nó sẽ chỉ giải quyết nhất thời, không giúp giải quyết tận gốc vấn đề sân hận. Chỉ bằng cách nhìn thẳng vào vấn đề, nhìn thẳng vào tâm mình, nhìn rõ trạng thái sân đang diễn ra, hoặc các tư duy, ý nghĩ đang hiện khởi ở trong tâm. Nhìn thấy rõ cách nó đến, nó đi, nó xuất hiện, nó tồn tại và mình buông nó ra,

đừng bị đồng hóa theo nó. Đừng để nó lôi theo, khiến mình trở thành nô lệ của nó hoặc bị nó sai sử. Chỉ bằng cách thấy rõ bản chất của nó và buông ra, xem nó như một người khách lạ đến viếng nhà mình, nhưng mình không mời vào, mình chỉ chào hỏi xong rồi để cho nó đi.

Tâm sân hoặc trạng thái sân xuất hiện khi có điều kiện, một khi mình không nuôi dưỡng, không tiếp sức cho nó, thì nó sẽ biến mất. Đó là cách giải quyết vấn đề rất ráo.

Vấn đáp Phật Pháp số 15, năm 2019

CÂU HỎI 19:

Kính bạch thầy, trước đây con được nghe các thầy giảng phải luôn quan sát để thấy rõ bản chất của sự vật, hiện tượng. Nhưng những người xung quanh con, đặc biệt là người thân, còn mê tín, nhận thức và văn hóa còn thấp, rồi những tục lệ, những giáo điều,... Con sống ở đời bình thường, không có đạo hạnh gì nên biết không thể nói được, nhưng cũng không thể tách khỏi môi trường đó. Nói ra là mâu thuẫn ạ. Con chỉ muốn mọi người biết đến một đạo Phật của đức Bổn Sư một cách chính thống. Mong thầy cho con lời khuyên trong hoàn cảnh này ạ, con thành kính tri ân thầy.

TRẢ LỜI:

Có một chữ trong Phật giáo có thể ứng nghiệm trong mọi trường hợp, kể cả trường hợp này, đó là “tùy duyên”. Chữ “duyên” trong Phật giáo có hai nghĩa cơ bản, là điều kiện hoặc yếu tố tùy thuộc. “Tùy duyên” có hai nghĩa là thuận duyên (hợp) và nghịch duyên (không hợp). Chuyện tu học trước tiên là vấn đề của mỗi người, mỗi cá nhân. Tu để nhìn thấy những khiếm khuyết, những cái mình chưa có, từ đó điều chỉnh lại và phát triển bản thân. Đặc biệt là điều chỉnh những cái bị lệch lạc.

Hiện giờ, mình đang sống trong một cuộc sống, một môi trường, một xã hội lớn nhỏ với nhiều điều bất như ý, bất toại nguyện. Ví như những người xung quanh không giống mình, quan điểm của họ về cuộc sống hoàn toàn khác với mình. Đó gọi là nghịch duyên. Trong những tình huống như vậy, nếu mình nói hoặc phát biểu ý kiến thì cũng không có tác dụng. Giống như một người đang say mê một trò chơi, một thú vui hay một đối tượng, dù người thân khuyên can, nhưng cũng không bao giờ nghe. Chẳng hạn như trẻ em bây giờ mê game, không để gì cha mẹ nói mà nghe liền, phải bằng nhiều cách tiếp cận, hạn chế, chỉ ra dần dần mới thấy.

Cũng như vậy, bây giờ mình có cha mẹ, anh chị em, đồng nghiệp, bạn bè, thậm chí con cái, không

phải ai cũng có cái nhìn về Phật giáo như mình, hoặc hiểu được lời đức Phật theo lối mình hiểu để có thể thấy ra cái lệch lạc và điều chỉnh lại hành vi, đời sống hoặc thay đổi nhận thức. Cho nên trong tình huống này, trước hết mình cần phải “tiên tu kì thân”. Nghĩa là trước tiên phải lo cho bản thân ở chuyện tu tập, điều chỉnh những điều mà bản thân chưa ổn, còn thiếu sót. Khi nào bản thân mình trọn vẹn được nhiều thứ, thì tiếp theo mới nghĩ đến chuyện giúp người khác. Trong khi bây giờ mình chưa thực sự hoàn chỉnh về nhiều mặt mà lại nôn nóng muốn thay đổi người khác. Đó là chuyện bất khả thi, không thuận duyên.

Vậy thì, dựa vào lời dạy của đức Phật, chúng ta cứ tùy duyên mà hành xử. Trước hết, cần lo cho bản thân mình, điều chỉnh và tu học. Bao giờ có thể kiểm soát được hành vi của bản thân, có thể an nhiên trước những biến động của cuộc sống, tức là chỗ dựa trong bản thân đã vững vàng, thì khi đó mới nghĩ đến chuyện giúp người khác. Còn nếu mình chưa làm được, thì mọi lời nói của mình cũng chỉ là lý thuyết, không những không có tác dụng, mà thậm chí còn gây phiền não khi người ta vụn lại, bắt bẻ.

Cho nên thầy chỉ có lời khuyên chính là cần phải tùy duyên và trước hết hãy tu chỉnh bản thân.

Vấn đáp Phật Pháp số 26, năm 2019

CÂU HỎI 20:

Kính bạch thầy, thầy có thể cho con rõ Ba-la-mật là gì và nó có phải dùng để tích lũy không thầy?

TRẢ LỜI:

Ba-la-mật là một tiếng phiên âm từ chữ “Pāramitā” - nghĩa của nó là qua bờ hoặc vượt qua bờ bên kia. Nó cũng nằm trong nội dung Phật học, nhưng là nội dung được phát triển về sau này, không phải nội dung giáo lý đức Phật dạy khi còn tại thế.

Theo phái Thượng tọa bộ (Theravāda) chủ trương có mười Ba-la-mật (Thập độ), còn các phái Phật giáo Phát triển thì có sáu Ba-la-mật (Lục độ). Chữ “độ” là nghĩa của “pāramitā” theo từ Hán - Việt. Tùy theo nhận thức và hiểu biết của người tìm hiểu về Ba-la-mật sẽ có những vấn đề khác nhau.

Hầu hết người ta cho rằng Ba-la-mật dù sáu hay mười pháp đều là tích lũy công đức tu tập. Khi công đức đầy đủ thì thành Phật. Ba-la-mật chia thành ba bậc: Thượng, trung, hạ. Thí dụ như bố thí. *Bố thí* ngoại thân là bố thí bậc hạ. *Bố thí* những thứ quan trọng hơn, thậm chí một phần thân thể, là bố thí bậc trung. Còn bố thí bậc thượng là có thể hy sinh thân thể này cho mục đích cao cả hướng đến giác ngộ. Bằng những lý luận như vậy, người ta cho rằng Ba-la-

mật là tiến trình tích lũy công đức, phước đức hoặc trí tuệ,... để khi đầy đủ tất cả thì mình thành Phật.

Có một cái nhìn khác về Ba-la-mật, đó là quá trình “buông bỏ” chứ không phải “tích lũy”. Ví dụ như bố thí: thứ nhất là buông bỏ những vật sở hữu ngoại thân. Thứ hai là buông bỏ một phần thân thể của mình vì bản ngã của mình thường chấp thủ luyến ái nó, mình dám buông bỏ nó. Thứ ba là buông bỏ luôn sinh mạng của mình. Hoặc trì giới là tập buông bỏ các ác hạnh, hành vi xấu dưới mức độ từ thấp đến cao. Cứ theo tiến trình đó, người ta sẽ buông bỏ dần, dưới dạng này hay dạng kia.

Đa phần các Phật tử hoặc các truyền thống Phật giáo ở nhiều nơi đều hiểu Ba-la-mật là tích lũy công đức, nhưng cũng có một số ít vị coi Ba-la-mật là tiến trình buông bỏ. Tuy nhiên, đối với nghiên cứu của riêng thầy, Ba-la-mật hoàn toàn là chuyện về sau phát triển để lý giải cho những quan điểm của họ, không phải là thông điệp nguyên thủy của đức Phật, nên thầy không quan tâm nhiều. Thầy nghiệm ra là Ba-la-mật không liên quan gì đến việc giác ngộ hết.

Vấn đáp Phật Pháp số 18, năm 2019

CÂU HỎI 21:

Đức Phật đã từ bỏ lối tu khổ hạnh ép xác nhưng vì sao vẫn chấp nhận cho một số đệ tử thọ trì hạnh đầu-đà?

TRẢ LỜI:

Bài pháp thoại đầu tiên do đức Phật thuyết được đặt tên là Kinh Chuyển Pháp Luân có đề cập ngay vào nội dung này. “Trung đạo” được đức Phật xác định trong bài kinh mang ý nghĩa là không rơi vào hai trạng thái cực đoan: khổ hạnh thái quá hay đắm say dục lạc. Như vậy, từ bỏ hai trạng thái này thì chúng ta không cực đoan trong đời sống quá vật chất hay đời sống làm thân thể suy hoại. Và trung đạo ở đây không có nghĩa là đứng giữa hai con đường.

Thuộc tính thứ hai của Trung đạo đó là Bát Chánh đạo. Tức là đối với hai trạng thái kia thì từ bỏ, không thiên về bên nào, và phải có nội hàm gồm tám thành tố: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định.

Vậy tại sao trong đạo Phật có “đầu-đà”?

“Đầu-đà” là phiên âm của một từ ở trong Pāli là “dhūtaṅga”. Có nghĩa là một phương pháp hoặc là pháp môn tu vừa mang tính siêng năng, chăm chỉ, vừa mang tính khắc kỷ, từ bỏ tối đa mọi tiện nghi của đời sống.

Như chúng ta đã biết, đức Phật đã trải qua cả hai lối sống cực đoan. Khi còn tại gia, Ngài sống trong cương vị của một nhà quý tộc, là một thái tử - phó vương quyền lực, cho dù chỉ ở một xứ sở nhỏ thì vẫn có tiêu chuẩn cao nhất dành cho người lãnh đạo. Cho nên, hưởng thụ dục lạc vật chất Ngài đều đã trải qua. Và khi tu hành, Ngài đã bước qua thiên và thấy cũng không giải quyết được vấn đề. Nên sau khi thử hết các phương pháp của nhiều đạo sư hoặc các phương pháp có sẵn ở Ấn Độ thời bấy giờ cũng không giải quyết được vấn đề. Cuối cùng, đức Phật tìm đến phương pháp tu theo truyền thống được sùng mộ nhất lúc bấy giờ là khổ hạnh, ép xác. Ngài đã hành trì khổ hạnh ở mức độ khắc nghiệt nhất (nhịn ăn và nhịn thở). Rồi Ngài cũng thấy nó bế tắc. Vì thế, Ngài đã từ bỏ, trở về với cái tâm an tịnh, vắng lặng mới thấy ra vấn đề. Cho nên đức Phật không có chủ trương hành trì đầu-đà.

Nhưng như thầy đã nói, Ấn Độ là xứ sở mà tất cả mọi niềm tin, tín ngưỡng đều được tôn trọng. Và đặc biệt dân Ấn thì lại rất thích khổ hạnh. Nếu ai có đi qua Ấn Độ thì sẽ thấy dọc bờ sông hoặc trên đường vẫn có các đạo sĩ lang thang, cùng với những hình thức tu khổ hạnh mà vẫn có người tới quỳ lạy, sùng mộ, hoặc đi theo làm đệ tử. Với mình thấy buồn cười, phi lý, nhưng người ta vẫn tin.

Trong rất nhiều môn đệ của đức Phật có những người có thiên hướng sẵn hoặc đã đi theo con đường

khô hạnh. Do vậy, trong chừng mực nào đó, Ngài biết cái căn tánh của họ. Ngài để họ vừa có thể đi theo con đường giải thoát, giác ngộ, mà vẫn không từ bỏ thói quen cũ một cách đột ngột. Giống như một liệu pháp trung chuyển, từ chỗ khô hạnh cực độ bây giờ chuyển sang con đường Trung đạo bằng cách giảm dần, giảm dần các khô hạnh. Do vậy, vẫn có một số hình thức khô hạnh đầu-đà mà đức Phật vẫn cho phép trong chừng mực. Mặc dù kinh văn hoặc chú giải nói rằng có mười ba pháp đầu-đà, được chia làm ba bậc: bậc thượng, bậc trung, bậc hạ, nhưng thầy nghĩ những pháp đó là do đời sau người ta hệ thống lại và xây dựng ra.

Bên cạnh đó, cũng có rất nhiều môn đệ của đức Phật trước đó tu thiền, thậm chí có những người chứng đắc được các cấp độ thiền: Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền nhưng mà họ vẫn bế tắc đối với vấn đề thoát Khô. Khi đó, thiền định được đức Phật nhìn nhận như một kỹ năng. Một người đã thiền định giỏi giang, nhuần nhuyễn trong kỹ năng đó và có thể sử dụng cho nhiều việc. Chẳng hạn đức Phật từng dạy rằng, những vị đang hành thiền định muốn đạt giác ngộ, thì khi đạt đến mức độ tâm định kiên cố của Tứ thiền Sắc giới, chỉ cần hướng tâm minh sát trong đời sống, họ sẽ thấy được vấn đề dễ dàng hơn người thường. Ngài ví nó như cái hồ nước không bị tác động của các loài cá, không bị gió, không bị cái gì làm xao

động mặt nước, thì mặt hồ đó sẽ phẳng lặng. Từ trên nhìn xuống, ta sẽ thấy dưới đáy hồ có những gì. Cũng vậy, tâm khi có định kiên cố thì việc sử dụng nó có thể giúp ta thấy được những cái bình thường mà cái tâm nhiễu loạn của chúng sinh không thể thấy được.

Đó là lý do thầy nghĩ đức Phật vẫn giữ trong chừng mực nào đó thiên và khổ hạnh đầu-đà. Nhưng thầy khẳng định hai cái này không đưa đến giác ngộ.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 9, năm 2019

CÂU HỎI 22:

Kính bạch thầy, khái niệm hỷ và xả trong “tứ bi hỷ xả” nên hiểu như thế nào cho đúng?

TRẢ LỜI:

Hỷ và xả trong tứ “tứ bi hỷ xả” của Phật giáo phải được hiểu dưới một số góc độ khác nhau.

Đối với thiên định (samatha) lấy đề mục tứ bi hỷ xả làm đối tượng, thì nó là một đề mục để tu tập và hành trì. Trong đó, hành giả sẽ nuôi dưỡng niệm liên hệ đến nội dung hỷ hoặc liên hệ đến nội dung xả, và tu tập theo nội dung này.

Có một số tài liệu giải thích rằng tứ - bi - hỷ - xả là bốn đức tính của Đại Phạm thiên. Đây là vị trời do tu tập về thiên, chứng đạt được trạng thái tâm vượt qua

các chướng ngại, đứng đầu Sơ thiên, tức là cảnh giới Sắc giới – cảnh thấp nhất trong bốn cảnh giới (Sơ thiên, Nhị thiên, Tam thiên và Tứ thiên).

Ngoài ra, cần phải hiểu theo nghĩa từ bi hỷ xả là một trạng thái tâm cần phải được tu tập, nuôi dưỡng hàng ngày:

- Tâm từ: là tâm đồng cảm, thông cảm với mọi người, mọi loài.

- Tâm bi: là tâm xót thương, quan tâm đến người khác, nhất là đối với những hoàn cảnh khó khăn, thiếu thốn, đau khổ, cần sự giúp đỡ của người khác.

- Tâm hỷ: là tâm chia sẻ thay vì đố kỵ, ghen tỵ. Người có tâm hỷ là thấy người khác thành công, mình cũng vui theo, sẵn sàng chia sẻ, chúc mừng sự thành công của họ và hoàn toàn không đố kỵ, ghen ghét.

- Tâm xả: là một trạng thái tâm quân bình. Nhìn ngoài tưởng chừng đứng vững, nhưng thật ra thì nó vượt lên trên tất cả những trạng thái mang tính cảm xúc mà giữ trạng thái bình lặng, không bị xúc động, rung cảm trước hỷ, nộ, ái, ố của cuộc đời. Để có được trạng thái tâm xả như vậy thì có hai tình trạng xảy ra: Một là, do tu tập về xả thường xuyên nên tâm ở trạng thái quân bình; hai là, vị đó quân bình được cái Thức - thấy biết sáng suốt tinh táo để nhận ra khi tiếp xúc với các đối tượng, mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... một cách rõ

ràng và giữ được tâm bình thản trước tám lẽ thường tình của thế gian: được - mất, hơn - thua, thành công - thất bại, khổ-lạc. Dù thế nào, để có được tâm tĩnh táo, sáng suốt thường xuyên và có thể làm chủ được trạng thái cảm xúc của mình thì đó là tâm xả.

Tóm lại, hỷ và xả phải đặt trong tình huống cụ thể thì mới hiểu rõ nó.

Vấn đáp Phật Pháp số 40, năm 2019

CÂU HỎI 23:

Bạch thầy, rải tâm từ là gì, cách rải tâm từ là như thế nào, và nên rải tâm từ cho người mà ta thương hay người mà ta ghét trước ạ?

TRẢ LỜI:

Rải tâm từ là một phương pháp tu tập được phổ biến tương đối khá rộng trong nhiều thập niên gần đây. Đặc biệt khi có sự giao lưu với các nước Phật giáo Nam tông trong khu vực thì đi đâu cũng nghe nói đến “rải tâm từ” hoặc “tu tập tâm từ”.

Tâm từ trong nghĩa tự nhiên là “từ bi hỷ xả trong đời sống”. Khi trở thành đề mục để tu tập, đặc biệt là hành thiền với các đề mục về từ bi hỷ xả thì được gọi là Bốn tâm vô lượng hoặc Tứ vô lượng tâm. Về mặt ý

nghĩa, người ta nói đạo Phật là đạo từ bi hỷ xả và trí tuệ.

Có nhiều định nghĩa khác về tâm từ. Trong đó, cái được đề cập nhiều nhất nhưng dễ gây hiểu nhầm nhất đó là tâm từ trong bài kinh Rải Tâm Từ. Nó không phải chỉ có mỗi tâm từ, mà còn bao gồm cả tâm bi, tâm hỷ và xả trong đó.

Tâm từ còn được định nghĩa là lòng thương không có đối tượng, là tình thương bao la vô hạn. Cái này hồi xưa khi mới vào tu học, được nghe vậy thì thầy có hơi thắc mắc nhưng không tự mình giải thích được. Tại sao tâm từ có tình thương, mà không có đối tượng? Chúng ta thường thương là thương một đối tượng cụ thể, chứ làm gì có tình thương mà không có đối tượng? Có thể là người giải thích họ mông lung về nghĩa này, họ không nắm được vấn đề? Từ đó, thắc mắc ấy cứ nằm trong đầu thầy. Sau nhiều năm tu học thì thầy mới nghiệm ra được. Nếu dùng ngôn ngữ để diễn đạt thì có thể nói thế này:

1. Tâm từ.

Nếu nói về mối quan hệ thì đối với tất cả các mối quan hệ trong thế giới mà chúng ta đang tồn tại, thì tâm từ cần được hiểu là tâm đồng cảm, tâm thông cảm đối với người, với vật mà chúng ta cùng chung sống.

Trong những tình huống khác nhau, chúng ta chỉ có thể hiểu khi biết thông cảm hoặc đồng cảm được với nhau. Có những người đôi khi đối nghịch với nhau, nhưng khi cùng trải qua những lúc hoạn nạn, khó khăn hoặc cùng hoàn cảnh thì giữa họ nảy sinh sự cảm thông này. Đồng cảm và thông cảm được gọi lên từ những tình huống cụ thể như thế. Vậy nó không phải là một loại tâm thương yêu mà không có đối tượng một cách chung chung.

Khi nói là “lòng thương không đối tượng, bao la vô hạn” (vô lượng) thì nó không phân biệt đối tượng, không phân biệt tuổi tác, không phân biệt đó là người hay vật, người thân hay người lạ, có học hay không học,... không phân biệt giới hạn nào hết, và đối xử đồng đều với tất cả chúng sinh hữu tình hoặc vô tình. Khi mình ở trong hoàn cảnh nào đó, mình có thể đồng cảm với trời đất, đồng cảm với thời tiết, đồng cảm cả với các mối quan hệ của xã hội,... Đó là do mình tương thông được với các tình huống, với các điều kiện khi nó xuất hiện. Cái đó chính là tâm từ tự nhiên vốn có trong chúng ta.

2. Tâm bi.

Là tâm thương xót, quan hoài, lân mẫn đối với những hoàn cảnh đáng thương, những tình huống cần sự giúp đỡ, cần sự quan tâm của đồng loại hoặc của người khác về mặt thể chất và tinh thần.

Ví dụ như con vật đang đói, bệnh tật mà mình giúp đỡ nó thì đó là do tâm mình thương xót nó. Hay một người bạn đang gặp khốn khó, đau khổ thì mình an ủi, vỗ về người đó - như vậy là mình có bi tâm. Đối với một người mà trước kia họ với mình không hợp nhau, nhưng bây giờ họ gặp hoàn cảnh khó khăn, mình thấy tội nghiệp họ. Tâm tội nghiệp đó cũng chính là bi tâm. Và rõ ràng những bi tâm này không phải chỉ là bi tâm theo lý thuyết, mà nó sẽ thể hiện cụ thể bằng hành động. Khi đó, bi tâm đó mới có giá trị. Tức là tình thương phải đi đôi với hành động, không thể nói suông. Ví dụ như lũ lụt, người ta đang thiếu thốn, mình không thể nào nói: “Tui thương đồng bào tui quá!”, nhưng lại không hành động cụ thể nào. Cái bi này chỉ là đầu môi chót lưỡi, không phải là bi tâm.

3. Tâm hỷ.

Là tâm không ganh tỵ, đố kỵ với người khác hoặc những cái thuộc sở hữu của người khác. Nó là cái tâm chia sẻ niềm vui và hoan hỷ đối với niềm vui hoặc thành công của người khác.

Điều này khó làm chứ không phải dễ. Vì chúng ta sống trong đời, đặc biệt là người Việt mình hay ganh tỵ, đố kỵ hoặc là không thích người khác hơn mình. Ngay cả trong giới tu hành cũng thường xảy ra chứ không chỉ ở đời. Cái này là do người ta không biết rằng những tâm nhỏ nhen đó không làm phát

triển được tình pháp hữu, tính cộng đồng hoặc là sự tương thân, tương ái trong tập thể. Nó chỉ tạo sự hiềm khích, mâu thuẫn, xung đột nhau giữa người và người.

4. Tâm xả.

Được gọi là tâm quân bình. Trạng thái này chỉ có được khi tâm đã được nuôi dưỡng, thuần hóa bởi từ, bi và hỷ.

Nếu chưa biết gì về phương pháp tu tập Bốn vô lượng tâm thì những người tu tập bước đầu thường sẽ khởi phát thực hành tâm từ trước. Do tâm từ là tâm rộng rãi nhất. Khi có tâm từ mới phát triển ra được những tâm khác.

Tâm từ không phải ngòi tưởng tượng ra mình thương người nào đó. Hiểu và thực hành như vậy về tâm lý học người ta gọi là tự kỷ ám thị - chỉ hiệu quả cho việc điều trị về tâm lý, nhưng không phải để phát triển. Tất cả những câu được đặt ra như một điệp ngữ, lặp đi, lặp lại trong tâm người tu thiền lâu nay được dạy, như là: “Tâm tôi phải mở rộng ra, thương yêu người A, người B,...”, chúng đều là những câu nói có tác dụng tự kỷ ám thị, ảo tưởng rằng mình có cái tâm đó. Điều đó có thể mang đến cho họ một sự an tâm nhất thời, trong một trạng thái nào đó, nhưng người đó không bao giờ hiểu rõ được từ bi hỷ xả là gì.

Vậy để đạt được cảnh giới định tâm do tu tập Tứ vô lượng tâm, cần phải đi theo từng đề mục niệm ở

trên để tâm thanh tịnh và loại bỏ lần cái ác, cái bất thiện pháp và hướng tới định tâm trong chừng mực.

Nhưng mà để hiểu được từ bi hỷ xả trong đời sống, để ổn định đời sống và chung sống với mọi người một cách an vui, tốt đẹp thì phải hiểu rõ bản chất của nó, không phải chỉ là các câu nói lặp đi, lặp lại trong đầu và cho rằng đó là từ bi hỷ xả. Cần phát triển tâm hỷ và tâm bi, chúng ta mới sống chung với mọi người được. Có tâm từ chúng ta mới thực sự đồng cảm, thông cảm với tất cả mọi hoàn cảnh, tình huống, và dễ dàng chung sống với mọi người, mọi hoàn cảnh do nhân duyên đưa đến.

Những cái tâm từ bi hỷ xả vốn có sẵn trong mỗi người. Chỉ do chúng ta không biết nên không vận dụng được nó. Nếu vận dụng để ứng dụng nó trong đời sống thì nó sẽ giải quyết được rất nhiều vấn đề.

Vấn đáp Phật Pháp số 43, năm 2019

PHẦN 3



CÁC VẤN ĐỀ VỀ PHÁP HỌC

CÂU HỎI 24:

Bạch Thầy! Mong Thầy cho con hiểu rõ hơn những khái niệm như văn - tư - tu, tín - giải - hành - chứng. Những khái niệm này có giống với giới - định - tuệ không ạ?

TRẢ LỜI:

Khi tìm hiểu về Phật giáo, quý Phật tử sẽ bắt gặp những khái niệm như: văn - tư - tu, tín - giải - hành - chứng, giới - định - tuệ và mỗi khái niệm này lại có những nội hàm khác nhau.

1. Văn – tư – tu.

Hiểu văn - tư - tu như là tiến trình phát triển trí tuệ của Phật giáo là chưa hoàn toàn chính xác.

- Văn: nghĩa là nghe. Vào thời của đức Phật, phương tiện duy nhất để học đạo là nghe. Học trò ngồi dưới chân thầy và nghe các thầy giảng giải về đạo lý hoặc hướng dẫn cách thực tập, cách tu hành. Văn là cách duy nhất để con người có được hiểu biết. Ngày nay, văn cần được hiểu theo nghĩa rộng hơn, là tất cả những phương pháp để thu nạp những hiểu biết, kiến thức về Phật Pháp từ việc đọc sách, nghe băng giảng, mắt nhìn các sự kiện.

- Tư: là tư duy. Sử dụng ba khả năng cơ bản của tư duy là quy nạp, diễn dịch, phân tích để tìm ra những nội dung mới.

- Tu: từ này trong Phật học không chỉ là việc sửa chữa, điều chỉnh những lệch lạc, sai lầm, mà còn phải thấy ra bản chất của hiện tượng, sự vật để nhận ra tính vô ngã, nguyên nhân của Khổ, các hình thức Khổ là gì,... Cách gọi chính xác của tu là tuệ tri, đây chính là ý nghĩa chính yếu của việc tu Phật. Để đạt được tuệ tri trong nhà Phật không chỉ đơn giản là việc tích lũy kiến thức, mà phải giác ngộ, thấy ra chân tướng của vấn đề.

2. Tín- giải – hành – chứng.

Tín - giải - hành - chứng là bốn bước tu tập cho ai muốn đi theo tiến trình của bất kì tôn giáo nào, đặc biệt là Phật giáo.

- Tín: Hầu hết chúng sinh đến với đạo Phật bắt đầu từ đức tin, rất ít người đến từ sự hiểu biết. Tín là niềm tin đối với bậc Đạo Sư hoặc người thầy mà mình ít nhiều có tình cảm, niềm tin với đời sống tu hành, với giáo pháp giảng dạy, hay với nhân cách của vị đó. Niềm tin sẽ giúp con người có chỗ dựa, có định hướng chắc chắn.

- Giải: Bước thứ hai của con đường tu tập chính là giải (hay liễu giải) là hiểu rõ lời dạy, con đường

hay pháp môn, nội dung giảng dạy mà mình định hướng đi theo.

- Hành: Khi hiểu rồi, mình mới có thể thực hành, áp dụng.

- Chứng: Và mục đích cuối cùng của hành chính là chứng ngộ - một trải nghiệm cần thiết trên chặng đường tu tập để biết được con đường đó có thực sự hiệu quả, có mang lại lợi ích, an lạc, giải thoát hay không.

3. Giới – định – tuệ.

Giới - định - tuệ được hiểu theo nhiều nghĩa khác nhau trong Phật giáo. Theo nhiều nguồn, ba khái niệm này có mối quan hệ mật thiết với nhau. Giới là những điều ngăn cấm, được phép làm và không được phép làm. Định là khả năng giữ tâm an ổn, nhất hướng, không lay chuyển. Tuệ là giác ngộ, thấy rõ chân lý, sự thật.

Hệ thống hóa toàn bộ giáo pháp của đức Phật, dựa trên Bát Chánh đạo, được rút gọn thành giới - định - tuệ chính là công trình của vị luận sư học giả Buddhaghosa, sau thời đức Phật khoảng một ngàn năm. Thông tin này có thể thấy rõ trong Thanh Tịnh đạo. Và hầu hết các vị học Phật sau này đều dựa vào kiến giải đó, đôi khi họ chỉ đọc Thanh Tịnh đạo, mà không cần tới Kinh tạng hoặc lời dạy của đức Phật

trong Luật tạng. Tuy nhiên, khi tìm hiểu và trải nghiệm, thầy thấy thông tin này chưa chính xác.

a) Giới

Ở đây có hai vấn đề. Một là, các nguyên tắc sống lành mạnh và nếu không đi theo những nguyên tắc này thì đời sống sẽ gặp nhiều trắc trở, khổ đau, liên hệ đến vấn đề nhân quả, nghiệp báo trong đời sống. Hai là, giới có thể hiểu như các quy định chuẩn mực đối với Phật giáo.

Khi đức Phật mới thành đạo, có hàng trăm người đi theo Ngài, chẳng hạn như nhóm ngài Yasa và 54 người bạn, nhóm năm ngài Koṇḍañña, sau này là nhóm của ba anh em ngài Kassapa thờ thần lửa,... và số lượng còn tăng dần vào các năm sau đó. Nhưng trong vòng mười hai năm đầu tiên sau khi giác ngộ, đức Phật không đặt ra bất kì điều chế định nào mà sau này chúng ta gọi là “giới”. Cái mà đức Phật đặt ra thời gian sau không mang nội dung như phần lớn hậu thế hiểu là: “Giới năng sinh định, định năng sinh tuệ”, mà nó chỉ là quy định cho cá nhân từng vị xuất gia. Rồi khi các vị xuất gia tập trung thành một tổ chức, gọi là Saṅgha (Tăng-già), thì cũng thêm những quy định trong cách sinh hoạt, khi sám hối (bố-tát), khi tham gia các hoạt động truyền giới, hay khi xây dựng các công trình cần đến ý kiến chung của đại chúng,...

Học giới đầu tiên mà đức Phật chế định ra là: Người xuất gia không được phép làm những việc liên quan đến quan hệ tình dục nam nữ. Từ đó hình thành dần nên các quy định khác. Những chế định này cơ bản đều dựa trên một lối sống lành mạnh. Bốn đại trọng giới của tỳ-khuru và tỳ-khuru-ni cũng dựa trên bốn nền tảng: tà dâm, trộm cắp, giết người và khoe khoang. Tương ứng với “không tà dâm, không sát sinh, không trộm cắp, không nói dối”, bốn trong Năm giới của cư sĩ tại gia.

Như vậy về mặt giới, có hai vấn đề: thứ nhất, là nguyên tắc sống để cuộc sống an lạc ngay trong hiện tại và tương lai; thứ hai, là việc tuân thủ những quy định khi sống trong một tổ chức như Tăng-già, Giáo hội. Mặc nhiên những người đứng ngoài tổ chức đó sẽ không phải chấp hành những quy định này.

b) Định.

Định hay được liên hệ với khái niệm thiền chỉ (samatha). Đây là phương pháp rèn luyện tâm để đạt đến trạng thái nhất tâm, không lay chuyển, không dao động với một đối tượng cụ thể nào đó, ví dụ như hơi thở. Tuy nhiên khái niệm định này hoàn toàn không liên hệ gì đến các nội dung Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định trong Bát Chánh đạo.

Theo Bát Chánh đạo, Chánh định nghĩa là tâm trí ổn định, chứ không phải là trạng thái định tâm của

một người hành Samatha. Cũng như Chánh tinh tấn không phải mang nghĩa theo cách nhiều người hay hiểu là đối với các ác pháp đã sinh khởi thì làm cho nó tiêu hoại, các thiện pháp chưa sinh thì làm cho sinh khởi,... Thầy hiểu Chánh tinh tấn mà đức Phật dạy là siêng năng, chăm chỉ nhờ tâm trí ổn định. Còn Chánh niệm là để tâm tập trung trong mọi việc, không bị xao lãng; hoàn toàn trọn tâm, trọn ý với hành vi đang thực hiện, việc mình đang làm.

c) Tuệ.

Tuệ ở đây là do người ta đưa khái niệm văn - tư - tu vào phát triển (văn tuệ, tư tuệ và tu tuệ). Tuy nhiên khái niệm văn - tư - tu như thầy đã giải thích qua ở trước, không thể phát triển tuệ theo lối đó. Hai thành tố Chánh kiến và Chánh tư duy không mang nội hàm giống như văn - tư - tu.

Chánh kiến không phải chỉ là mắt thấy, mà cần phải hiểu rằng, các giác quan của chúng ta khi tương tác với các đối tượng thì cần phải đặt trên nền tảng Chánh kiến này. Nói bằng ngôn ngữ cho dễ hiểu là thấy, nghe, hay, biết, xúc chạm, ngửi,... tất cả đều phải dựa trên nền tảng sự thật.

Sự thật là gì? Sự thật là khi lục căn (sáu giác quan) tiếp xúc với lục trần (sáu đối tượng của sáu giác quan), trong cái thấy của mình không bị tham sân làm chủ, hoàn toàn sáng suốt, tinh tảo.

Chánh tư duy là những suy nghĩ trong tâm phải dựa trên nền tảng: không có những suy nghĩ hại mình, hại người; không có các ác tâm như sân tư duy, hại tư duy và tà tư duy. Nếu có suy nghĩ thì cũng phải dựa trên sự thật, dựa trên việc quan tâm tới người khác là tâm từ; chia sẻ với người khác về khó khăn, khổ đau là tâm bi; và không đố kỵ ghen ghét là tâm hỷ.

Còn Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng là ba cách thể hiện ra bên ngoài trong khi nói năng, ứng xử, ứng đối với cuộc sống và mưu sinh kiếm sống. Chánh nghiệp là những hành vi không hại mình, hại người, không tổn hại đến cả hai. Chánh mạng là nuôi mạng đúng pháp. Người xuất gia được đức Phật dạy đi khát thực sống, thập phương bá tánh cho gì thì sử dụng nấy, không làm nghề gì kiếm ra tiền bạc, vì đã chọn đời sống xuất gia là đời sống đơn giản, không tích lũy tiền bạc. Còn người tại gia thì tránh làm những nghề nghiệp làm tổn hại đến sinh mạng hay làm đau khổ người khác, không lừa đảo hay gạt gẫm người khác,...

Tóm lại, giới - định - tuệ không có liên hệ gì với Bát Chánh đạo của đức Phật dạy.

Vấn đáp Phật Pháp số 13, năm 2018

CÂU HỎI 25:

Con xin có câu hỏi: Làm thế nào để hiểu đúng và áp dụng đúng hai khái niệm hay dùng trong Phật giáo là: Tâm phân biệt và Tùy duyên? Con xin cảm ơn Hòa thượng!

TRẢ LỜI:

1. Tâm phân biệt.

Theo Phật giáo người ta hay dùng từ Trí phân biệt, chứ không dùng Tâm phân biệt. Khi nói đến Tâm phân biệt thì nó mang nghĩa thông thường. Chẳng hạn như tính kỳ thị, đối xử bên trọng, bên khinh đối với một số vấn đề, một số đối tượng.

Khi gọi Trí phân biệt thì vấn đề nó lại khác. Từ này vốn xuất phát và sử dụng nhiều trong các Luận thư của Phật giáo, đặc biệt là A-Tỳ Đạt-Ma Câu-Xá luận. Trong đó, người ta định nghĩa về Trí phân biệt là khả năng so sánh, tính toán, cân nhắc. Nó có ba ý nghĩa: Thứ nhất là *Tự tính phân biệt*, thứ hai là *Kế đạt phân biệt*, và thứ ba là *Tùy niệm phân biệt*.

Nói cho dễ hiểu, Tự tính phân biệt là tác dụng vốn có của cái biết. Nó tác dụng trực tiếp đối với đối tượng, nhưng nó không đi sâu chi li giống như Kế đạt phân biệt của ý thức. Kế đạt phân biệt là bắt đầu

thông qua cái kiến thức sở tri thu tóm được, sau khi so đo, tính toán, cân nhắc, người ta mới phân biệt được đối tượng là cái gì. Và cuối cùng, Tuỳ niệm phân biệt được định nghĩa là khả năng ghi nhớ, truy tìm và đặc biệt tính năng của nó là hồi tưởng đối với những việc quá khứ.

Tự tính phân biệt, mặc dù gọi là phân biệt nhưng tính năng của nó được gọi là Vô phân biệt, ở việc nó chỉ ghi nhận đối tượng như xuất hiện, chứ không nhìn qua lăng kính của kiến thức, lăng kính của sở tri, đặc biệt là tham sân. Ví dụ, khi mắt nhìn thấy đối tượng như thế nào, thì nó sẽ phản ánh đúng như vậy, như một tấm gương. Ở đây, nói theo một cách dễ hiểu, thì chỉ có âm chứ không có thanh, chỉ có hình chứ không có nghĩa. Khi nhìn, chỉ có hình, không biết nghĩa của hình đó là gì. Khi nghe chỉ có nhận ra âm mà không cần biết âm thanh đó có ý nghĩa gì.

2. Tỳ duyên.

Chữ “duyên” trong Phật giáo vốn hàm súc, nhưng ở trong đời thường người ta sử dụng quen rồi thì nó lại mang một ý nghĩa khác.

Nghĩa đầu tiên của chữ “duyên” là điều kiện, hoặc là yếu tố phụ thuộc. Chẳng hạn như là trong Duyên khởi mà người ta hay gọi là Thập nhị duyên khởi, có thành tố này thì mới sinh ra thành tố kia. Do có *vô minh* duyên thì mới sinh ra hành, do có duyên hành thì mới sinh ra

thức,... Tức là phụ thuộc vào điều kiện kế tục nhau, mà cái này là điều kiện cho cái kia.

Trong nghĩa bình thường người ta hay dùng thì duyên lại có ý nghĩa là không xác định, không chắc chắn. Chẳng hạn như có người mời mình đi đâu đó, do không chủ ý sẽ đi nên mình trả lời ỡm ờ là “Đề tùy duyên”. Câu đó nghĩa là vào thời điểm đó, nếu thu xếp công việc được, hoặc có phương tiện để đi đến thì tôi sẽ tham dự; còn nếu không đủ điều kiện hoặc trở ngại gì đó tôi sẽ không có mặt. Đó là cách từ chối khéo léo, nó mang tính phủ định, không chắc chắn.

Chữ “duyên” trong tùy duyên của nhà Phật, chúng ta thường nghe là “tùy duyên bất biến” hoặc là “bất biến tùy duyên”, nó lại mang ý nghĩa khác. Duyên ở đây không phải là yếu tố quyết định nữa mà nó chỉ là yếu tố phụ thuộc, yếu tố hỗ trợ, yếu tố làm bàn đạp. Cho nên nó luôn luôn mang ý nghĩa tiếp sức. Do vậy, “tùy duyên mà bất biến” hoặc là “bất biến nhưng mà vẫn tùy duyên” có nghĩa là như thế.

Vấn đáp Phật Pháp số 11, năm 2018

CÂU HỎI 26:

Hiểu như thế nào về giới - định - tuệ và bài kinh Chánh Giác Tông?

TRẢ LỜI:

1. Giới – định – tuệ.

Giới - định - tuệ là các thuật ngữ Phật học rất nổi tiếng của Phật giáo.

a) Giới.

Giới có nghĩa gốc là ranh giới giữa hai giá trị: được phép làm và không được phép làm. Một người thọ giới, sau khi tiếp nhận nội dung của học giới thì người đó phải tránh không làm các việc do giới đã chỉ ra. Cho nên, “giới” là điều cấm.

Người ta diễn đạt nó bằng cách ngăn ngừa các điều ác theo hai nội dung: với điều ác chưa sinh, không cho nó sinh khởi; với điều ác đã sinh, không cho nó phát triển. Và nó hỗ trợ cho điều lành chưa sinh sẽ sinh khởi, đã sinh sẽ phát triển.

Nhưng với thầy, thầy có suy nghĩ hơi khác về chuyện này. Sau khi tìm hiểu về lý do và thời điểm xuất hiện của giới trong Luật tạng, thầy khởi lên một suy nghĩ. Vì học giới đầu tiên được đức Phật chế định là vào năm thứ mười ba sau khi Phật Pháp đã truyền bá được mười hai năm, đối với hành vi không phù hợp của một vị tỳ-khưu có quan hệ về nhục dục đối với người vợ cũ, theo yêu cầu của gia đình. Và từ đó, lần lượt cho đến cuối đời, đức Phật đã đặt ra gần 200 điều học như thế. Sau khi thống kê lại cùng với các

nội hàm khác thì trong Luật tạng theo truyền thống Phật giáo Theravāda đã hình thành nhóm 227 học giới của tỳ-khuru (sīla). Căn cứ trên toàn bộ nội dung đó, thầy đức kết rằng, nếu thuật ngữ Phật học gọi toàn bộ những cái đức Phật đặt ra sau này là giới và luật, thì giới là các quy định dành cho cá nhân các vị tu hành và luật là các quy định được đặt ra nhằm xử lý hoặc giải quyết những công việc của tăng đoàn trong các sinh hoạt, tổ chức. Đã là các quy định thì nó mang giá trị tương đối, nó sẽ đúng với trường hợp A nhưng có thể không đúng với trường hợp B. Và nó phải được hiểu linh hoạt. Vì điều này cũng giống như điều chế ước tạm thời của xã hội đối với một số cá nhân, các thành viên do không đủ trình độ nhận thức, ứng xử để có thể sống tốt. Cũng vậy, đức Phật chế ước ra những quy định để những vị này tránh vấp phải những lầm lỗi, những ứng xử không phù hợp làm tổn hại đến những người xung quanh và cho chính mình.

Cho nên, hiểu theo nghĩa này, rõ ràng giới không phải là một cái gì cứng nhắc hoặc như điều kiện bắt buộc trong tiến trình tu học. Mà với một số người trình độ cao, chẳng hạn những vị thời kỳ đầu khi đức Phật mới thành đạo và đi truyền bá con đường giải thoát giác ngộ, họ không bị ràng buộc bởi quy định nào hết.

b) Định.

Thường được hiểu là một trạng thái tâm mà người hành thiền đạt đến một mức độ vắng lặng, an tịnh, không bị xáo trộn, dao động nào đó.

Định được phân theo nhiều cấp độ. Nếu theo hệ thống Tứ thiền Bát định thì định này có thể phân ra như sau: định của Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền. Mỗi cấp như vậy sẽ nằm trong một số tiêu chí. Ví dụ định Sơ thiền phải được hình thành từ các yếu tố tâm, tứ, hỷ, an và nhất tâm. Người thực hành phải ly dục, ly ác pháp thì khi đó mới đạt được kết quả định Sơ thiền này. Cũng vậy, Nhị định, Tam định, Tứ định cũng có một số tiêu chí và được nâng dần lên đến trạng thái vắng lặng, an tịnh cao hơn. Nếu định Sơ thiền phải cần có tâm, tứ để tiến vào trạng thái định, thì định Nhị thiền sẽ loại bỏ tâm hoặc cả tứ. Còn bốn tầng định cuối thuộc về định Vô sắc giới, là trạng thái vắng lặng, an tịnh cao hơn Tứ thiền Sắc giới. Nhờ năng lực của định Tứ thiền và khái niệm do tưởng dẫn dắt, hình thành trạng thái định này, tạo ra Không vô biên xứ định, Thức vô biên xứ định, Vô sở hữu xứ định, và Phi tưởng phi phi tưởng xứ.

Nhưng chữ “định” trong Bát Chánh đạo theo thầy hiểu thì không phải như thế. Trong Bát Chánh đạo, ba thành tố cuối cùng là Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định lâu nay được diễn giải là ba yếu tố liên hệ đến thiền. Định ở đây theo thầy hiểu chỉ là

trạng thái tâm không bị dao động bởi những nguồn lực bên trong hoặc bên ngoài.

c) Tuệ.

Khi nói đến tuệ, người ta không nói đến kiến thức mà nói đến cái biết về sự thực. Kiến thức chỉ là bước đầu. Cho nên, về hệ thống, người ta mới phân chia ra thành văn tuệ, tư tuệ và tu tuệ.

Văn tuệ là kiến thức mình góp nhặt được do quá trình nghe, biết, học hỏi,... bằng nhiều phương pháp khác nhau để có vốn hiểu biết; nhất là hiểu biết về lời dạy của đức Phật mà người ta nhấn mạnh qua Tam tạng kinh điển.

Sau khi có kiến thức, dựa trên đó, người ta mới bắt đầu phân tích tư duy, tìm hiểu, đào sâu vào nó bằng các lý luận. Chẳng hạn, nghe một lời dạy của thầy, mình tìm hiểu bằng cách suy nghĩ về nó như thế nào. Đọc bài kinh thấy câu từ không hiểu, mình tìm cách hiểu bằng nhiều phương tiện hỗ trợ, bằng tư duy, đó gọi là tư tuệ.

Và tu tuệ, người ta cho rằng phải rèn luyện thì mới đạt đến trạng thái tâm hoặc tuệ giải thoát theo ý nghĩa của giới - định - tuệ.

Tuy nhiên, theo thầy hiểu, tuệ là giác ngộ, là thấy ra bản chất, chân tướng của sự vật, hiện tượng.

Thấy ra ngay khi tương tác lục căn đối với lục trần, mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... Biết rõ ràng từng đối tượng một cách trọn vẹn mà trong đó không có sự tham dự của tham, sân. Đó mới chính là tuệ.

Từ ý nghĩa này, định nghĩa của giới - định - tuệ như người ta thường nói trong “giới năng sinh định, định năng phát tuệ” không có mối quan hệ gì với nhau hết. Không phải mình cứ giữ tất cả, thọ tất cả các học giới, các điều được quy định rồi tự dưng phát sinh ra tâm an tịnh. Một bên là hành vi trong ứng xử, một bên là trạng thái tâm vắng lặng an tịnh. Định không thể giúp cho tuệ cũng thế.

Có một câu chuyện về một vị thiền sư Trung Quốc như vậy:

Khi thấy một nhà sư ngồi miệt mài hành thiền, vị thiền sư bèn hỏi: “Thầy đang làm gì vậy?”.

Nhà sư trả lời rằng: “Con đang hành thiền!”.

Vị thiền sư hỏi tiếp: “Hành thiền để làm gì?”.

“Dạ, con hành thiền để giác ngộ!”

Vị thiền sư bỏ đi, cười và nói: “Mài gạch thì làm sao thành gương được!”.

Trạng thái tâm an tịnh, vắng lặng không thể giúp cho ta thấy ra được bản chất hiện tượng sự vật, mà phải bằng sự tỉnh táo, sáng suốt, tiếp xúc với sự vật khi không qua một lăng kính nào hết. Không tham,

không sâu, tinh táo rõ ràng để nhận ra bản chất của sự vật. Nhận ra bản chất của sự vật không có nghĩa là phân tích đào sâu như các nhà giải phẫu, các nhà nghiên cứu để tìm từng góc ngách, yếu tố trong sự vật. Như một người khi bệnh cần biết nguyên nhân bệnh là gì chứ không cần phải tìm hiểu máu huyết, nội tạng trong cơ thể như thế nào. Cái đó thuộc lĩnh vực của chuyên gia. Mình chỉ cần biết rõ bản thân đang bệnh, cần có thuốc chữa, tìm thuốc phù hợp với bệnh để điều trị cho hết bệnh.

Tuệ có mục đích là để thấy rõ bản chất, gốc nguồn của Khổ. Từ đó dừng lại, không tạo thêm nhân sinh Khổ nữa. Như vậy, không có điều kiện để phát sinh Khổ. Mối liên hệ giữa giới - định - tuệ về mặt nào đó chính là ở điểm này thôi.

2. Về bài kinh Chánh Giác Tông.

Bài kinh Chánh Giác Tông có ba đoạn. Theo phân loại thì có ba hạng Chánh Đăng Giác (còn được dịch là Phật Toàn Giác hoặc Chánh Biến Tri). Hạng Chánh Biến Tri thứ nhất khi đọc đến số lượng thì thấy ít. Hạng thứ hai thì gấp đôi thứ nhất. Hạng thứ ba thì gấp đôi thứ hai. Vậy đây là Chánh Biến Tri gì mà phân loại như vậy?

Theo các nhà chú giải giải thích, phần đầu của bài kinh là tán dương hoặc cầu nguyện. Đối tượng

chính là các vị Chánh Đăng Giác tu tập theo ba căn tánh là trí tuệ, đức tin và tinh tấn.

Theo căn tánh trí tuệ thì thời gian tu tập trải qua số lượng là 28 vị, 12.000 kiếp, và 500.000 vị Chánh Biến Tri vì:

- Thứ nhất, các vị Bồ-tát theo hạnh này phải trải qua thời gian tu tập suốt 500.000 kiếp có các đức Phật Toàn Giác xuất hiện truyền bá giáo pháp, với lời nguyện trong tâm, chưa phát ra lời. Họ tu tập Phật đạo trong thời gian rất dài, tương đương khoảng 20 A-tăng-kỳ kiếp.

- Thứ hai, 12.000 vị Chánh Biến Tri, đó là giai đoạn họ đã phát ra thành lời nguyện. Khi làm bất kỳ một thiện sự, công đức tu tập nào, họ đều phát nguyện ra thành lời cho mọi người nghe. Họ phải trải qua thời gian tu tập suốt 12.000 kiếp có các đức Phật Toàn Giác truyền bá giáo pháp.

- Và giai đoạn cuối là 28 vị Chánh Biến Tri. Như câu chuyện chúng ta nghe về đức Phật Thích Ca, lúc đó còn là một vị Bồ-tát, vào giai đoạn cuối, Ngài phải trải qua khoảng thời gian tu học giáo pháp của 28 vị Chánh Biến Tri và được thọ ký.

Bây giờ, giai đoạn đầu của thời kỳ này, Ngài chính là đạo sĩ Sumedha như trong tranh vẽ về Túc sanh truyện (Jātaka). Vị đạo sĩ này tu trên núi, nhân lúc xuống núi tìm thức ăn cần thiết để lên núi tu tập,

vị này được dân làng kể lại là sắp có đức Phật Nhiên Đăng và Tăng chúng về vùng ấy nên dân chúng đang cùng nhau góp công sức làm con đường để đón đức Phật ngày mai đến, vị này cũng xin phép được tham gia. Mặc dù có thần lực, nhưng vị đạo sĩ không sử dụng thần thông, mà dùng sức lao động chân tay của mình để cùng mọi người hoàn thành con đường. Tuy nhiên, đoạn đường đó không hoàn thành kịp. Để thể hiện sự tôn kính của mình đối với đức Phật, vị này nằm ngay giữa đường thỉnh cầu đức Phật xem mình như lối đi và dẫn lên thân thể vị ấy. Vị đạo sĩ đó cúng dường bằng chính thân thể mình với mong ước sẽ thành bậc Toàn Giác trong tương lai; và đã được đức Phật Nhiên Đăng thọ ký.

Căn cơ các vị tu theo trí tuệ rõ ràng họ làm gì cũng dựa vào trí tuệ, nên thời gian nhanh hơn các căn tánh khác. Bình thường chúng ta thấy những người làm việc có đầu óc, biết lên kế hoạch, nhạy bén trong cách sắp xếp, biết cách tổ chức, quản lý tốt thì công việc thường giải quyết nhanh hơn so với những người không biết cách làm.

Căn tánh thứ hai là đức tin, thời gian gấp đôi các vị căn tánh trí tuệ nên mới có 55 vị, 24.000 vị và 1.000.000 vị Chánh Biến Tri.

Căn tánh thứ ba là tinh tấn với 109 vị, 48.000 vị và 2.000.000 vị Chánh Biến Tri, cũng theo trình tự

như vậy, nguyện trong tâm, nguyện thành lời và được Phật thọ ký, hoàn thành được tâm nguyện đó.

Vì sao có khoảng thời gian lâu xa như vậy? Có thể giải thích như thế này:

- Căn tánh trí tuệ làm gì cũng có đầu óc, biết sắp xếp nhanh nên thành tựu nhanh. Tu tập cũng vậy, thay vì cứ đụng đầu thực hành đó, họ sẽ xem xét, quan sát, tính toán và chọn lối đi nhanh nhất.

- Còn những vị căn tánh đức tin thì không làm theo ý tưởng riêng của họ, mà họ luôn làm theo đối tượng mà họ tin tưởng. Chẳng hạn họ chỉ tin và làm đúng theo những lời dạy của chư Phật. Khi làm theo người hướng dẫn đúng đường thì thời gian tương đối nhanh. Còn nếu làm theo suy nghĩ riêng tư cá nhân của họ trong khi họ không phải căn tánh trí tuệ thì thời gian có thể kéo dài hơn. Do có một người dẫn đường tốt và biết rõ đường nên thời gian sẽ nhanh hơn các vị có căn tánh tinh tấn.

- Những vị thuộc căn tinh tấn, siêng năng, chăm chỉ thì cái gì nghe hợp lý, hay ho là làm. Khi làm như vậy bên ngoài thì tốt, nhưng sẽ vấp liên tục vì người đó cũng không biết được việc đó có hoàn toàn tốt hay đúng không. Chỉ nghe hoặc cảm giác tốt thì làm. Giống như một người leo núi, thay vì quan sát ngọn núi, chọn lối đi an toàn và nhanh, thì lại đụng đầu đi

đó. Cứ như vậy mây mờ trong núi. Đó là lý do căn tánh tinh tấn luôn chậm nhất.

Bài kinh Chánh Giác Tông chính là liệt kê ra ba hạng Chánh Đẳng Giác và thể hiện lòng tôn kính của người tụng niệm bài kinh đối với chư Phật ở cả ba hạng này.

Vấn đáp Phật Pháp năm 2018

CÂU HỎI 27:

Kính bạch thầy, con thấy hiện nay có rất nhiều cá nhân, cả những người tu hành và các Phật tử lấy những lời Phật dạy trong Kinh tạng Nikāya để dẫn chứng. Tuy nhiên, họ lại thêm thắt ý kiến chủ quan cá biệt. Có một số nơi, con thấy có người lấy những nội dung liên quan đến cuốn “Mi Tiên vấn đáp” để hướng dẫn Phật tử tu tập. Nhiều khi con nghe những người đó giảng, mặc dù là kiến thức cơ bản của Phật học, tuy nhiên, cách nói của họ hoàn toàn khác.

Vậy kính mong thầy cho con được hỏi, giờ con muốn tìm hiểu kinh điển gốc và tìm hiểu lời Phật dạy chuẩn thì con nên đọc tài liệu nào và làm sao để có thể hướng dẫn cả những người khác biết được nguồn thông tin mà họ đang nghe là sai và cần phải tinh táo hơn?

TRẢ LỜI:

Câu hỏi của quý Phật tử đưa ra, đối với hiện trạng của Phật giáo bây giờ, thật sự là rất đáng quan tâm. Thầy cũng mừng, mừng là vì xu hướng của các Phật tử, đặc biệt là ngoài các Phật tử trẻ, một số vị có tâm cầu học, kể cả một số tăng ni trẻ tại Việt Nam hiện nay đang có khuynh hướng chung, đó là tìm về lời dạy nguyên thủy của đức Phật.

Ở Việt Nam, kể từ khi ngài Hòa thượng Thích Minh Châu - Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh Sài Gòn trước đây, sau khi du học từ Ấn Độ về, đã để hết tâm huyết cuộc đời mình vào sự nghiệp giáo dục và hoằng pháp. Theo ngài, điều quan trọng nhất đó là phải phiên dịch cho được Tạng kinh của đức Phật đã dạy bằng ngôn ngữ Pāli. Ngài đã thực hiện được chí nguyện của mình, mặc dù còn một số phần nhỏ trong bộ tạng kinh chưa được dịch. Thầy không thật sự hiểu được tâm tư của ngài là như thế nào khi gặp một số vấn đề mâu thuẫn trong kinh văn Pāli. Nhưng theo thầy tìm hiểu, nghiên cứu về kinh tạng Nikāya thì thầy suy nghĩ rằng có thể ngài đã biết là sẽ có sự tranh luận về tính xác thực của một số nội dung trong tạng kinh này, nhưng mà ngài không tiện nói ra. Vì trong quá trình nghiên cứu, chắc chắn ngài đã từng gặp vấn đề như vậy.

Trong năm bộ của tạng kinh Nikāya, thì bộ thứ năm - Tiểu Bộ kinh (còn gọi là Tạp A-Hàm thuộc Hán tạng), giữa nhiều nhà nghiên cứu vẫn không đồng nhất với nhau về chuyện toàn bộ mười lăm tác phẩm trong này liệu có hoàn toàn thật sự là lời dạy của đức Phật hay không? Có thể chính vì vậy mà đôi khi ngài Minh Châu chỉ chọn một số tác phẩm trong đó để dịch. Đầu tiên là kinh Pháp Cú, sau đó để đáp ứng nhu cầu học tập, nghiên cứu về mặt lịch sử, cũng như là tôn giáo, tín ngưỡng của số đông Phật tử, ngài mới dịch thêm Túc Sanh truyện, rồi đến Trường Lão Tăng kệ, Trường Lão Ni kệ,...

Theo thầy biết, thông qua các tài liệu, các nguồn nghiên cứu và một số vị tăng ni thân cận đã từng học tại Sri Lanka về cho hay, giới nghiên cứu của Sri Lanka và một số học giả Tây phương đồng ý với nhau là bốn bộ kinh Nikāya đầu tiên gồm: Trường Bộ, Trung Bộ, Tăng Chi Bộ, Tương Ưng Bộ thì tương đối gần gũi và có thể nói là hàm chứa các lời dạy của đức Phật nhiều nhất. Còn Tiểu Bộ kinh thì không chắc chắn lắm. Vì khi so sánh, tìm hiểu, người ta phát hiện ra nhiều mâu thuẫn. Chưa đi sâu hơn, nhưng nếu so sánh những bộ kinh này, thì thầy có thể nói rằng các bộ Trường Bộ kinh, Trung Bộ kinh, Tương Ưng Bộ kinh, Tăng Chi Bộ kinh đã được dịch ra tiếng Việt bởi ngài Minh Châu thì tương đối khả tín. Mặc dù khi đi sâu hơn nữa thì chính thầy cũng phát hiện ra có một

số vấn đề trong các bản dịch của ngài không phải là hoàn toàn trọn vẹn. Tuy nhiên, nhìn chung thì các bản dịch kinh tạng Pāli của ngài đã mở ra cho giới nghiên cứu Phật học và tu học ở Việt Nam mình một chân trời mới so với trước đây. Cho nên nếu có thể, thầy xin giới thiệu quý vị bốn bộ Kinh này.

Còn riêng Tiểu Bộ kinh, tiêu biểu là Pháp Cú kinh, tất cả những bài kệ trong đó hầu hết nó thiên nặng về luân lý đạo đức nhiều hơn. Và do mặt hạn chế của văn vần, những bài kệ này không nói lên được nhiều điều về mặt nội dung, ý nghĩa,... Tuy nhiên, những câu chuyện liên hệ đến từng bài kệ trong kinh thì không đáng tin cậy lắm.

Tất cả những chú giải, dù là có từ lâu đời, thì chúng cũng chỉ có mặt bắt đầu nhiều trăm năm sau kể từ khi đức Phật nhập Niết-bàn. Một trong những vị luận sư sáng tác ra các bộ chú giải được mọi người biết đến sớm nhất trong truyền thống Nikāya, đó là học giả Buddhaghosa, một người Ấn Độ từng sang Sri Lanka học đạo. Vị này đã sáng tác các bộ chú giải ấy sau khi xin được dịch toàn bộ Tam tạng Phật giáo từ tiếng Sri Lanka sang tiếng Pāli Ma-Kiệt-Đà (đây là tiếng Pāli của một ngàn năm sau khi đức Phật nhập Niết-bàn). Sau đó, những chú giải ấy, đặc biệt là bộ luận Thanh Tịnh đạo, tác giả với ý đồ là thu tóm toàn bộ lời dạy của đức Phật thông qua trước tác tóm tắt này. Giới nghiên cứu và tu học Phật giáo hết sức tin

tưởng bộ luận thư này, thậm chí có quốc gia còn xem như chính lời dạy của đức Phật. Nhưng may mắn thay, các nhà nghiên cứu, các vị tăng sĩ và các học giả gần đây đã phát hiện có khá nhiều diễn giải và chú giải về các nội dung giới - định - tuệ, đặc biệt là về định ở trong Thanh Tịnh đạo được lấy ra trong các chú giải của Bà-la-môn (Ấn Độ giáo). Từ đó, người ta đặt lại vấn đề rằng, có nên tin tưởng toàn bộ vào các bộ chú giải hay không? Chính ngay trong thời đại của chúng ta, khi một câu chuyện được truyền đi, từ vùng này sang vùng khác, thông tin có thể bị lệch lạc đi ít nhiều, huống chi những câu chuyện đã trải qua nhiều trăm năm hoặc ngàn năm thì liệu có đáng tin cậy 100% không?

Cho nên vấn đề mình đọc kinh - như đức Phật đã dạy - là hãy dựa vào tiêu chí mà Ngài đặt ra trong bài kinh dạy cho người dân ở vùng Kālāma. Khi nghe, khi tiếp thu hoặc khi được kể lại bất kỳ một điều gì, cho dù điều đó xuất phát từ truyền thống, từ những vị đạo sư, từ những bậc kiệt xuất hay từ tập quán của vùng, thì với một người sáng suốt, luôn cần phải thẩm định, xem xét và thực nghiệm. Nếu điều đó mang lại lợi ích, đặc biệt có nội dung liên hệ với giác ngộ giải thoát, thì khi đó, chúng ta có thể tin điều đó là sự thật. Không vội tin, nhưng cũng không vội phủ nhận tất cả các nguồn tin. Bằng thái độ thận trọng, khoa học, chín chắn trong khi nhìn nhận vấn đề, thì thầy nghĩ các

Phật tử trong quá trình tìm hiểu và thực nghiệm có thể thấy ra được.

Bây giờ, nói rằng cụ thể bài kinh nào, cụ thể lời dạy nào của đức Phật, thầy cũng không dám nói chắc. Kinh điển nhà Phật ngày xưa được dạy, được học thông qua trí nhớ, và được lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác bằng cách ấy cho đến hơn bốn trăm năm sau tính từ thời điểm đức Phật vắng bóng mới được ghi chép lại nên việc tam sao thất bản và lệch lạc là điều khó tránh khỏi. Nhưng bây giờ, với các phương pháp nghiên cứu khoa học, cách đặt vấn đề, cách đối chiếu, so sánh bằng nhiều phương tiện khác nhau chúng ta có nhiều cơ hội hơn so với các thế hệ trước về việc tìm hiểu vấn đề đó có xác thực hay không. Tóm lại, vấn đề ở đây là cần hiểu nội dung, ý nghĩa của bài kinh, chứ đừng hoàn toàn lệ thuộc vào ngôn ngữ, từ ngữ, văn tự!

Vấn đáp Phật Pháp số 33, năm 2019

CÂU HỎI 28:

Thưa thầy, lậu hoặc là gì và đoạn tận lậu hoặc là chấm dứt sinh tử đúng không ạ?

TRẢ LỜI:

“Lậu hoặc” là một thuật ngữ chuyên môn trong Phật học. “Lậu” nghĩa là thấm ra, rỉ ra. Nghĩa khác là lộ ra một bí mật nào đó. Ví dụ: tiết lậu (tiết lộ), nghĩa là làm lộ ra một bí mật nào đó. “Hoặc” có nghĩa là ngờ vực, mê, không sáng suốt, tinh táo.

“Lậu hoặc”: hai từ này đi với nhau thì “hoặc” là để bổ sung nghĩa cho “lậu”. Trong tiếng Pāli, lậu hoặc là “āsava”, còn “bốn lậu hoặc” là “cattāro āsava”, nghĩa chung là tâm của chúng sinh bị bản như, mê mờ bởi các thứ như nhớp, cặn bã.

Có bốn thứ lậu, gồm: Dục lậu, Hữu lậu, Kiến lậu và Vô minh lậu. Trong đó:

1. Dục lậu.

Khi lục căn chúng ta tiếp xúc với lục trần, đối với những đối tượng hợp với mình, mình thích, thì mình tham đắm, say mê, luyến ái, buộc ràng nó. Như vậy tâm mình bị nhuốm bản bởi các đối tượng vừa lòng, khả ý, khả ái.

2. Hữu lậu.

Khi mình thích một cái gì đó rồi, như con người, sự việc, môi trường sống,... thì mình muốn tồn tại, gắn bó với nó lâu dài, trường cửu. Bắt đầu mình bị nó trói buộc, cột ràng. Như vậy tâm bị ô uế, bợn như bởi chính cái tham muốn kéo dài, tham muốn tồn tại, tham muốn trường cửu này.

3. Kiến lậu.

Thứ nhất là những quan điểm, nhận thức không đúng quy luật, ngược với quy luật của tự nhiên trong vấn đề giải thoát, giác ngộ. Ví dụ sự vật thì biến chuyển vô thường mà lại nói là thường; bên cạnh những lạc thú nhất thời, cuộc đời còn muôn vàn khổ đau, người ta lại nói là thế gian thì lạc thú hạnh phúc; pháp vốn do duyên hình thành, nó không có tự ngã hoặc mang tính trường tồn vĩnh cửu bất biến, nên bản chất của các sự vật là vô ngã, thì người ta lại ngộ nhận, chấp lầm rằng có ngã,... Từ đó sinh ra những quan điểm, nhận thức lệch lạc, ngược với quy luật.

Thứ hai, có những vấn đề vượt tầm khả năng nhận biết của loài người mà người ta cứ đeo đuổi, cố tình tìm cách để đạt được nó, hoặc là sở đắc được nó. Ví dụ, người ta thắc mắc thế giới này là hữu biên hay vô biên, hữu biên thế nào, vô biên thế nào? Con người sau khi chết đi về đâu, hoặc từ đâu đến? Các bậc Giác ngộ như đức Phật sau khi nhập Niết-bàn, đoạn diệt rồi thì sẽ đi về đâu?...

Tất cả những điều kể trên gọi là kiến lậu, nghĩa là những thấy biết, quan điểm lệch lạc, ngoài tầm hiểu biết mà cứ chạy theo nó, tâm bị cột trói, ô uế, bản như bởi chính những quan điểm đó.

4. Vô minh lậu.

Vô minh lậu là do không hiểu biết đúng bản chất Khổ và con đường thoát Khổ. Tụ trung, để giác ngộ là cần thấy ra Khổ, nguyên nhân sinh Khổ, chấm dứt Khổ và con đường chấm dứt Khổ là gì. Ai chưa thấy biết, chưa hiểu rõ các sự thực liên hệ đến Khổ này thì họ sẽ tạo vô số nghiệp thiện ác và bị luật nhân quả nghiệp báo chi phối, dẫn dắt họ trôi lăn trong vòng sinh tử, đời này sang đời khác. Cho nên gọi là vô minh vì mê mờ, không thấy biết căn cốt của vấn đề luân hồi sinh tử là gì, do vậy cứ tiếp tục hành xử, tạo tác các nghiệp thiện ác. Và khi đã tạo thì phải chịu trôi lăn sinh tử để chịu quả báo.

Với bốn lậu hoặc này, một vị Giác ngộ trong lộ trình tu học của mình phải lần lượt nhận ra, thấy ra, vì tuy là bốn nhưng chúng đều có mối liên kết với nhau, không phải hoàn toàn độc lập.

Ví dụ, khi bị ràng buộc bởi dục lậu rồi, mắt thấy, tai nghe các đối tượng vừa lòng, vừa ý, hợp gu,... người ta bắt đầu muốn đắm say nó, giữ nó bên mình, muốn tồn tại với nó. Khi đắm say trong đó, người ta khó thoát ra, từ đó bắt đầu có cái nhìn đối với các vấn đề vũ trụ, vấn đề xã hội, vấn đề con người sẽ mang nhiều chủ quan và lệch lạc. Cho rằng nó sẽ tồn tại từ đời này qua đời khác, mà không nhận thấy rằng chúng chỉ là các duyên khi đủ thì hợp, khi hết thì tan, thay đổi. Cũng như không nhận ra, không biết gì về con đường thoát Khổ. Từ đó dẫn dắt đến vấn đề sinh tử

luân hồi, kiếp này qua kiếp khác, bị nhân chìm trong đại dương sinh tử. Đoạn tận bốn lậu hoặc này thì mới thoát Khổ là dựa trên cơ sở đây.

Vấn đáp Phật Pháp số 34, năm 2019

CÂU HỎI 29:

Con mong thầy giải thích giúp con câu nói: “Phiền não tức bờ-đề”?

TRẢ LỜI:

Câu “Phiền não tức bờ-đề” khá phổ biến trong truyền thống Phật giáo Phát triển. Nếu chúng ta hiểu câu nói: “Thất bại là mẹ thành công” thì chúng ta có thể liên hệ đến ẩn nghĩa nằm sau câu nói này.

Chính phiền não thúc đẩy con người tìm cách thoát phiền não. Khi khổ đau, người ta mới thấy giá trị của vấn đề thoát được khổ đau. Khi nợ nần, người ta mới thấy nhu cầu cần phải trả hết nợ. Khi bệnh tật, đau khổ hành hạ thống thiết, người ta mới có nhu cầu chữa lành bệnh, phục hồi sức khỏe. Vậy thì “phiền não tức bờ-đề” trong ý nghĩa ban sơ chính là động lực giúp cho một người đang bị khổ đau, phiền não tìm cách thoát khỏi đó.

Còn “bờ-đề” là gì? Bờ-đề tức là giác tánh, là tánh sáng suốt, biết rõ bản chất của phiền não là gì.

Cho nên, chỉ có tánh sáng suốt, khả năng thấy rõ bản chất, gốc gác của vấn đề thì chúng ta mới có thể phá được phiền não. Đức Phật cũng từ những phiền não, khổ đau mà đứng lên, rồi tìm cách thoát ra và cuối cùng Ngài thấy được vấn đề và giác ngộ. Sau đó, Ngài truyền đạt, chia sẻ kinh nghiệm, thấy biết của Ngài cho những ai hữu duyên. Chư Phật chính là những vị đã tỉnh táo, đã thấy ra gốc nguồn của khổ đau, bản chất của các hiện tượng sự vật, đặc biệt là những liên hệ đến Khổ.

Cho nên, khi nói “phiền não tức bồ-đề” chính là nói một cách khác của “thất bại là mẹ thành công”, hoặc “bệnh tật chính là người thầy tốt nhất để chúng ta không còn ngã mạn, tự hào về sức khỏe của mình”. Cũng có thể nói khác là “phiền não chính là mẹ đẻ của bồ-đề” trong ý nghĩa này.

Vấn đáp Phật Pháp số 36, năm 2019

CÂU HỎI 30:

Thưa thầy, tại sao người ta lại hay nói: “Vô thường, khổ, vô ngã”. Các khái niệm này có liên quan không ạ?

TRẢ LỜI:

Vô thường, khổ, vô ngã là những vấn đề cốt lõi của Phật học, xuất hiện lần đầu trong pháp thoại thứ hai do đức Phật giảng là kinh Vô Ngã Tướng, sau bài pháp thoại thứ nhất là kinh Chuyển Pháp Luân. Trong bài kinh này, đức Phật tự mình đưa ra các vấn đề và giảng giải cho các đệ tử nghe, nhưng không tự mình đặt tên cho các bài kinh này, mà đó là chuyện của đời sau. Thầy nói như vậy vì trong bài kinh Vô Ngã Tướng (Anattalakkhaṇa Sutta) đề cập đến cả ba nội dung: Vô thường, khổ và vô ngã, chứ không chỉ đề cập riêng đến vô ngã.

Vô thường đề chỉ trạng thái biến hoại, luôn thay đổi, không cố định. Nội dung này thể hiện khắp tất cả hiện tượng giới. Vô thường là bản chất của hiện tượng giới. Hiện tượng sự vật xuất hiện, tồn tại và thay đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác.

Khổ lại chỉ về sự liên hệ đến con người, chúng sinh hữu tình. Đối với chúng sinh vô tình (đồ vật, đất đá...) thì không có vấn đề khổ. Có hai phương diện là khổ về mặt vật lý và khổ về mặt tâm lý. Đây cũng là bản chất chung của tất cả các chúng hữu tình. Khi chúng ta cảm thọ, tiếp xúc với những đối tượng mà mình không ưa hoặc ngược lại, khi mình tiếp xúc với những đối tượng vừa lòng, thỏa ý với mình, những dạng cảm giác vừa lòng hoặc bất toại nguyện, đem đến đau khổ hay vui sướng,.. đều nằm trong nội dung

của Khô. Nói cách khác, đây là cảm thọ, cảm giác của tất cả những loài chúng sinh hữu tình.

Vô ngã cần phải được hiểu một cách ngọn ngành theo hoàn cảnh của xã hội Ấn Độ lúc bấy giờ, khi đức Phật xuất hiện. Khi đó, tín ngưỡng phổ biến nhất là Bà-la-môn giáo. Đây là tín ngưỡng thờ Phạm thiên (Brahma) - vị Thượng đế tối cao, vua của các vua. Trong tín ngưỡng này có một quan niệm rằng, mỗi chúng sinh đang lang thang trong luân hồi sinh tử này là một mảnh của Phạm thiên – cũng gọi là Phạm thể, đại ngã về mặt triết học; phần trong mỗi chúng sinh gọi là tiểu ngã. Theo quan điểm này, trong quá trình luân hồi sinh tử, chúng sinh sẽ tự ra bài học, dù có tu tập hay không tu tập, có làm thiện hay làm ác, thì tiểu ngã của chúng sinh cũng quay về với đại ngã của Thượng đế.

Khi đề cập tới vấn đề ngã, đức Phật chỉ rõ cho chúng ta thấy, trong tổ hợp gọi là thân tâm vật lý này không có thành phần nào là tồn tại bất biến, mà luôn luôn thay đổi. Và ngay trên thân tâm vật lý này, chúng sinh phải chịu những thọ cảm, những khổ đau về vật lý và tâm lý. Cuối cùng, khi nói đến vô ngã là nói đến cấu trúc. Khi phân tích đức Phật chỉ rõ năm tổ hợp này (Ngũ uẩn) cho dù liên kết để tồn tại trong một tiến trình hay là từng tổ hợp thành phần riêng, chúng chỉ tồn tại khi tồn tại cùng với nhau. Do vậy, chúng

cùng là một hệ thống, một cấu trúc, không có gì tồn tại bất biến bất kể là tính thành phần hay là tính tổ hợp; vì vậy nó là vô ngã.

Vấn đáp Phật Pháp số 17, năm 2019

CÂU HỎI 31:

Kính bạch Hòa thượng, câu “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn” có ý nghĩa gì và có thật không ạ?

TRẢ LỜI:

Trong kinh điển Hán tạng cho rằng câu “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn” là câu nói hoặc lời tuyên bố của thái tử Siddhattha Gotama sau khi đản sinh và đi trên bảy hoa sen - câu chuyện kể mang tính thần thoại. Câu nói này trong tiếng Pāli có thêm đoạn sau nữa, đại khái có nghĩa thế này: “Trong tam giới, không có ai tôn quý hơn ta. Đây là kiếp chót của ta, từ đây, ta không còn tái sinh nữa”.

Không ít người từ xưa đến nay đã thắc mắc câu hỏi này và các nhà ngoại đạo cho rằng nội dung câu nói “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn” biểu hiện sự tự mãn, cho mình là cao quý hơn người khác. Đó là một thái độ ngã mạn.

Thực tế, những câu chuyện tín ngưỡng trong tôn giáo có không ít. Hầu như trong tôn giáo nào cũng có

những câu chuyện thần thoại tựa tựa như vậy. Với những lời dạy của những vị sáng lập không được đời sau hiểu đúng thì người ta thường nhìn về quá khứ và khai thác các điểm mang tính tín ngưỡng và tôn giáo xung quanh các vị giáo chủ.

Đầu năm 2017, thầy có dịp sang Ấn Độ và ghé thăm ngôi đền của Ấn giáo ở New Delhi, một khu du lịch tâm linh đã xây dựng được khoảng hơn mười hai năm với quy mô hoành tráng và thiết kế tinh xảo. Trong đó, người ta có cho xây dựng một lộ trình tham quan kể về câu chuyện của vị thánh giả được người Ấn giáo tôn sùng. Qua câu chuyện kể bằng phương tiện hiện đại này, người ta cũng xây dựng quá trình vị đó đi tâm đạo, được chư thiên hộ trì,... mà nó khá giống với câu chuyện của đức Phật. Cũng như câu chuyện sinh ra đời của Chúa Giê-su ở hang đá Bê-lem và được ba vị vua từ phương Đông đến thăm. Tất cả những câu chuyện đó đều mang tính thần thoại, để tạo hào quang, thu hút niềm tin của các tín đồ.

Với đức Phật của chúng ta cũng vậy, những câu chuyện mang tính thần thoại không ít. Chẳng hạn như câu chuyện khi Ngài từ trên cõi trời Đâu-Xuất giáng sanh vào lòng mẹ. Dĩ nhiên bao giờ các câu chuyện được kể lại lúc cũng được nói rằng đó là do đức Phật kể, như một sự bảo chứng. Vấn đề là, như lúc bé, tất cả chúng ta đều được nghe câu chuyện trên mặt trăng có chú Cuội, chị Hằng và ta tin điều đó có thật. Cho

đến khi lớn lên, với những hiểu biết nhất định, liệu chúng ta còn tin câu chuyện ngày xưa ấy là sự thật?

Thầy nghĩ câu chuyện đẹp đẽ từ thuở thiếu thời của đức Phật nó có thể mang ý nghĩa như vậy. Khi chúng ta đến với đức Phật, tìm hiểu đạo Phật, những yếu tố này có thể cần thiết khi còn nhỏ, nhưng khi mình đã trưởng thành, có suy nghĩ, có kiến thức thì mình chỉ nên chú trọng vào nội dung giảng dạy của đức Phật. Từ đó, mình có thể hiểu biết, thực hành, để đời sống mình được giảm bớt đau khổ, có được an lạc ngay hiện tại. Điều đó cần thiết hơn là tìm hiểu về những câu chuyện như thế này.

Vấn đáp Phật Pháp số 19, năm 2019

CÂU HỎI 32:

Chân đế và Tục đế là gì? Con không được rõ khái niệm này lắm và đọc cũng không hiểu. Mong thầy giảng cho con được rõ!

TRẢ LỜI:

Chân đế và Tục đế là hai thuật ngữ thuộc về luận thư Phật giáo, tức là các bộ sách được biên soạn về sau này, nhằm giải thích các vấn đề liên hệ đến bốn phạm trù, đặc biệt trong Abhidhamma (Vi Diệu pháp) là: Tâm, tâm sở, sắc pháp và niết-bàn. “Đế” ở đây là

sự thực, chân lý, nền tảng, bền vững, chắc chắn. “Chân” là tuyệt đối. Chân đế là sự thực tuyệt đối. Còn Tục đế là sự thực tương đối. Ở đây, Chân đế và Tục đế có hai nội hàm cần nắm:

Tục đế là tên gọi thông thường mà trong tương quan cuộc sống chúng ta hay sử dụng đối với các sự vật hiện tượng, ví dụ như người nam, người nữ, người trẻ, người già, học trò, thầy giáo,...

Một sự vật bao giờ cũng có hai mặt, đặc biệt là vật chất (sắc pháp) là cái chúng ta thường tiếp xúc, cùng là một sự vật nhưng lại có những cách nhìn nhận khác nhau. Ví dụ như cùng một cái đồng hồ nhưng người Việt gọi là “đồng hồ”, người Anh gọi là “clock”,... Xã hội quy ước về ngôn ngữ để chỉ về một sự vật, là cách cộng đồng xã hội, chủng tộc đó thống nhất với nhau rằng cái sự vật này sẽ có tên gọi như vậy. Nhưng nhóm cộng đồng khác sẽ mặc định cho sự vật đó có tên gọi khác.

Thuật ngữ chữ Hán có dùng từ để gọi các quy ước này là chế định, thi thiết. “Chế” là làm ra, “định” là quy định. “Thi” là cho, tặng, biểu; “thiết” là bày ra. Về mặt triết học thì họ gọi là khái niệm về sự vật. Tên gọi đó dù là bất kì thứ tiếng gì, cũng chỉ là tên gọi của sự vật, chứ không phải là bản thân sự vật.

Theo Chân đế thì chúng ta sẽ không gọi như vậy (theo quy ước trong Abhidhamma). Tất cả các sự vật,

hiện tượng mà ta gọi tên, đặt tên như người nam, người nữ, người trẻ, người già, học trò, thầy giáo,... chỉ là tên gọi bên ngoài. Cái sâu xa hơn đó là con người. Sự thực trong đó là người. Nhưng rồi người cũng là tên gọi. Bắt đầu đi sâu xa hơn thì đó chỉ là hợp thể của các vật chất gồm đất, nước, lửa, gió và thức. Cái đó gọi là Chân đế.

Trong các luận thư Abhidhamma, các quy ước chia làm hai loại là “danh chế định” và “nghĩa chế định”. Trong đó nghĩa chế định có đến bảy nghĩa: 1/ hình thức, 2/ tập hợp, 3/ phương hướng, 4/ thời gian, 5/ khoảng không trong đó, 6/ biểu tượng và 7/ chúng sinh chế định. Danh chế định còn phức tạp hơn, cái đó thực hay không thực, nửa thực hay nửa chân; và cũng có sáu nghĩa khác nhau, càng đi sâu càng phức tạp, nếu mình không có căn bản từng vấn đề.

Nhưng cả hai cái này cũng chỉ là mặt nổi, cái mặt sâu hơn là Chân đế thì vẫn chưa đụng đến được. Ví dụ như cái đồng hồ, tiếng Anh gọi là “clock” là cái bên ngoài của nó, cho dù tháo tất cả các bộ phận ra như kim, bánh xe, cô-roa, pin,... thì những cái này chỉ là thành phần để tạo nên cái đồng hồ. Cái làm nên đồng hồ thực chất là cái gì? Khi phân tích sâu hơn, đồng hồ thật ra là hợp thể của tứ đại: đất, nước, lửa, gió - tức là những nguyên tố hình thành nên vật chất.

Vậy Chân đế - còn gọi là đệ nhất nghĩa Đế - chỉ gốc nguồn của tất cả hiện tượng, sự vật về mặt vật lý

hoặc tâm lý. Còn Tục đế là những hiểu biết thông thường của chúng ta về hiện tượng, sự vật, thể hiện qua cách gọi, biểu đạt, nói năng để hiểu. Đó là phân biệt khái niệm về sự thật tuyệt đối và sự thật tương đối theo Abhidhamma. Về cơ bản là vậy, Phật tử có thể học để có thể nắm được sâu hơn.

Vấn đáp Phật Pháp số 30, năm 2019

CÂU HỎI 33:

Thưa thầy, con mong thầy giải thích giúp con khái niệm: tự lực, tha lực, tự giác, giác tha và giác hạnh viên mãn.

TRẢ LỜI:

1. Tự lực và tha lực.

Trong Phật giáo, *tự lực* và *tha lực* là hai khái niệm thường gây tranh cãi giữa các quan điểm. Nếu hiểu đơn giản, tự lực là nương tựa vào chính mình để phát triển; tha lực là nhờ sự trợ giúp của người hoặc điều kiện bên ngoài hỗ trợ. Về cơ bản, khái niệm tự lực và tha lực là như vậy.

Nhưng trong vấn đề tu học, lại nảy sinh hai luồng tranh luận: Phật giáo Nguyên thủy thì chủ trương tự lực, còn Phật giáo Đại thừa thì chủ trương tha lực. Tuy nhiên, trong nhiều năm tìm hiểu, tu học

và trải nghiệm, thầy thấy vấn đề không thể đơn giản để có thể lý giải trên lời nói hay câu chữ. Vì thật ra khi nói tự lực thì chúng ta làm gì có khả năng đó theo nghĩa tuyệt đối! Đúng ra chúng ta không có gì là tự lực, vì đức Phật đã dạy các pháp vô ngã. Không có gì tự tồn tại, mọi cái đều do các điều kiện duyên sinh. Thậm chí khi đau ốm, chúng ta cũng không thể chủ động được. Còn khi khỏe mạnh, chúng ta cũng không phải hoàn toàn tự chủ được trong mọi vấn đề. Hôm nay sống, ngày mai có biết chắc mình còn sống không. Khi phát triển rộng định nghĩa đó, thì tự lực là trong một số giai đoạn, một số tình huống và nó dành cho những người quá dựa dẫm vào người khác. Ví dụ, có những người không tu, không học mà đi vay mượn và kiếm chác từ thành quả của người khác thì điều đó là không nên, dù là ở xã hội hay trong môi trường tu học.

Trường hợp tha lực cũng vậy, chủ trương tha lực cũng là một cực đoan khác. Một người hoàn toàn nhờ vào người khác thì còn trông mong gì? Ví dụ, một người con sống trong gia đình mà hoàn toàn sống dựa dẫm. Khi nhỏ thì nhờ cha mẹ nuôi lớn cho ăn học, bao bọc mọi thứ, ngay cả việc nhà cũng có người lớn làm cho. Giống như bây giờ, một gia đình chỉ có một, hai con do xã hội quy định, điều kiện sống cao hơn, cha mẹ muốn bao tất tặn tất các việc cho con cái thì những đứa trẻ đó sẽ hoàn toàn dựa dẫm vào tha lực,

không tự lực được gì hết. Thậm chí sau này ra ngoài đời, nó cũng không thể nào tự lực được vì hậu quả của tha lực làm cho nó bị tha hóa hoàn toàn, không có khả năng chủ động được gì hết.

Trong tiến trình tu tập cũng vậy, có những lúc mình thật sự phải tự lực, có những lúc mình lại phải nhờ đến sự giúp đỡ của đồng đạo, của thầy tổ hoặc của những vị chư thiên. Đôi khi thì do gặp may, có phước phần nên mình mới vượt qua được khó khăn. Ngay cả cuộc đời tâm đạo và đại giác ngộ của đức Phật cũng vậy, có những lúc Ngài tự lực, nhưng có những lúc phải có hỗ trợ của những thiện duyên, các trợ duyên tốt, chứ không phải lúc nào cũng 100% tự lực hoặc 100% tha lực như một số người cực đoan chủ trương như thế.

2. Tự giác, giác tha và giác hạnh viên mãn:

Tự giác là tự mình thấy được chân lý, thấy được sự thật, thấy được bản chất của sự vật hiện tượng, sự nguồn gốc của khổ đau do đâu.

Trong Phật giáo, chân lý duy nhất là chân lý về Khổ. Như đức Phật đã nói: “Như Lai xuất hiện ở đời để chỉ ra một sự thật. Đó là Khổ, nguyên nhân của Khổ, diệt Khổ và con đường chấm dứt Khổ”. Sự thật đó đối với đức Phật và các vị giác ngộ là quan trọng nhất, còn những sự thật khác không quan trọng.

Vấn đề tự giác cũng vậy, tự giác là thấy ra được gốc nguồn của Khổ đau là ở đâu và con đường thoát Khổ như thế nào. Vì một người khi tự giác thấy ra được, thì vị đó rất muốn chia sẻ, rất muốn giúp người khác có thể cũng nhận ra được sự thật, cũng có thể thoát Khổ như mình. Cho nên, họ sẵn sàng với tâm đại bi chia sẻ hết.

Đôi khi do điều kiện không có - nói như trong kinh vẫn là vào những thời chúng sanh không muốn nghe pháp, không chịu nghe hiểu đạo lý, chỉ đắm say tục lụy thì các vị Giác ngộ khi nhận thấy như vậy sẽ im lặng. Đó là trường hợp của các vị Độc giác Phật. Các bậc Giác ngộ này xuất hiện trong giai đoạn không thuận tiện cho việc hoằng pháp và chia sẻ pháp. Trong những mẩu truyện của Túc Sanh Truyện thì những vị Độc giác vẫn có gặp các Phật tử và độ sinh cho ít nhiều chứ không phải là không có. Phật tử sau khi đặt bát cho các vị thì được các vị thuyết pháp, chứ không phải các vị ấy quay lưng hoàn toàn với thế gian.

Cho nên, trong vấn đề tự giác và giác tha, nó gắn liền với nhau. Và quả thật, một vị được gọi là một bậc Giác ngộ hoặc xứng đáng là một bậc Giác ngộ chắc chắn phải toàn vẹn cả hai phương diện tự giác và giác tha. Từ đó được gọi là giác hạnh viên mãn, chứ không có cái viên mãn nào ngoài hai cái đó. Phải “giác” ra sự thật, sự thật của Khổ và thoát Khổ, là tự giác. Rồi

chia sẻ, chỉ bày cho người khác thấy để có thể thoát khổ như mình, như vậy là giác tha. Làm tròn hai việc này chính là giác hạnh viên mãn.

Vấn đáp Phật Pháp số 37, năm 2019

CÂU HỎI 34:

Thưa thầy cho con hỏi có nên trải nghiệm các hệ phái để tu học không?

TRẢ LỜI:

Không phải chỉ riêng đạo Phật mà rất nhiều các tôn giáo lớn trên thế giới, sau một thời gian có mặt, khi các vị sáng lập hay còn gọi là giáo chủ đã vắng bóng hay ngay khi còn tại thế, trong giáo phái sẽ hình thành những phái nhỏ. Ví dụ:

- Tin Lành giáo là một nhánh lớn của Thiên Chúa giáo, xuất hiện vào thế kỉ thứ XVI, XVII tại Đức và hiện nay ở Hoa Kỳ phát triển cả trăm chi phái khác nhau.

- Hồi giáo thì có hai nhánh đang chống đối nhau kịch liệt ở Iran và Iraq. Ngoài ra còn nhiều nhánh nhỏ khác.

- Phật giáo trên thế giới hiện có ba tông phái lớn và còn nhiều phân nhánh khác nữa ở các quốc gia.

Đó là một thực tế mà bất kì tôn giáo hay hệ thống xã hội nào, sau một thời gian hình thành với những vấn đề phát sinh trong nội bộ hay bị ảnh hưởng từ bên ngoài, thì việc phân chia thành các phân nhánh là những việc hầu như đều xảy ra. Dĩ nhiên là ngoài ý muốn của người đầu tiên sáng lập ra nó.

Ở Việt Nam có từ năm đến bảy hệ phái Phật giáo khác nhau, Phật tử nếu muốn tìm hiểu, trải nghiệm các tông phái này, liệu có thì giờ và trình độ để nhận ra cái hay và dở của mỗi phái hay không? Hay chỉ như việc muốn ăn thử món ăn ba miền Bắc, Trung, Nam cho biết. Mình biết là các món ăn đó hương vị khác nhau, nhưng liệu mình có rút ra được bài học nào không? Mình có thể mất hết một cuộc đời vì việc đi thử. Ở trong nhà chùa, đặc biệt tại miền Trung, người ta có một câu nói về những người hôm nay ở chùa này dăm ba bữa ở chùa khác là “ăn cơm nếm”. Hậu quả của nó là không đi tới đâu cả. Bởi vì đi thử thôi cũng đã mất hết thời gian rồi.

Cuộc đời mình chỉ có một giai đoạn nào đó. Ý chí, nghị lực, niềm tin hay khả năng tiếp thu chỉ “phát” vào một thời điểm tùy theo người, có người thì trẻ, người thì trung niên, lại có người lúc về già. Và nếu cái thời ấy đến nhưng mình lại mất thời giờ để đi trải nghiệm, thì thầy e rằng cái chết đến trước khi mình biết hết.

Riêng về đạo Phật, một khi mình có duyên với đạo là điều hết sức tốt đẹp. Nhưng lợi ích thật sự chỉ đến khi mình hiểu lời dạy của đức Phật. Mình hiểu đúng, thì thực hành đúng, sau đó mới có hiệu quả, có lợi lạc ngay hiện tại. Và lợi lạc hiện tại thì tương lai mới lợi lạc. Những lời dạy đầu tiên hay các thông điệp của đức Phật truyền tải trong suốt những năm Ngài còn tại thế, Ngài không hứa hẹn một thế giới tương lai ở đời sau. Mặc dù trên phương diện nhân quả nghiệp báo của hành vi thì điều đó sẽ xảy ra với những người chưa triệt ngộ, chưa cắt đứt sinh tử luân hồi. Chủ yếu lời dạy của Ngài là con đường giải quyết khổ đau hiện tại, chứ không phải giải quyết khổ đau tương lai sẽ đến.

Ngoài ra, phải biết qua lịch sử Phật giáo đã trải qua những gì? Các nhà nghiên cứu lịch sử Phật giáo có đưa ra nhiều cách nhìn khác nhau dựa vào sự phát triển của các tông phái, sự phát triển của lịch sử thế giới và Ấn Độ. Tất cả những thông tin đó đọc tài liệu sẽ dễ dàng tìm thấy, nhưng quan trọng là phải hiểu mục đích của việc nghiên cứu này là gì để ta hiểu được lý do vì sao Phật giáo phát triển theo lối các tông phái. Sự tồn tại đó có hợp lý không? Và khi phát triển như vậy thì tốt lên hay xấu đi? Phát triển theo nghĩa tốt hơn, hay chỉ tốt tươi cành lá nhưng thân cây thì ngày càng mục ruỗng? Đó mới chính là vấn đề!

Những cái đó thầy có trải qua. Và sau khi tìm hiểu, thầy rút ra được bài học từ chuyện này. Khi nghiên cứu, thầy không tìm hiểu như các nhà nghiên cứu đã nói ở trên, thầy nghiên cứu theo hướng: Chúng ta cần hiểu đức Phật dạy cái gì? Và chúng ta không hiểu đức Phật dạy cái gì? Hoặc chúng ta đã hiểu lệch lạc về lời dạy của đức Phật như thế nào để cuối cùng ra một kết quả ngoài mong đợi?

Chính vì thầy không hiểu một số kinh văn người ta dịch ra, hoặc thấy nó không hợp lý, hoặc khi mình thực nghiệm không thấy hiệu quả, nên mới bắt đầu tìm hiểu. Cách tìm hiểu này cũng chỉ đến với thầy cách đây vài ba năm; và sau này khi hiểu được vấn đề rồi, thì mới rút ra bài học là: khi đức Phật còn tại thế, với uy tín, với tầm nhìn và nhiều thứ tốt đẹp của Ngài, nên mọi người đều nghe theo hầu hết những điều Ngài nói. Tuy nhiên có một số môn đệ không như vậy và cũng có người đã bỏ Ngài đi. Thậm chí ngay cả những vị đầu tiên làm thị giả cho Ngài, họ chỉ làm được một thời gian rồi không phục vụ Ngài được nữa. Cho đến khi gặp vị thị giả trung thành nhất là ngài A-Nan, trong hai mươi lăm năm cuối đời, thầy trò mới gần bó và hiểu nhau.

Cũng có những câu chuyện được kể lại rằng, lời dạy của đức Phật đã bị hiểu sai, nên có người mang tới hỏi đức Phật để Ngài nói rõ lại. Hoặc như một câu chuyện kể lại rằng khi đức Phật mới nhập Niết-bàn

không lâu, ngài A-Nan được xem là có trí nhớ tốt và đã lưu lại hầu như những bài dạy của đức Phật bằng trí nhớ của mình. Một lần, khi nghe một vị tỳ-khuru trẻ vừa đi vừa đọc một bài kệ, ngài A-Nan nhận ra có điều gì không đúng. Ngài bèn gọi vị tỳ-khuru trẻ đó lại để hỏi về bài kệ đó, vị ấy bèn đọc lại: “Dù sống một trăm năm, không thấy con hạc biển; không bằng sống một ngày, thấy được con hạc biển”. Ngài nghe xong lắc đầu! Bài kệ này có ý nghĩa gì đâu! Thật ra, bài kệ đó là như thế này: “Dù sống một trăm năm, không hiểu được giáo pháp; không bằng sống một ngày, ném được hương vị pháp”. Nghĩa là ngay lúc đó, đã có những người thầy đi dạy những bài kệ sai lầm như vậy rồi, thì tránh sao khỏi việc trải qua hàng ngàn năm trôi qua.

Đặc biệt thời xưa, khi lời dạy của đức Phật được truyền khẩu, học và ghi nhớ, nên khả năng ghi nhớ như vậy chắc chắn sẽ không thể bằng ghi chép qua văn bản được. Trải qua thời gian dài, độ tin cậy trong truyền khẩu còn được bao nhiêu phần trăm?

Ngay khi đức Phật vừa nhập Niết-bàn khoảng ba tháng, đã có người muốn quay lưng lại với đức Phật, muốn sống tự do, phóng túng. Cho nên, ngài Đại Ca-Điếp mới trao đổi với các vị A-la-hán - những vị đã triệt ngộ, tổ chức một hội nghị đọc lại tất cả lời dạy của đức Phật dựa trên trí nhớ của các vị. Nhất là từ trí nhớ

của ngài A-Nan chuyên về giáo pháp và ngài Ưu-Ba-Ly chuyên về giới luật.

Do không hiểu mục đích đức Phật dạy, cho nên ở kỳ kết tập này, xảy ra tranh luận về những vấn đề giới luật nhỏ nhen không đáng kể liên hệ với lời dạy trước khi Ngài ra đi rằng: “Sau này chư tỳ-khưu xét thấy trong các quy định, có gì không đáng kể thì bỏ đi”. Điều đó xác nhận cho chúng ta là các quy định mà đức Phật đặt ra là tùy tình huống có thể bỏ đi, nếu không còn phù hợp. Nhưng bấy giờ không ai dám đứng ra làm điều đó. Trong hội nghị, các vị đầu tiên đưa ra bốn điều quan trọng nhất cần giữ là bốn điều học Bất cộng trụ, có người thêm vào mười ba điều Tăng tàn,... Nhưng cuối cùng tất cả những nội dung đưa ra đều bị ngài Ca-Điếp bác bỏ hết, viện lý do rằng, nếu những điều học bị bỏ đi thì ngoại đạo có cơ chỉ trích rằng: “Sa-môn Cờ-Đàm vừa mới mất mà các đệ tử đã phé bỏ các điều học” .

Song song với hội nghị này, có một vị trưởng lão khác dẫn theo năm trăm môn đệ tới, mọi người hỏi tại sao vị trưởng lão lại không tham gia hội nghị. Vị này mới nói rằng mình rất hoan hỷ với việc làm này của các vị trưởng lão, nhưng vị ấy sẽ không thọ trì, chấp nhận nội dung mà các vị trong nhóm ngài Ca-Điếp đã trùng tuyên và đức kết lại. Vị này nói, “Tôi chỉ thọ trì những gì tôi được nghe từ kim khẩu của đức Thế Tôn, không thọ trì những gì các vị nói”.

Thời điểm đó, Tăng đoàn chỉ thống nhất hai phần là Kinh và Luật, chưa hình thành tạng Vi Diệu pháp như bây giờ. Vi Diệu pháp chính thức được hình thành từ thời vua Asoka vào thế kỉ thứ III trước công nguyên. Khi Vi Diệu pháp hình thành, giai đoạn đó, nhóm tỳ-khuru theo truyền thống Theravāda của ngài Đại Ca-Điếp đã phân chia ra mười tám, hai mươi chi phái khác nhau. Trong khi nhóm Mahāsaṅghika thì chỉ có khoảng mười chi phái thôi. Trong số đó, nhóm chính có nhiều người theo nhất được vua Asoka ủng hộ và ngài trưởng lão của nhóm được cung thỉnh ra đảm nhiệm chủ trì cho Hội nghị Kết tập Kinh Luật lần thứ ba. Và đó là thời điểm Vi Diệu pháp được đưa vào. Nội dung của ba tạng sau đó được truyền sang Sri Lanka bởi con trai vua Asoka - ngài Mahinda. Ít nhất ba mươi, bốn mươi năm sau mới có thêm kỳ Kết tập lần thứ tư. Lúc đó cũng chưa có văn bản. Và gần một trăm năm sau mới bắt đầu được ghi chép trên lá bối. Song song với sự kiện này là sự phát triển của Phật giáo về nhiều mặt.

Một trăm năm sau kể từ hội nghị lần thứ nhất, những điều nhỏ nhặt về việc chứa muối trong sừng, hay không ăn khi mặt trời đứng bóng,... (mười điều của nhóm tỳ-khuru Vājjī) đã trở thành lý do tranh biện, phân rẽ phe nhóm trong Tăng đoàn. Sở dĩ như vậy do bởi người ta không hiểu mục đích lời dạy của đức Phật là buông bỏ bớt những phiền não, rối rắm, cột

trói để hướng đến đời sống lành mạnh, thanh thoát ngay hiện tại, mà họ quá xem trọng các quy định không được làm việc này, không được làm việc kia thôi! Đó chính là giới cấm thủ, tức là giữ chặt một điều gì đó, xem điều đó là quan trọng, coi như không có nó thì sẽ không được giải thoát. Mà thật ra là càng có nó chừng nào thì càng bị cột trói chừng đó.

Chủ trương giới luật là nền tảng của Phật giáo xuất hiện sau này, sau khi đức Phật đã vắng bóng, vì trên thực tế, tới năm thứ mười ba sau khi giác ngộ, đức Phật mới đặt ra quy định đầu tiên về học giới. Cho nên, không thể nói giới luật là nền tảng của Phật giáo được. Hội nghị đó cũng cho thấy rõ ràng là người ta không hiểu thông điệp của đức Phật, nên tập trung vào những điều nhỏ nhen, bắt bẻ nhau về một vài quy định.

Khi Vi Diệu pháp của Theravāda ra đời, các tông phái khác cũng có luận thư của họ. Bấy giờ trong Ấn giáo có rất nhiều nhân tài xuất hiện, người giỏi về nghị luận, người giỏi về tu hành, người thì có thần thông,... Có lẽ vì thế mà các phái Phật giáo cần phải có những lý luận của mình để xây dựng và phát triển một số lời dạy của đức Phật. Và các luận thư là những tác phẩm hậu kỳ sau này được hình thành để đáp ứng nhu cầu đó. Về mặt nào đó, sự xuất hiện của những lý luận này là hợp lý. Nhưng nó cũng biểu hiện việc người ta không hiểu lời dạy của đức Phật, càng ngày

càng sa đà vào lý luận nên từ đó sinh ra những luận giải, phân tích chi ly. Còn với một số đại chúng, do không hiểu nên bắt đầu xây dựng các hệ biểu tượng để đáp ứng nhu cầu về tín ngưỡng nhiều hơn là về trí tuệ như những hình thức cúng bái, tín ngưỡng, rồi chú trọng xây chùa, dựng tháp, xây tu viện,.....

Cứ như vậy, càng về sau, cùng với sự phát triển của nhân loại, từ chỗ Phật học là những lời chỉ đường cho những ai muốn đặt chân lên đạo lộ giác ngộ giải thoát, thì đến nay khi đề cập đến Phật giáo người ta chỉ nhìn thấy cơ man chùa chiền, tu viện, nhiều hệ thống tín ngưỡng thần Phật, biểu tượng phức tạp, nhiều kinh sách luận giải mang tính học thuật mang hình thức Phật giáo cùng với các tổ chức giáo hội sinh ra để điều hành,... còn những lời dạy của đức Phật thì người ta hầu như không còn hiểu nữa!

Chính vì thế, nói rằng việc trải nghiệm các tông phái thì đi suốt đời mình cũng không thể trải nghiệm hết được. Nếu có cơ duyên hiểu được lời dạy của đức Phật, thì nên dựa vào lời dạy đó để thực hành, từ đó thấy rõ, hiểu rõ và có cuộc sống lành mạnh ở hiện tại, không phải chạy quanh tìm kiếm nữa. Bằng không thì tâm mình càng ngày càng loạn, không có lối ra.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 9, năm 2019

CÂU HỎI 35:

Kính bạch thầy, khái niệm “tâm và thức” là một hay là hai khái niệm khác nhau? Con hay nghe người ta nói là “dòng tâm thức” nhưng trong một số tài liệu tiếng Anh Phật học, từ tâm và thức lại được dùng chung là “consciousness”. Vậy, con kính mong thầy giảng giải cho con được hiểu rõ hơn?

TRẢ LỜI:

Phật học hoặc các thuật ngữ về Phật học ở Việt Nam thường được dịch từ Hán tạng sang Hán Việt, một số được dịch từ tiếng Pāli hoặc Sanskrit. Ví dụ như các từ thuộc về truyền thống Phật giáo Phát triển như Duy thức hoặc Trung quán thì sẽ dùng ngôn ngữ Sanskrit, tức là ngôn ngữ hậu kỳ của Pāli về sau này. Một số lại được dịch từ Pāli - ngôn ngữ Phật học đầu tiên và được cho là đức Phật đã sử dụng nó trong khoảng thời gian mà Ngài hoằng pháp khi còn tại thế.

Hai từ *tâm* và *thức*, thì trong tiếng Pāli, *tâm* là *citta*, còn *thức* là *viññāṇa*. Hai từ này có một số trường hợp có thể dùng thay thế nhau, còn một số trường hợp sẽ được sử dụng với nghĩa khác nhau.

Tâm (*citta*) thường được hiểu khi người ta đứng trên góc nhìn phân loại, các chủng loại tâm. Ví dụ như có tám tâm thiện hoặc mười hai tâm bất thiện, các tính chất tạo nên một loại tâm, liên hệ đến nó (tâm tánh,

tâm sở). Trong trường hợp này, tâm được dùng với nghĩa các loại tâm.

Thức (viññāṇa) hầu hết được dùng liên hệ đến Hán tạng hoặc gốc từ Sanskrit như thầy đã nói ở trên. Ví dụ trong Bát thức của Duy thức có Tiền ngũ thức, Ý thức, Mạt-na thức và A-lại-da thức, thì chữ thức đó được dịch từ chữ viññāṇa. Khi nói đến viññāṇa thì không phải nghĩa phân biệt chủng loại, mà nói đến công năng.

Tâm và thức nếu dịch theo nghĩa tiếng Việt sẽ là biết hoặc khả năng biết. Biết và khả năng biết tùy ngữ cảnh, đối tượng, trường hợp mà sẽ được dùng khác nhau. Như vừa rồi khi phân tích, nói về các loại tâm thì sẽ dùng chữ tâm. Nhưng khi nói về công năng thì dùng chữ thức, tức là tác dụng khi sử dụng cái biết. Đó là hai lĩnh vực khác nhau, cho nên trong trường hợp này nó khác nhau.

Trong một số trường hợp, người ta lại dùng với ý nghĩa có thể hoán đổi cho nhau. Chẳng hạn khi nói đến kiến thức, tức là hiểu biết, thì chữ thức ở đây chỉ chung cho hiểu biết, tương tự như nghĩa của chữ tâm.

Đó là một vài khái niệm cơ bản về các từ: *tâm* và *thức* mà chúng ta khi đọc hoặc nghiên cứu Phật học thường gặp phải.

Vấn đáp Phật Pháp số 41, năm 2019

CÂU HỎI 36:

Kính bạch thầy, “bát phong” hay “tám ngọn gió cuộc đời” mà con được nghe thầy giảng cũng như con hay nghe một số vị giảng sư khác hay nói là gì?

TRẢ LỜI:

Bát phong là từ tiếng Hán, trong tiếng Pāli là “aṭṭha loka dhamma”, có thể hiểu là tám pháp thuộc thế gian, hoặc tám ngọn gió đời. Chúng sanh ở trong cuộc đời này, đặc biệt là nhân loại, thường xuyên bị tác động bởi tám thế lực này. Nó làm mình chao đảo nên gọi là là “gió” - dùng từ cho bóng bẩy chút, vì gió lôi mình qua chỗ này, kéo mình qua chỗ khác. Thật ra nói theo triết học hiện đại, ta gọi là “giá trị nhị nguyên” trong từng cặp giá trị:

- Cặp thứ nhất: Được lợi và mất lợi, tiếng Pāli tương ứng là “lābha” và “alābha”. Có lợi thì có hại - hai giá trị luôn song hành với nhau. Nhưng chúng sanh thường muốn được lợi, chứ không ai muốn bất lợi.

- Cặp thứ hai: Tiếng tốt và tiếng xấu. Chúng sanh thường thì ham muốn có “danh thơm, tiếng tốt”, không ai muốn mình bị dèm pha, nói xấu, hoặc bị mang tiếng.

- Cặp thứ ba: Được khen và bị chê, tiếng Pāli tương ứng là “pasamsā” và “nindā”. Tâm lý con người nói chung thì thích được khen, được tâng bốc,

được chăm sóc, được bợ đỡ. Không ai muốn bị chê, bị xem là kém cỏi, thấp hèn so với người khác. Đây cũng là một cặp giá trị khác, đối nghịch với nhau.

- Cặp thứ tư: Lạc và khổ, tiếng Pāli là “sukha” và “dukkha”. Lạc là an lạc, là hạnh phúc. Khổ là đau đớn về vật chất và cũng có thể là phiền não về mặt tâm lý, tinh thần. Đây là phạm trù bao trùm tất cả.

Một nhà thơ thời nhà Tống, Trung Quốc, vừa là Nho gia và cũng là người uyên bác về tư tưởng Phật học, đó là thi sĩ Tô Đông Pha. Có một giai thoại về thi sĩ này và một vị cao tăng tên là Phật Ấn. Hai người là bạn bè thân thiết. Sư Phật Ấn ở trên núi. Tô thi sĩ thì nhà ở không xa chân núi lắm. Do vậy, thỉnh thoảng hai vị gặp nhau đàm đạo. Câu chuyện kể rằng, Tô Đông Pha hay thể hiện mình hiểu biết nhiều và giỏi Phật học. Thậm chí, có lần ông nói, bát phong không thể làm ông lay động được. Sư Phật Ấn nghe như vậy chỉ mỉm cười không nói gì.

Một hôm, khi Tô Đông Pha đi vắng, sư Phật Ấn ghé thăm nhà không thấy, khi về mới viết mấy chữ để lại dặn người trong nhà trao lại. Khi Tô Đông Pha xong việc về, nghe người nhà nói có sư Phật Ấn ghé thăm và để lại bức thư. Trong đầu ông nghĩ chắc sư để lại bài thơ gì đó để mình cùng xướng họa với nhau, nên thủng thẳng để xong việc mới xem. Đến khi mở thư xem, vừa nhìn vào ông nổi nóng liền. Nội dung

không nói rõ, nhưng toàn là những lời chê bai Tô Đông Pha không biết gì về Phật học mà hay “nói trượng”. Kiểm chế không nổi, Tô Đông Pha lập tức cầm lá thư đó tìm lên chỗ ở của sư Phật Ân.

Tới tận nơi, ông đứng ngoài nói lớn: “Giữa tôi với sư có gì nặng nề đến nỗi tới viếng thăm tôi mà để lại bức thư chê bai, hạ thấp giá trị tôi đến thế?”. Sư Phật Ân cười, trả lời: “Tôi nghe có người nói mình không còn bị suy động bởi bát phong nữa mà! Vậy mà chỉ vừa nghe “đòn gió” thôi đã bị thổi từ bên kia sông sang đây rồi”. Đó là giai thoại về thi sĩ Tô Đông Pha và sư Phật Ân thời nhà Tống, có liên hệ đến bát phong này.

Nói chung tám ngọn gió của thế gian này luôn luôn thổi, tác động mạnh, làm cho người đời bị xoay tròn, đảo điên. Gốc nguồn vấn đề vẫn là bản ngã. Một khi khái niệm về bản ngã hoặc ảo kiến về bản ngã còn chất đầy, còn nặng trong tâm của chúng ta, thì tất yếu chúng ta thường xuyên bị tám ngọn gió đời này chi phối, dù đó là cư sĩ tại gia hoặc người đã xuất gia. Do đó, chúng ta phải luôn luôn tỉnh thức để nhìn thấy bản chất của nó.

Vấn đáp Phật Pháp số 41, năm 2019

CÂU HỎI 37:

Kính thưa thầy, con kính mong thầy sẽ giảng về thuyết nhân quả cho chúng con được hiểu rõ.

TRẢ LỜI:

Thầy nhớ trong mấy tuần trước cũng có một Phật tử hỏi về nhân quả và đưa ra một vài lý giải. Khi đó, vì bận nhiều việc nên thầy vẫn chưa giải thích được. Nhân hôm nay, thầy sẽ giải thích cơ bản về vấn đề nhân quả. Đặc biệt là nhân quả dưới cái nhìn của đạo Phật.

Đức Phật dạy: “Trên thế giới này có năm định luật liên hệ đến nội dung nhân và quả”. Chẳng hạn như:

- Định luật nhân quả về thời tiết: Ví dụ mỗi năm có ba hoặc bốn mùa tùy theo vùng, tùy theo thời gian trong năm, cứ như vậy, lặp đi lặp lại. Hoặc để có mưa thì nước bị nhiệt độ nóng nung, bốc hơi lên bầu trời, ngưng tụ tạo thành mây, gặp điều kiện lạnh kết tụ thành giọt nước nặng hơn không khí và rơi xuống mặt đất, tạo thành mưa,... Tất cả đều nằm trong định luật về thiên nhiên.

- Định luật nhân quả về hạt giống, di truyền: cây cỏ trong đời này sinh tồn được là nhờ giống của nó truyền từ đời này sang đời khác, đó gọi là định luật di truyền. Một hạt lúa khi được gieo xuống đất, đủ điều kiện phát triển thì mọc thành cây lúa. Khi đi đến cuối giai đoạn đó chính là lại trở thành hạt lúa, chứ không thể trở thành hạt bắp, hạt đậu được. Mỗi chủng loại nó

có đặc tính riêng của nó. Đó gọi là luật di truyền về giống.

- Định luật nhân quả nghiệp báo là chỉ cho các hành vi của chúng sinh và hậu quả của hành vi ấy

Thầy không liệt kê hết các định luật nhưng chỉ kể qua cho mọi người biết vậy. Đây là vấn đề hết sức phức tạp, không dễ hiểu rõ. Như thầy đã từng nói một vài lần trước về vấn đề nhân quả, thì chỉ có những bậc Toàn Giác, đại trí tuệ như chư Phật mới có thể thấu hiểu được. Ngay cả những môn đệ xuất sắc của Ngài như các vị A-la-hán cũng không thể hiểu tường tận - đây là lời đức Phật xác nhận chứ không phải một ai khác nói. Do vậy, thầy chỉ đề cập một số khía cạnh về định luật này thôi.

Theo các luận thư Phật giáo, đặc biệt là Abhidhamma đã phân tích về vấn đề này khá là lý thú, có thể giúp mọi người hiểu được trong chừng mực nào đó. Nếu nắm được vấn đề, từ đó mình có thể điều chỉnh hành vi của mình theo chiều hướng tốt và lợi lạc hơn.

I. Khái niệm về nghiệp báo.

1. Nghiệp là gì?

Nghiệp là từ được dịch từ chữ “kamma” (trong tiếng Pāli) hoặc “karma” (trong tiếng Sanskrit), chỉ cho hành vi của một con người được tạo ra từ ba nơi

là thân, khẩu và ý. Cho nên, được gọi là thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp.

Nhưng, không phải bất kì hành vi nào của thân, khẩu và ý cũng tạo thành nghiệp. Chúng ta cần phải hiểu rõ, nó chỉ trở thành nghiệp khi hành động ấy là *có chủ ý, chủ tâm, có định hướng rõ ràng*. Ngược lại, nếu hành động không mang chủ ý, chủ tâm của thân, hay ý, hay khẩu, hay thậm chí những suy nghĩ liên tục trong đầu của chúng ta không phải chủ ý của ta nghĩ tới, mà nó chỉ là vận động mang tính bản năng của ý thì đó cũng không phải là nhân của hành vi. Đó là vấn đề cần phải phân biệt. Cho nên, có những hành vi về thân chúng ta không có chủ ý, những hành động về khẩu không có chủ ý, hay những suy nghĩ không có chủ ý thì không tạo nghiệp nên không bị tác động của nhân quả.

2. Báo là gì?

Báo chính là hậu quả của hành vi ấy. Giống như định luật di truyền hạt giống. Một hạt cam được gieo xuống, sau khi đủ điều kiện, nó sinh trưởng thành cây cam và có thể cho trái. Trái cam chính là kết quả của hạt cam đã gieo ngày trước.

Nhưng cần được hiểu rõ, quả ở đây không phải như ví dụ mà một Phật tử đưa ra thế này: Có người đốt rừng, gây ra một tai họa lớn cho xã hội. Nếu

chúng ta bàng quan, không can thiệp vào chuyện ấy thì có phải là ứng xử đúng không vì để mặc cho cái ác nó diễn ra? Người Phật tử đưa ra ví dụ này do không rõ vấn đề. Thứ nhất, chuyện một người gây ra đám cháy với người quan sát, hai bên không có liên hệ với nhau. Thứ hai, khi gây ra đám cháy, điều này mới chỉ là diễn tiến của nghiệp trong tiến trình nghiệp, chứ chưa phải quả. Hai vấn đề khác nhau. Thầy sẽ phân tích mối quan hệ của nó để chúng ta có thể hiểu vấn đề cho đúng.

II. Đặc tính của nghiệp.

Đặc tính của một hành vi hoặc một nghiệp do con người tạo ra, có ba mặt. Ở đây ta tạm dùng thuật ngữ Hán Việt gọi ba mặt này là *dị thời nhi thực*, *dị loại nhi thực* và *biến dị nhi thực*.

1. Dị thời nhi thực.

Khi mình gieo nhân là ngày hôm nay, nhưng quả của nó thì có thể trở ở các không gian, thời điểm khác nhau như là ngày mai, hay mười năm hoặc một trăm năm sau,... hay là ở các kiếp sau quả nó mới đến.

2. Dị loại nhi thực.

Khi gieo nhân, về chủng loại nó là nhân. Nhưng khi kết thành quả thì chủng loại của nó là quả chứ không phải nhân. Cho nên gọi là “dị loại nhi thực”. Giống như khi gieo hạt lúa thì trong tiến trình đưa đến

quả nó sẽ thay đổi liên tục: nảy mầm, trở thành cây lúa; từ cây lúa nhỏ đến khi trưởng thành ra bông, ra hạt và kết thành hạt mới. Cái ví dụ mà người Phật tử như trên đưa ra về việc gây hỏa hoạn trong rừng là do không hiểu vấn đề này. Cái nhân nó đang trong tiến trình phát triển của nghiệp. Quả báo của người gieo chuyện hỏa hoạn đây là một chuyện khác.

3. Biến dị nhi thực:

Như vậy, khi gieo nhân là hạt này, nhưng khi kết thành quả lại mang hình dạng khác.

Đó là ba đặc tính của nghiệp hoặc là nhân quả trong hành vi.

III. Phân loại tính chất của nghiệp.

Khi phân loại tính chất của nghiệp, chúng ta có phân loại về ba cảnh giới mà chúng sanh đang tồn tại gồm Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới.

1. Dục giới.

Trong đó có cõi người chúng ta, sáu cảnh trời Dục giới và bốn cảnh Khổ. Chúng sanh ở cảnh Khổ thường là thọ quả báo chứ không tạo thêm nhân mới. Kể cả các loài động vật, nó chỉ hành động theo một số tập quán nghiệp. Còn chúng sanh ở cõi Ngạ quỷ, Địa ngục, A-tu-la thì phải chịu thống khổ triền miên do phải lãnh quả báo xấu hơn. Cho nên, ở đây có thể gọi là môi trường mà định luật nhân quả không trọn vẹn,

vì thể hiện quả nhiều hơn. Còn sáu cảnh trời Dục giới thì chúng sanh ở đó đa phần hưởng cảnh lạc, nên cũng thể hiện quả nhiều hơn là nhân. Cho nên chỉ ở cõi người, nhân và quả trong hành vi mới thực sự thể hiện trọn vẹn, đầy đủ.

Có mười hai hành vi được xem là mười hai loại nghiệp bất thiện, thuật ngữ chuyên môn gọi là Dục giới Bất thiện nghiệp. Mười hai hành vi xấu độc này thường xuyên có mặt trong cảnh giới của loài người. Đó là bốn hành vi liên hệ đến tham, bốn hành vi liên hệ đến sân và bốn hành vi liên hệ đến si, theo Vi Diệu pháp phân loại. Ngược lại, về các hành vi tốt lành, thì có tám, gọi là Dục giới Thiện tâm (hoặc Dục giới thiện nghiệp).

2. Sắc giới.

Vượt lên trên loài người để đến cảnh giới cao hơn, thanh tịnh hơn hoặc khi đang tồn tại trong cảnh người đã chứng đạt tâm thiền để tương lai sẽ được năng lực đó đưa đến tái sanh cảnh giới mới tốt đẹp hơn, gọi là Sắc giới thiện nghiệp (tức hành vi khiến tái sanh ở cảnh Sắc giới). Và ngay trong thời gian tồn tại ở cõi người, nếu vị ấy trú trong loại tâm đó, loại nghiệp đó, thì cũng tương tự trạng thái tâm ở trong cảnh giới Sắc giới. Đó là năm loại tâm của một vị đạt đến trình độ định tâm Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền và Ngũ thiền.

Theo Abhidhamma, người ta chia Sắc giới dựa vào năm thiền chi, là năm yếu tố để giúp hành giả định tâm trong năm cấp bậc của thiền. Ở bậc thiền đầu tiên gồm có tâm, tứ, hỷ, an và nhất tâm. Và cứ lên một bậc cao hơn thì loại bớt một tâm thô. Thứ nhất là bỏ tâm, thứ hai là bỏ tứ, thứ ba là bỏ hỷ, thứ tư là bỏ an. Vậy, cứ loại đi một cái thì lại lên được một bậc thiền cao hơn. Trong khi cõi Dục giới có tâm bất thiện và tâm thiện, thì ở cõi Sắc giới và Vô sắc giới chỉ có thiện tâm thôi. Chính năm loại tâm thiền (hay năm loại Bất động nghiệp) này đưa chúng sinh đến cảnh Sắc giới.

3. Vô sắc giới.

Thiền nghiệp hoặc hành vi để đưa đến cảnh giới Vô Sắc hay nghiệp khiến hóa sinh vào Không vô biên xứ thiên, Thức vô biên xứ thiên, Vô sở hữu xứ thiên và Phi tưởng phi phi tưởng xứ thiên chính là tâm thiền của bốn tầng thiền Vô sắc giới.

Như vậy, đối với Dục giới có hai loại nghiệp là tám nghiệp thiện và mười hai nghiệp bất thiện. Sắc giới có năm thiện nghiệp và Vô sắc giới có bốn thiện nghiệp. Đó là phân loại về cảnh giới.

IV. Chức năng của nghiệp.

Có bốn chức năng của nghiệp được phân theo bốn nội dung:

1. Sinh nghiệp.

Do năng lực của nghiệp này tạo ra khiến một chúng sinh ra đời bằng những hình thức sinh khác nhau: thai sinh, hoặc noãn sinh hoặc hóa sinh,... Chức năng của loại nghiệp này chính là làm cho một chúng sanh hiện diện trên cõi đời.

2. Trì nghiệp.

Là nghiệp duy trì và bảo tồn sự sống đó cho đến hết tuổi thọ của một chúng sinh (sống yếu, sống thọ, hay sống trung bình). Nghiệp này đóng vai trò duy trì sự tồn tại của một hữu tình ở một khoảng thời gian tùy theo năng lực nghiệp của người đó tạo.

3. Chương nghiệp.

Là loại nghiệp ngăn chặn một tiến trình đang diễn ra, chưa biết nó tốt hay xấu. Hầu hết được hiểu theo nghĩa xấu, nhưng vẫn có một số trường hợp đang xấu thì lại chuyển sang tốt.

Nếu là loại chương nghiệp bất thiện thì cắt ngang sự sống, chấm dứt sự sống một cách đột ngột. Ví dụ như những người chết bất đắc kỳ tử, đột tử do bị tai nạn hay sự cố gì đó tác động đến, khiến người đó bị chấm dứt mạng sống một cách đột ngột.

Nếu là nghiệp thiện, thì tác động khiến từ khổ chuyển sang tốt. Ví dụ như một người đang nghèo tự đứng có được một tài sản lớn do được thừa kế hoặc

trúng vé số độc đắc; hay có người bắt được con cá lớn, bán được cả trăm triệu và từ đó cuộc sống của họ được thay đổi.

4. Đoạn nghiệp.

Là chấm dứt mạng sống đột ngột (đột tử). Không giống như *chướng nghiệp* - ngăn trở, chuyển từ tình trạng này sang tình trạng khác.

V. Về phương diện năng lực.

Có 4 loại nghiệp:

1. Cực trọng nghiệp.

Đây là nghiệp có sức mạnh, có hai nội hàm là xấu độc hoặc tốt lành.

a) Bất thiện cực trọng nghiệp.

Năm loại nghiệp với hành vi xấu độc mang hậu quả đau khổ ngay trong kiếp sống hiện tại là giết cha, giết mẹ, giết một vị A-la-hán, làm chảy máu của một đức Phật Toàn Giác và gây chia rẽ sự hòa hợp của Tăng đoàn.

Trong các loại nghiệp kể trên, việc gây chia rẽ hòa hợp Tăng đoàn rất dễ xảy ra. Ví dụ, một đại chúng tăng hay ni đang sống an vui, có thể có những bất hòa nhỏ nhưng có thể bỏ qua được. Ai đó bằng lời nói hoặc

hành động không tốt, làm cho họ chia rẽ, nghi ngờ lẫn nhau, thì hành vi đó là chia rẽ hòa hợp tăng.

Đây là những loại nghiệp có hậu quả rất nặng.

b) Thiện cực trọng nghiệp.

Là nghiệp thiện rất mạnh. Ví dụ, những người cúng dường đầu tiên cho các vị vừa xuất định Diệt thọ tướng, quả báo sẽ trở ngay tức khắc. (Diệt thọ tướng định chỉ có ở những vị chuyên hành thiên định và đã giác ngộ từ A-na-hàm trở lên).

Có một câu chuyện được kể lại như sau:

Ngài Ca-Điếp một lần nhập Diệt Thọ Tướng định, sau khi xuất định ngài hướng tâm cứu giúp hai vợ chồng nông dân nghèo trên lộ trình ngài hay đi bát và được vợ chồng người nông dân đó đặt bát cúng dường. Hôm đó, sau khi ngài tiếp nhận phần thức ăn thức uống của đôi vợ chồng này và thọ thực xong rời đi, hai vợ chồng người nông dân hết sức hoan hỷ, bụng trống vì đã cúng dường phần ăn cho ngài nhưng cả hai cảm thấy vô cùng an lạc.

Sau giờ nghỉ trưa, họ tỉnh dậy và nhìn thấy đám ruộng vừa cày buổi sáng trở nên vàng rực! Người chồng nghĩ mình nằm mơ nên dụi mắt rồi hỏi người vợ: “Tại sao đám ruộng của mình lại trở thành từng khối vàng sáng rực thế này?”. Họ bèn bước xuống ruộng và lật từng tảng đất lên. Hóa ra tất cả đều trở

thành vàng. Nhưng họ là những người nông dân nghèo, không có vị trí trong xã hội, nên rất sợ khi có của cải. Nên thay vì lấy vàng, thì hai vợ chồng nông dân này báo cho người cầm quyền sở tại biết.

Nhà cầm quyền sở tại khi biết có một số lượng vàng lớn như vậy, không thể tự quyết đoán được, nên báo về kinh đô cho nhà vua biết. Nhà vua hạ lệnh cho quân lính mang xe đến chở số vàng đó về.

Oái ăm thay, khi những người lính bung bê từng khối vàng đặt lên xe thì nó liền biến thành đất! Nhiều lần như vậy, mọi người mới hết hoảng báo cho nhà vua hay. Nhà vua hiểu ngay, đây là phước của gia đình người nông dân. Cho nên nhà vua để cho vợ chồng người nông dân quyền sở hữu vàng và phong cho một chức danh trong triều đình là đại phú hộ - người có nhiều tiền của để có thể đóng góp kinh tế cho đất nước, giúp đỡ mọi người.

Đây là một trong những trường hợp thể hiện quả báo Thiện cực trọng nghiệp.

2. Cận tử nghiệp.

Là nghiệp hay hành vi xuất hiện lúc lâm chung của một người. Loại nghiệp này dẫn dắt chúng sinh tái sinh vào cảnh giới tương lai. Đây là loại nghiệp rất quan trọng. Nếu một người có tu tập, tâm trí tỉnh táo, sáng suốt cho đến giây phút cuối đời, thì chắc chắn

cận tử nghiệp sẽ tốt. Tâm người đó sẽ hướng thượng, hướng thiện, hướng đến cảnh giới tốt lành. Ngược lại, nếu hằng ngày không tu tập, thì khi sắp mất, thói quen ứng xử hằng ngày sẽ tác động đến tâm ý, và cận tử nghiệp thường sẽ không tốt, sẽ dẫn người ấy tái sinh vào cảnh khổ.

3. Tập quán nghiệp.

Là hành vi lặp đi, lặp lại tạo thành thói quen.

Ví dụ, thầy giáo ngày nào cũng đi dạy học trò, nên hình ảnh cũng như các thói quen đứng trước bảng đen, đi tới lui trong lớp, rồi giảng dạy, giáo huấn, nhắc nhở hay chia xẻ kiến thức với học trò. Liên hệ đến cận tử nghiệp và tập quán nghiệp đối với người thầy giáo này lúc sắp mất, sẽ thấy mình đứng trước bảng giảng dạy cho học trò. Đối với người nông dân, sẽ thấy các cánh đồng hoặc dụng cụ nhà nông hay những gì liên hệ đến đời sống nhà nông. Cũng vậy, người buôn bán sẽ thấy cảnh chợ búa. Nhà tu hành sẽ thấy mình đang tu hành,...

Tất cả những hành vi lặp đi, lặp lại hằng ngày đó tạo thành sức mạnh. Nếu mình không làm chủ được tâm ý của mình, trong tình trạng bị động thì Tập quán nghiệp sẽ đóng vai trò dẫn dắt, định hướng cho đời sống tương lai, thể hiện qua cận tử nghiệp. Cho nên, nếu một đời sống có tập quán nghiệp tốt như mình ở chùa hằng ngày kinh kệ hôm sớm, thì cái siêng năng

tinh tấn, cần mật đó tạo thành một tập quán, thói quen tốt. Khi mình lâm chung, cho dù đột ngột đi nữa, thì tập quán nghiệp đó sẽ dẫn dắt và chuyển thành cận tử nghiệp, nâng đời sống vị lai của mình trở nên tốt đẹp hơn. Ngược lại, mình không siêng năng, chăm chỉ tu tập, điều chỉnh thân tâm hằng ngày, thì khi đó, thói quen xấu sẽ lập tức lôi kéo mình vào cảnh giới khổ.

4. Tích lũy nghiệp.

Là loại nghiệp nếu không rơi vào ba loại nghiệp trên, thì tích lũy trong kho dữ liệu hay kho hạt giống, một lúc nào đó thuận duyên sẽ xuất hiện. Nó sẽ biến thành những quả báo sai khác nhau. Vì thế gọi là tích lũy nghiệp.

VI. Thời gian báo ứng.

Có một cách phân chia khác là phân chia theo thời gian báo ứng. Những hành vi mà chúng ta đã làm, đã tạo tác thì có thể trở ngay hiện tại, hay có thể trở ngay kiếp sau (khi mà kiếp sống hiện tại chấm dứt), hoặc cũng có thể trở vào kiếp xa xôi hơn.

1. Hiện báo nghiệp.

Là loại nghiệp trở quả ngay trong hiện tại. Các quả báo của cực trọng nghiệp thiện và ác như giải thích ở trên cũng thuộc loại hiện báo nghiệp này.

Chẳng hạn, có một người trong khi giúp ai đó với tâm hết sức mát mẻ, tích cực, vô cùng hoan hỷ thì

có thể quả báo sẽ trở ngay trong hiện tại (theo phân tích các dòng tâm của các luận thư). Như trường hợp hai vợ chồng nông dân đặt bát cho ngài Ca-Điếp, hoan hỷ với phước thiện cúng dường vị Thánh tăng, cho nên quả báo trở quả ngay trong ngày hôm ấy. Hay câu chuyện về người ăn mày ở lễ Dâng y, chỉ có mỗi cái khó che thân để hai vợ chồng luân phiên dùng khi ra ngoài xin ăn, được nghe giảng về lợi ích và quả báo tốt đẹp của việc cúng dường, đã hoan hỷ và quyết tâm dâng cúng cái khó che thân duy nhất của mình cho chư Tăng, liền nhận được thiện báo ngay hiện tại, là được nhà vua tặng tiền bạc, gia nhân, xe ngựa và rất nhiều tiện nghi vật chất khác.

2. Sinh báo nghiệp.

Là những hành vi tạo tác trong kiếp này và trở quả ngay vào kiếp tiếp theo.

Chẳng hạn như những người có khả năng ngoại ngữ trong kiếp này, nếu sau khi chết được tái sinh làm người lại ngay trong kiếp sau, nếu gặp môi trường tốt, họ có thể phát triển khả năng vốn có trong quá khứ về ngôn ngữ. Họ có thể biết nhiều ngôn ngữ hơn người khác. Đó là một dạng Sinh báo nghiệp.

3. Hậu báo nghiệp.

Nghiệp nào mà kiếp này và kiếp sau không trở quả, thì sẽ trở quả ở những kiếp tiếp theo.

4. Vô hiệu nghiệp.

Nó vốn không phải là nghiệp, không có tác dụng trở quả và chỉ dành cho bậc Giải thoát. Nó là cũng là một loại nhân được gieo và sẽ trở quả trong những kiếp sau nữa, nhưng vì những vị Giác ngộ, họ đã thoát khỏi cảnh sinh tử nên những nhân đã gieo không có cơ hội để trở quả. Vì thế gọi là vô hiệu nghiệp, tức không còn hiệu lực, không còn tác dụng đối với một vị giải thoát.

Định luật nhân quả trong hành vi rất phức tạp. Ở đây thầy chỉ giới thiệu tổng quát về các cách phân chia theo luận thư của Phật giáo. Nó chỉ đáp ứng một số mặt nào đó trong hiểu biết của chúng ta, để lý giải phần nào, chứ không thể hiểu trọn vẹn. Như đức Phật đã nói: “Định luật nhân quả về hành vi và hậu quả của hành vi không dễ gì có thể hiểu tường tận. Chỉ những vị Toàn Giác như Như Lai mới có thể thấu triệt. Dù bậc A-la-hán đi nữa, cũng không thể hiểu trọn vẹn vận hành của luật nhân quả được”.

Vấn đáp Phật Pháp số 25, năm 2019

CÂU HỎI 38:

Kính thưa thầy, vô minh là gì?

TRẢ LỜI:

Về nghĩa đen, vô minh có nghĩa là không sáng suốt, không thấy rõ, hoặc nghĩa là mê mờ, mù mịt, tăm tối theo một cách diễn đạt khác. Đứng riêng một mình thì khó nhận ra nó, nó luôn cần có một đối tượng để so sánh với nhau.

Nếu vô minh được ví là bóng tối, thì “minh” chính là ánh sáng. Bình minh xuất hiện, bóng tối sẽ tự động biến mất. Và nếu trong một căn phòng tăm tối, ta đưa ngọn đèn vào; ánh sáng lan toả tới đâu, bóng tối lùi dần tới đó. Đó là hai ví dụ cụ thể để nói đến sự đối lập giữa minh và vô minh. Nhưng mặt khác, nếu không có vô minh thì không có minh, cho nên chính nhờ vô minh mà minh được nâng giá trị lên. Khi chúng ta đối chiếu hai mặt này sẽ thấy rõ hai ý nghĩa của vấn đề.

Trên thực tế, trong quá trình tu tập, một khi ta không sáng suốt, tỉnh táo (vô minh) thì mình thường xuyên bị tham ái, hoặc sân hận chi phối. Tệ hơn nữa là tâm mình bị mù mịt, u mê, người ta gọi đó là si chi phối. Khi có tham hay sân thì liền có vô minh, vì vô minh là yếu tố hỗ trợ cho tham và sân. Như vậy, vô minh thường xuyên hiện diện trong quá trình tu tập. Khi mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... đối với đối tượng vừa lòng, hợp ý và bị nó lôi cuốn, chi phối,... hoặc khi bất mãn, chán ghét với các đối tượng mà các giác quan nhận biết khởi lên thì cũng do vô minh đang hiện hành. Chỉ khi nào mình tỉnh táo sáng suốt, không

bị tham ái, sân hận chi phối, thì khi đó mình đang ở với mình và làm chủ mình.

Vậy vô minh không là cái gì xa lạ hết, nó chính là sự không thấy biết, không tỉnh táo, không sáng suốt luôn luôn sẵn có ở trong mình. Nhưng khi mình tỉnh táo, thấy rõ bản chất của nó, hiểu được tính sinh diệt của nó, thì khi đó minh hiện diện, vô minh sẽ biến mất. Thực tế pháp, thực tế hiện tượng diễn ra như vậy.

Đó là điều cốt yếu đối với một người tu hành cần phải biết. Còn một khi chúng ta không nắm được cái cốt lõi này, thì luôn luôn bị các thuật ngữ, các khái niệm che mắt, hoặc rơi vào các khái niệm hết sức nguy hiểm, không bao giờ thoát ra được cái vòng của lý luận không đến nơi, đến chốn vì không thấy được cái thật. Chỉ cần hiểu cốt yếu như trên thì sự tu tập của chúng ta mới rõ ràng và có thể thấy rõ đường đi, nước bước.

Vấn đáp Phật Pháp số 40, năm 2019

PHẦN 4



CÁC VẤN ĐỀ VỀ THIỆN

CÂU HỎI 39:

Hiện nay có khá nhiều người biết và thực hành thiền. Bản thân con nghĩ thiền không chỉ của riêng Phật giáo, mà các tôn giáo hay đời sống thường nhật đều áp dụng thiền. Con muốn hỏi, vậy đức Phật có dạy về thiền hay không? Vì có giai đoạn Ngài đã thực hành thiền và đắc cảnh giới thiền cao nhất, nhưng Ngài vẫn không đạt được trạng thái Niết-bàn, giác ngộ. Con kính mong Hòa thượng giải đáp giúp con ạ!

TRẢ LỜI:

Trước hết, chúng ta cần phải làm rõ các khái niệm liên hệ vấn đề này như là: thiền và định, thiền trong Phật giáo và thiền của các tôn giáo khác.

Thiền là từ Hán Việt được phiên âm từ chữ “jhāna”, đọc là “dzan” hoặc cách đọc khác là “dzan-nà” - phát âm giọng Bắc và xát lưỡi mạnh hơn. Khi các dịch giả đầu tiên chuyển ngữ từ tiếng Pāli sang tiếng Hán và đọc theo cách của người Trung Quốc thì cách phát âm giống như âm của từ gốc này, đó là “chán” hoặc “chán-nà” - đọc ngả qua phụ âm “tr” một chút. Nhưng khi đọc với cách đọc của người Việt xưa và hiện nay theo từ Hán Việt thì nó được phiên âm là “thiền”, “thuyền” hoặc “thiền-na”, “thuyền-na”. Cũng từ này, khi người Nhật phiên âm ra thì họ phát âm là “gien” (viết là “zen”).

Về nghĩa, thiền có một nghĩa hết sức cô đọng mà trong chữ Hán dịch là “tĩnh lự”, nghĩa là dừng nghĩ tất cả mọi suy tư, mọi vận động của tâm trí bằng cách hướng tất cả sự chú ý vào một đối tượng duy nhất. Mục đích là loại trừ tất cả các tạp niệm không cần thiết. Sau khi mọi chướng ngại và tạp niệm đã được loại trừ sẽ đạt đến trạng thái ổn định, thường được gọi là nhất tâm, hay định, tùy theo mức độ. Từ đây, chúng ta sẽ có các tên gọi mang tính chuyên môn hơn như là: định Sơ thiền, định Nhị thiền, định Tam thiền, định Tứ thiền của thiền Sắc giới. Trong Phật giáo, còn có thêm tên gọi cho một số loại định là sát-na định, diệt tận định hoặc là diệt thọ tướng định. Chữ thiền đầu tiên nghĩa là như trên.

Tuy nhiên, khi Phật giáo phát triển, được truyền bá qua nhiều nơi, thì chữ thiền cũng bị biến nghĩa, không còn giữ được nguyên nghĩa như lúc đầu nữa. Vì vậy, chúng ta sẽ thấy, cũng chữ thiền đó, nếu được sử dụng ở các tông phái Phật giáo khác nhau sẽ có sự khác biệt so với nghĩa gốc. Ví dụ của hai dòng Thiền tông Trung Quốc:

- Thiền của ngài Huệ Năng, nó không giống với ý nghĩa của thiền mà chúng ta vừa hiểu. Thiền ở tông phái này là “phương pháp giúp cho hành giả thấy được bản chất của sự vật, hiện tượng” - tức giác ngộ, chứ không còn mang ý nghĩa tĩnh lự nữa.

- Thiên của pháp môn Tịnh Độ thì nó chính là niệm Phật. Mà niệm Phật ở đây, vừa bao hàm ý nghĩa đầu tiên là chú tâm vào một đối tượng, vừa mang ý nghĩa thứ hai là sử dụng khả năng tưởng tượng, hay còn gọi là quán tưởng trên một đối tượng. Đó là hình ảnh do mình tưởng tượng ra, hoặc là dựa trên hình ảnh có sẵn mà mình mang vào trong tâm trí, rồi tưởng tượng thêm ra.

Đó là trong ý nghĩa thiên đầu tiên thì tôn giáo nào cũng có các phương pháp thực hành thiên khác nhau như: phép tĩnh tâm của Thiên Chúa giáo, phép cầu nguyện của Hồi giáo,... Tất cả có thể có tên gọi khác nhau, nhưng nội dung của các phương pháp ấy đều na ná với nhau.

Quay trở lại với câu hỏi chính, thầy cũng đồng ý với vị Phật tử đã đặt ra câu hỏi này. Với vấn đề “đức Phật có dạy thiên không?” thì như chúng ta đã biết qua chuyện kể về cuộc đời ngài, đức Phật trong thời gian đầu đi tầm đạo cũng đã từng thụ giáo về thiên với hai vị thiên sư lỗi lạc nhất lúc bấy giờ là Ālāra Kālāma và Uddaka Rāmaputta. Sau khi thụ huấn không bao lâu Ngài đã đạt đến cấp độ thiên chứng như hai vị thầy của Ngài. Một vị đắc tầng thiên Vô sở hữu xứ, một vị đắc tầng thiên cao nhất là Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Nhưng sau khi xuất thiên, Ngài nhận ra cái hạn chế, hoặc là sự bất lực của loại thiên này khi tiếp cận với chân lý, với sự thật mà Ngài tìm

kiếm. Cho nên, Ngài đã từ bỏ và ra đi. Về sau này, trải qua nhiều phương pháp tu hành, đặc biệt là phương pháp khổ hạnh nhịn ăn, nhịn thở đến mức gần chết, Ngài cũng nhận ra sự bế tắc của nó nên dứt khoát từ bỏ. Và rồi Ngài giác ngộ ngay trong đêm đầu tiên sau khi thọ bát cháo sữa của tín nữ Sujātā. Mà sự đại giác ngộ đó chắc chắn không thông qua thiền, vì Ngài đã thấy rõ sự hạn chế của nó.

Một vài dịch giả hoặc các nhà Phật học cho rằng có một câu chuyện về thuở thiếu thời của Ngài liên hệ đến sự giác ngộ. Câu chuyện như sau:

Năm tám tuổi, Ngài theo vua cha dự lễ Hạ điền. Trong khi mọi người tham gia vào sự kiện ấy, Ngài lại một mình ngồi dưới bóng cây cổ thụ liên tục từ sáng đến chiều. Sau khi mọi người vui chơi trở về thì họ vẫn thấy Ngài ngồi yên tĩnh dưới gốc cây, trong trạng thái bất động, vắng lặng của một hành giả đang tọa thiền. Các vị dịch giả cho rằng thời điểm đó Ngài đã đạt đến trạng thái Sơ thiền. Nên khi ngồi dưới gốc cây bò-đề, Ngài đã nhớ lại kinh nghiệm này và chợt nhận ra đây mới có thể là cách tiếp cận để thấy rõ được bản chất của hiện tượng giới, sự vật mà mình đang tìm kiếm.

Ngài đã để tâm mình vắng lặng trở lại ngay đêm hôm đó, rồi Ngài đi sâu vào trong trạng thái ấy và đại giác ngộ. Bề ngoài thì giống như đức Phật sử dụng lại

kinh nghiệm quá khứ khi còn nhỏ, nhưng mặt khác lại cho là trạng thái tâm đó là trạng thái tâm của vị nhập Sơ thiền thì cái đó cần phải xem lại. Vì Sơ thiền, hoặc Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền, tất cả các tiến trình đó, cho đến đệ Thất thiền, đệ Bát thiền thì tiến trình bước đầu cơ bản cũng giống nhau. Cho nên, ở đây cần phải xem lại, có thể trạng thái, hình tướng bên ngoài giống nhưng bên trong chưa chắc đã là như vậy. Tại vì đức Phật giác ngộ không thông qua thiền theo cái nghĩa đó.

Giác ngộ là *thấy ra được bản chất, tính chất của hiện tượng sự vật, gốc gác vấn đề như là: đau khổ sinh ra từ đâu, cái gì có sinh tất có diệt,...* Chữ “sự thật” mà đức Phật đã tuyên bố cho chúng ta biết chỉ xoay quanh một chủ đề chính, đó là sự thật về Khổ. Còn các sự thật vật lý, các sự thật về các phương diện khác là thứ yếu. Mục đích của người tu Phật là cần phải thấy ra được bản chất của Khổ là gì, nguyên nhân sinh Khổ, sau đó tìm cách thoát Khổ. Dựa trên các nội dung như vậy, thì các pháp môn thiền như Tứ thiền Bát định hoặc những pháp môn thiền của các tôn giáo khác chắc chắn không thể giúp con người có thể thấy được bản chất và nguồn gốc của khổ đau.

Vậy với câu hỏi “đức Phật có dạy thiền không?” Chúng ta đã biết đức Phật hiểu rất rõ thiền là gì, năng lực của thiền đến đâu vì Ngài đã trải nghiệm qua tất

cả các giai đoạn của một người hành thiền như thế nào và quá rõ về chân giá trị của nó, cho nên, đức Phật tùy theo căn cơ trình độ của chúng sinh mà Ngài sẽ giảng giải, hướng dẫn cho người tu học cách nào phù hợp nhất. Thế nên thầy nghĩ, đức Phật có dạy thiền, để giúp người ta tĩnh tâm, ổn định tâm trí. Nhưng không phải mục đích dạy thiền để nhờ đó mà giác ngộ. Đó là hai điểm khác nhau.

Thiền chỉ là phương tiện của một giai đoạn để giúp cho một người ổn định lại cái tâm đang lăng xăng, loạn động của mình. Nhưng để thấy ra bản chất, thấy ra được chân tướng sự vật thì phải *thấy biết*, chứ không phải là hành trì, luyện tập theo lối của một vị tu tập để đạt được các giai đoạn định tâm từ Sơ thiền đến Tứ thiền. Đây là suy nghĩ và hiểu biết của thầy về vấn đề này.

Vấn đáp Phật Pháp số 1, năm 2018

CÂU HỎI 40:

Kính thưa thầy, những người thực tập Tứ Niệm xứ có làm chậm lụt đi các tư duy, sáng tạo không, nhất là đối với người tại gia còn đang học tập, làm việc? Bởi vì như con hiểu việc thực tập Tứ Niệm xứ là liên tục theo dõi các hiện tượng xảy ra với thân và tâm, nên nếu một người thực tập miên mật thì không

có thời gian để suy nghĩ sáng tạo và cách giải quyết các công việc đời sống cho phù hợp. Con suy nghĩ như vậy có đúng không ạ?

TRẢ LỜI:

Vấn đề thực tập hoặc hành trì Tứ Niệm xú trong đời sống hằng ngày sẽ có ảnh hưởng và tác động đối với công việc. Câu hỏi này rất hay nhưng do thời gian ít nên thầy sẽ chỉ tóm tắt những nghĩa chính như sau:

Các Phật tử cần phải nhớ rằng Tứ Niệm xú khi được đức Phật thuyết giảng lần đầu tiên không phải cho người xuất gia, mà đối tượng nghe đầu tiên chính là giới tại gia. Ngài thuyết giảng tại xứ Kuru cho dân chúng ở mọi tầng lớp xã hội tại vùng đất này. Về sau, đức Phật mới đem nội dung đó giảng dạy lại cho các vị xuất gia nghe. Rõ ràng khi đối tượng nghe là giới cư sĩ với rất nhiều giai cấp, nhiều công việc, độ tuổi, giới tính, trình độ nhận thức, hiểu biết, tâm tính khác nhau, vậy mà khi nghe hiểu được lời dạy của đức Phật về Tứ Niệm xú, các vị cư sĩ ấy đã hành trì, thực hiện tốt đẹp và thành tựu. Vậy thì tại sao lại có trở ngại gì cho chúng ta trong thực hành Tứ Niệm xú mà không sáng tạo, sáng tác được?

Chúng ta cần phải hiểu rõ Tứ Niệm xú cho đúng. Khi biết được nghĩa lý xác đáng để thực hành Tứ Niệm xú rồi thì mới nhận ra rằng không có trở

ngại nào trong vấn đề sáng tạo, sáng tác. Ở đây, thầy không nói đến cách hướng dẫn tu tập của các trường phái hoặc thiền viện hướng dẫn về Tứ Niệm xứ. Thầy chỉ đề cập đến vấn đề nghĩa lý cần phải hiểu đúng về Tứ Niệm xứ.

Thứ nhất, Tứ Niệm xứ như chúng ta thường nghe nói đó chính là bốn đối tượng mà một hành giả cần phải minh sát, để thấy rõ, biết rõ những gì đang hiện diện trên thân tâm này, gồm: thân, thọ (cảm giác), tâm (các trạng thái tâm lý), pháp (các tổ hợp hình thành nên các hiện tượng). Và bốn đối tượng này đang ở đây, ngay bây giờ, trên chính thân tâm mà chúng ta hay bỏ quên để mà “hướng ngoại cầu huyền” (nghĩa là ý thức hoặc mong ước của chúng ta thường hướng ra bên ngoài tìm kiếm). Chính vì vậy, một trong những đặc tính của con đường giác ngộ, đó là cần phải luôn luôn *trở về với chính hợp thể thân tâm ngay lúc này*.

Thứ hai, toàn bộ nội dung đức Phật trình bày về các niệm xứ, dù đại thể hoặc tiểu tiết, cần được xem giống như một bài giảng tổng quát về tất cả các hoạt động thường xảy ra hoặc có mặt trên thân tâm mỗi người. Nhưng khi minh sát, chúng ta không thể minh sát toàn bộ bốn đối tượng một lần, mà chỉ có thể minh sát từng loại đối tượng khi nó xuất hiện. Có khi đó là thân, có khi đó là cảm giác, có khi đó là trạng thái tâm lý, có khi đó là các tổ hợp hiện tượng,...

Thứ ba, minh sát chứ không phải là theo dõi. Minh sát là nhìn thấy rõ bản chất của các đối tượng đang sinh, trụ, diệt. Không phải thực tập theo nghĩa là một bài tập để mình rèn luyện, làm tới làm lui, lặp đi lặp lại nhiều lần cho thành thói quen; mà minh sát chính là quan sát để thấy rõ khi đối tượng xuất hiện và biến mất. Ví dụ:

- Khi đang đi thì biết rõ mình đang đi, các hoạt động diễn tiến của đi. Bước chân như thế nào, dừng lại thế nào, xoay người thế nào,...

- Khi thở thì nhận biết các trạng thái của hơi thở: dài hay ngắn, sâu hay cạn,... Đó là cách diễn đạt, nhưng quan trọng là phải biết rõ hơi thở đang diễn ra như thế nào.

Mục đích của minh sát chính là thấy rõ các hoạt động của từng đối tượng, và trong toàn bộ các hoạt động đó không có ẩn chứa bất kỳ cái tôi, cái ta nào hết như lâu nay chúng ta thường lầm tưởng. Như khi mình đang quan sát một người cầm trong tay một que hương, người đó vẽ thành một vòng tròn trong đêm tối. Cần phải quan sát kỹ để thấy rõ vòng tròn trong đêm tối đó thực ra chỉ là các điểm đỏ của que hương kế tục nhau, chứ không có một vòng tròn thực. Cái thực là các que hương, các điểm đỏ đó kế tục tạo thành vòng tròn ảo do hạn chế từ sự ghi nhận của con mắt. Khi quan sát các hiện tượng là để thấy rõ bản

chất của nó, khi thế này, khi thế kia và trong đó không có một cái gì tồn tại trường tồn, bất biến.

Khi đề cập vấn đề sáng tạo tức liên hệ tới ý thức, chúng ta cũng cần nhận ra một điểm quan trọng: bản chất của tâm (cái biết) là luôn luôn vận động, không đứng yên một chỗ. Những lăng xăng, tìm kiếm hoặc các trạng thái luôn sôi nổi, khi mạnh, khi yếu ở trong ý thức của chúng ta, đó chính là bản chất muôn đời của tâm. Chúng ta không thể định vị nó lại bằng một năng lực nào. Ví dụ dùng năng lực định, chỉ một thời gian thôi, sau khi hết hiệu lực, nó cũng sẽ trở lại bản chất cũ. Khi nhận ra bản chất của nó như vậy thì không nên bận tâm về chuyện phải chặn suy nghĩ đó lại, hoặc hướng các suy nghĩ theo cái mục tiêu của mình. Mà chúng ta chỉ cần nhận ra bản chất của nó luôn luôn vận hành, hoá chuyển nên cứ để mặc nó. Giống như bản chất của gió là phải di chuyển từ nơi này tới nơi khác; bản chất của lửa là khi nóng, khi lạnh. Bản chất ý thức của tâm lý cũng thế. Nếu nhận ra được bản chất của nó thì không cần phải tác động khiến cho nó làm theo ý của mình làm gì, mà hãy để mặc nó.

Khi chúng ta cần suy nghĩ, cần tìm tòi để sáng tạo, sáng tác thì chúng ta vẫn hoàn toàn tự do để suy nghĩ sáng tạo, sáng tác. Không có một ngăn chặn nào, một trở ngại nào ở trong việc sáng tạo, sáng tác đối

với việc thực hành Tứ Niệm xứ một khi đã hiểu đúng nghĩa của nó.

Vấn đáp Phật Pháp số 11, năm 2018

CÂU HỎI 41:

Con đã nghe một số clip về quan điểm liên quan đến thiền của thầy. Tuy nhiên, con thấy, xét dưới góc độ nào đó, chúng ta cũng nên thực hành thiền một ngày từ ba mươi phút đến một tiếng vì tốt cho cả sức khỏe và tốt cho cả thân tâm cũng như con đường tâm linh. Đó là quan điểm của con. Thầy có thể chia sẻ ý định của thầy về vấn đề này không ạ? Và thầy cũng như chùa mình có dự định sẽ hướng dẫn hành thiền cho mọi người không ạ? Vì con nghĩ như vậy sẽ lợi ích cho số đông.

TRẢ LỜI:

Theo kinh nghiệm và cái nhìn của thầy trên con đường giác ngộ mà đức Phật dạy, thì thiền không phải là cách để đạt đến giác ngộ. Bằng chứng là trong bài kinh đầu tiên mà đức Phật giảng dạy cho năm anh em Kiều-Trần-Như, hay nội dung trong Bát Chánh đạo - con đường đi đến giác ngộ, và sau này đức Phật đã triển khai dưới nhiều góc độ, nhiều cách giảng dạy với nhiều đối tượng khác nhau, nhưng trước hay sau

chỉ với một sự thật liên hệ đến Khổ và làm sao để thoát Khổ. Những điều này hoàn toàn không liên hệ đến thiền như cách sau này người ta hiểu. Do vậy ở một mặt nào đó, giác ngộ là để thấy ra, chứ không phải là rèn luyện.

Thiền được hiểu như một phương pháp để rèn luyện thân tâm, như cách tập thể dục để rèn luyện sức khỏe. Đó là điều hữu ích. Trong quá trình tu học, một người hành trì theo con đường giác ngộ sẽ phải trải qua rất nhiều giai đoạn, nhiều phương pháp để rèn luyện thân tâm mình. Đức Phật đã từng nói có những thứ mình phải tránh né, có những thứ mình phải buông bỏ, có những thứ mình phải đối diện, có những thứ mình phải đoạn diệt để thấy rõ bản chất của nó và cắt đứt nó,... Với giác ngộ thì cần phải thấy ra để cắt đứt, buông bỏ. Còn nếu để rèn luyện thân tâm, bảo tồn sự sống, tạo tính ổn định trong chừng mực nào đó thì thiền có giá trị về tính hữu dụng. Cho nên việc hành thiền của quý Phật tử nếu hiểu đúng chức năng và hạn chế của nó thì cũng không gây trở ngại cho vấn đề giác ngộ.

Thiết lập một khóa tu tập trong đó có hành thiền, giống như cách mình thiết lập cho mình một khóa tập thể dục hàng ngày bằng cách bỏ ra nửa tiếng đi bộ, hay chạy bộ, hay một số bài dưỡng sinh,... cũng tốt. Tại chùa thầy có hướng dẫn hành thiền một vài lần,

nhưng thầy thấy hiệu quả người học không cao nên không mở nữa. Cũng như khi hiểu rằng giác ngộ không đến từ việc thực hành thiền, thì thầy không còn quan tâm đến việc đó nữa. Nhưng trong các khóa tu, thỉnh thoảng thầy vẫn đưa thiền vào nội dung giảng dạy về lý thuyết và hướng dẫn cho các học viên để hiểu biết về thiền và cách hành thiền, nhưng hạn chế chỉ trong một vài buổi thôi.

Vấn đáp Phật Pháp số 34, năm 2019

CÂU HỎI 42:

Kính bạch thầy, Thiền Kiến tánh và Thiền Nguyên thủy giống và khác nhau như thế nào? Và điều đưa đến cứu cánh giác ngộ không?

TRẢ LỜI:

Quý Phật tử đưa ra câu hỏi này có lẽ là chưa theo dõi liên tục các phần giải thích của thầy trong các chương trình Phật học nên mới đưa vấn đề thiền Nguyên thủy ra để hỏi. Như các lần trước thầy đã giải thích và khẳng định ý nghĩa của chữ thiền trong nguyên ngữ. Gốc gác của nó không dính dáng gì đến khả năng giác ngộ theo tiến trình tu tập như đức Phật dạy, mà thiền vốn xuất phát từ các truyền thống tâm linh của Ấn giáo. Rất nhiều trường phái tu học về

thiền đã có mặt trước thời đức Phật xuất hiện. Nhưng sau này, khi Phật giáo bắt đầu phát triển mạnh ở Ấn Độ, đặc biệt là những người vốn trước đó từ Ấn giáo hoặc chịu ảnh hưởng của Ấn giáo sang tu tập với Phật giáo, đã nhầm lẫn giữa hai khái niệm này.

Khái niệm thiền và khả năng để thấy biết, giác ngộ, đặc biệt là sau những chú giải của một số vị Luận sư về thiền, nhất là Tứ thiền Bát định của Ấn giáo được đưa vào Phật giáo với những chú giải, thì sự nhầm lẫn này ngày càng lớn hơn. Để phân biệt, người ta đã xây dựng hai khái niệm khác nhau, đó là thiền chỉ (thiền định) và thiền quán (thiền tuệ).

Thực tế, vấn đề giác ngộ thì cần tỉnh táo, sáng suốt, tâm trí ổn định để nhìn thấy được bản chất của sự vật. Cũng như khi mình nhận ra một sự vật bằng mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, thì tâm mình khi đó phải không rối loạn, không dao động. Cái biết của mình hướng vào đối tượng một cách rõ ràng thì mình mới có thể quan sát, nhận biết nó đang ở trong tình trạng gì, tính chất gì. Không phải đặc định rồi dùng cái đó để nhận biết.

Cũng vậy, do không hiểu vấn đề nên người ta mới phân ra nhiều loại thiền, và gán nó cho đạo Phật. Riêng đối với Thiền Kiến tánh thì chúng ta cũng nên biết một số vấn đề liên quan đến nó. Thiền Kiến tánh được cho là bắt đầu xuất hiện từ thời Bồ-Đề Đạt-Ma

khi ngài đến Trung Quốc. Bồ-Đề Đạt-Ma là một nhân vật vừa mang tính chất lịch sử vừa mang tính huyền sử vì sự xuất hiện của ngài được ghi nhận khá rõ ràng trong tư liệu lịch sử Phật giáo Trung Quốc, nhưng việc ngài rời khỏi Trung Quốc lại mang màu sắc của huyền thoại. Các tài liệu đều nói ngài đến Trung Quốc bằng đường biển từ Biển Đông, thời Ngũ Đế. Ngài đã đến diện kiến Lương Võ Đế. Câu chuyện nổi tiếng khi ngài trả lời vua Lương Võ Đế đã cho chúng ta biết quan điểm của ngài về Phật học.

Nhà vua đã hỏi ngài một câu hỏi có hàm ý rằng, bao nhiêu năm quy ngưỡng theo Phật giáo, làm hộ pháp, xây dựng rất nhiều cảnh chùa, hộ độ tăng ni, những công đức đó có giúp nhà vua tiếp cận được vấn đề giác ngộ giải thoát không? Qua câu hỏi, nhà vua cũng muốn khoe bản thân đã làm được nhiều việc cho đạo Phật trong vai trò hộ pháp.

Tuy nhiên câu trả lời “Quách nhiên vô thánh” của ngài Đạt-Ma đã khiến cho nhà vua thất vọng. Câu này nghĩa là toàn bộ những gì nhà vua làm được lâu nay về công đức, xây chùa, hộ độ tăng ni, bảo vệ Phật Pháp,... chẳng dính dáng gì đến giác ngộ hết.

Nghe vậy, Lương Võ Đế không bằng lòng và tỏ thái độ lạnh nhạt nên ngài Đạt-Ma đã tìm về núi vắng ẩn cư. Sau nhiều năm, có người bị bế tắc trên con đường tu học, vì biết tiếng ngài nên đã tìm đến và hỏi

ngài về cứu cánh của đạo Phật. Câu chuyện này được cho là phần mở đầu cho giai đoạn Thiền tông xuất hiện ở Trung Quốc. Và nhân vật lên tâm đạo trong câu chuyện chính là ngài Huệ Khả, vị tổ thứ hai của dòng thiền này. Vị này trước là một nho sinh nhưng vì con đường công danh sự nghiệp không được suôn sẻ nên đã tìm đến đạo Phật. Tuy nhiên sau khi nghiên cứu, thực tập tu học một thời gian không hiệu quả và nghe nói có vị cao tăng Ấn Độ ẩn cư trong núi nên đã tìm đến.

Khi gặp ngài Đạt-Ma, Huệ Khả khẩn cầu: “Tâm con bất an quá, xin thầy giúp con an cái tâm”.

Ngài Đạt-Ma trả lời: “Tâm con bất an, thì con **đưa tâm** đây ta an cho”.

Khi nghe câu trả lời của ngài Đạt-Ma, Huệ Khả bàng hoàng vì không biết tìm tâm ở đâu để đưa ra cho ngài Đạt-Ma giúp. Câu hỏi và câu trả lời đó đã đi vào lịch sử của Thiền tông Trung Quốc và trở thành một giai thoại, mở ra một vấn đề, đó là Thiền tông đến với Trung Quốc không theo một trật tự đã có sẵn.

Một câu chuyện khác cũng được rất nhiều người biết, đó là chuyện “Kiến tánh thành Phật”. Đại ý câu chuyện nói rằng con đường đến giác ngộ không thông qua các kinh điển, nghi lễ hay các hình thức truyền bá Phật học lâu nay, mà chỉ thẳng vào cốt lõi của vấn đề “Kiến tánh để thành Phật”. Vậy tánh là gì? Thành

Phật là thành gì? Đó là hai vấn đề của Thiên tông đưa ra.

Trong quan điểm của những người nặng tín ngưỡng và tôn giáo, khi đến với Phật giáo, họ thường xây dựng hình tượng một vị Phật với rất nhiều năng lực đặc biệt, toàn năng về nhiều vấn đề. Và họ phấn đấu tu tập để trở thành những vị giống như vậy. Tức là một hình mẫu lý tưởng về con người được xây dựng ở mức độ hoàn thiện nhất.

Tuy nhiên, với Thiên tông Trung Quốc thì khác. Thông qua những câu chuyện về thiên, chúng ta thấy hình ảnh một con người tầm đạo và đi đến *giác ngộ*, không phải để trở thành một vị Phật theo như các lý tưởng của các tông phái Phật giáo Trung Quốc xây dựng lâu nay - hình ảnh một vị Phật ngồi trên toà sen với đầy đủ năng lực, thần thông, phép lạ. Ở đây, Thiên tông chỉ ra một người giác ngộ có thể là bất kỳ ai miễn người đó *thấy được bản chất của thế giới*, bản chất sự vật, hiện tượng mà chúng ta hay gọi là *pháp*. *Thấy* chính là *thấy ra* bản chất, cốt lõi của vấn đề. Giác ngộ là thấy ra vấn đề đó.

Vì vậy trong Thiên tông Trung Quốc có câu: “Bữa củi gánh nước cũng là thiên, nấu cơm rửa bát cũng là thiên”. Nghĩa là đi đứng nằm ngồi, mọi hoạt động lớn nhỏ của một người đang tầm đạo, tất cả đều trở thành hữu dụng nếu như người đó luôn sống với

cái tâm tinh táo, sáng suốt. Tâm tinh táo, sáng suốt thì không có cơ hội cho phiền não, rắc rối của đời sống chi phối, vì người đó chỉ sống với hiện tại.

Vậy Phật là người thấy ra được bản chất của hiện tượng sự vật, gốc nguồn của khổ đau, không còn bị trói buộc bởi các ảo kiến về cái tôi.

Ở đây, Thiên tông Trung Quốc bắt gặp tiến trình tu học giác ngộ của Phật học Nguyên thủy. Chẳng hạn như trong bài kinh Đại Niệm Xứ khi chỉ về tiến trình tu học, đức Phật trình bày tổng quát tất cả các sinh hoạt lớn nhỏ của một người. Đặc biệt hình mẫu là một vị xuất gia như khi đi, đứng, ăn, uống,... tất cả đều biết rõ. Khi biết rõ mọi hiện tượng, người ta đã *thấy ra vấn đề*. Hơi thở, uy nghi lớn nhỏ cũng chỉ là tiến trình, nó tùy thuộc vào điều kiện mà xuất hiện, có cái này sinh ra cái kia. Tâm ý, cảm giác cũng thế. Nó đều là tiến trình tùy thuộc vào nhau - sinh, trụ và diệt, - hoàn toàn không có tôi, của tôi (những ảo tưởng do chính chúng ta sinh ra về một cái tôi). Để rồi phải chịu chi phối bởi các khổ đau do cảm giác cái tôi bị xúc phạm, tổn thương, không được tôn trọng. Khi nhìn nhận tất cả hiện tượng sự vật chỉ là các tiến trình như nó đang là, hoàn toàn vắng bóng bản ngã, các ảo kiến, ảo tưởng mà chúng ta thêm vào, thì khổ đau phiền não không có cơ hội chi phối.

Nhưng từ sau đời ngài Huệ Năng, Thiền tông Trung Quốc không còn giữ được phong thái của Thiền Kiến tánh từ gốc nguồn nữa, mà chỉ còn loại Thiền công án nên vấn đề lại hoàn toàn khác.

Thầy không đi sâu vào từng vấn đề, mà chỉ đối chiếu để thấy rõ sự tương đồng giữa hai bên. Có thể thủ pháp khác nhau. Thiền tông có thủ pháp khác để thấy rõ hiện tượng sự vật, không giống với cách dạy của đức Phật. Nhưng bắt gặp được nhau, vì cũng thấy ra được: vấn đề đó là gì, giác ngộ cái gì và thành Phật như thế nào.

Vấn đáp Phật Pháp số 34, năm 2019

CÂU HỎI 43:

Kính bạch thầy, có phải những người hành thiền định dễ bị tẩu hỏa nhập ma không ạ? Thiền định và thiền quán nếu để hiểu và phân biệt một cách ngắn gọn thì sẽ như thế nào?

TRẢ LỜI:

“Tẩu hỏa nhập ma” là từ thuộc về Đạo gia. Chỉ về khí vận hành không đúng quy trình, nghịch lưu làm thiêu cháy một số dây thần kinh. Đặc biệt là hệ thần kinh đuôi ngựa ở phía sau lưng, khiến cho bán thân bất toại, điên loạn.

Thiền định vốn là phát triển các nội lực tiềm tàng có trong mỗi chúng sinh loài người, bằng cách hướng tâm về một đối tượng để đạt đến sự an tĩnh từ mức độ cơ bản cho đến thâm sâu. Do vậy nếu không đi đúng đường, hay không được một vị thầy có nhiều kinh nghiệm để hướng dẫn thì có thể dẫn đến điên loạn, vì không tự mình vượt qua được. Ngay ở Huế đã có một số trường hợp xảy ra cách đây mấy năm. Một sư cô và một số Phật tử ở Huế sang hành thiền tại thiền viện Pa Auk tại Myanmar, sau một thời gian thì người thân phải sang đưa về vì những người này đã bị bệnh thần kinh trong quá trình hành thiền.

Thiền định và thiền quán là hai thuật ngữ Phật học được biết đến rất nhiều, chỉ cho các phương pháp tu tập khác nhau:

- Thiền định là lấy đối tượng để đặt tâm vào đó, hoặc là chú tâm vào một vật gì đó. Cốt yếu là để tâm an trú trên đối tượng, gạt bỏ tất cả các ngoại duyên khiến cho thân tâm không ổn định, được ổn định. Sau khi vượt qua các chướng ngại, thường được gọi là năm pháp che lấp (ngũ triền cái), thì lần lượt sẽ có trạng thái tâm phần chấn, an tĩnh và cuối cùng đi đến nhất tâm. Nghĩa của chữ thiền (jhāna hoặc jhāna) có nghĩa là cắt đứt tất cả các suy nghĩ, loại bỏ tất cả các tạp niệm và trú trong duy nhất một đối tượng.

- Thiền quán hay còn gọi là tuệ quán (vipassana) có nghĩa là quán chiếu, quán sát để thấy rõ sự thật. Sự thật ở đây là bản chất của vấn đề. Ví dụ trong bài kinh Đại Niệm Xứ (Mahāsatipatṭhāna sutta) nói lên tiến trình và cách thức để soi sáng thực tại khi mình sát đối với các đối tượng thân, thọ, tâm, pháp. Trong ý nghĩa này thì không thể dùng chữ thiền theo nghĩa gốc đầu tiên là jhān được, vì vipassana nghĩa là thấy đúng sự thật hoặc minh sát cho thấy rõ sự thật.

Nhưng theo cách lý giải của một số luận thư luận giải về thiền quán này thì có khá nhiều vấn đề. Chẳng hạn như minh sát tuệ có mười sáu thứ tuệ cần phải chứng đắc trên lộ trình giác ngộ theo lý giải về sau của Vi Diệu pháp. Thực tế, trong bài kinh Đại Niệm Xứ, đức Phật không đưa ra bất kì phương pháp gì, ngoài việc nhìn rõ vào bản chất của nó. Nếu có thì chỉ là một số đối tượng dính líu khi mình sát thân thể bị hoại diệt, hư hỏng sau cái chết. Minh sát từng tiến trình thân xác bị phân hủy. Cái này được nhìn thấy trên các nghĩa trang, có thể thực quán với thực tiễn qua một môi trường có thật. Tuy nhiên, bây giờ thời đại chúng ta không có cơ hội nhìn thấy, cho nên đôi khi chúng ta phải dùng tài liệu hoặc là đầu óc để liên tưởng, gọi nhớ đến hình tượng mình đã thấy, để tưởng tượng ra. Còn lại các đối tượng khác đều dựa trên tiến trình các đối tượng đang diễn ra, cho nên nó không có

một phương pháp gì như sau này họ diễn đạt để đạt được mười sáu cái tuệ của minh sát.

Đây là ý kiến của thầy về thiền định và thiền tuệ.

Vấn đáp Phật Pháp số 18, năm 2019

CÂU HỎI 44:

Kính bạch thầy: “Quán tâm vô thường. Quán thân bất tịnh. Quán pháp vô ngã. Quán thọ là khổ”. Con kính mong thầy sẽ giảng giải giúp cho con được hiểu về bốn phép quán này để có thể ứng dụng cho đời sống hiện tại được không ạ?

TRẢ LỜI:

Câu nói trên xuất phát từ việc hệ thống hóa, tóm tắt ý nghĩa và tư tưởng Phật học liên hệ đến Tứ Niệm xứ. Theo thầy biết, nó được phổ biến đầu tiên là ở các hệ thống Phật học của Trung Quốc. Sau đó có một số vị diễn giải áp dụng câu này như một khẩu hiệu khi tu tập Tứ Niệm xứ cho từng nội dung đối tượng.

Nguyên văn chữ Hán thể này: “*Quán thân bất tịnh. Quán thọ thị khổ. Quán tâm vô thường. Quán pháp vô ngã*”. Tuy nhiên khi thầy tìm hiểu về Tứ Niệm xứ thì thầy phát hiện ý nghĩa không giống hoàn toàn bốn nội dung này. Câu này chỉ tóm tắt một phần nhỏ trong nội dung của từng đối tượng, chứ không nói

lên được hết toàn bộ. Cho dù là tóm tắt đi chăng nữa, nó cũng không phải phân cốt tử của từng đối tượng.

Có hai vấn đề chúng ta phải làm rõ trong câu hỏi này:

1) Quán là gì?

Cần phải hiểu nội dung chữ này theo Tứ Niệm xứ để hiểu sự hạn chế hoặc do nó không lột tả được các yếu nghĩa nào trong Tứ Niệm xứ.

Chữ “quán” được dùng trong Tứ Niệm xứ không phải như nhiều vị diễn giải được hiểu là quán tưởng, quán xét, quán niệm. Quán ở đây thực ra là *thấy rõ, thấy đúng bản chất.*

a) Quán thân.

Đức Phật đưa hình ảnh một người bắt đầu tiến trình tu tập là quán thân để thấy rõ bản chất:

- Thứ nhất, thấy về hơi thở như thế nào.
- Thứ hai, thấy mối liên hệ giữa hơi thở với thân, với cảm giác toàn thân là như thế nào.
- Thứ ba, thấy rõ vận hành tất cả các cử chỉ lớn nhỏ của thân khi nó tồn tại, đi đứng ngồi nằm như thế nào, kể cả đại tiện, tiểu tiện.
- Thứ tư, thấy thân này chấm dứt sự sống thì nó sẽ lần lần biến hoại như thế nào.

Chính vì nội dung cuối này, người ta mới đúc kết tính chất bất tịnh của thân. Như vậy trong câu “*quán thân bất tịnh*” không hề nói gì về các nội dung quán ở trước, cho nên khi nói câu này lột tả ý nghĩa niệm thân là không hẳn, mà chỉ nói được một phần của nó. Phần mà người ta ấn tượng nhất tức là thân xác khi sự sống không còn.

b) Quán thọ.

Bản chất của thọ không phải chỉ là khổ theo nghĩa là đau đớn của thân. Thực ra, thọ có hai dạng:

- Thọ về thân có ba loại: Thứ nhất là cảm giác đau đớn khó chịu khi thân bị tổn thương và không thoải mái, gọi là khổ thọ. Thứ hai, ngược lại là những cảm giác thoải mái, càng tiếp xúc mình càng thích thú, gọi là lạc thọ. Thứ ba là cảm giác không khổ, cũng không lạc vì tác động của nó đến thân quá nhẹ, không gây được cảm giác khó chịu hay thoải mái nên gọi là phi khổ phi lạc thọ.

- Thọ về tâm lý cũng có ba loại: Trạng thái tâm an vui là thọ hỷ. Trạng thái tâm buồn bã, lo lắng, u sầu thì gọi là thọ ưu. Và trạng thái tâm không phải hỷ không phải ưu vì tác động của nó quá nhỏ nhiệm, không tạo được ấn tượng gì nên gọi là vô ký.

Vậy thì câu “*quán thọ thị khổ*” chỉ nói được một phần của cái khổ tâm hoặc khổ thân chứ không nói được hai mặt kia của vấn đề.

c) Quán tâm.

Trong trình bày của đức Phật về quán tâm không chỉ nói đến vô thường - tức là trạng thái tâm thay đổi liên tục, không ở một trạng thái lâu dài vĩnh viễn - mà Ngài còn trình bày các loại tâm của chúng sinh ở ba cõi Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới. Thậm chí có cả tâm của các vị đã giải thoát giác ngộ. Cho nên mới có các dạng tâm phong phú như tâm tham, tâm không tham, tâm bị trói buộc, tâm không bị trói buộc, tâm chật hẹp, tâm rộng rãi, đại hành tâm,...

Như vậy “*quán tâm vô thường*” chỉ nói về một phần rất nhỏ, chứ không cho thấy được bản chất đích thực của tâm là gì.

d) Quán pháp.

Pháp ở đây chỉ cho cấu trúc của tất cả các tập hợp: tập hợp của thiện, tập hợp của ác, tập hợp lộ trình của một người đang chăm chuyên tu tập hay tập hợp chướng ngại của một người đang bị phiền não chi phối,... thể hiện qua năm triền cái - tức là năm hiện tượng che lấp đối với một người đang hành thiền. Năm triền cái là: *tham lam, sân hận, hoài nghi, trạo cử - hối quá, hôn trầm - thụy miên*. Khi vượt qua năm

cái này sẽ gặp năm trạng thái ngược lại, đó là: *tâm, tứ, hỷ, an và nhất tâm.*

Rồi phải kể đến các tập hợp đi đến giác ngộ như Thất Giác chi, Bát Chánh đạo, Lục căn - lục quyền,... Tất cả những tập hợp đó có một tính chất chung về mặt cấu trúc, đó là: Chúng đều được hình thành bởi nhiều yếu tố, nhiều nhóm tổ hợp chứ không tự hiện diện hay tự tồn tại được cho dù thuộc thiện hay ác, tốt hay xấu, vì thế bản chất chúng là vô ngã.

Cho nên câu “*quán pháp vô ngã*” chỉ nói lên được bản chất của các tập hợp, kể cả trong tiến trình giác ngộ.

2) Chỉ dùng bốn pháp này để tu tập có được không nếu không đề cập đến Tứ Niệm xứ?

Thầy xác định là có thể dùng được.

“*Quán thân bất tịnh*”: Khi thực hành câu này, với một người tu tập có nghĩa là, mình thấy được bản chất không sạch sẽ, đẹp đẽ, không đáng trân trọng, quý mến đối cái thân này. Vì bản chất của thân khi gặp các duyên sẽ phơi bày ra tính bất tịnh của nó. Nhìn thấy bản chất bất tịnh đó, giúp mình bớt tham lam, luyến ái đối với thân xác này thì điều đó rất đúng. Cho nên cần quán sát, chiêm nghiệm, sẽ biết được tính chất bất tịnh của thân này.

Sau khi phân tích hoặc nhìn thấy người khác và tự liên tưởng đến thân này, ở các tình huống như: một

người bị tai nạn, thân thể bị hủy hoại, mình cũng liên tưởng đến thân xác mình như vậy; một người bệnh thể hiện sự thống khổ với thân này như thế nào thì mình cũng sẽ tương tự như vậy,... Đó là cách quán rất tốt, để giảm bớt ham muốn đối với thân xác này.

“*Quán thọ thị khổ*”: Thông thường, người ta thích cái gì làm thân xác thoải mái dễ chịu, không muốn tiếp xúc những cảm giác làm mình khó chịu, đau đớn về thân. Hoặc tâm chỉ muốn những gì làm vừa lòng, không muốn gặp chuyện bất như ý, phiền muộn hoặc những gì làm mình nhức đầu. Khi quán cảm giác, nhìn thấy phần nào tính chất của nó là đem lại khổ sâu, điều đó cũng làm mình giảm bớt ham muốn, luyện ái đối với cảm giác.

“*Quán tâm vô thường*”: Ví dụ một người hôm qua mình tin tưởng nhưng ngày mai mình biết được người ta thay đổi. Thậm chí một người phạm tội gây án, sau khi điều tra, người ta xác nhận trước đây người đó là người tốt, chưa từng có điều tiếng, đột ngột trở thành tội phạm. Điều đó cho thấy bản chất tâm lý là vô thường. Khi nhìn thấy ra vấn đề, mình sẽ bớt bị khổ sở bởi các quan điểm cứng nhắc mà tâm bị cột trói vào.

“*Quán pháp vô ngã*”: Đối với tính chất vô ngã của hiện tượng sự vật, thì khi mình nhận thức được rằng, những thứ hiện diện trên đời này không độc lập, mà do nhiều yếu tố kết hợp (nhà Phật gọi là duyên). Mọi thứ đều sinh do duyên, trụ do duyên và hoại do

duyên. Ít nhất biết được cấu trúc đó để không rơi vào quan điểm sai lầm về sự tồn tại bất diệt, tự sinh tự lập vì tất cả đều phụ thuộc vào nhau. Cái này có do có cái kia; cái này mất do cái kia mất; cái kia mất cái này cũng không còn,... Mọi thứ tồn tại trong mỗi ràng buộc chặt chẽ với nhau về nhân duyên. Từ đó, mình thấy được bản chất vô ngã về mặt cấu trúc của tất cả hiện tượng sự vật. Điều đó làm mình giảm bớt được tham cầu, sự tin tưởng không đáng, hoặc các chấp thủ khi mình bị cột trói bởi cái nhìn lệch lạc một chiều.

Về quan điểm tu tập cũng có thể vận dụng được các nội dung này vào. Nhưng để nói rằng nó tóm tắt được các tính chất của bốn đối tượng thân, thọ, tâm, pháp trong Tứ Niệm xứ thì bộ tứ quán này không nói lên được cốt lõi của vấn đề.

Vấn đáp Phật Pháp số 46, năm 2019

PHẦN 5



CÁC VẤN ĐỀ VỀ KINH PHẬT

CÂU HỎI 45:

Kính thưa thầy, Bát Chánh đạo có khác với Tứ Diệu đế không ạ? Thầy có thể giảng cho con một cách vắn tắt về Bát Chánh đạo và Tứ Diệu đế được không ạ?

TRẢ LỜI:

Bát Chánh đạo là một nội dung nằm trong Tứ Diệu đế. Tứ Diệu đế được gọi như vậy do dựa trên nội dung của bài kinh đầu tiên đức Phật giảng cho những vị môn đệ là nhóm ngài Kiều-Trần-Như, trước đó từng tu tập khổ hạnh với Ngài trong Khổ hạnh lâm, ở Uruvelā.

Tứ Diệu đế trong tiếng Pāli là *Catu Ariya Sacca*. Từ “Catu” nghĩa là bốn. “Ariya” thường được dịch là cao thượng, cao cả, cao quý, hoặc thuộc về thánh. “Sacca” là chân lý, sự thật. Còn nếu như ta dịch sang tiếng Hán thì catu là “tứ”, ariya là “diệu” và sacca là “đế”. Chữ đế ở đây có nghĩa là chắc chắn, bền vững, nền tảng.

Nói cho dễ hiểu, Tứ Diệu đế nghĩa là Bốn Sự Thực liên hệ đến Khổ, với bốn tính chất khác nhau. Sự thật thứ nhất là về *các hiện tượng Khổ*. Sự thật thứ hai là về *nguyên nhân sinh Khổ*. Sự thật thứ ba là *chấm dứt Khổ*. Và sự thật thứ tư là *con đường thoát Khổ*. Có thể nói toàn bộ giáo pháp của đức Phật trong suốt bốn mươi lăm năm hoằng pháp độ sinh chỉ là

triển khai, hoặc thu hẹp/mở rộng, hoặc dùng nhiều cách nói khác nhau, để quy về Bốn Sự Thật này. Cốt lõi của Phật học Nguyên thủy là nói đến Bốn Sự Thật về Khổ như thầy đã trình bày ở trên.

Sự thực thứ nhất: Các hiện tượng Khổ.

Đó là những hiện tượng về mặt vật lý, hiện tượng về mặt tâm lý và sự ngộ nhận khiến cho khổ trở thành nỗi thống thiết của chúng sinh.

Khổ thứ nhất theo dạng vật lý như sinh, già, bệnh, chết.

Khổ thứ hai là các hiện tượng khổ về mặt tâm lý. Nỗi khổ khi người với vật mà mình yêu thương, gắn bó mà phải xa lìa. Hay với người, với vật mà mình không thích nhưng phải chung đụng, phải sống cùng. Hoặc do những mong muốn, ước nguyện nhưng không được đáp ứng, không đạt được, không thỏa mãn thì mình cũng khổ.

Khổ thứ ba tinh vi hơn hết, có sức mạnh làm người ta khổ hơn hết, đó chính là ngộ nhận về thân tâm vật lý này, thường được chúng sinh xem như là ta, là tôi, có giá trị trường tồn, lâu dài, khiến người ta bị đắm chìm, bị cột trói trong nó. Ngộ nhận về bản ngã, cái tôi này làm cho chúng sinh phải tạo tác bao nhiêu hành vi, để rồi phải khổ.

Đó là những hiện tượng Khổ, có thể thấy được, có thể hiểu được.

Sự thực thứ hai: Nguyên nhân sinh Khổ.

Về nguyên nhân sinh khổ, đức Phật chỉ ra đó là tham ái. Tham ái có ba hình thức:

- Tham ái với những đối tượng bình thường thuộc ngũ dục bằng cách thông qua sáu giác quan của chúng ta là mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm,... Ngũ dục gồm có: tài, sắc, danh, thực, thụy. Tài là tiền bạc, của cải. Sắc là vóc dáng, sự tươi trẻ, mỹ miều,... Danh là tiếng tăm, địa vị trong xã hội. Thực là ăn uống. Thụy là ngủ nghỉ. Năm cái ham muốn này thống trị, sai khiến con người làm đủ thứ chuyện.

- Tham ái thứ hai tinh vi hơn! Những ai mà ngũ dục được thỏa mãn đến mức chán chê, ngao ngán rồi, hoặc cảm thấy quá khổ vì chạy theo ngũ dục, cho nên mệt mỏi muốn buông bỏ hết, thì tìm đến, chuyển sang tham ái thanh tịnh. Đây chính là những vị từ bỏ cuộc sống gia đình, xuất gia hành thiền, tích cực tu tập để đạt được cảnh giới tâm thiền vắng lặng, an tĩnh. Đó cũng là nguyên nhân sinh khổ! Những vị này sau khi đạt được các thiền chứng, họ có thể tái sinh lên những cảnh trời Sắc giới, Vô sắc giới, nhưng đến khi hết phước thì có thể rớt thẳng xuống địa ngục. Lý do là vì quen sống trong thanh tịnh, nên khi hết phước họ lại phải đối diện với bao nhiêu phiền não mà trước kia đã

tạm đè nén nhờ năng lực định nên họ không còn nhìn thấy, nay lại xuất hiện; lập tức tâm sân hận nổi lên khiến phải đi thẳng xuống địa ngục.

- Tham ái thứ ba thì nguy hiểm hơn, đó là khi thanh tịnh đạt đến mức tốt cùng mà bị mất đi và khiến rơi vào đau khổ, người ta sẽ trở nên chán ngán đến mức không muốn tồn tại nữa. Theo tiến trình của thiền học, có những người sau khi đạt đến sự thanh tịnh của thiền Sắc giới thì chán nản và muốn chấm dứt mọi thứ. Do muốn đoạn diệt tất cả nên khởi lên niệm tưởng hòa nhập vào vũ trụ. Tại đây, do năng lực tâm định của Tứ thiền Sắc giới cộng với ý niệm đoạn diệt, liền sinh ra các cảnh giới thuộc về ý niệm, đó là Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ.

Đó chính là *ba cái nhân của tham ái* mà đức Phật dạy, đều đưa chúng sinh đến khổ sầu.

Về ý nghĩa này thì ngay ở cuộc sống thế gian, con người cũng có thể trải qua những trạng thái này. Sau khi các dục vọng đã được thoả mãn sẽ dẫn đến chán ngán. Người ta sẽ đi tìm nơi nào đó vắng lặng, yên tĩnh, chẳng hạn như trong rừng, trên núi, những nơi không có người tới. Sau khi có được yên tĩnh thì một ngày nào đó bỗng trở nên chán chường tột độ, không còn hứng thú sống bèn quyên sinh. Chủ nghĩa phi sinh của triết học Tây phương trong các thập kỉ

cuối của thế kỷ XX cũng là một dạng tham ái đi tìm đến sự tự hủy diệt này.

Sự thực thứ ba: Hết Khổ.

Chỉ những ai không còn tham ái đối với các dạng kể trên thì mới có thể thoát khổ. Và con đường dẫn đến thoát khổ được đức Phật dạy đó là Bát Chánh đạo. Trong Bát Chánh đạo có tám thành tố thể hiện đầy đủ các sinh hoạt trong đời sống của chúng ta.

(1) **Chánh kiến:** Kiến ở đây không chỉ là cái thấy, mà cần được hiểu đầy đủ hơn, đó là sự nhận biết của chúng ta thông qua sáu giác quan: mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm, thân xúc chạm, ý đối với các đối tượng. Đức Phật tóm tắt lại là “thấy, nghe, hay, biết”.

(2) **Chánh tư duy:** Chúng ta tồn tại, tương giao, nhận biết thế giới đều thông qua tư duy này.

(3) **Chánh ngữ:** Là kênh để chúng ta tiếp xúc, tương giao với thế giới. Ngữ nghĩa là thông tin được truyền đạt qua lại giữa mình với người khác, bằng nhiều cách khác nhau như lời nói, chữ viết, ký hiệu, dấu hiệu,... khác nhau.

(4) **Chánh nghiệp:** tức là các hành vi của thân.

(5) **Chánh mạng:** Muốn có một đời sống an lành, chúng ta phải có một nghề nghiệp mưu sinh chính đáng, không hại mình, hại người.

Thông qua năm thành tố này, chúng ta tồn tại, tiếp xúc và tương tác với thế giới. Và Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng chỉ có thể trở thành “chánh” khi chúng được hỗ trợ bởi ba thành tố cuối cùng là Chánh tinh tấn, Chánh niệm, và Chánh định.

(6) Chánh tinh tấn: là siêng năng, chăm chỉ.

(7) Chánh niệm: là làm gì cũng phải để tâm, để ý, chú ý đúng mức, tâm chuyên chú vào đối tượng; đang làm việc này thì không nghĩ đến việc khác, đi biết rõ đi, đứng biết rõ đứng, làm biết rõ làm,...

(8) Chánh định: là tâm trí phải ổn định, không dao động, không lăng xăng, không bị chi phối bởi những cái ngoại duyên khác, nhờ vậy tâm mới tỉnh táo, sáng suốt.

Ba thành tố này luôn đi với năm thành tố ở trước, hỗ trợ từ bên trong. Và tám thành tố tạo nên con đường giác ngộ, giải thoát này được đức Phật gọi là Bát Chánh đạo.

Bằng cách có một đời sống luôn dựa vào sự thật. Sự thật ở đây là khi mình mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... thì đừng để tham, sân làm chủ, chi phối mình. Nó khởi lên thì mình nhận biết nhưng không trở thành nô lệ cho nó, đừng để nó đồng hoá, mà phải luôn sáng suốt, tỉnh táo, biết chọn lựa, ứng xử đúng mức, dựa

trên các tiêu chí ở trên, chúng ta sẽ có được đời sống lành mạnh, thanh thoát ngay hiện tại.

Vậy Bát Chánh đạo chính là con đường sống lành mạnh, thanh thoát, là con đường đi đến giác ngộ, giải thoát, thấy ra sự thật. Một khi nắm được ý nghĩa này chúng ta từng bước điều chỉnh lại hành vi của mình để cho cuộc sống được an lạc. Nếu hiện tại an lạc, thì chắc chắn trong tương lai cũng được an lạc.

Thầy vừa trình bày vắn tắt về Tứ Diệu đế.

Vấn đáp Phật Pháp số 14, năm 2018

CÂU HỎI 46:

Kính thưa thầy, “bốn đôi, tám thánh” hay “bốn đôi, tám chúng” là gì?

TRẢ LỜI:

“Bốn đôi, tám thánh” hoặc “bốn đôi, tám chúng” là một nội dung trong phần kinh Lễ Tam bảo, mục Ân đức tăng, trong đó có đoạn: “Cattāri purisa yugāni” (“catta” là bốn, “purisa” là từng đơn vị/chúng).

Nhóm từ này được mở rộng để nói về Bốn bậc Thánh quả, gồm: bốn đạo (bốn lộ trình chứng ngộ) và bốn quả (bốn cấp độ chứng ngộ), để đưa đến mục đích tối hậu là Niết-bàn. Bốn bậc Thánh đó là:

- Bậc Thánh thứ nhất: Sơ quả Tu-đà-hoàn, hay còn gọi là Thất lai. Vị này còn trở lại thế gian tối đa bảy lần.

- Bậc thánh thứ hai: Nhị quả Tư-đà-hàm, hay còn gọi là Nhất lai. Vị này còn trở lại thế gian tối đa một lần.

- Bậc thánh thứ ba: Tam quả A-na-hàm, còn gọi là Bất lai. Vị này không trở lại thế gian nữa. Vị đó sẽ ở tại cõi trời Sắc giới, cõi dành cho các vị A-na-hàm. Có năm tầng trời tại cõi này, được gọi là Ngũ tịnh cư thiên. Từ đó, các vị sẽ tu tập tiếp để đạt được tầng bậc cuối cùng của lộ trình giải thoát toàn triệt.

- Bậc thánh thứ tư: Tứ quả A-la-hán, còn gọi là Vô sinh. Vị này đã đạt được đạo quả cuối cùng, không còn tái sinh nữa.

Như vậy, “bốn đôi, tám thánh” hoặc “bốn đôi, tám chúng” nghĩa là bốn đạo, bốn quả như giải thích ở trên.

Vấn đáp Phật Pháp số 14, năm 2018

CÂU HỎI 47:

Kính bạch thầy, con có nghe bài kinh “Nhất Dạ Hiền Giả”, thầy có thể cho con được hiểu ngắn gọn bài kinh này không ạ?

TRẢ LỜI:

Bài kinh “Nhất Dạ Hiền Giả” nằm trong Trung Bộ kinh. Bài kinh này trong các khóa tu xuất gia gieo duyên tại chùa có Đại đức Chơn Hữu thỉnh thoảng hay giảng cho các học viên dự khóa tu.

Hai từ của bài kinh phải hiểu cho đúng:

- “Hiền giả”: Là người thực hành đời sống tu niệm nghiêm túc.

- “Nhất dạ”: Trong thuật ngữ kinh hoặc luật trong Phật giáo, chữ này có ý nghĩa khác nhau tùy tình huống và ngữ cảnh. “Dạ” đây không chỉ là đêm, mà là trọn vẹn thời gian tu tập, được quy ước theo khái niệm thời gian; ví dụ như từ khi mặt trời mọc ngày hôm qua tới khi mặt trời mọc ngày hôm nay. Trong Luật tạng của Phật giáo Nguyên thủy, có khi chữ này được xem là một ngày, hoặc có khi là một đêm. Cho nên, khi nói một vị tỳ-khưu trong mùa an cư, có việc đi ra ngoài thì phải về trước khi mặt trời mọc, chứ không nói trước khi mặt trời lặn là ý nghĩa vậy. Tức là quy ước cái thời gian từ lúc mặt trời mọc hôm nay cho đến lúc mặt trời mọc ngày hôm sau. Ở đây cũng vậy, khi nói đêm, chữ “dạ” này tính trong khoảng thời gian bắt đầu từ mặt trời mọc ngày hôm nay cho đến mặt trời mọc hôm sau, ta phải tỉnh cần tu tập, không nên bỏ phí thời gian.

Đây là bài kinh nhằm sách tấn, tác động mạnh nhằm giúp người xuất gia tích cực tu tập, đừng để thời

gian trôi qua vô ích. Bài kinh nêu lên một hình tượng tiêu biểu về chuyện một người khi nhận thức được lộ trình giác ngộ, cần phải thực hiện nghiêm túc bèn nỗ lực, cần cù tu tập. Hãy tận dụng tối đa thời gian tu học, thấy rõ lẽ vô thường trong đời sống. Không phải chỉ là nay còn mai mất, mà thấy rõ cả vô thường ngay trong từng hơi thở. Nếu hít vào mà không thở ra được, hay thở ra mà không hít vào được thì coi như xong đời. Phải thấy ra cái ngăn ngại, chóng vánh vô thường của sự sống như vậy để luôn luôn tỉnh giác quay trở về, thấy rõ bản chất của nó.

Đó là mục đích mà nội dung bài kinh nói đến.

Vấn đáp Phật Pháp số 23, năm 2019

CÂU HỎI 48:

Kính thưa thầy, đối với cư sĩ, bộ kinh nào trong kinh tạng Nikāya thích hợp với cư sĩ và nên tìm hiểu như thế nào từ dễ đến khó?

TRẢ LỜI:

Kinh Nikāya dịch ra tiếng Việt gồm năm bộ: Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ứng, Tăng Chi và Tiểu Bộ. Tuy nhiên, Tiểu Bộ kinh, theo quan điểm của một số nhà khoa học, đặc biệt với một số vị cao tăng ở Sri Lanka, họ không đánh giá cao bộ kinh này. Sau khi

ngiên cứu và phân tích, các vị đã thấy rằng trong mười lăm nội dung được chép trong Tiểu Bộ kinh như kinh Pháp cú, Túc sanh truyện,... hầu như đều được hệ thống hóa và biên soạn sau này.

Với các bộ Tương Ưng, Tăng Chi, Trường Bộ và Trung Bộ thì tạm được xem gần với lời dạy và tinh thần giáo pháp của đức Phật nhất. Với các bản dịch tiếng Việt hiện tại, phổ thông nhất là bản dịch của Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu - người có rất nhiều công trình biên dịch lớn của Phật học tạng Pāli, đã bước đầu đáp ứng được các nhu cầu tìm hiểu về Phật học Nguyên Thủy.

Tuy nhiên, là người từng nhiều năm tìm hiểu kinh điển Nikāya qua bản dịch đó, thầy vẫn có nhiều ưu tư về bản dịch này. Một trong số các vấn đề nổi bật của bản dịch là thuật ngữ Hán - Việt quá nhiều, nhất là với giới trẻ sau này, vốn liếng chữ Hán hầu như không có, đặc biệt là Hán cổ. Thêm nữa, có một số thuật ngữ Phật học lấy từ các bản dịch của Hán tạng rất khó hiểu, thậm chí có một số trường hợp bị lệch lạc nghĩa. Nhưng để làm lại công trình đó cho dễ hiểu thì không hề đơn giản. Những Phật tử đã từng đọc kinh Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ưng, Tăng Chi chắc sẽ thông cảm với thầy về vấn đề này.

Thế nên bây giờ chọn kinh nào để đọc theo trình tự từ thấp đến cao thì thực sự rất khó nói, vì đối với

quý vị Phật tử tại gia hiện nay quả là không dễ gì vượt qua được hàng rào thuật ngữ đó. Hơn nữa, quý Phật tử cần biết một điều quan trọng rằng, tuy tất cả các bộ kinh đó là sưu tập hầu như toàn bộ lời dạy của đức Phật và tư tưởng xuyên suốt nội dung của nó đều triển khai về Bốn Sự Thật liên hệ đến Khổ (Tứ Diệu Đế) mà đức Phật đã thuyết giảng trong bài kinh Chuyển Pháp Luân. Nội dung các bài kinh tùy trường hợp hoặc tùy đối tượng được đức Phật nói ra, tuy có diễn đạt sai khác nhưng tất cả đều quay về mục đích phải thấy ra bản chất khổ, từ đó khởi lên ý muốn thoát khổ, và thực hiện lối sống lành mạnh để thoát khổ.

Ngài đã nhiều lần nói rằng: “"Này các tỳ-khưu, xưa cũng như nay ta chỉ nói lên sự khổ và sự diệt khổ". Dựa trên nguyên tắc đó thì Phật tử có thể đọc kinh nào cũng được. Còn những bài kinh không liên hệ đến giáo lý thoát Khổ đều không phải lời Phật dạy, chúng chỉ là ngụ tác. Đã là kinh Phật thì đều phải nói lên cốt lõi của vấn đề giáo lý của nhà Phật là Bốn Sự Thật liên hệ đến Khổ.

Trên đây là những kinh nghiệm của thầy trong việc đọc kinh. Xin chia sẻ với quý Phật tử.

Vấn đáp Phật Pháp số 23, năm 2019

CÂU HỎI 49:

Kính thưa thầy, bài kinh Paritta tên tiếng Việt là gì? Thầy có thể cho con hiểu thêm về ý nghĩa thật sự của bài kinh này được không thầy? Bài kinh đó có tác dụng thực sự như con thấy người ta vẫn hay nói không ạ?

TRẢ LỜI:

Paritta không phải là một bài kinh, mà là tên gọi chung cho nhiều bài kinh cùng một ý nghĩa, gọi là kinh Bảo hộ hay kinh Hộ trì vì nó có năng lực đem lại bình an, được sự bảo vệ từ Tam Bảo và từ các vị chư thiên hộ pháp. Tất cả nội dung của các bài kinh này đều có chung hai ý nghĩa: Thứ nhất là tán dương ân đức, oai lực Tam Bảo. Thứ hai là nói về sự thật, chân lý hay năng lực đặc biệt của sự thật.

Vào thời đức Phật có câu chuyện về một sự thật tuy rất đỗi bình thường, không phải sự thật về sự giải thoát, nhưng có năng lực lạ lùng! Đó là câu chuyện khi còn nhỏ của một vị hoàng tử trong dòng tộc Sakya, sau này cũng là đệ tử xuất gia theo Phật.

Một hôm cậu đi chơi với các bạn cùng trang lứa, chơi nửa chừng thì đói bụng. Lúc đó, cậu mới chạy vào xin mẹ bánh. Mẹ cậu là một vị công nương. Hôm đó, người mẹ quên nói người hầu chuẩn bị bánh, cho nên nói với con rằng: “Bánh không có!”.

Vì chú hoàng tử này từ nhỏ đến lớn chưa bao giờ nghe mẹ hoặc người khác nói với mình chữ “không có”, do luôn được phục vụ đằng hoàng và đầy đủ, muốn gì được đó, nên khi nghe “bánh không có” thì chú cứ tưởng đó là một loại bánh có tên là “bánh không có”. Chú đi đến cạnh bàn có cái đĩa đã đầy lòng (bình thường sẽ có bánh đặt sẵn bên trong) và mặc nhiên mở ra và nói: “Chà! Hôm nay có thứ bánh lạ quá - bánh không có!” thì liền xuất hiện một cái bánh bên trong đó mà xưa nay chú chưa từng thấy. Chú bèn đem bánh đó chia cho bạn bè. Những người bạn cũng trầm trồ, tấm tắc khen bánh này ngon quá, chưa từng được ăn qua trong đời.

Và đám nhỏ sau khi chơi xong cùng chạy vào hỏi mẹ của chú hoàng tử này: “Bánh đâu mà ngon quá! Hôm nay, bánh của cô cho chúng con ăn ngon quá!”. Lúc đó, bà mẹ hết sức ngạc nhiên, tự nghĩ sáng nay mình có chuẩn bị bánh trái gì đâu, mà sao bây giờ mấy đứa nhỏ lại nói là có bánh.

Thế là bà mẹ lại hỏi: “Bánh đâu? Bánh đâu? Kể cho mẹ nghe xem nào!”. Chú bé liền kể rằng: “Khi mẹ nói với con là “bánh không có”, con đã ra lấy “bánh không có” ở ngoài này nè!”.

Bà mẹ vì ở trong truyền thống tín ngưỡng nên lập tức nhận ra đứa con mình có một năng lực phước đặc biệt. Năng lực phước đó là sự thật. Bất kỳ ai nói gì

với chú này mà chú nghĩ đó là sự thật thì lập tức chuyện đó sẽ xuất hiện. Một năng lực phước đặc biệt, trong khi bà mẹ nói “bánh không có”, nhưng lại có một cái bánh mang tên “bánh không có” đã xuất hiện để phục vụ cho chú, vì đó là năng lực của sự thật, của lời nói chân thật.

Thầy kể thêm câu chuyện thứ hai, câu chuyện liên hệ đến một đạo sư người Ấn tên là Vivekānanda, rất nổi tiếng vào đầu thế kỷ XX. Ông xuất thân trong một gia đình danh giá, lớn lên làm luật sư rồi đi theo truyền thống tâm linh của Ấn Độ và đã từng sang Hoa Kỳ để chia sẻ về các vấn đề tâm linh. Vị này có một năng lực đặc biệt, khi nói chuyện thì tất cả thính chúng đều bị hút vào cuộc hội thoại.

Trong câu chuyện về cuộc đời của vị đạo sư này, có một mẩu truyện ngắn mà thầy còn nhớ. Ngày còn nhỏ, vào mùa hè, sau khi kết thúc kỳ học xong, chú bé này cùng người chị về một biệt thự ở vùng quê nghỉ. Ở nhà có một tầng lầu, buổi chiều có rất nhiều trẻ con trong vùng đến thả diều quanh đó. Chú bé nhìn thấy diều bay rất thích thú. Và trong đó có một con diều rất đẹp. Tự nhiên chú mở miệng: “Chà! Ước chi con diều đó rơi xuống đây cho mình xem!”

Chỉ một câu nói như vậy thôi! Vậy mà một lát sau con diều mà chú muốn đã bị đứt dây và rơi xuống dưới chân chú. Cùng chứng kiến cảnh này là người

chị hơn vài ba tuổi nhưng có đầu óc thông minh. Cô chị suy nghĩ và linh cảm em mình có cái gì đó khác thường, nhưng chưa thể đoán ra là năng lực gì.

Mấy hôm sau nữa, chuyện thứ hai xảy ra, cô chị ra ngoài chơi, đạp xe bị vấp nên đã ngã xuống và đầu gối bị sưng lên. Vì vậy khi chú em rủ chị ra ngoài đường chơi thì cô chị từ chối vì bị đau chân không đi được. Lúc đó, chú em mới hỏi: “Chị đau gì thế?” Cô chị trả lời: “Chị bị té xe nên đầu gối sưng đau lắm!”. Bất ngờ chú em buột miệng nói: “Chị bị thì em cũng bị!”, vừa nói chú em kéo quần lên cho chị xem thì y như rằng đầu gối của người em cũng bị sưng và đau như vậy. Lúc này, cô chị mới cảnh giác vì đã hai lần xảy ra trước mắt mình. Cô chợt hiểu vấn đề liền nói với người em: “Từ nay, em không được nói những lời tương tự như là thấy người ta đau, em bắt chước nói em đau, thấy người ta thế này, thế kia, em bắt chước nói thế này, thế kia, nếu nói như vậy, em sẽ bị khổ!”. Cô chị đó ít nhiều có biết về năng lực của sự thật.

Quay trở lại bài kinh Paritta, bài kinh này tán dương sự thật về các phẩm tính tốt đẹp của Phật Pháp Tăng. Bên cạnh đó có một số chư thiên khi đức Phật còn tại thế đã từng phát nguyện sẽ hộ trì bất kỳ ai đọc những bài kinh Hộ trì Tam Bảo. Cho nên, kinh Paritta có một năng lực, đó là năng lực hộ trì, bảo vệ.

Nhưng nó không phải có oai lực ghê gớm quá mức như một số người tưởng tượng ra là nó có thể hóa giải nhiều thứ tai họa, tật bệnh trên đời đâu. Nếu chỉ cần tụng đọc các bài kinh Paritta mà giải trừ được tật bệnh, tai ương, họa hoạn thì không cần phải tu hành gì cả! Và định luật Nghiệp Báo (luật về hành vi và hậu quả của hành vi) nhất định sẽ không còn lý do gì tồn tại trên cuộc đời này?!

Vấn đáp Phật Pháp số 14, năm 2019

CÂU HỎI 50:

Con kính bạch thầy! Con có câu hỏi này muốn thầy chỉ dạy cho con để hiểu rõ vấn đề này. Một vài ngày trước tại một ngôi chùa trong miền Nam có mời một vị thầy tới thuyết giảng cho các tân sa-di trong khóa xuất gia gieo duyên. Trong bài giảng, vị thầy này có kể một câu chuyện trong kinh A-hàm.

Đó là có một vị trưởng giả có nhiều phước báu trong kiếp sống trước và kiếp này được hưởng phước, nhưng không biết tạo thêm phước mới. Một lần, đức Phật đi qua nhà trưởng giả thấy vị trưởng giả đó đang ngồi nghe mấy người đẹp đàn ca xướng hát. Đức Phật biết chuyện nhưng không nói mà quay sang nói với ngài A-Nan: “Vị trưởng giả này bảy ngày nữa sẽ chết và đọa địa ngục Thê-Khốc”. Ngài A-Nan hỏi

đức Phật có cách nào cứu được vị trưởng giả đó không chết không? Đức Phật trả lời là không. Ngài A-Nan tiếp tục năn nỉ đức Phật xem có cách nào cứu được vị trưởng giả đó không bị đọa địa ngục, đức Phật nói, nếu vị trưởng giả này xuống tóc đi tu sẽ không bị đọa địa ngục.

Con thấy vấn đề này không logic về luật nhân quả. Một người tạo bao tội lỗi mà cuối đời chỉ cần xuất gia là sẽ không bị đọa địa ngục. Con mong thầy cho con được hiểu rõ về vấn đề này.

TRẢ LỜI:

Không riêng gì câu chuyện mà quý Phật tử vừa thuật lại, mà đâu đó trong khu rừng kinh văn Phật giáo, trong tam tạng hoặc chú giải, có rất nhiều câu chuyện cũng không logic. Người ta có thể gán những điều đó có liên hệ đến đức Phật hoặc một vị Thánh tăng nào đó trong quá khứ, nhưng nội dung và lập luận câu chuyện không đủ để chứng minh rằng những câu nói, ứng xử, phát biểu hoặc diễn biến câu chuyện chứng tỏ rằng đây là câu chuyện xuất phát từ đức Phật hoặc các vị Thánh.

Câu chuyện quý Phật tử đưa ra hiển nhiên không logic, không thể một người cả đời không biết gì về chuyện tu tập, sống thụ hưởng dục lạc và tạo ra vô số các hành vi bất thiện, đáng lẽ phải chịu quả khổ, thì tự

nhiên xuất gia mà thoát được. Chuyện này chắc chắn không hợp lý. Vì quả nghiệp khi đến sẽ không chừa một ai, kể cả đức Phật.

Cuộc đời đức Phật như chúng ta biết có những lần Ngài gặp quả khổ, chẳng hạn như bị người khác xô đá làm chảy máu chân, bị bệnh, bị vu oan,... Thậm chí trong những ngày cuối đời, Ngài còn bị kiết lị rất nặng và đau đớn. Tất cả là hiện tượng đương nhiên trong cuộc đời mỗi người, ít nhiều cũng phải trải qua do vận hành của luật nhân quả nghiệp báo. Đó là bằng chứng của các quả nghiệp mà nhân đã tạo trong quá khứ. Đức Phật thấy rõ ra bản chất của sinh tử và nghiệp báo, cho nên đối với chuyện quả báo đến, Ngài bình thản đón nhận. Các vị giác ngộ nào cũng đều như vậy, mặc nhiên chấp nhận, không trốn chạy.

Đức Phật đã từng dạy: “Dù trên trời, giữa biển. Hay lánh vào động núi. Không chỗ nào trên đời. Trốn được quả ác nghiệp” (kinh Pháp Cú, bài 127). Nghĩa là dù có chạy trốn ở những nơi sâu xa, hiểm hóc, tưởng rằng không ai có thể đến được, nhưng khi quả nghiệp đến thì dù ở đâu, quả nghiệp vẫn trở.

Như vậy, trong câu chuyện vị trưởng giả sau khi làm bao nhiêu việc bất thiện, không lo tu tâm dưỡng tính; nhưng khi nghe sắp bị chịu quả khổ thì lại xuất gia tu học để không bị trả quả. Đây là điều chắc chắn không thể!

Và không phải chỉ riêng câu chuyện này, có không ít câu chuyện trong truyện tích Pháp Cú, truyện tiền thân đức Phật, chú giải,... hoặc những câu chuyện ngụ ngôn dân gian mang màu sắc Phật giáo, dưới ngòi bút kể chuyện của những nhà hoàng pháp sau này hư cấu nên không trung thực với lịch sử và không hợp với lý luận. Thậm chí không đúng về mặt nhân quả, nghiệp báo. Mặc dù có thể người ta dùng những câu chuyện đó để đánh thức lương tri của con người, hoặc làm cho họ sợ hãi quả khổ để không làm điều ác và không phải chịu khổ.

Cho nên, đọc kinh Phật để tu học thì quý Phật tử cần phải thận trọng, phải biết đọc với cặp mắt không bụi bặm, không chủ quan, để có thể nhận ra đâu là ngọc, đâu là sạn cát. Vì hiện nay, trong kinh sách Phật giáo cũng có rất nhiều điều được hư cấu, chứ không hoàn toàn 100% là lời dạy của đức Phật. Câu chuyện vừa qua cho ta thấy đó là một trong những hạt sạn đang lẫn lộn trong kho tàng kinh văn của Phật giáo.

Vấn đáp Phật Pháp số 41, năm 2019

PHẦN 6



CÁC VẤN ĐỀ VỀ PHẬT PHÁP VÀ ĐỜI SỐNG

CÂU HỎI 51:

Kính bạch thầy, thầy có thể lý giải giúp con dưới góc nhìn của Phật Pháp về thuyết Ngũ hành, cũng như việc đa số người dân Việt Nam hành động hay ra quyết định dựa trên thuyết này (chọn đối tác làm ăn, lấy vợ/lấy chồng,...) liệu có cơ sở không? Có người cho rằng Phật thì vô ngã, từ bi rộng khắp nhưng họ vẫn tham khảo các triết thuyết khác như Ngũ hành, phong thủy, con giáp,... với mục đích để có cuộc sống hài hòa hơn. Vậy rốt cuộc là làm như vậy để tốt thật sự (cải biến được số mệnh) hay rốt cuộc tạo cho con người ta có một tâm thế an ổn, yên tâm và hành động tích cực hơn? Nếu quay lại là ở tâm, vậy thì những bậc hiền nhân với tâm ung dung, tự tại thì vượt thoát được, vậy tâm phàm phu cần ứng dụng ra sao trong tình huống này?

TRẢ LỜI:

Tại các nước mà Phật giáo được truyền bá đều có sự song hành với những văn hóa, tập quán, tín ngưỡng bản địa. Việt Nam của chúng ta nằm trong trục chịu ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa và một số nước khác như Triều Tiên, Nhật Bản. Các nước Phật giáo khác ở khu vực Đông Nam Á như Lào, Campuchia, Sri Lanka, Myanmar, Bangladesh thì lại chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ. Một số nước lại

chịu ảnh hưởng tập quán tín ngưỡng Tây Tạng như Nepal, Bhutan, và một số vùng miền phía bắc của Myanmar. Nói như thế để có góc nhìn rộng rãi hơn về những cái đang tồn tại song hành với đạo Phật.

Đạo Phật và con đường giải thoát do đức Phật dạy là để cho những người tin và hành trì theo, để có được an lạc ngay hiện tại. Dần dần, người đó có thể buông bỏ và cuối cùng là chấm dứt được những phiền não. Kinh điển, thuật ngữ chia ra giữa phàm và thánh, bậc giác ngộ hay kẻ phàm phu,... chỉ là những chế định, quy ước, khái niệm về ngôn ngữ.

Tại Việt Nam đã và đang tồn tại những tập quán như Ngũ hành, Âm dương, Tử vi, Bói dịch,... và có thêm đạo Mẫu với các quyền năng do người Việt cổ tạo ra và hiện nay đang tiếp tục thừa kế. Riêng đối với Ngũ hành, Âm dương và Dịch lý vốn có nguồn gốc từ Trung Quốc. Đây không phải là “thuật”, mà những nhận thức mang tính hệ thống. Tài liệu đầu tiên từ những vấn đề này xuất phát từ sự tò mò và khám phá của người xưa. Họ tìm ra những quy luật và từ đó chế định ra những công thức.

Ở những nước Đông phương như Trung Hoa hay Việt Nam thì chấp nhận thuyết Âm dương - Ngũ hành, tức là hai mặt đối nhau trong cuộc sống, không phải là hủy diệt nhau, mà là cùng tồn tại và tiến triển nương vào nhau. Giống như không có bóng tối thì ánh

sáng không có giá trị, không có cái xấu ác thì cái tốt lành cũng không có giá trị. Cái này nâng vai trò cái kia, nhưng khi một trong hai lần bước quá mức sẽ trở thành xáo trộn, mâu thuẫn, dẫn đến tàn hại lẫn nhau. Cho nên, việc làm cân bằng hai yếu tố này là nguyên lý để bảo đảm an toàn và phát triển sự sống. Ngũ hành là bước phát triển tiếp theo của Âm dương và có sự kết nối với nhau giữa hai thuyết này.

Dịch lý đứng ở một tầm cao hơn so với Ngũ hành và Âm dương. Nó là những nguyên lý vận hành của vũ trụ, trong đó có yếu tố con người, các hiện tượng thiên nhiên mà tuy người xưa không diễn giải được, nhưng có thể dựa vào nguyên lý đó để dự báo được cuộc sống.

Những thuật khác như phong thủy, bói toán cũng là để đáp ứng khao khát hiểu biết, mong cầu bình an, tránh hiểm họa của loài người. Những điều này không hoàn toàn là vô lý hay mê tín. Chúng chỉ mê tín với những người không hiểu biết, còn với những người tìm hiểu cặn kẽ hoặc biết giá trị của những thuật này thì chúng đều có chỗ đứng trong cuộc sống.

Một số Phật tử khi chưa nắm vững được nội dung của đạo lộ giải thoát và sự thực hành chưa nhiều, thì họ sẽ có xu hướng nương tựa vào những thuật này khi gặp vấn đề về gia đình hoặc an nguy bản

thân, do ảnh hưởng từ người thân, thói quen, tập quán, truyền thống. Theo thầy nghĩ đây không hoàn toàn là mê tín. Vì ở các nước khác như Myanmar hay Thái Lan - những nước chịu ảnh hưởng của Ấn Độ, họ cũng có những thuật, cách bói toán riêng, hoặc cách xây dựng nhà cửa theo những công thức tạo sự an toàn cho cuộc sống.

Nếu các hình thức như Âm dương - Ngũ hành thường có thuyết, có lý và có cơ sở để lý giải, thì đạo Mẫu chỉ dựa hoàn toàn vào niềm tin. Rất nhiều người đặt niềm tin vào đạo Mẫu, xem đó là nguồn sống của mình. Đây là tập quán, tín ngưỡng, đã tồn tại và có mặt trước khi đạo Phật được truyền bá đến nước ta.

Thời vua Trần Nhân Tông, sau khi xuất gia và ôm bình bát đi qua rất nhiều vùng trên đất nước mình để giảng giải Phật Pháp cho người dân các tầng lớp hiểu mà tu dưỡng đạo đức; đồng thời nhà vua cũng có chủ trương là phải triệt phá tất cả các hình thức thờ tự không đúng đắn như các nơi thờ tự những vị thần với biểu trưng khuyến khích dục lạc, không phù hợp với đời sống và giáo pháp mà đức Phật dạy. Nhưng sau khi nhà vua vắng bóng thì đền thờ lại xuất hiện và tồn tại đến tận ngày nay, tập trung nhiều ở miền Bắc. Ví dụ như tục thờ các biểu tượng sinh thực khí (linga - yoni), thờ những ông tổ nghề bắt lương,...

Ở một số nước mà thầy đã từng tới thăm viếng tìm hiểu như Thái Lan, Myanmar, Campuchia thì những điều tương tự cũng tồn tại song song với đạo Phật. Vì vậy, mỗi Phật tử chúng ta, theo thầy nghĩ, quan trọng nhất vẫn là phải học, phải hiểu đúng lời dạy của đức Phật và thực hành để có sự an lạc. Còn những chuyện kia, đối với những người chưa trọn vẹn tin tưởng vào lời dạy của đức Phật, vào Tam Bảo, phải dựa vào chỗ này, chỗ kia, thì trình độ của họ chỉ ngang đó thôi. Chúng ta cũng không cần phải đả kích, lên án những trường hợp như thế. Bao giờ trình độ của họ cao hơn thì họ tự sẽ biết làm gì. Với một vị Giác ngộ cũng thế, một khi nhận ra chính tâm mình, thì không quan tâm về người khác hiểu mình như thế nào, chỉ cần mình tự xem xét và điều chỉnh lối sống cho phù hợp.

Vấn đáp Phật Pháp số 33, năm 2019

CÂU HỎI 52:

Kính thưa thầy, đi tu có bắt hiếu với cha mẹ không ạ?

TRẢ LỜI:

Đức Phật khi đi tu có bắt hiếu với vua Tịnh Phạn không? Hoặc các vị đệ tử của đức Phật, có những vị đang có địa vị xã hội rất lớn, đang làm những công

việc quan trọng cũng bỏ đi tu; nếu đứng ở góc độ này mà nhìn, thì có phải họ không chỉ bất hiếu, mà còn bất trung, bất nghĩa, vì từ bỏ công việc họ đang làm trong xã hội và từ bỏ gia đình, từ bỏ vợ chồng, con cái?

Về vấn đề đi xuất gia, trước tiên phải hiểu đó là một thái độ chọn lựa tự nguyện; những ai bị ép không thể đưa vào trường hợp này. Đi tu trước hết là do ý thức tự giác, hiểu biết hay yêu mến đời sống xuất gia. Bởi vì xuất gia thực sự và đúng mực không đơn giản, nhất là đi trọn cuộc đời tu hành của mình thì không đơn giản chút nào. Cho nên nó không phải là một thái độ mang tính nửa vời hoặc là tùy tiện, làm chơi thử một thời gian rồi về. Không nên như thế!

Tiếp theo, chữ “hiếu” ở đây phải được hiểu như thế nào cho đúng? Liệu hiếu có phải là cha mẹ sinh mình ra, cha mẹ nói gì thì bắt buộc mình cũng phải nghe? Khi mình lớn lên, cha mẹ già rồi, mình phải phụng dưỡng cha mẹ như Nho giáo hoặc đạo đức truyền thống dạy, như vậy là hiếu chăng?

Người ta phụng dưỡng cha mẹ khi còn sống và khi cha mẹ chết rồi, người ta thờ cúng, thực ra đó là thái độ ứng xử về đạo đức làm người theo truyền thống bao đời nay. Còn khi nói đến hiếu - đáp đền công ơn cha mẹ, nhớ ơn cha mẹ thì không phải chỉ là việc chúng ta ngày nuôi cha mẹ ba bữa, phụng dưỡng cha mẹ đầy đủ các thứ, từ cái ăn, cái mặc, cái ngủ hay

cha mẹ nói gì nghe đấy. Ngay trong Phật giáo, đức Phật có nói thái độ báo hiếu kiêu đó cũng chưa thể gọi là trọn vẹn đạo hiếu được. Vì nếu chỉ nuôi ăn thì cũng như nuôi con vật, với những con thú cưng phải cho ăn ngon hơn gia súc. Nhưng nuôi kiêu đó không có thái độ tôn kính đúng mực của một người con với cha mẹ, do đó không phải báo hiếu là bằng cách nuôi như vậy. Đó chỉ gọi là “dưỡng”, chứ không phải “phụng”. “Dưỡng” chỉ là cho ăn, còn “phụng” là làm mọi thứ để cha mẹ vui lòng, vui vẻ hoặc là làm cho cha mẹ còn sống ngày nào thì hoan hỷ ngày đó.

Đức Phật đã dạy rằng: “Dù công cha bên vai trái, công mẹ bên vai phải mà đi cho hết tuổi thọ quanh quả đất này cũng chưa gọi là tận hiếu với cha mẹ được”. Đó chỉ là trả ơn trong một đời thôi, không giúp cha mẹ nhiều đời được. Chỉ bằng cách hướng dẫn cho cha mẹ, giúp cha mẹ hiểu được Phật Pháp, thấy con đường sáng mà đi, thì dù ở kiếp nào, họ cũng vui khổ lẫn lộn. Giúp cha mẹ ở chỗ tối bước ra chỗ sáng. Chẳng hạn như cha mẹ mê tín, cúng bái linh tinh tốn kém tiền bạc; hoặc cha mẹ rượu chè, say sưa tối ngày; hoặc mê bài bạc, đồng bóng,... thì một người con có hiếu phải giúp cha mẹ mình hiểu ra, từ bỏ được những lối sống tăm tối, mê mờ đó, để cha mẹ có lối sống lành mạnh hơn. Đó mới gọi là hiếu và thái độ báo hiếu thực sự của một người Phật tử.

Còn khi đi tu thì chắc chắn thái độ sẽ khác, người xuất gia không thể báo hiếu như người tại gia. Báo hiếu của người xuất gia là giúp cha mẹ thấy rõ đạo lý, trở thành một người Phật tử chân chính, chứ không phải phụng dưỡng cơm gạo áo tiền giống như người tại gia. Cho nên, nói người đi tu bất hiếu là chưa hiểu chữ hiếu là gì. Hãy nhìn gương đức Phật và các vị đệ tử của Ngài, sau khi đã Giác ngộ đã giúp được cha mẹ và rất nhiều người giác ngộ giải thoát. Đó là cách báo đền ơn nghĩa cha mẹ tốt hơn, quý hơn, không gì bằng.

Khi ta ở một mình hoặc tại gia thì chỉ biết có gia đình mình. Nhưng khi xuất gia, nhất là khi đã hiểu được đạo lý để có thể hướng dẫn được các Phật tử tu tập thì ảnh hưởng, lợi lạc mang đến cho cộng đồng nhiều hơn gấp trăm lần, ngàn lần. Và chắc chắn người cha người mẹ nào có được người con như vậy cũng hoan hỷ, vui mừng.

Đó là quan điểm của thầy về vấn đề hiếu đạo trong Phật giáo.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 9, năm 2019

CÂU HỎI 53:

Thưa thầy, nhân duyên để người này là con hoặc là cha, mẹ của người khác là gì ạ?

TRẢ LỜI:

Mối tương quan giữa cha mẹ và con cái theo cái nhìn của đạo Phật dựa trên các mối quan hệ sau:

(1) Quan hệ luyến ái: Nó có thể là do có mối quan hệ tình cảm trong đời trước như từng là ông bà, cha mẹ, vợ chồng, tình nhân,... của nhau trong quá khứ, qua lại nhiều đời, nhiều kiếp nên trong kiếp này người đó sinh ra làm con của người trước kia có cùng mối quan hệ tình cảm với mình.

(2) Quan hệ ân oán: Ân bên này, oán bên kia. Ví như tình cảm thương yêu của người con với người mẹ, nhưng là oán đối với người cha, hoặc ngược lại.

(3) Quan hệ trả nợ: Trong luân hồi sinh tử, từng có nợ nần với nhau về tình cảm, tiền bạc,... mà không trả hay bù đắp được, thì bây giờ tái sinh làm con để trả nợ. Loại con đến trả nợ thường quần quật đi làm kiếm tiền về nuôi dưỡng cha mẹ. Họ xem chuyện đó như chuyện ăn uống hằng ngày của bản thân. Dù cha mẹ có la rầy, bạc đãi, xem thường thì họ vẫn cặm cụi làm, không oán thán. Cái này là ảnh hưởng do nghiệp đến trả nợ mà sinh ra tính cách đó.

(4) Quan hệ đòi nợ: Có những đứa con sinh ra hư hỏng, phá phách. Cha mẹ trong những trường hợp này không có cách gì giáo dục con được. Mỗi lần nói nặng,

nói nhẹ nó thì còn sinh ra nhiều chuyện hơn. Đó là con đến đòi nợ.

Một số vị có năng lực, có thể nhìn thấy chuyện đó, như một vài nhà sư Tây Tạng. Trong một số thuật ký các vị kể lại, họ đã chứng kiến và thấy rõ có một số trường hợp, một chúng sinh ở cảnh giới khác vừa chết tìm đến cõi người, và rất nhanh chóng tìm cách nhập thai vào mẹ là do duyên ái người mẹ. Có trường hợp khác thì nhập thai vào người mẹ để giành lấy người cha. Tất cả là do duyên của mỗi chúng sinh với nhau và duyên của cha mẹ với con cái, phải cụ thể từng trường hợp mới biết được.

Mỗi người trong mỗi quan hệ với gia đình, đặc biệt là các Phật tử, cần phải nhận ra, chấp nhận và học bài học đó để biết cách ứng xử, xử sự cho phù hợp với từng trường hợp. Đưa tới trả nợ thì mình phải đối xử sao, đưa tới đòi nợ mình phải làm như thế nào, đưa do duyên ái đến xử lý kiểu gì cho phù hợp? Nếu mình học được bài học đó thì mình sẽ điều chỉnh được.

Vấn đáp Phật Pháp số 28, năm 2019

CÂU HỎI 54:

Thưa thầy, quan điểm của thầy về việc cầu an, cầu siêu, giải hạn đầu năm như thế nào ạ? Phật giáo

Nam tông có tổ chức cầu an, cầu siêu đầu năm như các chùa Bắc tông hay làm không thấy?

TRẢ LỜI:

Cầu an và cầu siêu là hai nghi lễ phổ biến trong các sinh hoạt Phật giáo theo truyền thống Bắc tông. Còn bên Nam tông, người ta cũng có dùng từ này, nhưng với nội hàm khác.

Bên Phật giáo Bắc tông, khi nói đến cầu an là thể hiện ước nguyện, mong muốn, mục đích. Còn bên Nam tông, người ta không gọi là cầu an mà gọi là hộ trì, bảo vệ để được an lành. Những bài kinh bên Nam tông sử dụng được gọi chung là kinh Paritta, hoặc là kinh Atānātiya với nội dung mang tính chất hộ trì, bảo vệ, và tán dương oai lực của Tam Bảo. Ngoài ra, có một bài kinh đặc biệt là kinh A-Sá-Nang-Chi do các vị thủ lĩnh của các chúng phi nhân và các vị chư thiên đã thỉnh cầu đức Phật phổ biến bài kinh này để các vị xuất gia hoặc tại gia học thuộc và tụng đọc khi bị các loài phi nhân quấy phá.

Cầu siêu bên Phật giáo Nam tông ý nghĩa nó là hồi hướng phước. Còn bên Bắc tông là mong muốn được siêu độ. Hồi hướng phước có cả hai phương diện là dành cho người đã qua đời và cho cả những người đang còn sống. Dựa vào lời dạy của đức Phật, đối với những người đã mất, dù chưa biết họ đi về

cảnh giới nào, nhưng nếu mình làm việc phước thiện rồi hồi hướng phước đó cho người đã mất. Phước hồi hướng này ở một số cảnh giới sẽ nhận được hoặc do chư thiên Hộ Pháp thông báo cho họ. Khi các hương linh tùy hỷ với phước này, thì họ có thể tiếp nhận và thay đổi cuộc sống của họ theo hướng tốt đẹp hơn. Với những người đang còn sống, người ta hiểu theo nghĩa là chúc phúc, chia xẻ phúc báu, phước lành.

Về chuyện dâng sao giải hạn thì Nam tông không có. Đó là một hoạt động thuộc về tín ngưỡng, do ảnh hưởng của đạo giáo. Đạo giáo ở đây không phải Lão giáo của Trung Quốc, mà là nói chung về các tín ngưỡng không mang tính chính thống, nặng về mê tín. Với người xưa, đó là những hoạt động khá phổ biến trong dân gian, được đảm trách bởi các vị thầy pháp. Dâng sao giải hạn cũng liên quan đến vấn đề tử vi ở Trung Quốc, vì nó dựa vào các quy ước về sao chiếu mạng.

Như vậy, Phật giáo Nam tông chỉ có các sinh hoạt về nghi lễ để hồi hướng phước, chia phước, hoặc cầu nguyện oai lực Tam Bảo hộ trì, hoặc nương vào năng lượng phước báu để được hộ trì, chứ không có nghĩa cầu an, cầu siêu như quan niệm truyền thống thường hiểu.

Vấn đáp Phật Pháp số 21, năm 2019

CÂU HỎI 55:

Thưa thầy, ở đời có nhiều nỗi khổ quá, con đang rơi vào trạng thái chông chênh, sống thì chứng kiến nhiều cảnh ngang trái, chỉ muốn chết đi cho nhẹ người. Rồi lúc chứng kiến cả cảnh người thân ra đi, con cũng đau xót. Trạng thái của con là trạng thái gì và làm sao để con vượt qua được ạ?

TRẢ LỜI:

Khi một người lâm vào hoàn cảnh khó khăn, đầu tiên là thất vọng và có thể đi đến tuyệt vọng, người ta hay nghĩ quẩn. Tức là họ không đủ sáng suốt, bình tĩnh để nhận diện ra bản thân mình hoặc là hoàn cảnh xung quanh của mình như thế nào. Một khi đã không đủ tỉnh táo, sáng suốt, thì suy nghĩ chắc chắn sẽ quanh quẩn những ý nghĩ tiêu cực và muốn buông xuôi tất cả. Nhưng đức Phật dạy rằng, những cái khổ trên đời, cho dù ở dạng nào thì nguồn cơn xuất phát của nó chính là nhận thức sai lầm hoặc là ngộ nhận về chính thân tâm này, từ đó những ứng xử của chúng ta cũng bắt đầu trở nên lệch lạc.

Những đau khổ mà chúng ta thường hay gặp phải đầu tiên là những đau khổ hoặc tổn thương về vật lý. Những tổn thương này thì ai có cơ thể vật lý đều giống nhau hết. Dù là ông vua hay người ăn mày, người xuất gia hay là người tại gia khi gặp nóng, lạnh,

hay khi bị đánh,... thì các tổn thương vật lý đều như nhau. Đó là điều hết sức bình đẳng và công bằng. Nhưng mà cái đau đó chưa mang đến cái khổ thực sự.

Ở đây, thầy muốn nói đến cái khổ về tâm lý do mối quan hệ hoặc do nhận thức và hiểu biết sai lầm về đối tượng. Đức Phật đã đưa ra ba mối quan hệ dẫn đến loại đau khổ này:

- Thứ nhất, yêu thương mà phải lìa xa là khổ. Nguyên nhân do ái luyến, tình cảm thương yêu trong mối quan hệ đối với người hoặc vật. Sống trên đời ai không trải qua điều này. Người mình thương đau đời có thể là cha mẹ, anh chị em, ông bà nội ngoại,... những người đã chăm sóc mình rất nhiều hoặc quan tâm mình nhiều khi mình bé. Rồi lớn lên sẽ có những đối tượng mà tình cảm nảy nở trong đó có tình cảm bạn bè, đồng nghiệp, tình cảm trai gái, vợ chồng,... thì cái đau khổ do tình cảm, do các mối quan hệ này mà phát sinh. Dù người đó là ai, một khi mình đã thương, đã ái, đã dục, đã luyến thì chắc chắn khi xa lìa sẽ khổ đau. Đó là đương nhiên.

- Thứ hai, là quan hệ ngược lại, khổ do phải chung sống, phải đụng chạm với người hoặc vật hoặc cảnh không hợp, không thích. Tại vì vốn mình đã không ưa, không thích, thậm chí ghét nữa mà bây giờ cứ gặp, tiếp xúc, làm việc,... mỗi ngày, mỗi giờ thì chắc chắn sẽ khổ.

- Thứ ba, khổ do mong cầu mà không được. Trong cuộc đời của chúng ta có biết bao nhiêu mơ ước, kỳ vọng, nhưng trong vô vàn những mong ước đó, được mấy điều trở thành sự thật? Chỉ rất ít. Cho nên, bản chất của cái khổ thứ ba này, đối tượng của nó có thể là người, là vật, là sự việc gì đó mà không được thỏa mãn, toại nguyện.

Ở đây, thầy gọi ba nội dung này là do quan hệ mà khổ.

Nhưng quan hệ này lại xuất phát từ cái gì? Đó là từ nhận thức sai lầm, lệch lạc về thân tâm này. Đức Phật dạy rằng thân tâm này vốn do duyên sinh chứ không phải tự nó độc lập tồn tại, độc lập sinh khởi hoặc độc lập hoại diệt. Các thành tố tạo nên nó là những đơn vị để tạo thành các tổ hợp khác nhau, và chúng tồn tại phụ thuộc vào nhau. Trong tổ hợp lớn của thân và tâm này cũng hoàn toàn lệ thuộc vào các yếu tố nhỏ hơn. Và trong đó, không có gì bền vững, tồn tại lâu dài và không thay đổi.

Như quan điểm của chúng ta về một cái tôi khi phân biệt với người khác là do hiểu biết sai lầm về thân tâm này. Chúng ta gắn chặt cái tôi với cả toàn bộ hoặc là một trong những tập hợp của sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Chính vì vậy, khi có sự việc xảy ra không như ý hoặc là tập hợp này bị tổn thương, bị thay đổi, bị hoại diệt thì chúng ta đau khổ. Ví dụ ngày trước

mình trẻ đẹp, được tôn vinh và tôn trọng. Bây giờ mình đã già, còn bị người ta xúc phạm, hạ thấp giá trị, đánh giá không tốt,... khiến mình bị tổn thương và đau khổ. Đây chính là những vấn đề cần phải nhìn rõ ra mới có thể tìm cách thoát khổ được.

Và sâu xa hơn, bản chất của cái khổ được Phật dạy xuất phát từ một nguyên nhân thôi, đó là ái dục. Chính ái sinh ra tất cả khổ đau. Nơi nào có ái thì nơi ấy sẽ có đau khổ. Ai xa lìa, buông bỏ được ái thì người đó chấm dứt được khổ đau, đó là lời đức Phật dạy.

Ái có ba dạng là dục ái, hữu ái, phi hữu ái.

(1) Dục ái.

Nói cho dễ hiểu là những cái ham muốn, yêu thích đối với đối tượng hữu hình, vật chất. Đó là tiền bạc, tài sản, danh vọng, địa vị, sắc đẹp,... của thế gian mà người ta hay gọi là ngũ dục. Chẳng hạn như ai cũng muốn mình trẻ hoài, đẹp hoài, cường tráng hoài,... Nhưng thực tế cuộc sống không phải vậy. Thân thể, tiền bạc, của cải, tài sản, địa vị, danh vọng, dần dà một lúc nào đó sẽ rời bỏ chúng ta, hoặc là đột ngột, hoặc là từ từ. Nhưng trước sau gì nó cũng sẽ ra đi, vì bản chất nó là thế. Chúng ta đau khổ vì mất đi, vì không còn như trước.

(2) Hữu ái.

Có những người quá đầy đủ về năm dục “tài, sắc, danh, thực, thụ” này nên đến lúc họ trở nên chán

ngây. Giống như một người khi chưa có thứ mình thích thì ao ước, nhưng khi có rồi, ngày nào cũng gập, cũng tiếp xúc và thậm chí bắt đầu nhận ra khiếm khuyết của đối tượng thì sinh chán. Có nhiều nguyên nhân dẫn đến việc chán chường.

Nhưng khi chán chường, người ta lại tìm đến những đối tượng cao hơn, tức là cái dục cao hơn. Chẳng hạn như một số đại phú gia, tỷ phú bây giờ thường tìm đến hoang đảo, núi cao để tránh loài người, tránh đám đông. Vì họ đã trải qua thời gian dài, hao tổn rất nhiều công sức, mệt mỏi mới thỏa mãn được những dục vọng của bản thân. Cho nên khi đạt được, họ lại tìm đến nơi thanh vắng.

Thanh vắng đầu tiên là thanh vắng của không gian, nhưng rồi họ cũng sẽ nhận ra cái thanh vắng bên trong mới quan trọng hơn. Cho nên, họ bắt đầu đi tìm nguồn cội của tâm linh, tín ngưỡng này, tôn giáo nọ để đặt niềm tin vào. Có một số người chọn việc hành thiền. Hành thiền đúng đường một thời gian sẽ chứng đạt được cảnh giới thanh tịnh. Cái này đức Phật gọi là hữu ái, tức là luyện ái đối với thế giới vượt lên trên dục, chỉ còn các biểu tượng mang tính tồn tại về tâm linh lâu dài. Nhưng đó chưa phải là hết.

(3) Phi hữu ái.

Khi đạt đến tận cùng của thanh tịnh là Tứ thiên Sắc giới, một số ít vị mới vỡ lẽ ra rằng cái này thật sự

cũng chưa giải quyết được toàn bộ vấn đề khổ đau. Khi rời khỏi trạng thái định đó, thì phiền não vẫn còn tồn tại, vẫn còn xuất hiện. Họ chán cái thanh tịnh này, không muốn thêm, mà muốn hoàn toàn chấm dứt.

Chấm dứt ở đây gọi là đoạn nghiệp. Nói theo triết học hiện tại là chủ nghĩa phi sinh. Chán thế giới hiện tại rồi, người ta muốn kết liễu cuộc đời. Về mặt tâm linh, người đạt đến cùng tột của thanh tịnh cũng bắt đầu muốn chấm dứt, không muốn tồn tại nữa nên rơi vào Vô sắc giới. Họ hướng tâm để hòa nhập vũ trụ, tan biến vào vũ trụ, hòa đồng với vũ trụ theo nhiều cách nói khác nhau. Từ đó sinh ra thế giới của Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ.

Nói tóm lại, chúng sanh không thể thoát khổ do không nhận thức ra căn bản của khổ đau từ đâu mà ra, cho nên cứ loay hoay trong ba cõi Dục giới, Sắc giới và Vô Sắc giới. Chỉ khi nào nhận thức ra bản chất của khổ xuất phát là từ tham ái, từ đó buông nó và dừng lại tất cả những hành vi tạo nghiệp, thì khi đó mới chấm dứt được khổ.

Vấn đáp Phật Pháp số 31, năm 2019

CÂU HỎI 56:

Con nghĩ mình đang bị nghiệp thị phi. Vậy khi con bị như vậy, con nên làm thế nào là đúng, để con không bị khổ đau khi nghiệp tới?

TRẢ LỜI:

Thường thì những gì đến với mình là hình ảnh phản chiếu lại hoặc phản ánh lại những ứng xử của mình đối với đời sống trước kia, nên bây giờ nó giống quả báo. Nhưng tấm gương này thường phản chiếu phía sau lưng nên người ta không thấy.

Khi một người vướng vào thị phi, dù bản thân muốn yên nhưng tự dung người ta cứ đề cập đến mình, muốn lôi mình vào cuộc, muốn hơn thua, tranh chấp này nọ, thì đúng là phiền thật. Nhưng để có thể thoát ra khỏi mớ bùng nhùng này thì cũng không đơn giản. Nếu không biết mà cứ tìm nguồn gốc của nó, thì có lẽ tìm hoài không ra. Tại vì mọi diễn tiến đôi khi nó mắc xích với nhau, từ sự kiện A nhảy qua B, B thành C rồi D,... Nó là vô số các tác duyên, khiến cho mình không biết gốc ở đâu để mà tháo gỡ.

Ở đây có các vấn đề:

- Thứ nhất, bản chất của thị phi có sinh thì có diệt. Chắc chắn không có thị phi nào mà tồn tại mãi. Vấn đề là mình có đủ kham nhẫn đối với nó không?

- Thứ hai, khi nói đến khổ đau là nói đến vấn đề bản ngã. Nó là những ảo giác, ảo tưởng, ảo niệm do mình để ra về một bản ngã mình cho là có thực, liên hệ đến thân tâm này. Do vậy, mình luôn luôn bị khổ đau khi có bất kỳ ai hay vật, hoặc sự kiện nào làm thương tổn đến mình.

Ít nhất mình phải nhận ra được bản ngã thật ra là sản phẩm ảo, do chính tâm niệm hoặc thói quen thiếu sáng suốt, tinh táo của mình để ra. Ví dụ khi bị người ta mắng chửi, mình thường cảm thấy tổn thương, vì cảm giác là “mình bị chửi, mình bị mắng”. Nhưng khi lời thị phi đến với mình, mình không tiếp nhận, không đồng hóa nó với mình, thì lời nói đó không có tác dụng với mình. Giống tấm gương khi phản ánh sự vật thì nó không phê bình tốt hay xấu, đúng hay sai, phải hay trái mà chỉ phản ánh sự việc xảy ra.

Hoặc như lời nói phát vào hư không. Nó chỉ phát lên và tan biến trong hư không. Vì lời nói không có tác dụng gì với hư không do hư không không đánh trả, không phản hồi lại, không có phản ứng nào cả. Cũng vậy, khi mình nhận ra tính vô ngã ở trong tất cả các sự kiện, trong thân tâm này, trong những lời nói, âm thanh,... thì khổ đau không làm gì được mình hết.

Vậy nên có thái độ ứng xử thế nào cho ổn?

Đây là một cách có thể tạm để giải quyết. Đó là khi mình nghe thì mình chỉ lắng nghe thôi, còn nội

dung họ chửi hay chỉ trích gì cũng không quan trọng. Trong nghe chỉ có nghe, trong thấy chỉ có thấy, trong xúc chạm chỉ có xúc chạm. Nó chỉ là những diễn tiến của sự việc, hết diễn tiến này qua diễn tiến khác. Không có “tôi”, “ta”, hoặc “người” với “vật” gì trong đó. Tất cả “tôi”, “ta”, “người”, “vật” theo ngôn ngữ kinh điển còn gọi là “ngã và chúng sanh”, là các chấp thủ về các hiện hữu thường làm chúng sanh đau khổ.

Ở đây, đối với chuyện thị phi, chỉ bằng thái độ khách quan, tỉnh táo lắng nghe và để nó trôi qua giống như làn gió đi qua trước nhà mình. Mình không mời gió vào nhà, hay xua đuổi nó, hay tìm cách nắm giữ nó; mình chỉ ngắm nhìn và nhận biết làn gió đến nhà rồi bay đi mất, không lưu giữ lại gì hết. Còn khi mình nhớ lại những lời người ta chỉ trích và cảm giác tổn thương khi bị chỉ trích hoặc phê bình, thì quả thật, chính mình đang tự làm mình đau khổ, vì không thấy ra bản chất của vấn đề.

Vấn đáp Phật Pháp số 31, năm 2019

CÂU HỎI 57:

Bạch thầy cho con hỏi “tu” là gì?

TRẢ LỜI:

Chữ “tu” mà chúng ta dùng là một từ Hán Việt, có nghĩa là sửa đổi; sửa đổi điều gì sai lệch, không phù hợp, lệch lạc và điều chỉnh lại, uốn nắn lại cho phù hợp, cho đúng so với sự thật. Nghĩa gốc của từ tu là vậy. Tu thường được phát triển bởi các từ tổ hỗ trợ nghĩa, chẳng hạn như tu hành, tu tập, tu học, tu tiên,...

Nếu xét từ gốc gác Phật học thì chữ “tu” xuất phát bởi một từ Pāli thường được viết là “bhāvanā”, từ căn động từ “bhāva”, có nghĩa là hiện hữu, có mặt. Khi phát triển thành “bhāvanā” nó có nghĩa là tiến triển, phát triển. Trong này hàm nghĩa một sự thay đổi mang tính tiến bộ, phát triển vì không ai đi sửa cái tốt thành cái xấu, cái hoàn chỉnh thành khiếm khuyết. Mà ngược lại, từ khiếm khuyết, lệch lạc trở thành điều đúng đắn, nghiêm chỉnh và phù hợp. Cho nên, khi được bỏ nghĩa bởi các ngữ tổ như “hành, tiến, học, tập,...” sẽ làm mạnh thêm cho từ “tu” này.

Tóm lại, một người đi theo con đường giác ngộ của đạo Phật thì phải luôn luôn tu. Nghĩa là phải luôn luôn điều chỉnh hành vi của mình. Hành vi xuất phát từ ba nơi là thân, khẩu, ý như đức Phật đã dạy. Đó là các hành động, hành xử của chúng ta thông qua thân thể, qua lời nói và luôn được khơi lên bởi tâm ý.

Như vậy, muốn điều chỉnh hành vi thì phải xuất phát từ hiểu biết đúng, nhận thức đúng. Nhận thức

đúng thì mới có thể lèo lái, điều chỉnh hành vi của mình thành đúng.

“Tu” có nghĩa là như vậy.

Vấn đáp Phật Pháp số 39, năm 2019

CÂU HỎI 58:

Kính bạch thầy, làm thế nào để mọi người có cái nhìn đúng về Phật giáo Nam tông. Nhiều người vẫn cho rằng Phật giáo Nam tông là hệ phái thiểu số, rất kì lạ và nhiều điều khác biệt. Con sẽ phải giải thích như thế nào cho họ hiểu ạ? Con mong thầy chia sẻ giúp con ạ!

TRẢ LỜI:

Với câu hỏi này của quý Phật tử, chỉ có một câu trả lời ngắn gọn thôi, đó là: Đừng quan tâm đến người khác hiểu về mình hoặc Phật giáo Nam Tông mình đang theo là như thế nào. Mà bản thân mình phải hiểu đúng lời dạy của đức Phật và thực hành đúng để được an lạc, ít đi phiền não, bớt đi những ràng buộc và khổ đau. Mình không cần bận tâm người ta phê phán mình những gì, mình đúng hay sai, vì cái duyên của mỗi người là khác nhau.

Thầy nói như vậy không phải có ý tiêu cực trong ứng xử, mà có liên quan đến hai câu chuyện vào thời đức Phật.

Câu chuyện thứ nhất.

Đức Phật có một người bạn từ nhiều kiếp trước là Đại Phạm thiên, ở cõi trời Ngũ Tịnh Cư thiên, tên là Sahampati. Khi vừa thành đạo, lúc đó Ngài chưa có ý định đem cái thấy biết của mình ra để truyền bá hay độ sinh, mà dự định cứ thế tịch diệt. Vì Ngài nghĩ thấy chúng sinh si mê, khó mà hiểu được giáo pháp thâm sâu và không dễ thay đổi kiến chấp.

Đại Phạm thiên biết điều đó nên đã hiện thân trước đức Phật, tha thiết thỉnh cầu, mong Ngài vì thương tưởng chúng sinh mà tiếp tục trụ thế để chia sẻ tri kiến giác ngộ giải thoát. Vì rằng trong số đông chúng sinh đang hụp lặn giữa sông mê bể ái, mù lòa tăm tối, thì vẫn có những người đủ trình độ, đủ duyên lành để tiếp thu được lời dạy của Ngài.

Sau ba lần vị Phạm thiên năn nỉ, đức Phật đã nhận lời. Từ đó, suốt bốn mươi lăm năm hoằng pháp, Ngài đã chia sẻ giáo pháp và hóa độ những người hữu duyên.

Câu chuyện thứ 2.

Câu chuyện này về người bạn cũ trong quá khứ. Tiền thân của đức Phật Thích-Ca vào thời đức Phật

Ca-Diếp, lúc đó là một công tử tên Jotipala thuộc dòng dõi Bà-la-môn quý tộc. Ngài có một người bạn là một người thợ làm đồ gốm (ghatikāra). Hằng ngày, người thợ này lấy đất do chó hoặc thú hoang đào bới quanh bờ sông đem về lọc ra, nắn tạo thành những vật dụng hằng ngày, rồi mang ra chỗ có nắng phơi nhiều ngày cho khô cứng, cuối cùng đem sản phẩm đó ra chợ đổi lấy thức ăn mang về nuôi thân và cha mẹ già.

Người thợ gốm này là đệ tử tại gia của đức Phật Ca-Diếp, theo Ngài học đạo tu hành. Còn công tử Jotipala thì theo tôn giáo truyền thống Bà-la-môn là thờ phụng Thượng đế. Thỉnh thoảng, thợ gốm lại mời người bạn của mình tới nghe giảng pháp của đức Thế Tôn. Nhưng rủ bao nhiêu lần vị công tử này đều từ chối. Có lần còn miệt thị rằng: “Tôi không tin ba cái ông sa-môn trọc đầu đê tiện đó có gì hay ho đâu! Những tư tưởng cao siêu đã có trong kinh Vệ-Đà hết rồi. Không cần thiết phải nghe thêm!”.

Người thợ gốm không phản ứng hay bất bình gì cả. Nhưng đến một hôm, buổi chiều, hai người bạn cùng ra bờ sông tắm. Khi đang trằm mình dưới dòng nước, thợ gốm mới dùng tay đề đầu người bạn trẻ chìm sâu trong nước và nói: “Hôm nay tôi muốn mời bạn đến thăm thầy của tôi là đức Phật Ca-Diếp. Nếu bạn không nhận lời, tôi sẽ không cho bạn ngẩng đầu lên thở đâu!”.

Công tử Jotipala nghe xong mới chột dạ, suy nghĩ: “Xưa nay mình và ông bạn này thân thiết với nhau, bạn mình chưa từng có một lời xúc phạm mình, mà bây giờ lại túm đầu mình chìm xuống nước thì chắc việc này không phải là chuyện đùa rồi. Với một người bà-la-môn, đầu tóc là để tôn thờ Thượng Đế, không ai được phép sờ lên đầu. Anh bạn này biết rõ việc đó mà dám làm vậy, thì chắc là chuyện hệ trọng, mình phải tới gặp vị đại sa-môn xem thế nào.” Suy nghĩ như thế rồi, vị công tử nhận lời.

Sau khi tắm xong hai anh em đi đến gặp đức Phật Ca-Diếp. Chiều hôm đó, đức Phật thuyết giảng một bài pháp có trọng tâm hướng tới lợi ích của việc xuất gia, buông bỏ đời sống thế tục. Công tử Jotipala lúc đầu ngồi cách khá xa, vì nể người bạn mình mà tới nghe thôi. Nhưng trong lúc nghe, sức thu hút trong thời pháp của đức Phật Ca-Diếp khiến chàng ta dần dà mon men đến gần Ngài khi nào không biết. Kết thúc thời pháp, chàng công tử mới quay lại bạn mình hỏi rằng: “Với giáo pháp vi diệu như vậy, bạn đã nghe nhiều lần như thế mà tại sao lại không xuất gia?”.

Người thợ gốm khi đó mỉm cười: “Bạn biết gia cảnh tôi mà! Cha mẹ tôi mù lòa không có ai chăm sóc. Tôi thì không có vợ con. Cho nên trách nhiệm phụng dưỡng cha mẹ là trách nhiệm thiêng liêng mà tôi phải gánh vác, không giao cho ai được. Còn bạn thì không vướng bận như tôi, có thể làm điều mình muốn.”

Sau đó, Jotipala liền lập tức về xin cha mẹ để đi xuất gia theo đức Phật.

Từ câu chuyện này, thầy rút ra một vấn đề, đó là: Khi công tử Jotipala chưa biết đức Phật là gì, giáo pháp thế nào thì miệt thị, xem thường. Vậy mà khi duyên đến, thì chỉ cần nghe một thời pháp từ Ngài là có thể buông bỏ tất cả sự nghiệp, công danh, tiền tài của thế gian để trọn đời đi theo con đường giác ngộ, giải thoát.

Từ hai câu chuyện trên, đây là bài học cho chúng ta. Những người chưa hiểu về Phật giáo Nguyên thủy là do duyên họ chưa đến. Cho nên, đừng bận tâm chuyện họ phê phán Phật giáo của mình. Việc mình cần làm là hãy nhìn lại những khiếm khuyết, lầm lỗi của bản thân. Từ đó, học hỏi thêm các lời dạy của đức Phật để điều chỉnh bản thân cho hiệu quả.

Vấn đáp Phật Pháp số 34, năm 2019

CÂU HỎI 59:

Sự khác nhau trong cách thức truyền giáo của Phật giáo với các tôn giáo khác là gì? Tại sao Phật giáo không dùng nhiều phương pháp truyền giáo hiệu quả hơn để thu hút tín đồ như các tôn giáo khác?

TRẢ LỜI:

Câu hỏi này phải làm rõ hai vấn đề là Phật giáo và tổ chức Phật giáo. Hai khái niệm này hoàn toàn khác nhau.

(1) Phật giáo.

Phật giáo, với nguyên nghĩa là: “Những lời dạy của đức Phật hướng dẫn về đời sống tu học ngay trong hiện tại, cởi bỏ mọi ràng buộc, trói trăn, khổ đau, phiền não; từ đó nhận ra bản chất của vấn đề, bản chất của sự vật hiện tượng, gốc nguồn của khổ đau. Sau khi thực hành và có được an lạc, mình sẽ chia xẻ điều đó cho những người cần giúp đỡ”.

Phật giáo trong ý nghĩa đó không phải là một tổ chức tôn giáo. Nó là cách sống, là con đường thực hành để thoát khổ. Con đường đó chính là Bát Chánh đạo mà đức Phật đã dạy. Đây cũng là thông điệp chính yếu của đức Phật khi Ngài hoằng pháp độ sinh.

(2) Tổ chức Phật giáo.

Khi bắt đầu có đông người, thì dần hình thành các tổ chức xã hội mang màu sắc tôn giáo, ta gọi là tổ chức Phật giáo hay Giáo hội Phật giáo.

Từ khi sinh ra giáo hội, đặc biệt là sự tác động bởi các tổ chức chính trị, kinh tế của từng quốc gia, từng giai đoạn lịch sử, mới sinh ra chuyện người ta bắt đầu cố gắng lôi kéo người khác theo mình. Sự cạnh tranh hoặc thu hút tín đồ của các tổ chức tôn giáo qua

các triều đại, các vùng miền cho thấy rõ vấn đề là ai cũng muốn tổ chức của mình lớn mạnh, thống lĩnh và kiểm soát xã hội.

Chính vì vậy, chiến tranh tôn giáo xuất hiện, sự xung đột giữa các tổ chức xuất hiện. Hệ tư tưởng có thể sai biệt, nhưng thường không đưa đến xung đột, nhất là tư tưởng từ các bậc hiền nhân, hiền trí. Với các tổ chức tôn giáo mang tính xã hội và bị tác động bởi nhiều thế lực và thời gian đã làm méo mó thông điệp ban sơ, nguyên thủy của Phật giáo.

Đạo Phật thực sự và đúng mức, là “*cho ai có tai muốn nghe, có mắt muốn thấy, muốn thoát khổ và hữu duyên, thì đi theo con đường này*”. Do vậy, đạo Phật không cần tìm cách thu phục tín đồ, không cần quyền lợi, không tìm cách cạnh tranh, thu hút tín đồ và bành trướng. Ai hữu duyên thì sẽ tự tìm đến. Đó có thể là những người đang phải chịu đau khổ và muốn tìm con đường thoát khổ, đến và tin vào lời Phật dạy, tin người dẫn đường cho họ.

Vấn đáp Phật Pháp số 36, năm 2019

CÂU HỎI 60:

Kính bạch thầy, đức Phật có dạy bài kinh nào về xây dựng và quản trị đất nước không ạ? Mong thầy giảng giải cho con được hiểu ạ?

TRẢ LỜI:

Đức Phật trước khi đi xuất gia tầm đạo từng là người phụ tá cho vua cha trong việc trị nước. Mặc dù chỉ là thái tử của một đất nước nhỏ, nhưng Ngài đã có nhiều trải nghiệm và hiểu biết về vấn đề cai trị quốc gia ngay trong kiếp hiện tại, chưa nói đến những trải nghiệm của Ngài trong vô lượng kiếp quá khứ.

Sau khi thành đạo, đức Phật đa phần chỉ thuyết giảng về Bốn Sự Thật liên hệ đến Khổ và con đường thoát Khổ, còn việc quản trị đất nước thì có đôi ba lần Ngài đề cập. Trong những tháng cuối đời của Ngài, có vua nước Magadha đang phân vân không biết là có nên đem quân chinh phạt nước Vajjī hay không, vì vua cả hai nước này đều là Phật tử. Nhà vua bèn cử một đại thần đến hỏi đức Phật, thỉnh ý kiến của Ngài.

Khi đó, đức Phật không trả lời trực tiếp câu hỏi của vị đại thần, mà quay qua nói chuyện với ngài A-Nan - thị giả của mình. Ngài đưa ra bảy vấn đề khiến một quốc gia hưng thịnh và hỏi ngài A-Nan trong bảy vấn đề đó, dân xứ Vajjī có vi phạm điều nào hay không. Ngài A-Nan trả lời đức Phật là không. Đức Phật tuyên bố: “Trong một đất nước có bảy điều này hiện hữu và người lãnh đạo cũng như dân chúng nước ấy đã không vi phạm điều nào, thì dù đó chỉ là một nước nhỏ, cũng không ai có thể đánh bại được vì tinh thần đoàn kết của họ rất lớn. Họ bảo vệ được truyền

thống và họ được các bậc thiện trí yêu thích, vì là nơi luôn tôn trọng các vị thiện trí.”

Cũng bảy vấn đề đó, đức Phật đã liên hệ tới bảy pháp bất thối trong Tăng chúng. Nếu Tăng chúng ở đâu mà cũng duy trì được bảy điều này, thì Tăng chúng ở đó thịnh, không suy.

Bảy pháp bất thối cho dân xứ Vajjī.

1. Trong một quốc gia mà dân chúng thường hay tụ họp đông đảo để bàn về những việc chung do họ hoàn toàn tự nguyện, không bị áp lực hay ép buộc. Khi tụ tập, họ bàn về những việc vì lợi ích chung, để chia xẻ gánh nặng, hay bàn bạc, xây dựng những kế sách quan trọng cho lãnh đạo. Họ không tụ họp để vui chơi, bàn việc bất chính.

2. Dân chúng tụ họp trong sự đoàn kết và sau khi xong việc, họ cũng giải tán trong tình đoàn kết.

3. Quốc gia đó không đặt thêm điều luật, nghi lễ không cần thiết, không được lòng dân chúng, cùng như không bỏ đi các luật lệ hữu ích và thật sự quan trọng đã có. Người dân sống đúng với truyền thống cũng như luật pháp đã hiện hữu từ lâu. Họ bảo vệ truyền thống và duy trì truyền thống tốt đẹp.

4. Dân chúng biết tôn trọng, kính lễ, đánh lễ, cúng dường các bậc tôn trưởng. Nghĩa là trong đất nước đó, người dân luôn biết lắng nghe thể hệ đi trước, chăm lo đời sống cho họ và học hỏi kinh

nghiệm, trải nghiệm, nghe lời chỉ dạy của những vị tiền bối vì họ là trí khôn của thế hệ trước, là gia tài quý báu mà con cháu cần biết quý trọng và gìn giữ.

5. Dân trong nước không bắt cóc, không cưỡng hiếp phụ nữ hoặc buộc các thiếu nữ phải sống với mình. Nghĩa là không ỷ mạnh hiếp yếu. Không ỷ lớn bắt nạt trẻ nhỏ. Ở đây có sự tôn trọng nhất định đối với những đối tượng yếu đuối, trong đó là trẻ con, người già và phụ nữ. Ngược lại, cần phải có trách nhiệm bảo vệ những người này.

6. Người dân phải biết giữ gìn, phụng thờ, bảo tồn các lăng miếu, đền thờ. Một quốc gia có truyền thống tôn sư trọng đạo, uống nước nhớ nguồn thì người dân trong nước cần giữ gìn, chăm sóc các lăng miếu mà tiên tổ đã xây dựng nên. Biết duy trì lễ tiết, duy trì truyền thống, văn hóa đã có sẵn, không hủy bỏ các truyền thống, tập tục tốt đẹp, không quên cội nguồn.

7. Dân chúng biết tôn kính, hộ độ và che chở các bậc hiền nhân, thánh trí, A-la-hán đúng cách. Nghĩa là đối với các vị hiền triết, hiền nhân đáng quý trong cộng đồng, hãy làm cho những vị chưa đến sẽ hoan hỷ đến, các vị đã sống ở đó thì sống an lạc. Khi đó, họ sẽ tiếp tục dạy dỗ, chỉ bày cho người dân ở đó.

Bảy pháp này gọi là bảy pháp bất thời hay bảy pháp làm cho hưng thịnh. Nếu đất nước nào duy trì,

bảo vệ được bảy điều này ngày nào, thì ngày đó dân chúng sẽ được an cư lạc nghiệp, đất nước thịnh trị.

Bên cạnh đó, trong một câu chuyện khác, đức Phật cũng đã từng phân tích các đức tính mà một nhà lãnh đạo đất nước cần có để đất nước đó sẽ thịnh trị. Nội dung câu chuyện đó có liên hệ đến mười việc thường xuyên cần thực hiện của một nhà lãnh đạo đất nước tốt.

Mười pháp hành của nhà lãnh đạo.

1. *Bố thí*: là chia xẻ, phân phối, cung cấp cho dân các thứ họ cần và hợp với nghề nghiệp, nhu cầu phát triển. Ví dụ với người nông dân thì cần cấp đất đai, hạt giống, nước. Thương nhân thì cần cấp vốn, cho vay không lấy lãi hoặc lãi suất thấp. Với người trẻ thì dạy dỗ kiến thức, kỹ năng để họ có đủ hiểu biết cần thiết nhằm mục đích khi trưởng thành có thể kiếm sống và đóng góp hữu ích cho xã hội. Hoặc những việc lợi ích cộng đồng như xây nhà thương cho dân nghèo, đào giếng nước hoặc đưa nguồn nước về cho dân dùng.... Trong ý nghĩa bố thí này, trách nhiệm của nhà lãnh đạo là chia xẻ tùy sức, tùy nhu cầu của từng loại đối tượng.

2. *Có phẩm chất tốt, có đức hạnh*: Theo ngôn ngữ Phật giáo là phải có giới đức, đạo đức, biết xa lìa các ác hạnh, thực hành các thiện hạnh và luôn có ý thức làm chủ hành vi trong mọi sinh hoạt. Thành ngữ

Trung Quốc có câu: “Quân bất hí ngôn” - vua thì không được nói đùa, tức là lời nói phải mẫu mực, nghiêm túc. Một vị vua, một nhà lãnh đạo đất nước đúng chuẩn mực là người phải có đời sống đạo đức mẫu mực. Như đức vua Bhumibol Adulyadej (còn được gọi là vua Rama IX) của Thái Lan vừa băng hà cách đây hai năm, là một trong những vị vua có thể là minh họa điển hình nhất cho đời sống đạo đức. Quyền lực trong tay nhưng ông chỉ có một vợ. Ông suốt đời chăm lo cho thần dân của mình bằng kiến thức, tài sản và chỉ đạo cho chính phủ điều hành đất nước.

3. *Xả thí*: Xả thí khác với bố thí. Nó là hành vi thể hiện quyết tâm mạnh mẽ buông xả lợi ích riêng, tư lợi, tính vị kỷ, các thói quen không phù hợp hoặc xa hoa để hướng đến lợi ích chung cho cộng đồng và đất nước. Nhà lãnh đạo phải có tầm nhìn, phải có tâm dũng mãnh như vậy.

4. *Chính trực*: Chính trực trong Phật giáo là tâm ngay thẳng, liêm chính không thiên vị. Nghĩa là trong mọi vấn đề như sử dụng người, sắp đặt công việc,... nhà lãnh đạo cần phải chính trực, phân minh dựa vào đúng khả năng, năng lực của từng người, không thiên vị do thương ghét, không ứng xử theo cảm tính nhất thời, luôn trong sáng, chính trực khi xử lý công việc.

5. *Nhu hòa*: Ở đây là cách nói năng, ứng xử nhã nhặn, từ tốn, khéo giải quyết sự việc bằng các biện pháp mềm mỏng, đẹp lòng người.

6. *Khả năng tự chế ngự, tự điều phục*: Tiếng Pāli là “vasībhūta”, tức là khéo chế phục phiền não, lo lắng, làm chủ thân tâm. Một nhà lãnh đạo bên cạnh quyền lực, còn có rất nhiều cám dỗ luôn bủa vây, lôi kéo. Nếu vị này thiếu khả năng làm chủ thì rất dễ bị biến chất khi xung quanh mình bao nhiêu thứ sẵn sàng cung phụng. Cho nên đức tính tự chế ngự, tự điều phục là một trong những đức tính quan trọng của một nhà lãnh đạo.

7. *Không phân nộ*: Tâm trí luôn giữ được trạng thái ổn định, khéo kiềm chế nóng giận, bực bội trong nhiều tình huống. Người lãnh đạo luôn phải đối diện với những tình huống ngoài ý muốn, nếu không tỉnh táo, không biết kiềm chế nóng giận, bực bội thì rất có thể có những phát ngôn hoặc xử sự đem đến hậu quả khôn lường cho đất nước và cho nhân loại.

8. *Không có ác tâm làm hại người*: Nhà lãnh đạo có thể áp dụng biện pháp mạnh để răn đe cho người ta thức tỉnh, chứ không phải mục đích làm hại, tổn thương và khiến người ta đau khổ.

9. *Kham nhẫn*: Nghĩa là có sức chịu đựng trước nghịch cảnh khó khăn, không thối chí ngã lòng. Một nhà lãnh đạo khi gặp những thất bại trong cuộc đời mình, nếu thối chí ngã lòng, thì không thể thành nhà lãnh đạo tài ba được. Cần phải biết nuốt nhục, chịu đựng đau khổ. Ví dụ như vua Gia Long, để có được sự nghiệp thống nhất sơn hà, phải trải qua không biết

bao nhiêu lần “lên voi xuống chó”, bị giông bão cuộc đời vùi dập.

10. Không tùy tiện, dễ dãi: Phải làm việc có nguyên tắc, không bị áp lực của hoàn cảnh mà thay đổi, phải có tính kiên định. Đây là một trong những bản lĩnh của nhà lãnh đạo giỏi.

Đó là mười tiêu chí mà đức Phật nêu ra cho một nhà lãnh đạo ưu tú. Nếu nhà lãnh đạo nào có được mười tiêu chí này hoặc chỉ đạt được bảy, tám điều thôi, cũng là quý rồi.

Vậy chúng ta có thể dựa vào những nội dung ở trên do đức Phật đã đề ra để so sánh, đối chiếu xem hiện nay, có đất nước nào giữ được tình trạng hòa bình, tự tại do có đủ bảy điều kiện như trên không? Hoặc nhà lãnh đạo nào trong hiện tại này có được các đức tính như Ngài đã chỉ dạy không?

Vấn đáp Phật Pháp số 36, năm 2019

CÂU HỎI 61:

Kính bạch thầy, xin thầy chia sẻ việc thờ cúng ông bà, tổ tiên dưới góc nhìn Phật giáo!

TRẢ LỜI:

Thờ cúng tổ tiên là một trong những hành vi biểu lộ lòng biết ơn, không quên cội nguồn của người sau đối với người trước, thế hệ sau đối với thế hệ trước. Nhưng mỗi nước, mỗi vùng có tập quán, văn hóa khác nhau, cũng như cách xử lý đối với người đã mất thì mỗi vùng miền, mỗi nền văn hóa cũng khác nhau. Chẳng hạn, ở Việt Nam thì phổ biến cách thổ táng (còn gọi là địa táng), là cách chôn dưới đất. Hiện nay thì có thêm hỏa táng. Ở một số vùng như Ấn Độ thì có thủy táng, không táng. Ở Tây Tạng có điều táng. Ở vùng Thanh Hóa và Điện Biên ngày trước có một phong tục là đưa người chết vào rừng để thiên nhiên tự giải quyết. Điều đó cho thấy sự biểu hiện mỗi tập quán, văn hóa ứng xử với người chết ở các khu vực địa lý và các giai đoạn thì khác nhau.

Riêng về Phật giáo, không có một quy định cụ thể nào về vấn đề thờ cúng tổ tiên. Nhưng đức Phật luôn dạy các môn đệ dù xuất gia hay tại gia vẫn phải có hiếu đạo đối với phụ mẫu.

Khi cha mẹ còn sống cần phải nghe lời dạy dỗ và phải hết lòng phụng dưỡng, nuôi nấng, chăm sóc cha mẹ. Nếu cha mẹ không biết Phật Pháp thì tìm cách để họ có thể hiểu được bằng nhiều cách như mời cha mẹ đi chùa, mời các vị xuất gia đến để giảng dạy đạo lý, giới thiệu kinh sách hoặc đọc kinh sách cho cha mẹ,... Một khi cha mẹ thay đổi được nhận thức,

hiểu biết Phật Pháp, thì không những đời này, mà cả đời sau, đời sống các vị sẽ thay đổi theo chiều hướng tích cực, tốt đẹp hơn.

Và khi cha mẹ đã qua đời, đức Phật dạy nên làm phước và hồi hướng cho họ, điều đó quan trọng hơn các cách thờ cúng khác. Phước hồi hướng này là do những việc làm phước thiện hoặc công đức tu hành của mình.

Về cách thờ cúng, ví dụ như ở Việt Nam, trong nhà lập ra bàn thờ, là để nhắc nhở con cháu đời sau biết gốc gác, ông bà, tổ tiên và đến ngày giỗ thì tổ chức cúng giỗ tưởng niệm để con cháu không quên nguồn cội. Do vậy, nếu trên bàn có thờ Phật thì nên đặt đức Phật ở vị trí tôn nghiêm nhất, còn thờ cha mẹ, ông bà ở vị trí bên cạnh hoặc bên dưới.

Đối với một Phật tử, trong các dịp ma chay, giỗ kỵ,... mình nên làm phước, cúng dường chư Tăng để hồi hướng thì tốt hơn. Không nên bắt chước một số nhà làm bàn thờ to, hoành tráng về mặt hình thức, đến ngày giỗ thì mời rất nhiều khách khứa đến ăn uống nhậu nhẹt. Điều đó không phù hợp và cũng không lợi ích gì cho cha mẹ, ông bà, tổ tiên của chúng ta.

Khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 9, năm 2019

CÂU HỎI 62:

Kính bạch thầy, người ta thường hay nói “Phật tại tâm”, vậy điều này có đúng không ạ?

TRẢ LỜI:

“Phật tại tâm” là câu cửa miệng mà người Việt hay nói. Câu này phải hiểu đúng thì mới có ý nghĩa, chứ đừng nghe rồi bắt chước và áp đặt về hình mẫu của một người tu phải như vậy, trong khi bản thân thì không có quan điểm rõ ràng.

Câu nói: “Phật tại tâm” nghĩa là “tu tại tâm”. Câu nói này có ý nghĩa rất sâu sắc. Nếu hiểu đúng, thì “Phật” ở đây không có nghĩa là một vị Phật ở bên ngoài, không phải là đức Phật trong lịch sử hoặc các biểu tượng Phật có ý nghĩa hư cấu. Nó có ý nghĩa về mặt nhận thức, mà xuất phát sâu xa của nó là tính năng sáng suốt, tinh tảo, biết rõ khi mình tiếp xúc với các đối tượng khác nhau thông qua sáu giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Sở dĩ như vậy là vì về ý nghĩa, “Phật” tức giác ngộ, là thấy được bản chất, bản tính, gốc nguồn của vấn đề, đặc biệt là vấn đề liên hệ đến Khổ.

Giá trị lớn nhất của đạo Phật chính là chỉ cho chúng sinh thấy rõ bản chất Khổ, nguồn gốc của Khổ và con đường đi đến chấm dứt Khổ. Có thể có những chân lí về khoa học, về tự nhiên, về xã hội khác nhau,

nhưng chân lý về giải thoát Khô là giá trị mang tính cao cả nhất mà đạo Phật công hiến cho cuộc đời.

Và chỉ khi mình tỉnh táo, sáng suốt thì mọi giải pháp mới xuất hiện và sâu xa hơn là chỉ có giác ngộ mới thấy rõ được vấn đề. Khả năng sáng suốt, tỉnh thức vốn có sẵn trong mỗi chúng sinh, nhưng do tham lam, sân hận, mê mờ chi phối cho nên khả năng đó mất đi. Thường xuyên trở về để cho sự sáng suốt, tỉnh thức luôn hiện diện khi mình tương tác với sự vật, chính là “Phật tại tâm”.

Vấn đáp Phật Pháp số 39, năm 2019

CÂU HỎI 63:

Kính bạch thầy, còn xin hỏi là không còn tâm oán giận, hận thù, không còn tâm hơn thua, hãm hại, không còn tâm ganh ghét, đố kỵ, không còn tâm chấp trước, để bụng là đã đoạn tận sinh tử, đoạn tận luân hồi phải không ạ? Khi ấy, mọi mong cầu cũng không còn, mọi nơi, mọi lúc đều như ý thì Niết-bàn hay cõi Ta-bà đều không, có phải không ạ?

TRẢ LỜI:

Một loạt “không” đề cập ở trên đang liên hệ đến cái gì? Nó chính là trạng thái tâm sân.

Tâm sân là một trong những nội dung liên hệ đến tham ái. Sân là do không vừa lòng đối tượng hoặc các vấn đề, sự việc không thỏa mãn, khi điều mong cầu không thành hoặc bị gây cản trở.

Để chấm dứt được sinh tử luân hồi, tạm gọi là vậy, thì phải biết mấu chốt gốc của nó là từ tham ái, chứ không phải từ sân hận. Điều đó đức Phật đã trình bày trong bài kinh đầu tiên khi thuyết giảng về Bốn Sự Thật về Khổ và nhấn mạnh tham ái có ba loại: dục ái, hữu ái và phi hữu ái.

- *Dục ái*: Tức là những tham ái đối với năm dục lạc trong đời sống thế gian của những chúng sanh ở cõi Dục. Năm dục đó chính là: tài, sắc, danh, thực, thụ. Tài là tiền bạc, tài sản, của cải. Sắc là sắc đẹp, dung mạo tốt tươi. Danh là tiếng tăm, địa vị. Thực là ăn uống, hưởng thụ. Thụ là ngủ nghỉ, quan hệ nam nữ. Mà tham ái của chúng sinh chính là đối tượng của ngũ dục, thông qua lục căn và lục quyền. Con người phải tiếp xúc, hưởng thụ cho bằng được những điều này. Và cuộc sống của họ đa phần là để thỏa mãn những điều đó, nên gọi cõi này là cõi Dục.

- *Hữu ái*: Sau khi no nê, chán chê những dục vọng này, vì đó là một quá trình lặp đi lặp lại đời này qua đời khác, kiếp này qua kiếp khác khiến cho người ta một lúc nào đó mệt mỏi, chán chường, đến khi bừng tỉnh và bắt đầu tìm cách thoát. Bằng cách buông

đi hết để tìm về cái thanh tịnh, vắng lặng, thiếu dục. Đây là dạng tham ái thanh tịnh, vắng lặng trong cõi Sắc giới, nơi các hành giả tu tập đạt đến Sơ thiên, Nhị thiên, Tam thiên và Tứ thiên.

- *Phi hữu ái*: Sau khi ở đó một thời gian, người ta phát hiện ra thanh tịnh cũng không được lâu dài, do nó được duy trì trong trạng thái có điều kiện. Vì khi một vị hành giả hết năng lực của thiên thì lập tức phàm tâm khởi lên. Phàm tâm đầu tiên đó là bực tức, bất mãn với hoàn cảnh hiện tại, và lập tức bị dẫn dắt vào bề khổ. Một số hành giả trình độ cao thấy được hạn chế của trạng thái tâm thanh tịnh này, bắt đầu tâm cầu những trạng thái khác vượt qua nó. Đó chính là khởi đầu cho quá trình tâm cầu vượt qua thanh tịnh của Sắc giới bằng cách hướng đến Vô sắc giới, thế giới của tưởng và khái niệm.

Chúng sanh không thể thoát khỏi ba cảnh này nếu không phát hiện ra tham ái. Khi nhìn nhận ra được và buông bỏ tất cả, không để tham ái cột trói thì đạt được niết-bàn. Tuy nhiên, niết-bàn không phải là cảnh giới, không phải cõi giải thoát, vậy nó là gì?

- Thứ nhất, khi nhận thức đúng bản chất của vấn đề và biết buông bỏ, khi đó niết-bàn xuất hiện.

- Thứ hai, niết-bàn chính là trạng thái tâm bình lặng.

Có hai câu chuyện thầy được nghe về ý nghĩa gốc của từ này. Hồi xưa người dân Ấn Độ sử dụng từ “niết-bàn” có ý nghĩa như thế này:

- Câu chuyện thứ nhất: Có hai người bạn đang ngồi nói chuyện, trao đổi với nhau. Sau đó, do bất đồng quan điểm, họ bắt đầu tranh cãi. Một người lớn tiếng và cố tìm cách thuyết phục bạn chấp nhận quan điểm của mình. Người bạn kia sau khi lắng nghe xong mới nói: “Thôi ông dừng lại đi! Ông phải để tâm ông niết-bàn đã, thì tôi mới nói chuyện với ông. Bây giờ tâm ông đang nóng nảy, bức bối nên cách ông nói gay gắt, khó nghe; tôi không thích. Ông hãy để tâm niết-bàn lại đi!”. Trong câu chuyện này, từ “niết-bàn” chính là mát mẻ, làm dịu xuống trạng thái nóng nảy đang khởi lên hoặc đang tồn tại. Trạng thái tâm không được bình ổn, không được bình lặng cho nên cần làm cho tâm bình ổn, bình lặng trở lại, thì mới sáng suốt, nhận xét vấn đề mới chính xác và phù hợp hơn.

- Câu chuyện thứ hai: Có một người đi đường, vì trời đang nắng gay gắt nên khát nước, mới ghé vào một ngôi nhà bên đường xin nước uống. Chủ nhà thấy khách đường xa khát nước nên cấp tốc lấy nước từ trong lu ra mời khách. Người khách khát quá nên chỉ muốn cầm chén nước uống ngay. Thấy vậy, chủ nhà mới nói rằng: “Bác khoan uống! Hãy để ly nước niết-bàn đã, vì nước chứa trong lu lâu ngày có nhiều cặn,

chờ một lúc nó lắng xuống uống thì tốt hơn.” Trong câu chuyện này, từ “niết-bàn” chính là để cho cạn bã, bụi bặm lắng xuống.

Do vậy, theo ý nghĩa trong câu chuyện dân gian của Ấn Độ ở trên, niết-bàn chính là trạng thái tâm vắng lặng, mát mẻ, an tịnh. Đức Phật đã sử dụng ý nghĩa này khi diễn đạt “trạng thái phiền não trong tâm được lắng dịu”. Về sau ý nghĩa của nó được diễn giải khác đi.

Chẳng hạn, người ta cho rằng niết-bàn là cấu tạo từ giữa tiếp đầu ngữ “nir” và chữ “vāṇa”. Và sau khi kết hợp để tạo từ mới, theo quy luật tạo từ, phải gấp đôi hai phụ âm và biến hình “v” thành “b”, nên trở thành “nibbāna”. “Vāṇa” nghĩa là rừng, “nir” là rời khỏi, ra khỏi. “Nibbāna” nghĩa là ra khỏi rừng. Họ giải thích “rừng” chỉ cho luân hồi, sanh tử, các loại dục vọng, như một loại không gian, trú xứ nguy hiểm mà mình phải rời khỏi nó.

Tuy nhiên, ý nghĩa gốc của từ niết-bàn chính là an tĩnh, mát mẻ, vắng lặng. Vì vậy, một vị có thể có trạng thái niết-bàn này khi tâm họ hội đủ các yếu tố cần thiết. Trong đời sống hàng ngày, tâm mình khi nào an tĩnh, mát mẻ, không sân hận, không tham dục thì chính là niết-bàn. Do nhận ra bản chất của vấn đề, tất yếu sẽ buông bỏ tất cả ràng buộc, không để tham ái, sân hận chi phối, không để phiền não cột trói mình

- đó là niết-bàn của một vị Giác ngộ. Khi đó, dù họ ở trong sinh tử nhưng tâm họ luôn có niết-bàn.

Vấn đáp Phật Pháp số 46, năm 2019

CÂU HỎI 64:

Kính bạch thầy, nên hiểu ý nghĩa của câu: “Thà chấp có như núi Tu-di, còn hơn chấp không bằng hạt cải” như thế nào ạ?

TRẢ LỜI:

Trong quá trình phát triển các tông phái và tư tưởng Phật giáo, các hệ tư tưởng khác nhau xuất hiện nhiều ở Ấn Độ và Trung Quốc. “Hữu và không” là hai khái niệm triết học nói về hai giá trị mang tính đối lập và cùng tồn tại bởi hệ tư tưởng này. Nếu hiểu được yếu tính của nó, vấn đề sẽ khác. Còn không hiểu thì người ta dễ rơi vào một trong hai trường hợp, hoặc “chấp có”, hoặc “chấp không” một cách cực đoan.

Đối với những người “chấp không”: Họ nghĩ chữ “không” theo kiểu trống rỗng tuyệt đối, áp đặt cái tính chất không vào mọi tình huống, mọi trường hợp. Cho nên họ rơi vào cực đoan và cho rằng tất cả mọi sự đều là không. Vì vậy, mọi việc làm mang tính hữu sẽ không có giá trị so với tính không. Ngược lại,

người “chấp hữu” thì bài bác cái không và cũng rơi vào cực đoan như người chủ trương tính không.

Nhờ sự phát triển của khoa học, nó đã chứng minh được một số sự thật về vật lý, cũng như các định luật về tâm lý và vật lý nên đã giảm bớt được một số cực đoan so với ngày trước.

Đối với câu: “*Thà chấp có như núi Tu-di, còn hơn chấp không bằng hạt cải*” tức là cái mức độ hữu đã đạt đến tột cùng to lớn. Từ “Sineru” được phiên âm là núi Tu-Di, là ngọn núi của vũ trụ, chứ không phải ngọn núi của hành tinh này. Theo vũ trụ quan Phật giáo có xuất phát từ Bà-la-môn giáo, tất cả các cõi của Dục giới được xây dựng bám theo quả núi này. Do đó, Tu-Di sơn là biểu tượng to lớn cực kì, không gì so sánh được. Khi nói thà chấp hữu cực đoan như vậy còn hơn chấp không, hàm nghĩa là sự sợ hãi tội lỗi. Khi chấp hữu, người ta tin vào nhân quả, nghiệp, hậu quả của hành vi. Vì vậy, con người mới dè chừng, không dám làm việc tổn đức hoặc có hại cho bản thân.

Cũng giống như quan điểm của Tây phương, có một giai đoạn người ta đã phá vấn đề “sự tồn tại của Thượng đế” và đi đến cực đoan là bài bác không có Thượng đế. Có một nhà tư tưởng đã nói thế này: “Nếu Thượng đế chết rồi thì cũng phải phục sinh Thượng Đế lại để cứu vãn đạo đức con người”. Khi không có bất kỳ niềm tin vào một đối tượng thiêng liêng nào

đó, thì con người sẽ không từ bỏ bất kỳ một thủ đoạn nào để làm hại người khác, để chiếm lợi cho bản thân mình.

Trong thực tế, về mặt vật lý, định luật bảo toàn cho thấy năng lượng, dù lớn hay nhỏ, nó chỉ biến đổi sang hình dạng khác, chứ nó không chấm dứt hoàn toàn. Ví dụ như chu trình sinh - thành - hoại diệt - của nước là cụ thể nhất. Nước khi gặp nhiệt sẽ bốc hơi, khi gặp lạnh thì đông kết lại, sau đó lại biến thành nước rơi trở lại. Vòng luân hồi của nước biến hình, biến thể khác nhau và được chứa đựng trong nhiều dạng khác nhau, như trong chai, lọ, ly, thau hoặc sông, hồ, biển,... Các hình dạng bên ngoài có thay đổi, hình tướng có thay đổi, thậm chí một số yếu tố cấu thành nên nó cũng thay đổi, nhưng nó không chấm dứt hoàn toàn theo nghĩa biến mất, không còn dấu tích. Cho nên, nếu hiểu theo nghĩa không còn dấu tích thì đó là cực đoan.

Vì vậy, câu “Thà chấp có như núi Tu-di, còn hơn chấp không bằng hạt cải” để rồi tội ác nào cũng làm, không phân biệt được đúng sai, tốt xấu, không còn trật tự, tôn ti ở trong xã hội, thì đó là bi kịch của tư tưởng cực đoan, nhận thức cực đoan đối với vấn đề “có” hoặc “không” trong triết học, cũng như trong Phật giáo.

Vấn đáp Phật Pháp số 46, năm 2019.

CÂU HỎI 65:

Kính bạch thầy, cơ quan con có một vài người hay làm nhiều việc sai trái mà ai cũng biết. Con có chia sẻ với các lãnh đạo chuyện này, nhưng không thấy thay đổi gì. Con cũng tìm cách này hay cách khác để họ nhận ra lỗi sai của mình và đôi lúc con cũng nhìn lại chính bản thân mình tuy nhiên, con thấy không có việc gì thay đổi được. Việc con làm chắc chắn là không phải bất chấp mọi thứ để làm, mà con sẽ mong muốn là có thể làm được gì đó, để những người sai họ biết và họ sẽ phải lãnh chịu hậu quả. Kính mong thầy sẽ cho con lời khuyên trong trường hợp này.

TRẢ LỜI:

Tình hình này xảy ra hầu hết ở các tập thể, cộng đồng hoặc nơi có nhiều người làm việc và ngay cả trong tu viện, chứ không riêng gì các cơ quan ngoài đời. Ở đây, có một số vấn đề cần nhận thức đúng:

- Thứ nhất, mình có tâm muốn giúp người khác khi họ có một số khiếm khuyết, làm lỗi hoặc khi họ có những hành vi làm tổn hại bản thân hoặc người khác, lặp đi lặp lại nhiều lần. Mình nhận thấy vấn đề, nhưng mọi ý nghĩ, cách làm của mình không có hiệu quả. Chuyện này vẫn thường hay xảy ra.

- Thứ hai, đối với vấn đề gọi là tiến hóa của xã hội. Khi mình khởi tâm muốn giúp cho xã hội, cộng đồng mình ở trở nên tốt đẹp, lại có những việc, những người, những sự kiện xảy ra làm cho sự tiến hóa, phát triển của xã hội bị chậm lại hoặc lệch hướng, thì mình cảm thấy khó chịu, muốn ra tay chấm dứt hoặc sửa đổi, điều khiển nó theo ý mình nghĩ là tốt.

Cả hai vấn đề này đều xuất phát từ cái tâm tốt lành khi nghĩ đến người khác, nghĩ đến xã hội, cộng đồng. Nhưng ở đây cần nhận ra sự hạn chế của bản thân.

Chúng ta đang ở trong giai đoạn xã hội mà việc tiêu dùng được phát triển, được khuyến khích đến cao độ. Nhiều nơi thức ăn, thức uống thừa mứa, nhưng vẫn còn không ít nơi trên trái đất này đang đói khát, thiếu áo quần, không có chỗ cư trú phải sống vất vưởng. Rất nhiều tổ chức, cá nhân, và cả chính phủ cũng cố gắng giải quyết những vấn nạn về cơm ăn, áo mặc, nhà ở cho những người đang thiếu thốn. Nhưng cho đến nay, những sự giúp đỡ ấy vẫn không làm thay đổi được bản chất của cuộc sống. Ở đây, thầy đang nói về mặt vật chất.

So với thời đức Phật từ xa xưa, thì chúng ta đã phát triển hơn rất nhiều về mặt vật chất và phương tiện, nhưng vẫn không thể bù đắp hay làm cho tất cả mọi người trên hành tinh này được đầy đủ theo nghĩa cơ bản nhất - là có cơm ăn, áo mặc, nhà ở, thuốc men

điều trị bệnh tật, được giáo dục đàng hoàng. Đây chỉ là những nhu cầu cơ bản nhất mà một người cần được đáp ứng, không kể đến những thứ khác. Vì sao vậy?

Mặt khác, vốn kiến thức của chúng ta bây giờ có được nhiều hơn so với các thế hệ trước. Kiến thức chúng ta có không những phong phú, đa sắc, đa chủng loại, mà hầu như tách biệt rất xa so với các thời đại trước. Ngày xưa, kiến thức chỉ nằm quanh quẩn ở một số người, một số cuốn sách, hoặc trong kinh nghiệm của những người lành nghề truyền lại cho học trò hoặc con cháu. Nhưng bi kịch của cuộc sống là tuy mọi thứ đều được phát triển, thì đạo đức lại không được được phát triển tốt đẹp theo. Thậm chí, trong rất nhiều tình huống cho thấy đạo đức trong xã hội bị suy thoái đến mức đáng thương. Vì sao vậy?

Đạo Phật có một điểm khác so với những chủ nghĩa, chủ thuyết, tôn giáo khác là không nhằm mục đích cải tạo xã hội và làm cho xã hội phát triển về vật chất. Khi mình muốn thay đổi bên ngoài, chắc chắn sẽ có sự xung đột. Vì không phải ai cũng muốn hay nhận ra sự cần thiết của thay đổi, và thậm chí họ cho rằng họ đang đúng, mình mới sai, cho nên sẽ chống đối lại việc mình muốn giúp họ tốt hơn. Do đó, mâu thuẫn và xung đột triền miên xảy ra. Trong khi thông điệp của đức Phật dạy ta lại là, đối với chúng sanh, với người khác thì tùy duyên để giúp. Cái mình cần làm là quay lại nhìn và sửa nơi mình. Vì mỗi cá nhân khi thấy ra

được khiêm khuyết, lệch lạc của mình và biết quay về tự điều chỉnh bản thân, thì sẽ không xung đột với người khác. Từ đó, tận dụng mọi cơ hội học hỏi. Học hỏi trong thành công lẫn thất bại, học hỏi khi được và mất,... Tất cả những gì ta trải nghiệm đều là bài học, để thấy ra được chân bản chất và giá trị của nó.

Thật ra ý hướng của quý Phật tử rất tốt, nhưng như thầy đã nói, nhân loại này trải qua hàng nghìn, hàng vạn năm, những thế lực quốc gia, các tổ chức lớn và cá nhân đủ khả năng đã cố gắng thay đổi, giúp đỡ xã hội về mặt vật chất hay tinh thần thì đều không ổn định; lúc thăng lúc trầm, tùy giai đoạn nhưng chưa bao giờ có thể giải quyết triệt để được các vấn đề. Bao nhiêu chủ thuyết ra đời để cải tạo xã hội, thay đổi xã hội, chuyển hóa xã hội theo chiều hướng tốt, thì một thời gian sau lại bộc lộ những bất cập của chính nó và xảy ra xung đột.

Cho nên, trong trường hợp cụ thể riêng của quý Phật tử, theo thầy thì có lẽ nếu mình khuyên được, giúp được thì giúp. Còn nếu không khuyên được thì không nên can dự vào để thêm phiền phức cho mình. Nó không thể giải quyết triệt để vì đó là bản chất cuộc sống muôn đời. Chỉ khi nào người trong cuộc tự nhìn ra được và tự thay đổi, thì sự thay đổi đó mới thực sự làm cho con người họ chuyển hóa theo hướng tốt đẹp. Mọi tác động ngoại lực chỉ giống như uống thuốc giảm đau, không thể trị tận gốc bệnh được.

CÂU HỎI 66:

Kính mong thầy dạy cho con biết, thực sự đạo Phật chỉ nhằm giúp con người đạt đến sự an vui trong kiếp hiện tại hay nhằm giúp con người vĩnh viễn thoát ly sinh tử, luân hồi? Làm sao để đoạn trừ sinh tử, luân hồi?

TRẢ LỜI:

Trong mục đích của một người đi theo đức Phật, con đường giác ngộ, nó có hai vấn đề. Và vấn đề này liên hệ thiết cốt với vấn đề kia.

Mục đích của đạo Phật ban sơ vốn không phải là tu hành trong kiếp này để hưởng về hay chuẩn bị cho kiếp sau. Đặt trọng tâm tu hành vào việc gieo duyên cho đời sau là do một số người không hiểu lời dạy của đức Phật đúng mức, rồi người ta vận dụng và thổi phồng, tăng thêm lý luận và sáng tạo ra nhiều cách tu, tuyên truyền rộng rãi chuyện tu hành gieo duyên cho đời sau thế này, thế nọ. Điều đó khuyến khích người tu gia cố lòng tham, tích trữ và phát triển tham dục. Nghe và suy gẫm kỹ thì thấy buồn cười. Vì sao vậy?

Vì người ta tưởng tượng ra sự thành tựu to lớn khi đi theo con đường này như là: mình sẽ thành một vị Phật có đầy đủ trí tuệ, tứ tuệ phân tích, tam minh

cùng rất nhiều thần thông, thần lực, những năng lực thần bí mà người thường không có, có nhiều đồ chúng vây quanh và có đủ các hạng Phật tử đại gia giàu có, quyền lực quy phục dưới chân mình,... Khi trở thành một vị Phật Toàn Giác có thể sẽ có những thành tựu đó, giống như trở thành vua, tất cả thần dân cả nước đều phải phục tùng và xem vị đó là duy nhất. Thế nên bây giờ người ta xoay vào vấn đề tu tập để gieo duyên đời sau. Ai ai cũng phát nguyện quyết thành tựu như vậy thì rõ ràng sự tu tập này chỉ là để phát triển lòng tham - tham thành Phật để được sở hữu tất cả những thứ mà thế gian mơ ước. Điều này thực sự đi ngược lại với tinh thần buông xả, giải thoát mà đức Phật chỉ ra. Nói xa một chút để thấy rõ, đạo Phật hiện nay bị rất nhiều người hiểu lệch lạc theo cái lối tu đó, mà quên đi cái thực tại này.

Trong thông điệp của đức Phật trong suốt thời gian tại thế, Ngài chỉ chú trọng đến kiếp hiện tại. Cụ thể hơn là ngay giây phút hiện tại của mỗi người đang hành trì, thể hiện qua câu chuyện như sau.

Đức Phật hỏi: “Định nghĩa vô thường là gì?”. Có người nói: “Một ngày, một đêm trôi qua là vô thường”. Người khác lại nói: “Có ngày, không có đêm là vô thường”. Có người lại nói: “Một giấc ngủ mà không dậy là vô thường”,... Nhưng có một vị trả lời: “Hoi thở vào, mà không ra, đó là vô thường”. Đức Phật đã tán thán vị đó.

Vô thường là sự thay đổi chóng vánh đến như vậy. Thế thì việc cần làm là phải nhận thức ra bản chất hiện tượng luôn thay đổi một cách nhanh chóng. Nếu nhận thức được điều đó, thì với cái tuổi thọ ngắn ngủi này, điều cần thiết mình phải làm, đó là luôn trở về với hiện tại, nhận ra được bản chất của thực tại đang ở trước mắt mình. Vì có thể sau một hơi thở, mình không còn tồn tại nữa. Bây giờ mà cầu nguyện thì cầu xin ai? Không thể cầu được. Không thể nương tựa vào ai. Hãy trọn vẹn với hơi thở vào ra, biết rõ nó và không có bám víu gì trên đời nữa. Về mặt nào đó, nó mang lại an vui ngay hiện tại.

Nếu hiện tại không an vui thì nói gì đến chuyện tương lai an vui? Nếu chúng ta hoàn toàn tin vào định luật nhân quả nghiệp báo, về mặt lý luận lẫn thực tế, thì không thể nào có một tương lai ổn định khi hiện tại bất định. Hiện tại mình không có một chủ hướng gì, không tu tập đảng hoàng, hoặc là đi không đúng đường hướng, thì hình dung xem, tương lai mà mình sẽ đi về đâu? Hôm nay tu theo pháp môn A, ngày mai pháp môn B, ngày mốt pháp môn C. Hôm nay thì tham, ngày mai thì sân. Hoặc bây giờ thì lòng đầy nghi ngờ, lát nữa thì bắt đầu chán nản,... Tất cả những ràng buộc tình cảm, tâm thái như vậy là bất định. Một hiện tại bất định thì không thể hứa hẹn một tương lai ổn định.

Vì vậy, trong đạo Phật, khi nói đến hiện tại, tức là nói đến cái vĩnh cửu, chứ không phải nói chuyện nhất thời. Đức Phật nói hiện tại, nhưng thật ra là nói vĩnh cửu. Do vậy, nói giải quyết sinh tử, có nghĩa là ngay tại đây và bây giờ, chứ không phải là sinh tử như quý Phật tử thường hiểu theo cái nghĩa là chấm dứt hoàn toàn, không còn gì hết. Nếu chấm dứt hoàn toàn, không còn gì hết, thì rơi vào đoạn diệt. Nếu cuộc sống cứ trôi qua như vậy, cứ tồn tại như vậy, thì rơi vào thường còn của vô thường. Một bên là thường tại, tồn tại mãi mãi. Một bên là đoạn diệt, chấm dứt, là hai cực đoan của vấn đề.

Về thực tế, vật chất không bao giờ đoạn diệt hoàn toàn theo cái nghĩa mà ta thường hiểu. Đoạn diệt của vật chất luôn luôn là thay đổi hình dạng, trạng thái khác nhau. Nó có thể là thể khí, có thể là thể lỏng, có thể là thể rắn,... Ví dụ như nước có thể thay đổi nhiều dạng khác nhau khi nó trong bình, ngoài ao hồ, ngoài biển lớn,... Vậy thì tên gọi và hình thức bên ngoài đó chỉ là những thay đổi của nó, bản chất của nó vẫn là “thường”.

Cũng vậy, hiện tượng, sự vật không có cái gọi là biến mất hoàn toàn, mà chỉ thay đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác. Ví dụ về mặt thay đổi trạng thái tâm lý, trước kia bất định thì phiền não khổ đau; bây giờ khi hiểu ra vấn đề thì buông bỏ, mọi việc rõ ràng, nên chuyển qua trạng thái an vui, an tĩnh, giải thoát.

Chấm dứt sinh tử có nghĩa là thay đổi trạng thái. Giống như trước kia bị trói buộc trong phiền não với khổ, thì bây giờ khi giác ngộ nhận ra, buông được tất cả những cái đó thì mình được an vui, không còn ở trạng thái phiền não, khổ đau như trước kia nữa. An vui trong hiện tại. Mà khoảnh khắc hiện tại cũng là khoảnh khắc miên viễn, chứ không phải là đợi một cái miên viễn nào đó ở ngoài hiện tại này.

Tất cả chỉ tồn tại trong hiện tại thôi. Quá khứ đã qua đi, chúng ta không thể thay đổi được. Tương lai là bất định, vì chúng ta chưa biết. Chỉ có hiện tại là tồn tại duy nhất. Khái niệm thời gian là do con người đề ra, khái niệm không gian cũng do con người đề ra trong cuộc sống. Cho nên, ta cần phải biết rằng, an vui tuyệt đối, sinh tử tuyệt đối là ngay tại đây và bây giờ, chứ không phải ở một cái thế giới tương lai xa nào hết. Vì thế, trong đạo Phật, an vui hiện tại cũng có nghĩa là chấm dứt sinh tử luân hồi ngay hiện tại. Người hiểu ra thì không có vấn đề để băn khoăn, để tầm cầu một cái an vui nào khác, mà luôn luôn trọn vẹn với hiện tại của mình. Không có việc chấm dứt sinh tử, luân hồi theo cái lối mà người ta thường hiểu là sự đoạn diệt hoàn toàn, không còn tới lui, luân hồi, sinh tử làm người, làm thú,... Cái này chỉ là sản phẩm người ta để ra trong đầu, không thực có.

Vấn đáp Phật Pháp số 39, năm 2019

CÂU HỎI 67:

Kính bạch Hòa thượng, Hòa thượng có thể lý giải về cận tử nghiệp được không ạ? Nếu một người cả đời làm tốt nhưng đến lúc sắp chết lại sinh tâm sân vì một việc không vui thì sẽ quyết định tái sinh ngay sau đó là rơi vào cảnh khổ đúng không ạ? Như vậy, những gì họ làm cả đời không giúp ích gì cho họ được?

TRẢ LỜI:

Hôm trước trong bài giảng về “Nghiệp và Báo” thầy đã giải thích qua về vấn đề này rồi. Cận tử nghiệp là một trong bốn loại nghiệp được phân chia theo sức mạnh để tác động đến dòng sống. Trên lý thuyết thì nghiệp là hành vi từ thân, khẩu, ý với chủ tâm, cố ý, chủ động hoặc các tình cảm được sai sử điều động bởi tham sân. Từ đó khởi lên chuỗi nhân quả về tâm lý, nên gọi là nghiệp và báo, hoặc nhân và quả trong hành vi.

Riêng cận tử nghiệp, thì phải hiểu nó vừa có ý nghĩa đó, vừa có ý nghĩa khác. Có hai loại nghiệp thường tác động đến đời sống một chúng sinh, đó là:

(1) *Tập quán nghiệp*: hay còn gọi là thường nghiệp, đây là các thói quen của chúng ta trong đời sống hàng ngày, nó được tự động hóa do lặp đi lặp lại thường xuyên. Nó có sức mạnh theo kiểu phản xạ có

điều kiện. Cho nên một người qua đời bình thường, nếu không phải bị đoạn nghiệp cắt ngang đời sống, thì do tuổi thọ hết họ tự ra đi, có thể bệnh hoặc không bệnh, già hoặc không già.

Tập quán nghiệp là một trong các loại nghiệp có sức mạnh ghê gớm, chủ yếu nhất dẫn dắt chúng sinh đến cảnh giới tái sinh. Chẳng hạn một người nông dân khi ở giây phút sắp chết, thú tướng hiện ra thấy mình đang làm việc trên cánh đồng hay ở nông trang; nhà giáo thì đang đứng giảng trước học sinh, trước bục giảng, bảng đen; bác sĩ thì đang cứu chữa cho bệnh nhân,... Những thói quen hàng ngày của họ khi đó bắt đầu tác động trực tiếp đến dòng sống, đến trạng thái cuối cùng của người đó, dẫn dắt họ đi vào cảnh giới mới. Thú tướng chính là hình ảnh dự báo trước về cảnh giới tái sinh sắp tới.

(2) *Cận tử nghiệp*: Có trường hợp tập quán nghiệp đang diễn ra như vậy, tự nhiên có một tác duyên bên ngoài hoặc trong tâm khởi lên làm cho người ấy thay đổi hoàn toàn. Lý do vì sao lại như thế thì rất khó biết. Nó không phải trạng thái tự động của thường nghiệp nữa mà khi đó đột khởi một loại hành vi khác. Ví dụ người sắp mất nghe một âm thanh, hoặc nhớ lại một điều gì đó, khi đó nổi tâm tức tối, bực bội lên thì lập tức trạng thái tâm cuối cùng đó chuyển thành cận tử nghiệp. Cận tử nghiệp đó sẽ dẫn dắt người này tái sinh ngay cảnh giới tiếp theo.

Tùy theo sức mạnh của Cận tử nghiệp mà nó quyết định đời sống ngay sau đó của chúng sinh kia, bị quả nghiệp kia tác động dài hay ngắn. Ví dụ như trường hợp của vua Asoka (A-Dục). Sau khi người cháu lên làm vua thì không cho ngài được làm phước, cúng dường như trước. Mặc dù chỉ còn một chút ít nữa thôi là có thể hoàn thành tâm nguyện cúng dường nhưng đưa cháu nhất quyết không cho. Người này chặn nguồn cúng dường tiền bạc, tài chính,... Nhà vua lẽ ra có thể ra đi nhẹ nhàng, nhưng giây phút cận tử khởi tâm bực bội người cháu này. Do tâm bực bội, sân hận, vua Asoka bị tái sinh làm con rắn. Rất may là trưởng lão Mahinda bằng tâm của mình biết được tâm của vua cha bị đọa như vậy nên ngài từ Sri Lanka trở về ngay, tìm tới Pataliputta, chỗ con rắn vừa mới tái sinh. Bằng năng lực thắng trí vi diệu, ngài giảng giải cho nhà vua hiểu phải buông bỏ tâm sân hận đó. Bao nhiêu việc làm trước đây của đức vua đã tốt đẹp rồi, bây giờ chỉ vì một niệm sân hận bị sai sử, liền rơi vào cảnh giới khổ. Nhà vua trong thân rắn hiểu được điều đó nên một tuần sau đã buông bỏ được tâm sân hận, chấm dứt thọ mạng thân rắn, hóa sinh lên cảnh giới chư thiên. Đó là câu chuyện về vấn đề cận tử nghiệp được chuyển đổi như thế nào.

Một người khi bị cận tử nghiệp xấu tác động thì người đó ngay kiếp sau sẽ bị quả báo liên hệ đến nghiệp này, bị tái sinh vào cảnh giới khổ hoặc bị khổ báo. Nhưng những việc trước kia người đó làm không

hề mất đi. Nó ở dạng tích lũy, đợi khi nghiệp này xong thời hạn trả báo thì nghiệp kia tác động ngược trở lại. Ở kiếp tiếp theo hoặc chặng tiếp theo cuộc sống của người đó, những quả báo tốt sẽ tiếp tục thực hiện công việc của nó. Ngược lại, một người quen làm ác nhưng tự dừng cuối đời lại gặp hình ảnh tốt hoặc tâm chuyển đổi, ví dụ nhìn thấy tượng Phật, nghe tiếng kinh, tự nhiên tâm hồi cải chuyển hướng, bắt đầu an trú tâm vào hình ảnh đó thì được chuyển theo hướng cận tử nghiệp tốt, vào được cảnh giới tốt đẹp. Nhưng những hành vi xấu mà vị đó đã làm trong quá khứ sẽ tiếp tục trả báo ngay khi kết thúc kiếp hiện tại. Hoàn tất quả của cận tử nghiệp xong, thì người đó vẫn tiếp tục chịu quả báo như cũ chứ không phải thoát khỏi quả báo khổ do việc ác mình đã làm.

Quý Phật tử hiểu được tính chất này thì cần phải thường xuyên tích cực rèn luyện tập quán nghiệp tốt, tích trữ năng lượng tốt như siêng năng công phu, kinh kệ hôm sớm, nuôi dưỡng thiện tâm, buông xả tâm tham sân,... Tâm dễ chuyển về trạng thái tiêu cực, yếu đuối khi hấp hối do bệnh hay hết tuổi thọ, khi đó tập quán nghiệp đóng vai trò tích cực giúp mình chuyển về cảnh giới tốt. Nếu không thì không ai biết được chuyện gì sẽ xảy ra.

Vấn đáp Phật Pháp số 28, năm 2019

CÂU HỎI 68:

Kính thưa thầy, năm việc của tỳ-khuru Đại Thiên mà thầy có đề cập trong Vấn đáp Phật Pháp số 14 là gì ạ?

TRẢ LỜI:

Câu hỏi này có hai nội dung cần phải làm rõ. Thứ nhất là về nhân vật Đại Thiên (Mahā Deva) theo các nguồn tư liệu mà thầy tìm hiểu, đã có nhiều lý lẽ tranh luận được đưa ra. Thứ hai là nội dung năm việc mà nhân vật Đại Thiên, hoặc được xem là Đại Thiên đưa ra.

1. Về nhân vật Đại Thiên.

Dù có nhiều ý kiến tranh cãi, tranh luận với nhau nhưng nhìn chung có hai thuyết như sau:

- Thuyết thứ nhất, theo Di Bộ Tông Luân, một luận thư bằng chữ Hán do ngài Huyền Trang dịch từ Sanscrit, cho biết nhân vật Đại Thiên xuất hiện sau ngày đức Phật nhập diệt khoảng hơn một trăm năm, có nơi thì cho là 135 năm. Ông là người đã đưa ra năm việc tạo ra sự chia rẽ trong cộng đồng tăng thành hai phái: Trưởng Lão bộ và Đại Chúng bộ.

- Thuyết thứ hai, theo bản dịch từ Tạng văn của cao tăng Thanh Biện (Bhāvaviveka) bằng chữ Tây Tạng thì không có nhân vật Đại Thiên, mà thật ra là

một ác ma tên là Bạt-Đa-La mang giả y cà sa của vị tỳ-khưu và hóa hiện rất nhiều thân thông để thu phục người khác. Và chính ác ma dưới hình tượng tỳ-khưu này đã đưa ra năm việc gây chia rẽ trong Phật giáo.

2. Về nội dung năm việc.

- Thứ nhất: tuy một vị A-la-hán đã chắm dứt phiền não nhưng vẫn còn thân xác sinh vật lý cho nên vẫn có thể bị mộng tỉnh.

- Thứ hai: tuy vị A-la-hán đã diệt tận vô minh rồi nhưng không phải chuyện gì cũng biết, không phải như đức Phật là một vị Nhất thiết trí biết mọi chuyện. Có một số việc, nhất là các chuyện đời, những vấn đề chuyên môn đôi khi ngài không biết.

- Thứ ba: vị A-la-hán đối với con đường giải thoát thì hoàn toàn không còn phân vân, lưỡng lự. Nhưng đối với một số vấn đề khác thì ngài vẫn còn do dự, bất quyết.

- Thứ tư: có vị A-la-hán tuy đã liễu ngộ triệt để rồi nhưng không biết bản thân đã giác ngộ. Cho đến khi có bậc Giác ngộ khác như đức Phật hay vị A-la-hán khác chỉ cho thì mới biết tự thân đã chứng ngộ.

- Thứ năm: có vị A-la-hán giác ngộ là nhờ vào việc nghe được các âm thanh thống khổ, đau khổ.

Chúng ta không đi sâu vào nội dung của năm vấn đề này, chỉ liệt kê nội dung của nó. Lý do không

đi sâu vì thứ nhất nó rất phức tạp, và thứ hai là chúng ta, bản thân thầy cũng vậy, không phải là một vị A-la-hán hoặc là một người đã triệt ngộ để có thể nói rõ vấn đề này đúng hay sai, hợp lý hay không hợp lý.

Và năm việc này khi khởi lên thì đã bị các vị trong Trường Lão bộ bác bỏ, nó được xem là ác kiến làm hư hoại Phật Pháp. Chính vì ý kiến này mà sinh ra tranh cãi trong suốt chiều dài của lịch sử.

Vấn đáp Phật Pháp số 18, năm 2019

CÂU HỎI 69:

Thưa thầy, vì sao công đức và phước báu thì hồi hướng được còn nghiệp báo thì không ai chịu thế cho ai ạ?

TRẢ LỜI:

Đức Phật đã có hai ví dụ về vấn đề phước và tội theo lối thông thường hay hiểu như sau:

- Ví dụ thứ nhất: Ngài ví công đức phước báu như dầu, còn tội báo hay quả nghiệp bất thiện là tảng đá. Khi đổ dầu vào trong nước, nó sẽ nổi hay chìm? Cũng tương tự như vậy, cục đá khi bỏ vào nước thì nổi hay là chìm? Dầu có thể nổi trên mặt nước, đá thì không thể nổi được mà chìm.

- Ví dụ thứ hai: Ngài ví công đức phước báu giống như hương thơm của các loài hoa. Mỗi loại hoa có hương thơm khác nhau. Loại có hương nhẹ nhàng kín đáo, loại nồng nàn, loại thì sực nức,... nhưng dù là loại nào thì cũng đều tỏa ra hương thơm. Ngược lại tội báo, quả nghiệp xấu là những mùi hôi thối, khó ngửi như mùi ammoniac, mùi lưu huỳnh, mùi phân, mùi hôi cơ thể,...

Với hai ví dụ trên, cho mình thấy tính chất của phước báo và tội báo tác động đến người khác như thế nào. Cho nên, nếu một người tạo tội, hoặc là bị quả báo xấu muốn chia sẻ, hỏi hướng điều đó cho người khác, thì ai nhận? Không ai muốn nhận điều xấu về mình. Người có đầu óc tỉnh táo, sáng suốt, liệu có chịu nhận mùi hôi từ người khác? Tâm lý bình thường, không ai đồng tình với chuyện chia sẻ mùi hôi thối với người khác, nhưng lại có thể chia sẻ mùi hương, có thể cùng hưởng phước thơm lây.

Cụ thể hơn một chút, trong cuộc sống bình thường của chúng ta, ví dụ trong gia đình chúng ta có một người làm việc xấu xa, xã hội chê trách, thì những người trong nhà cũng khó có thể yên với dư luận xã hội bên ngoài. Và không ai muốn chia sẻ điều đó. Nhưng khi trong gia đình có người thành đạt, làm được việc tốt và có ích cho xã hội, tiếng thơm bay xa, thì rất nhiều người lại muốn tới gần, muốn nhận mình

là bà con, muôn nhận mình có quen biết với người đó. Đó là tâm lý bình thường của cuộc đời.

Hoặc khi mình gặp chuyện xui rủi, khó khăn thì không ai chia sẻ với mình quả báo ấy. Còn khi mình thành công, mình nhận được quả báo tốt đẹp thì có những người không quen biết, vẫn tự tìm tới để làm quen với mình, đó cũng là chuyện tự nhiên, vì nó có sức thu hút người khác.

Tất cả các việc lành ác mình làm điều là bài học của riêng mỗi người. Khi làm việc xấu xa thì mình phải học lấy bài học nhân quả nghiệp báo, và còn đối diện với pháp luật hoặc với tòa án lương tâm của chính mình. Có thể những việc mình làm, không ai biết ngoài chính mình, nhưng tòa án lương tâm của mình biết rõ chuyện ấy, dù mình có thể tránh né bên ngoài nhưng không thể tránh né tòa án lương tâm này.

Cho nên vấn đề nhân quả trong hành vi là để ta học bài học tâm lý cuộc đời là như vậy và để mình điều chỉnh cuộc sống của mình cho phù hợp, thuận với pháp, thuận với quy luật tự nhiên.

Vấn đáp Phật Pháp số 28, năm 2019

CÂU HỎI 70:

Hiện nay, có hiện tượng tu sĩ hay Phật tử tự nhận mình là chứng đắc hoặc được chư Phật gia hộ cho có khả năng thần thông. Ví dụ cụ thể là nhìn được các kiếp trước của người khác hay nhìn được các oan gia trái chủ của người khác, gọi oan gia trái chủ đó lên và giúp hóa giải, thực hư việc này như thế nào ạ? Làm thế nào để nhận biết là họ chứng đắc hoặc có thần thông, và ai là người chứng nhận điều đó ạ?

TRẢ LỜI:

Ở thời của đức Phật, có xảy ra câu chuyện này. Một gia chủ giàu có thế lực và rất hâm mộ kính trọng các vị tu sĩ. Nhưng người này lại hoài nghi khả năng của các vị ấy, vì có nhiều vị nói rằng họ đã chứng đắc và có thần lực, có thể bay trên không, độn thổ, đi trên nước,... Vị gia chủ này bèn dùng gỗ trầm hương điêu khắc thành một cái bình bát rất đẹp rồi cho treo trên ngọn cây thốt nốt. Vị ấy công bố là, nếu vị sa-môn nào có thần lực và bay lên lấy được bình bát bằng gỗ đang được treo trên ngọn cây cao thì ông sẽ không chỉ cúng dường bình bát đó mà còn quy phục làm đệ tử của người đó.

Vì vị gia chủ này là người giàu có, nhiều thế lực cho nên chẳng bao lâu sau thông tin này đã lan rộng khắp mọi nơi. Từ đó nhiều vị giáo chủ, nhiều phái tu thời bấy giờ cử đệ tử tới nói xa nói gần rằng sự phụ của mình rất tài giỏi, gia chủ nên cúng dường cho

thầy của họ. Nhưng vị gia chủ tinh táo, không bị mắc lừa, ông nói, nếu vị thầy của ngài mà giỏi thì hãy đến và dùng thần lực bay lên lấy. Hầu như tất cả các vị đạo sư ở vùng đó đều ít nhiều có cử độ tử đến để thuyết phục ông gia chủ; và đến khi không thuyết phục được thì họ bắt đầu buông lời dèm pha. Vị gia chủ này rất bực mình, bèn tìm đến và đề nghị các vị trong Tăng đoàn Phật giáo thử sức.

Khi đó, một vị tỳ-khuru suy nghĩ rằng: “Tất cả các vị sa-môn ngoại đạo đều đã thoái lui, đây là cơ hội để cho mọi người thấy thực lực của Phật giáo.” Và vị tỳ-khuru đó đã bay lên ngọn cây, lấy bình bát trầm hương xuống. Vị gia chủ vô cùng hoan hỷ, lập tức cúng dường bình bát ấy cho vị tỳ-khuru.

Câu chuyện đến tai đức Phật, Ngài cho gọi vị tỳ-khuru đến hỏi. Vị tỳ-khuru trình bày rằng muốn dùng thần lực của mình để chứng minh cho mọi người thấy rõ Phật giáo là nơi họ có thể nương tựa được, và có những vị xuất gia có thực lực thật sự.

Đức Phật đã khiển trách vị này rằng: “Nếu chỉ vì mục đích đó mà phải sử dụng thần lực siêu nhiên thì việc làm ấy thật sự không xứng và đáng chê trách. Ngoại đạo sẽ có cớ để chỉ trích mình rằng không cần có thần thông, chỉ cần các loại bùa chú thì một người giỏi bùa chú cũng có thể làm được. Và việc khai triển thần thông cốt để khoe khoang, để thể hiện mình tài

giỏi trước mọi người lại càng không xứng đáng là một tỳ-khuru đệ tử Phật.”

Nhân việc đó, đức Phật mới quy định một điều học mới là: *Tỳ-khuru không được phép sử dụng thần thông, không được phép khoe khoang mình chứng đắc thiên, hay có năng lực đặc biệt.* Tỳ-khuru nào không có mà khoe, có thần thông mà sử dụng, đều bị phạm tội, từ mức nhẹ đến mức nặng. Nếu không có mà khoe thì phạm tội Bất cộng trụ, trục xuất khỏi Tăng đoàn. Nếu có mà khoe thì tội sẽ nhẹ hơn, nhưng vẫn bị khiển trách trước Tăng chúng.

Vì vậy, nếu có vị tu sĩ nào khoe khoang về chứng đắc của mình, đều là không phù hợp với tôn chỉ của đạo Phật. Cái đức Phật khuyến khích duy nhất, loại thần thông phép lạ duy nhất để sử dụng là “giáo hoá thần thông”. Theo ngôn ngữ hiện đại thì nó chính là “giáo dục”. Giáo dục bằng chính đời sống của mình, bằng lời dạy của đức Phật để mọi người làm theo, điều chỉnh hành vi lối sống cho lành mạnh tốt đẹp, đó mới chính là thần thông cần thiết nhất, thích đáng nhất để sử dụng. Còn mọi phép thần thông khác đều không nên sử dụng.

Vị nào nếu nói mình là người trong Phật giáo, cho dù là cư sĩ mà khoe mình có thần lực thần thông, có thể soi kiếp,... thì đó đều là việc không thích đáng. Còn đối với người xuất gia, nếu vị đó không chứng

đắc thật, thì vị đó phạm Bất cộng trụ, đáng bị trục xuất khỏi Tăng đoàn. Còn nếu vị đó có ít nhiều thần lực thì vẫn bị khiển trách.

Vấn đáp Phật Pháp đặc biệt, năm 2019

CÂU HỎI 71:

Thưa thầy, Phật giáo Nam tông tại sao lại nhập hạ muộn hơn so với hệ phái Bắc tông?

Dâng y tắm mưa là gì? Dâng y tắm mưa khác cơ bản với dâng y Kathina là gì ạ? Và ý nghĩa lễ dâng y tắm mưa là gì thưa thầy?

TRẢ LỜI:

Ở Việt Nam có hai truyền thừa Phật giáo lớn đó là Phật giáo Bắc tông và Phật giáo Nam tông như nhiều Phật tử hay gọi. Nói chính xác, thì một bên được gọi là các bộ phái Phật giáo Phát triển và một bên là bộ phái Phật giáo Truyền thống. Theravāda hay Nam Tông chính là bộ phái Phật giáo Truyền thống và Mahāyāna, Đại thừa hoặc Bắc tông chính là các bộ phái Phật giáo Phát triển.

Ngoài ra, còn có thêm một số phái Phật giáo mang tính nội sinh khác, như là Phật giáo Khất sĩ. Thậm chí có một số tổ chức chỉ có danh nghĩa Phật giáo, nhưng chất Phật giáo trong đó không nhiều, như

là Phật giáo Hòa Hảo, Bửu Sơn Kỳ Hương, Cao Đài, Tứ Ân Hiếu Nghĩa ở miền Nam.

Bên cạnh hai truyền thừa chính là Phật giáo Theravāda và Phật giáo Mahāyāna, còn có một truyền thừa nữa cũng khá lớn trên thế giới dù ảnh hưởng không lớn ở nước ta, đó là phái Mật tông hay Kim Cương thừa. Truyền thừa này được hình thành sau khi đức Phật nhập Niết-Bàn khoảng một ngàn năm, cho nên về mặt nào đó nó cũng chỉ là truyền thừa hậu sinh. Nó không có tính lịch sử liên tục lâu dài và xuất phát từ đầu như hai truyền thừa Theravāda và Mahāyāna.

1. Về thời gian an cư khác nhau của hai truyền thừa.

Theo thầy nghĩ là do vấn đề lịch pháp không khớp ở hai nước Ấn Độ và Trung Quốc được một số dịch giả Phật giáo chuyển ngữ từ ngôn ngữ Ấn Độ sang ngôn ngữ Trung Quốc nên có sự chênh lệch, sai biệt về thời gian an cư nhập hạ này.

Cách tính lịch của người Ấn Độ từ xưa, căn cứ vào ghi chép của Luật tạng Theravāda, mặc dù cũng dựa vào chu kỳ mặt trăng nhưng lại có cách tính khác với người Trung Quốc. Người Ấn Độ lấy chu kỳ nước lên hoặc thời kỳ trăng mọc gọi là tháng có trăng, và thời kỳ trăng lặn hoặc nước xuống gọi là tháng không trăng. Tức là có hai phân kỳ trong một tháng.

Người Trung Quốc thì lại gộp hai chu kỳ này thành một và chia ra làm ba phân kỳ: sơ huyền, trung huyền, và hạ huyền trong một tháng. Tức là một tuần tính theo đơn vị phân ra là mười ngày hoặc chín ngày tùy theo tháng thiếu hay đủ.

Có thể do vị dịch giả đầu tiên dịch từ văn tự cổ của Ấn Độ sang Trung Quốc đã không nắm vững sự khác nhau về lịch pháp của hai bên, vì vậy nó không phải chỉ sai lệch về thời gian mùa an cư, mà thậm chí còn sai biệt ở một số sự kiện lớn trong cuộc đời đức Phật. Ví dụ như:

- Theo Trung Quốc và Việt Nam (và một số nước chịu ảnh hưởng của văn hóa, văn tự Trung Quốc) ngày Phật đản là 8/4, ngày Phật thành đạo là mùng 8/12 và ngày Phật Niết-bàn là 8/2. Cũng là mùng 8 nhưng ở 3 tháng khác nhau.

- Trong khi đó thì tại Ấn Độ và các nước chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ, đặc biệt trong truyền thừa Theravāda thì ba sự kiện này đều diễn ra cùng ngày, cùng tháng, chỉ khác năm. Đó là nguyên nhân sự kiện Ngày Văn hóa Phật giáo toàn cầu còn gọi là lễ Vesak được Liên Hiệp Quốc công nhận và thừa nhận rằng ba sự kiện lớn trong cuộc đời đức Phật đều diễn ra vào ngày 15/4.

Về vấn đề thời gian an cư cũng vậy. Mặc dù trong nội dung có nói đến tiền an cư và hậu an cư giống nhau. Tức là vị nào đúng mùa an cư mà an cư

trước người ta gọi là tiền an cư. Vị nào vì bệnh hoạn, trẻ nãi không nhập chúng được để an cư cùng và phải sau đó một tháng mới an cư thì gọi là hậu an cư. Nhưng thời điểm nhập hạ, an cư hai bên không giống nhau, mà cách nhau khoảng 2 tháng theo lịch pháp Trung Quốc và Việt Nam.

2. Dâng y tắm mưa.

Dâng y tắm mưa có liên hệ đến việc nhập hạ. Tại sao gọi là nhập hạ? Ngoài vấn đề lịch pháp như đã nói ở trên, nó còn liên hệ đến từ “hạ” được sử dụng trong Luật.

Khi người ta dùng chữ “hạ” rất dễ bị đánh đồng về tên mùa trong năm. Từ ngữ dùng trong luật theo Pāli là *vassa*, nghĩa là mùa mưa. Tức là an cư vào mùa mưa vì nó tương ứng với mùa mưa theo thời tiết của Ấn Độ. Còn từ “hạ” được dịch ra tiếng Việt là để gọi theo cách phân mùa ở Trung Quốc. Ở Ấn mỗi năm chỉ có ba mùa, mỗi mùa tương đương bốn tháng của Âm lịch Việt Nam. Trong bốn tháng mùa mưa tại nước này thì nửa tháng đầu và nửa tháng cuối mùa mưa trời ít mưa, còn ba tháng giữa mưa thường lớn và liên tục khiến việc đi lại khó khăn, cũng như côn trùng sinh nở nhiều,... Vì sự bất tiện ấy và một vài lý do nữa nên đức Phật mới chế định ra điều học: *Các vị xuất gia phải an cư trong mùa mưa.*

Mùa mưa thì liên hệ đến việc tắm mưa. Ngày xưa đời sống vật chất không dồi dào và đủ các tiện nghi như bây giờ. Vị xuất gia được phép có tam y.

Tam y là ba tấm y, không phải ba bộ y, gồm: y nội, y vai trái và y tăng-già-lê. Y nội hay còn gọi là y hạ, dùng để mặc bên trong. Y vai trái là y choàng qua bên ngoài, phủ lên thân và đắp kín vai trái, chừa vai phải. Y tăng-già-lê hoặc gọi là y kép có nhiều lớp vải dùng để đắp, lót, nằm. Một vị xuất gia chỉ có ba y đó thôi.

Những đồ phát sinh khác không chính thức như y tắm mưa, y lót mồ hôi, hoặc là ngay cả khăn tắm, khăn chùi chân,... được gọi là y phụ tùy. Y lót mồ hôi là mặc trong người một tấm vải, bây giờ gọi là áo lót để thấm bớt mồ hôi, hoặc là khi có cởi y ngoài ra thì nó cũng không để lộ thân thể lỏa lồ quá nhiều, để coi một chút.

Theo luật tạng thì y tắm mưa cũng gọi là y phụ tùy và có thời hạn. Các vị xuất gia chỉ được phép tìm y tắm mưa sử dụng trong vòng ba tháng mùa mưa thôi. Nó dùng để quán quanh người khi ra ngoài trời tắm mưa. Lý do là vì đời sống các vị xuất gia thuở ấy thường xuyên du hành, làm gì có trú xứ nhất định để có phòng tắm riêng như thời đại chúng ta nên đã xảy ra một chuyện: Một lần có bà tín nữ đến thăm đức Phật đúng vào mùa mưa, tận mắt nhìn thấy chư Tăng đang tắm mưa mà không có gì mặc. Thấy quá bất nhẫn nên vị tín nữ xin đức Phật cho bà được cúng vải để chư tỳ-khưu choàng quanh người tắm khi trời mưa. Đức Phật chấp thuận và từ đó bắt đầu phát sinh y tắm mưa. Ngài đã quy định là y này chỉ được phép tìm

trước thời điểm vào hạ nửa tháng, không được sớm hơn, để tránh tình trạng lợi dụng hay làm phiền tín đồ.

Ấn Độ là xứ thời tiết khắc nghiệt. Trời lạnh khô, nhiệt độ có thể xuống âm độ, còn khi nắng nóng nhiệt độ ngoài trời có thể lên tới gần sáu mươi độ C là bình thường. Trong bóng mát thì nhiệt độ cũng đã hơn bốn mươi. Đặc biệt, có một vùng (thuộc Trung Ấn) do thời tiết quá khô hạn và khan hiếm nước nên đức Phật quy định: *“Các vị xuất gia ở vùng đó mà chưa được nửa tháng thì không được tắm. Vị nào tắm là vi phạm học giới”*.

Hiện nay đời sống xã hội thay đổi, tăng ni được Phật tử quan tâm nhiều hơn cho nên đời sống từ du hành đã chuyển sang an cư và cố định chỗ ở. Ở các chùa chiền hay tu viện đều có phòng tắm riêng hay chung tùy theo điều kiện cơ sở vật chất của từng nơi. Cho nên bây giờ y tắm mưa đã là chuyện của quá khứ. Vì vậy, buổi lễ này nên gọi là “Lễ cúng dường chư Tăng nhập hạ an cư” thì đúng hơn. Người ta sẽ cúng dường những món đồ cần dùng trong đời sống hàng ngày mà một vị xuất gia được phép nhận như khăn tắm, y phụ tùy,...

Đây cũng chính là điểm khác biệt giữa y Kaṭhina và y tắm mưa.

3. Dâng y Kaṭhina.

Y Kāṭhina là y được đức Phật cho phép một vị xuất gia nhận khi nhập hạ an cư đủ ba tháng, không khiếm khuyết, không có đứt hạ giữa chừng.

Quy định nói rằng, một vị nhập hạ tại nơi mình đã nguyện và ở yên tại đó suốt ba tháng để tu học. Chỉ được phép rời trú xứ qua đêm tại nơi khác trong những trường hợp hãn hữu và không vượt quá bảy ngày. Bảy ngày ở đây quy định là bảy lần mặt trời mọc. Và lý do được phép rời trú gồm:

(1) Có Phật sự hoặc tăng sự do tăng giao phải đi, như việc của giáo hội, các sự kiện và buổi họp mình phải tham dự do giáo hội tổ chức,...

(2) Cha mẹ hoặc các bậc thầy tổ, bần sư, y chỉ sư, các bậc giáo thọ thân thiết ở xa bị bệnh nặng hoặc qua đời thì được phép xin chư Tăng rời khỏi nơi đang an cư, về thăm viếng phục vụ mấy ngày và trở lại nơi mình an cư trước khi mặt trời mọc lần thứ bảy. Nhưng không được lợi dụng điểm này để đi hết bảy ngày rồi trở về, và lại đi tiếp bảy ngày khác. Bởi như vậy không còn tác dụng, mặc dầu về mặt quy định không sai nhưng nó làm mất ý nghĩa của an cư.

Mục đích an cư là ở yên một chỗ để tăng cường thì giờ tu học. Đặc biệt là cơ hội để các vị trưởng thượng ở gần thể hệ trẻ bảo ban, dạy dỗ, chia sẻ trải nghiệm tu hành của mình và nhắc nhở thể hệ sau chuyên tâm tu học. Do vậy đức Phật khuyến khích các vị xuất gia gồm tỳ-khưu, tỳ-khưu-ni, sa-di hoặc sa-di-

ni nên an cư. Và để khuyến khích điều đó, Ngài đã cho phép tỳ-khuru và tỳ-khuru-ni được hưởng năm đặc ân khi an cư đầy đủ, không khiếm khuyết.

Thầy xin liệt kê hai đặc ân nổi bật là:

(1) *Cho phép gửi y tăng-già-lê ở một chỗ an toàn.* Chỗ nào mình tin tưởng, có người giữ, bảo đảm không mất mát thì mình được phép gửi trong năm tháng. Tức là được gửi từ rằm tháng mười đến rằm tháng hai năm sau.

Trước kia các vị tỳ-khuru, tỳ-khuru-ni đi đâu cũng phải mang tăng-già-lê theo. Tấm y này có công dụng như tấm chăn, có hai hoặc ba lớp và rất nặng. Ngày xưa đa phần sợi chỉ to thô cho nên nặng hơn so với bây giờ. Bình thường ba y (như đã liệt kê ở trên) luôn ở bên mình, đó là tài sản duy nhất mà người xuất gia được giữ. Nếu làm mất thì phải đi xin, không thì không có y mặc và phải chịu lạnh; vì thế đức Phật đã quy định là dù ở đâu, đêm hôm ngủ nghỉ cũng luôn luôn ở cạnh tam y này. Ngày xưa, vị xuất gia phải kiếm vải về chắp vá, khâu kết rồi nhuộm, nhiều công đoạn mới có được tấm y đắp. Có nhiều vị không quan trọng việc này, rồi đến khi mất không có để dùng lại sinh chuyện trong nội bộ nên đức Phật mới chế định điều học giữ tam y bên mình.

(2) *Khi có thí chủ mời riêng về nhà để đặt bát trai tăng thì được phép nhận lời, chỉ cần trình lại cho chư Tăng hoặc vị có trách nhiệm quản lý nơi đó biết.*

Không phải xin phép mà chỉ thông báo. Thường khi ở với đại chúng, vị trưởng lão sẽ phân phối nhân sự khi có Phật tử mời và số lượng đi theo chỉ thị, không có chuyện được mời riêng.

Y Kaṭhina còn gọi là y công đức, hoặc là phước điền y, nghĩa là công đức do an cư nhập hạ tu hành đàng hoàng có được nên thí chủ phát tâm cúng dường. Phước lành cúng dường này có thể hồi hướng công đức cho cha mẹ, ông bà đã quá vãng.

Y Kaṭhina không dâng đại trà cho tất cả cá nhân tăng ni an cư, mà chư tăng sẽ hội ý xem xét vị nào xứng đáng nhận được y này dựa trên một số tiêu chí đã được qui định trong Luật tạng. Phước báo thì chia đều cho các Phật tử. Phần cúng dường chia đều cho tăng ni ở tu viện đó được thọ nhận, chia xẻ và hồi hướng phước cho thí chủ.

Vì vậy y Kaṭhina gọi là y công đức hay y phước điền ở chỗ ruộng phước đúng mức, không phải là cúng dường riêng cho vị nào, mà do công đức tu tập an cư ba tháng không khiếm khuyết của toàn bộ chư tăng ni.

Vấn đáp Phật Pháp số 36, năm 2019

MỤC LỤC



PHẦN 1: Các vấn đề về Giới luật	
<i>Từ câu 01 - 10</i>	7 - 73
PHẦN 2: Các vấn đề về Pháp hành	
<i>Từ câu 11 - 23</i>	74 - 118
PHẦN 3: Các vấn đề về Pháp học	
<i>Từ câu 24 - 38</i>	119 - 192
PHẦN 4: Các vấn đề về Thiền	
<i>Từ câu 39 - 44</i>	193 - 222
PHẦN 5: Các vấn đề về Kinh Phật	
<i>Từ câu 45 - 50</i>	223 - 244
PHẦN 6: Các vấn đề về Phật Pháp và đời sống	
<i>Từ câu 51 - 66</i>	245 - 323

PHẬT PHÁP, PHẬT GIÁO HIỂU ĐÚNG ĐỂ SỐNG TỰ TIN HƠN (TẬP 1)

Tỳ-khuru PHÁP TÔNG
Dhammavamsa Bhikkhu

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG
Số 03 Đường 30 Tháng 4, Q. Hải Châu, TP. Đà Nẵng
ĐT: 0236. 3797814 - 3797823 * Fax: 0236. 3797875
www.nxbdanang.vn

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc: NGUYỄN THÀNH

Chịu trách nhiệm nội dung:
Tổng biên tập: NGUYỄN KIM HUY

Biên tập:
NGUYỄN THỊ THANH THỦY

Biên tập chùa Huyền Không:
Nhóm biên tập chùa Huyền Không

Trình bày: **PT. Tâm Chiêu**

Vẽ bìa: **PT. Thuận Trí**

Đơn vị liên kết: **Chùa Huyền Không**
Phường Hương Hồ, Thị xã Hương Trà, Thừa Thiên Huế

In 3.200 cuốn, khổ 13 x 20,5cm tại Công ty CP In và Dịch vụ Đà Nẵng,
420 Lê Duẩn - Đà Nẵng. Số ĐKXB: 4563-2020/CXBIPH/3-142/ĐaN.
Số QĐXB: 1248/QĐ-NXBĐaN Nhà xuất bản Đà Nẵng cấp ngày 6/11/2020.
Mã ISBN: 978-604-84-5500-2. In xong và nộp lưu chiểu tháng 11 năm 2020.



PHI LỘ

Phật Pháp là con đường dẫn đến giác ngộ và giải thoát các khổ đau, trói buộc, do vậy, Phật Pháp không phải là một đối tượng để nghiên cứu hay để học hỏi một cách máy móc nhằm tăng bổ tri thức. Phật Pháp cũng không phải là loại tài liệu đọc qua cho biết rồi để đó, mà cần phải ứng dụng một cách nhu nhuyễn, thích hợp vào chính đời sống tu học bất kể là tu sĩ hay cư sĩ Phật tử tại gia.

Giáo pháp của đức Phật không phải “đến để mà tin”, mà giáo pháp đó phải là “đến để mà chứng”, nghĩa là phải tự thân “trải nghiệm”. Học tập giáo pháp mà không thật sự thực hành thì sẽ không có lợi lạc gì. Con đường ta đi phải là tự chính bản thân ta, không ai có thể giải thoát cho ta cả.

Trên tay quý vị đang cầm là cuốn sách ***Phật Pháp, Phật giáo - Hiểu đúng để sống tự tin hơn (tập 2)***. Mục đích chúng tôi biên soạn cuốn sách này không phải để chia sẻ các bài giảng của Thầy chúng tôi về những kiến thức trong Phật giáo một cách máy móc, đơn thuần, mang tính cơ học, mà với chủ ý: từ chính những nội dung được chia sẻ, quý vị sẽ tự giúp chính

mình hiểu và thực hành lời dạy của đức Phật sao cho hiệu quả hơn. Nói cách khác là tự chuyên hóa, tự giải quyết những vấn đề đang vướng mắc với sự hỗ trợ cần thiết từ một người thầy tâm linh trên đạo lộ học tập Phật Pháp của mỗi người.

Đã từ lâu và trên nhiều phương tiện truyền thông, chúng ta đã được tiếp cận và làm quen dần với hình thức vấn đáp Phật Pháp. Trong quá trình vấn đáp ấy, một câu hỏi hay, một câu hỏi đúng là một câu hỏi có thể giúp ích cho số đông, thông qua những câu hỏi đó, chúng ta thấy mình dường như đồng cảm với chính người hỏi vì những băn khoăn, trăn trở lâu nay chưa có lời giải đáp. Một câu trả lời hay, một câu trả lời đúng không phải là một câu trả lời xuất sắc, hoàn hảo, làm hài lòng tất cả mà hàm chứa trong đó là những nội dung thiết thực, ý nghĩa và đúng chánh pháp để người đọc hiểu và thực hành theo sẽ được lợi lạc.

Qua cuốn sách này quý vị sẽ có thêm tri thức về những nội dung như: Giới luật Phật giáo (truyền thống tu tập của tu sĩ Phật giáo Nguyên thủy, quy định trong việc xuất gia,...); Pháp học (những nội dung chi tiết cần làm rõ ở những bài kinh trong kinh tạng Nikāya, chánh pháp và phi pháp,...); Pháp hành (phương pháp giữ gìn chánh niệm, phương pháp tu tập cụ thể,...) và những vấn đề liên quan đến Phật Pháp với đời sống qua góc nhìn và trải nghiệm thực tế của một hành giả giác đạo.

Việc biên soạn cuốn sách này mặc dù đã nhận được sự chấp thuận của Thầy chúng tôi, nhưng trong quá trình thực hiện khó lòng tránh khỏi những sai sót chỗ này chỗ kia, rất mong được chư tôn đức Tăng Ni, Phật tử và quý vị độc giả thông cảm, lượng thứ. Bên cạnh đó, chúng tôi cũng mong nhận được sự góp ý chân thành từ quý vị để những ấn bản sau sẽ hoàn hảo hơn, cả về nội dung lẫn hình thức.

Rằm tháng 2 năm Tân Sửu - 2021
Nhóm biên soạn chùa Huyền Không

PHẦN 1



CÁC VẤN ĐỀ VỀ GIỚI LUẬT

CÂU HỎI 1:

Bạch thầy, tại sao chư tăng Nam tông mặc y hở vai phải ạ? Con biết có một giai thoại là: Có một vị tỳ-khuru đi khát thực gặp một cư sĩ nữ; vì vị sư đó mặc y hở vai nên cư sĩ nữ nhìn thấy nốt ruồi ở vai vị sư và sanh tâm ái nhiễm với sư đó. Nên chúng con được dạy là khi đến chùa, tại gia hay xuất gia, đều phải ăn mặc kín đáo từ trên xuống dưới.

TRẢ LỜI:

Các sư Nam tông ở trong chùa đắp y vai trái, hở vai phải ra, nên y này còn gọi là “y vai trái”, hoặc là “thượng y” (uttarāsaṅga). Còn tám y xếp chồng ở phía bên trên được gọi là y hai lớp, y nhiều lớp, y kép hay y tăng-già-lê (saṅgāti). Và tám y mặc ở trong gọi là y nội hay hạ y vì che kín phần thân dưới (antaravāsaka) để phân biệt với y mặc ở trên.

Về chuyện chừa vai phải ra thì có một số cách giải thích khác nhau. Cách giải thích đầu tiên mà thầy nghe khi mới vào chùa, đó là một câu chuyện liên hệ đến đức Phật. Câu chuyện kể rằng khi đức Phật ngồi tự quán xét ở dưới gốc bồ-đề, thì Ngài thấy trong tam giới không có ai có trí tuệ hơn Ngài, có giới hạnh hơn Ngài. Vậy bây giờ Ngài nên kính ngưỡng ai, nương tựa vào ai? Cuối cùng Ngài hiểu ra Pháp, chính là vị thầy muôn thuở của các bậc Giác ngộ. Vì vậy, để bày

tỏ lòng kính trọng Pháp nên đức Phật - và sau này Ngài cũng dạy các môn đệ - phải lấy Pháp làm thầy vì Pháp là mẹ của các bậc Giác ngộ, là mẹ của chư Phật. Pháp ở đây không phải là lời dạy trong kinh văn, mà đây là chân lý, là sự thực, là quy luật tự nhiên của thế giới hiện tượng. Theo truyền thống cổ của Ấn Độ, để thể hiện sự kính trọng ai, đối tượng nào thì người ta sẽ mặc y để hở, chừa trống vai phải khi yết kiến đối tượng ấy. Cũng như vậy, trong luật dành cho người xuất gia theo Nam tông quy định (xem 14 pháp hành, Luật Xuất gia), một vị sư khi đến một tu viện nào đó, thì việc đầu tiên khi đến tu viện, vào ranh giới của tu viện, vào cổng, vào cửa thì mang cái gì trên đầu (ô/dù, khăn, tấm vải,...) để che nắng, thì phải lột xuống, gấp lại. Nếu vị đó có mang y kín mình, thì phải mở y ra, đắp y chừa vai phải để vào lễ Phật hoặc lễ vị Chủ trì ở đó. Nghi thức này thể hiện sự tôn kính đối với đối tượng trên trước đáng tôn kính. Đó là về luật; và câu chuyện trên là do thầy hồi còn nhỏ, mới vào chùa tu học nghe kể lại.

Sau này có dịp xem phim ảnh, hoặc lúc qua Ấn Độ nhìn thấy những người Ấn mặc y phục cổ truyền, họ cũng đắp y như vậy. Các vị sa-môn trong các sa-môn đoàn cũng mặc như bên mình. Họ mang y cũng chừa trống tay phải. Vậy, ta có thể thấy đây là do tập quán ăn mặc của người Ấn Độ, đó là xác định thứ nhất. Câu chuyện về đức Phật là xác định thứ hai.

Và câu chuyện về luật là xác định thứ ba, có quy định rõ ràng trong luật nghi.

Về chuyện vị sa-di vừa đưa câu hỏi, kể rằng có vị sư thời xưa mặc y chừa vai phải, để lộ nốt ruồi trên thân, khiến một tín nữ sinh lòng ái luyến. Câu chuyện đó liên hệ đến ngài Ānanda - thị giả của đức Phật, được kể trong kinh Thủ Lăng Nghiêm - một bộ kinh của Phật giáo Phát triển. Theo như chuyện kể lại, khi xảy ra câu chuyện này, ngài Ānanda được Phật cho phép dùng tấm y phủ lên vai phải của mình. Có lẽ do ngài có thân tướng đẹp đẽ nên nếu ngài tiếp chuyện với nữ nhân mà mặc y chừa vai phải như thế sẽ tạo ra tâm ái luyến cho một số người nữ, và họ sẽ đi theo làm phiền ngài. Từ sự kiện đó, đức Phật mới cho phép ngài Ānanda phủ tấm y lên vai phải của mình. Đó là câu chuyện về ngài Ānanda và cô Ma-Đăng-Già trong bộ kinh trên.

Còn quy định chung ở trong tu viện, thì các vị tỳ-khưu hoặc sa-di đều mặc y hở vai. Nhưng các vị tỳ-khưu-ni hoặc sa-di-ni thì ngược lại, phải mặc kín đáo, có áo lót trong đàng hoàng, chứ không mặc áo hở vai như bên nam. Bên nam được mặc áo chừa vai phải như thế, nhưng khi ra đường phải mặc y kín mình, đó cũng là quy định của luật.

Một vị xuất gia khi ra khỏi tu viện phải mặc y phục trang nghiêm, kín mình. Những điều như vậy

liên hệ đến quy ước của xã hội, quy ước của tổ chức. Và trong Phật giáo thì đó là quy định cho giới xuất gia. Thầy chia sẻ vấn đề này như vậy.

*Bài ghi từ chương trình Vấn đáp Phật pháp,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020*

CÂU HỎI 2:

Kính thưa thầy! Con xin hỏi về việc ăn phi thời và thói quen uống nước xong rồi ngậm, nhai, nuốt. Như vậy, kính thưa thầy, hai việc đó có phạm giới không ạ?

TRẢ LỜI:

Khi mình gia nhập khóa học, mình có phát nguyện là không ăn phi thời phải không? Và mình có một số hành vi mà mình nghi, hoặc là không biết có phạm giới không, đúng không? Khi thầy mới vào chùa, thầy cũng được mấy vị đi trước dặn thầy như thế. Ví dụ ăn xong, ợ lên rồi nuốt xuống cũng phạm giới! Và người ta còn đe dọa phạm giới sẽ bị hành khổ thế này, quả báo thế kia để cho mình sợ. Với tôn giáo thì có hai cách: một là dụ, dụ không được thì dọa! Dụ người ta bằng cách là nói quả báo này nọ tốt đẹp để khuyên người ta theo. Vì ai cũng tham mà! Cái gì hợp với lòng tham của chúng sinh như nghe sẽ có quả báo tốt đẹp thì theo liền. Với một số người khi

dùng cách đó không khuyến dụ họ được thì người ta dọa cho sợ để theo, như làm điều a, điều b, điều c,... sẽ bị đọa địa ngục, sẽ sa vào hỏa ngục, sẽ bị hành thế này, thế kia.

Hai điều đó với đạo Phật đầu nguồn thì rất xa lạ. Ai không hiểu đạo Phật thì mới bị hai cái này xỏ mũi dẫn đi. Đức Phật không bao giờ dọa, cũng không bao giờ dụ. Nhưng đời sau người ta dựa vào việc dọa, việc dụ để hoành hành, để tác oai, tác quái. Bây giờ quý vị vào trong khóa tu học này, thì có những quy định - ví dụ như không ăn phi thời, thì đó là quy định. Quy định thì dựa trên chế định của đức Phật về vấn đề người xuất gia nên sống tiết độ, chỉ ăn đủ để nuôi mạng, không nên mất nhiều thì giờ vào cái chuyện ăn uống,... Thực ra thì quy định này không phải có ngay khi đức Phật mới xuất hiện trong thời gian đầu. Ít nhất phải mười mấy, hai chục năm sau thì mới có quy định này. Còn trước đó, khi chưa có quy định này thì các vị muốn ăn giờ nào cũng được. Nếu đói bụng thì ôm bình bát đi khát thực giờ nào cũng được, miễn có người cho. Nhưng mà đến một thời điểm, đức Phật nhìn thấy Tăng đoàn càng ngày phát triển càng đông, Ngài là người lãnh đạo, Ngài cũng đã từng giúp vua cha trị quốc, cho nên tầm nhìn của Ngài thấy rõ: ví dụ trong cái làng này có một trăm hộ dân cư, trong chùa này chỉ có ba, bốn vị sư hay năm, bảy vị sư hằng ngày đi bát, bà con biếu tặng thức ăn mỗi ngày không thành

vấn đề. Nhưng bây giờ, trong chùa này phát triển lên năm chục, một trăm vị sư; hằng ngày chư tăng ôm bình bát đi quanh làng khát thực, thì chắc là dân làng trốn hết, đóng cửa hết! Khi đức Phật thấy tình trạng này không thể kéo dài, muốn niềm tin của xã hội đối với Tăng đoàn không bị thổi chuyễn, cuộc sống chư Tăng không trở thành gánh nặng cho xã hội, thì tự Tăng đoàn phải điều chỉnh trước, chứ không phải xã hội điều chỉnh theo mình. Vì vậy, một hôm đức Phật cho gọi chư tỳ-khưu lại nói: “Bản thân Như Lai chỉ ăn mỗi ngày một bữa nhưng vẫn ổn, không có vấn đề gì. Cho nên Như Lai khuyên các con cũng nên ăn một bữa”. Nếu phân tích rộng ra thì người xuất gia chúng ta đâu có lao động, lao tác đồ mồ hôi gì nhiều, mất nhiều năng lượng mà cần bổ sung nhiều năng lượng. Năng lượng vừa đủ nuôi sống bản thân thì chỉ cần một ngày ăn một bữa là đủ. Do kính trọng đức Phật nên lúc ấy một số vị dù không muốn cũng thưa: “Dạ, bạch đức Thế Tôn! Chúng con sẽ thực hành lời dạy đó!”. Nhưng có một vị không chịu, đã phản ứng. Ông ta nói: “Bạch đức Thế Tôn! Con ở nhà, con ăn nhiều lắm, ăn nhiều bữa nữa! Bây giờ Ngài bắt con ăn một bữa, con không thể nào chịu nổi. Cho nên con không thể thực hiện điều này được!”. Khi đó, đức Phật nói: “Được! Nếu con chưa làm được thì con cứ sống theo ý của con!”. Rồi vị đó cứ sống theo ý vị đó. Một thời gian lâu sau, đột nhiên một hôm, vị ấy đến gặp đức Phật thưa: “Con xin được thọ trì lời đức Thế Tôn dạy,

là không ăn phi thời!”. Đức Phật hỏi vì sao, thì vị đó mới thưa là: “Gần đây, con gặp một chuyện mà con nghĩ lại là cần phải thay đổi lối sống của mình. Đó là một hôm, vào buổi chiều, con đói bụng nên mang bình bát đi khát thực. Con tới một cái xóm lao động. Khi đó, trời cũng hơi chạng vạng rồi. Khi con đứng trước nhà của một gia chủ nọ thì nữ gia chủ từ trong nhà đi ra. Hai tay bưng một cái thau nước hay một cái đồ đựng nước gì đó. Vừa thấy con, cô ấy lập tức thối lui, tỏ vẻ hoảng sợ. Con hiểu ngay bà chủ nhà này tưởng mình là phi nhân. Vì trời chạng vạng mà mình đứng ngay trước cửa ra vào che chắn ánh sáng nữa cho nên, từ trong nhà đi ra, thấy một bóng đen thui lùì đứng trước đó thì bà ấy sợ là phải. Bởi vậy con lên tiếng trấn an, con nói: “Bà chị! Bà chị đừng có sợ! Không phải ma quỷ gì đâu! Tỳ-khuru đây! Tỳ-khuru đi khát thực!”. Khi nghe con nói như vậy, bà ta biết không phải là ma quỷ rồi nên bà ta không sợ nữa. Đã không sợ bà ta còn thay đổi thái độ. Bà ấy bưng luôn cả thau nước tạt vô người con, miệng thì la: “Cha tỳ-khuru! Mẹ tỳ-khuru! Ăn cái gì giờ này, uống gì cái gì giờ này mà đi xin, làm người ta sợ chết khiếp!”. Cả thau nước đó đổ lên người con, làm cho con tỉnh cả người, nhất là lời nói của bà chủ nhà làm cho con phải suy nghĩ: “Tại sao mình phải khổ sở vì cái chuyện ăn thế này?”. Rồi con hiểu mình phải dừng lại việc đấy thôi. Đó là câu chuyện vị tỳ-khuru kể cho đức Phật nghe. Sau đó, đức Phật cho tập hợp tất cả Tăng chúng

lại - Thực ra trước đó Ngài đã quy định rồi - Nhưng bây giờ là câu chuyện Ngài cần cho mọi người biết để hiểu thêm.

Rõ ràng chuyện ăn phi thời là một quy định do tình huống đặt ra. Điểm mấu chốt ở đây là vấn đề ăn uống đối với người tu hành thì phải tiết chế, tiết độ, chừng mực, không nên để bị lụy vì chuyện ăn uống quá nhiều. Chỉ có vậy thôi! Cho nên, có ăn chiều hay không ăn chiều không có liên quan gì đến chuyện giác ngộ, giải thoát hết. Ăn ba bữa, ăn một bữa không liên hệ đến giác ngộ, giải thoát. Nó chỉ là quy định nhằm giải quyết một hiện tượng nhất thời. Chính vì vậy, trước khi đức Phật nhập diệt, Ngài có dặn đại chúng Tăng là: “Sau này, khi các con xem xét lại trong các quy định đó - mà trong kinh vẫn gọi là Giới luật - thấy điều nào nhỏ nhặt quá, không quan trọng, thì bỏ đi”. Nhưng vì quá tôn trọng đức Phật và nghĩ rằng nếu mình bỏ điều A được thì có người bỏ điều B, điều C được nên trong kỳ kết tập lời dạy của đức Phật đầu tiên và cả các kỳ kết tập sau này, các bậc trưởng lão có trách nhiệm kết tập, bảo trì lời dạy và các qui định mà đức Phật đã giáo huấn quyết định giữ nguyên, không bỏ bất kỳ điều học nào dù lớn hay nhỏ. Nhưng bây giờ quả thật có nhiều điều trong kinh sách còn đó, trong truyền thống tu viện còn duy trì, nhưng trong thực tế có thực hiện được đâu vì nó không còn tác dụng và hiệu quả giáo dục, chuyển hóa nữa.

Riêng về giới không ăn phi thời thì ở các chùa, tu viện tại Việt Nam mình có thực hành và có giữ. Nhưng khi thầy qua bên Mỹ, các chùa của Nam tông, không phải chỉ Việt Nam mình, mà một số nước khác nữa, thì chẳng ai giữ giới này cả. Người ta nói là bên đó trời lạnh, cho nên ăn ít bữa quá thì không đủ năng lượng và sinh bệnh. Thực tế cũng có một vài ba vị bị bệnh do thiếu dinh dưỡng, chứ không phải không có. Nhưng ở đây thầy muốn nói rằng, những điều, những qui định chỉ mang tính đối trị nhất thời hoặc có giá trị ở trong một số thời điểm hoặc ở một số tình huống nào đó, thì nó có thể được thay đổi tùy theo hoàn cảnh. Bây giờ, vào trong khóa tu học này, chúng ta thọ trì học giới của sa-di, của tu nữ hay của sa-di-ni, trong đó có điều học này, thì phải biết rằng đó là qui định chung khi cùng tu học trong một môi trường sống thiếu dục, trì túc nhằm giảm bớt lệ thuộc vào chuyện ăn uống.

Nhưng chuyện ăn xong rồi ợ lên này kia, hay các thứ thì không có chuyện phạm hay không phạm gì ở đây. Đó là phản ứng sinh lý tự nhiên của cơ thể. Có người không bao giờ ợ. Có người ăn cái gì cũng ợ, vì bao tử của họ kém. Hoặc có tí thức ăn dính trong răng là do mình xia răng hoặc đánh răng chưa kỹ, bây giờ phát hiện ra; vậy mà có người sợ phạm giới! Không có giới gì ở đây hết! Không có quả báo gì ở đây hết! Mà do không hiểu biết nên tâm mình sợ hãi thế này,

thế kia. Mình cần phải hiểu rõ các quy định mang tính chế ước, tạm thời đối với một số đối tượng nào đó, trong một số tình huống nào đó. Nếu mình rời khỏi tổ chức, khôn khổ đó, thì mình cũng không bao giờ bị nó ảnh hưởng hết. Giá trị của nó chỉ có tính chất trong nội bộ vậy thôi; chứ nó không liên hệ đến các hành vi thiện ác. Đó là quy định của tổ chức, mình vào đó thì mình phải chấp nhận. Mình làm khác đi thì người ta nói rằng mình vi phạm nội quy, mình không chấp hành, mình cứng đầu, cứng cổ hoặc mình sống không quan tâm đến người khác,... Nhưng về mặt hành vi thiện ác thì không có thiện ác gì ở đây cả.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020*

CÂU HỎI 3:

Kính bạch thầy! Xin thầy giải thích cho con tại sao người nam được xuất gia, hoàn tục bảy lần, còn người nữ chỉ được một lần? Con xin cảm ơn thầy!

TRẢ LỜI:

Vấn đề thứ nhất là trong tạng Luật không có điều nào nói cụ thể người nam khi xuất gia rồi hoàn tục thì được bảy lần cả, mà là câu chuyện truyền khẩu qua chuyện tiền thân đức Phật trong quá khứ từng có sáu, bảy lần như vậy cho đến khi Ngài thức ngộ và

thoát hẳn sợi dây trời buộc mình. Câu chuyện kể về một anh nông dân có vợ rồi. Một hôm, anh chàng nhìn thấy các vị tỳ-khưu đi khất thực tới vùng anh ta đang ở. Trông lạ quá nên anh chàng đi theo quan sát, tìm hiểu, thấy các vị đi khất thực về rồi thọ thực, sau đó tu tập. Thấy việc đó nhẹ nhàng, mà lại khỏe quá, trong khi bản thân anh chàng hằng ngày phải lao động từ sớm, khi mặt trời chưa mọc đến tối mịt, mồ hôi túa ra, cực nhọc cả ngày, mà vất vả lắm mới đủ ăn và có chút ít để nuôi vợ. Rồi anh ta nảy ra ý nghĩ: “Chà! Nếu mà ôm bình bát đi xin ăn thì khỏe quá, khỏi phải làm gì hết!”. Cho nên, anh chàng quyết định đi theo mấy vị tỳ-khưu này. Anh ta xin vào sa-môn đoàn đó và được chấp nhận. Nhưng, khi vào Tăng đoàn một thời gian rồi mới thấy “ở không ở nể” tuy không làm gì mệt nhọc song không hề đơn giản, không dễ chịu đựng chút nào như khi đứng ngoài nhìn vào và nghĩ tưởng là dễ dàng! Mặc dù không vất vả lao động để kiếm sống, nhưng mà sự cô đơn, đối diện với chính mình, vấn đề tu tập hằng ngày theo sự hướng dẫn của những vị đồng tu trưởng thượng, phải giữ gìn oai nghi tế hạnh, phải thúc liễm, thu thúc thân tâm như thế nào trong từng hành vi cử chỉ nhỏ nhất,... thực tế không phải là chuyện dễ làm. Cho nên, chỉ một thời gian ngắn sau, người nông dân này chịu không nổi, phải trở về đời sống tại gia. Về nhà một thời gian, tiếp tục lao động sinh sống, tâm trạng cũ lại quay trở lại, tự hỏi mình: Cực nhọc thế này, vất vả thế này, chỉ để có

cái ăn vào trong miệng, chỉ để có chỗ ngủ cho qua ngày, thực sự không đáng! Rồi anh ta xin đi tu lại. Câu chuyện tu rồi về, về một thời gian lại xin đi tu lặp đi lặp lại năm, sáu lần. Và đến lần thứ sáu, bà vợ có bầu. Ở Ấn Độ thời đó, người vợ ở nhà lo việc vặt trong gia đình, còn người đàn ông ra ngoài làm ăn, kiếm tiền bạc hay thức ăn thức uống,... đem về nuôi vợ con; vợ con không có quyền xen vào công việc của gia chủ. Anh nông dân trong câu chuyện đi xuất gia như thế năm, sáu lần, người vợ không làm được gì cả, không có ý kiến gì được. Cho đến một hôm, sau sáu lần xuất gia rồi trở về và trở lại với việc đồng áng, ngày nọ, từ ngoài đồng ruộng quay về nhà giữa trưa, tình cờ nhìn thấy cô vợ ngủ mê mết với tư thế xấu xí đến tệ hại: miệng há hốc và nước dãi lòng thòng bên mép; thỉnh thoảng lại ngáy to; chiếc váy nhăn nhúm, hở hang khoác hờ trên chiếc bụng bầu đã khá lớn; và tóc tai thì rũ rượi. Người phụ nữ khi có bầu rồi mà không chăm chút, tóc tai không sửa soạn, y phục xộc xệch, da dẻ thay đổi, sẽ không còn xinh đẹp như thời con gái,... Anh chàng này khi nhìn thấy vợ trong hình dáng đó thì tự dung hoảng hốt, tự dung sợ hãi, tự dung sinh ra chán ghét và lập tức muốn quay trở lại đời sống tu tập. Và lần này quyết tâm sẽ một đi không về. Nhưng khi anh ta đến xin xuất gia lại, sa-môn đoàn không nhận nữa. Song anh nông dân dù bị từ chối phủ phàng vẫn cương quyết năn nỉ, van xin các ngài rộng lượng giúp cho một lần cuối cùng. Song

Tăng đoàn nhất định không chấp thuận. Và chuyện này đến tai đức Phật. Đức Phật cho gọi hai bên đến để giải quyết. Đức Phật nhìn thấy duyên lành của vị này. Để chừa vị tỳ-khưu cảm thông và chấp thuận cho người nông dân trẻ cơ hội xuất gia cuối cùng, Ngài kể câu chuyện trong quá khứ của ngài. Và dựa vào câu chuyện đó, vấn đề người nam được xuất gia năm, bảy lần về sau được xem như là tiền lệ, mặc dù trong tạng Luật không có ghi.

Câu chuyện của đức Phật trong quá khứ không phải luyện ái bà vợ, mà chuyện một ông nông dân luyện ái hạt giống, cái cây cuốc cùn - cái cuốc dùng nhiều năm quá nên cùn rồi. Người nông dân này, cứ đến mùa mưa trời đổ mưa xuống, theo lệ, sẽ đi trồng trọt, gieo hạt và chờ đợi cây trồng lớn lên để thu hoạch. Tâm trạng của người nông dân sống trong môi trường trồng trọt từ nhỏ, thói quen về mùa màng nó hằn sâu trong tâm trí, trong sinh hoạt. Cho nên, ở trên núi tu hành, nhưng mùa mưa đến là ông nông dân lại nhớ đến hạt giống, lại nhớ đến cây cuốc, lại bứt rứt, chịu không nổi, rồi bỏ về. Bỏ núi về làm nông tang, trồng trọt, thu hoạch một thời gian xong, ông lại chán, lại lên núi tu nữa. Có điều, thưở đó tiền thân đức Phật gia nhập hội chúng đạo sĩ tu tập trên núi, chứ không phải sa-môn đoàn. Cho đến lần cuối cùng, hôm đó vị đạo sĩ gốc nông dân này sau khi về lại quê nhà trồng trọt, thì khởi sinh tâm niệm chán chường cách kiếm

ăn thế này, và thực sự muốn giải thoát sự trói buộc trong tâm mình. Sau khi suy đi nghĩ lại, lần này muốn dứt bỏ thật sự, làm cách nào để không nhớ đến hạt giống, không nhớ đến cây cuốc nữa cho nên ông mới cột gói hạt giống vào thân cây cuốc, xong, lội ra giữa dòng sông, nhắm mắt nhắm mũi cầm cây cuốc quay, quay đến khi hết đà rồi buông cho nó bay đi. Bị tai, nhắm mắt để không biết nó rớt ở đâu. Mục đích là để cái cuốc nó bay đi đâu mình cũng không tìm thấy được nữa. Sau khi làm xong động tác đó, mở mắt nhìn ra không thấy nó đâu hết, ông mừng quá và hét to lên: “Ta đã thắng rồi! Ta đã thắng rồi!”. Tiếng hét của một người sau khi thoát được xiềng xích bao năm dằn dặt nội lực, vang vọng cả một bờ sông như vậy. Đúng lúc đó, có một ông vua vừa dẫn đoàn quân đi dẹp loạn ở biên thù về đi ngang qua chợt nghe tiếng hét “Ta đã thắng rồi! Ta đã thắng rồi!” khiến ông vua giật mình, tướng quân địch phục kích. Vua cho dừng đoàn quân lại và phái lính đi thám thính, phát hiện có ông nông dân đứng giữa sông và la hét om sòm. Nhà vua hỏi, vì sao la hét như thế, ông nông dân thuật lại chuyện đã tự thắng được chính mình như thế nào. Dù chỉ thắng cây cuốc cùn và gói hạt giống thôi, nhưng đó là chiến thắng vĩ đại. Ông nông dân quay qua nói với nhà vua: “Đại vương chỉ chiến thắng được đội quân bên ngoài, còn tôi chiến thắng được nội tâm của mình!”. Sau khi nói xong ông nông dân - đạo sĩ liền niệm đề mục

thiền rồi nhập định ngay tức khắc - do vị này có tu tập thiền định nhiều năm - và lập tức có thần thông, bay lên giữa hư không. Nhà vua thấy thế sinh lòng kính phục, quyết định kéo cả đoàn quân đi tu theo vị đạo sĩ - nông dân ấy luôn. Đó là câu chuyện tiền thân đức Phật 7 lần xuất gia. Khi nghe xong, thì chư Tăng hiểu rằng, căn cơ của người nông dân này đến lúc chín muồi, việc tu tập chắc sẽ thành tựu như tiền thân đức Phật trải qua, bèn đồng thuận cho anh ta xuất gia. Từ câu chuyện đó mới sinh ra việc người nam đi tu được bảy lần.

Còn đối với người nữ rất khó để được làm người xuất gia. Thuở xưa, khi đức Phật quyết định cho người nữ đi xuất gia đã khó khăn rồi. Do vậy, khi việc xuất gia không thành, người nữ trở lại đời sống thế tục gặp rất nhiều trở ngại. Dư luận xã hội không khoan dung, rộng lượng đối với nữ nhân đã xuất gia rồi quay trở lại cuộc sống đời thường. Bởi thế, trong qui định của Phật giáo mặc định người nữ khi xuất gia chỉ được một lần. Một khi đã trở về đời sống tại gia, đương nhiên không thể trở lại làm người xuất gia nữa vì Ấn Độ từ thời đó đến bây giờ, phụ nữ không được bảo vệ an toàn như ở các nước khác. Vị trí người nữ ở Ấn Độ rất thấp, trừ khi họ may mắn sinh ra trong gia đình quý tộc, quyền thế, giàu sang. Nếu họ sinh ra trong gia đình trung lưu hoặc đẳng cấp thấp hơn, thì sự an toàn của họ không được bảo đảm. Đó là lý do đức Phật phải đắn đo rất nhiều khi quyết định cho nữ

giới đi xuất gia. Lịch sử ghi lại, ngay cả vị Thánh ni cũng bị người ta làm nhục. Đó là lý do mà người nữ khó có thể tồn tại trong Tăng đoàn thời xưa, quanh năm suốt tháng du hành, chứ không ở một nơi tu học như hiện nay.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020*

CÂU HỎI 4:

Dạ bạch thầy! Con có câu hỏi là tại sao tu sĩ nam được khát thực, còn tu sĩ nữ không được khát thực? Xin thầy giải đáp thắc mắc cho con ạ!

TRẢ LỜI:

Chuyện tu sĩ nam được phép đi khát thực, còn tu sĩ nữ lại không, vì đó là quy định của tổ chức. Có nơi người ta cho tu nữ đi khát thực, có nơi thì không. Bao giờ các vị tu sĩ nữ có hình thức đắp y ca-sa như các vị tu sĩ nam thì mới được phép đi khát thực. Còn hình thức mặc y trắng hoặc mặc y hồng thì không được phép đi khát thực ở bên ngoài tại Việt Nam. Mở rộng ra một chút, do tình huống phát sinh có một số người giả làm tu sĩ đi khát thực kiếm sống gây tai tiếng cho Phật giáo nên qui định hiện hành của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, ngay cả với các tu sĩ nam, một số nơi thì được phép đi khát thực, còn một số nơi không cho.

Vào thời đức Phật không có chuyện cấm tu sĩ nữ đi khát thực. Nhưng đây là quy định của từng tổ chức, từng vùng miền. Tại Myanmar, các tu nữ trong một tháng được đi khát thực vào mấy ngày giới. Các vị được phép nhận gạo do Phật tử dâng cúng rồi mang về tu viện tự nấu nướng, phục vụ. Trong khi đó, các vị sư, tu sĩ nam lại không được nhận gạo, mà chỉ được nhận thức ăn hàng ngày. Và các vị sư đi khát thực mỗi ngày nên không nhận các thức ăn để lâu ngày, chỉ nhận đồ ăn trong ngày thôi. Tại Thái Lan cũng không thấy các tu nữ đi khát thực, chỉ có các nhà sư, tu sĩ nam mới đi khát thực. Cam-pu-chia, Lào cũng giống Thái Lan.

Do vậy, dù là dưới hình thức áo trắng hay áo hồng, tùy theo các nước, tu sĩ nữ không có sự hỗ trợ nhiều của cộng đồng. Họ chỉ có gia đình hoặc người thân hỗ trợ. Họ bị thiệt thòi hơn tu sĩ nam. Vì theo cái nhìn của Phật giáo, sinh ra thân nữ đã là thiệt thòi hơn người nam do họ bị khiếm khuyết một số mặt. Thật ra, đây không phải là quan điểm áp đặt của Phật giáo, mà đức Phật có giải thích nguồn gốc vấn đề ở nghiệp. Chúng sinh trong luân hồi sinh tử đều trải qua hai loại thân có giới tính sai biệt này, kể cả khi sinh ra làm các loài động vật, thú. Do hạnh nghiệp nào thì một chúng sinh sẽ được sinh làm thân nữ, hạnh nghiệp nào sẽ sinh thành thân nam. Người nữ chịu thiệt thòi là do quả báo của hành vi trong quá khứ chứ không phải tự dung sinh ra thế. Đức Phật nói, có những điều rất khó

mới có được hay nói cách khác, phải là chúng sinh có phước mới có đầy đủ các điều sau: 1/ được làm người nam, 2/ có được ngũ quan đầy đủ, 3/ được sinh làm người, 4/ sinh ra vào thời có Phật ra đời, 5/ được nghe giáo pháp, 6/ hiểu được giáo pháp, 7/ và có thể xuất gia tu học, 8/ giác ngộ, giải thoát. Trong những điểm phúc ấy, có một cái khó là được làm thân nam. Nhưng có không ít người không biết rằng được sinh ra đời với thân nam là một trong những điều kiện may mắn và thuận tiện hơn rất nhiều chúng sinh khác nên họ đã phí hoài thân nam của mình.

Đó là hiểu biết cơ bản về vấn đề “Vì sao nữ thì không được đi khát thực, còn nam thì được đi khát thực?” thầy xin chia sẻ với mọi người.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020.*

CÂU HỎI 5:

Kính bạch thầy! Một tỳ-khuru hay đi bẻ măng trong rừng thì có phạm giới hay không? Và một vị sa-di-ni mặc đồ do người thầy của vị đó là một tỳ-khuru-ni tặng thì có được hay không?

TRẢ LỜI:

Vấn đề này liên hệ đến các quy định của người xuất gia. Chúng ta cần phải phân biệt sự khác nhau về

bản chất trong vấn đề này, đó là: một hành vi có liên hệ đến luật nhân quả trong hành động, tức nghiệp và báo và một hành vi liên hệ đến các quy định của xã hội, của tổ chức. Trong trường hợp thứ nhất, vị tỳ-khuru vào trong rừng bẻ măng để tự nuôi sống mình phải không? Hay bẻ măng để tặng cho người khác, hoặc để đổi lấy thức ăn? Vị ấy có nhận đồ cúng dường không, hay là hoàn toàn chỉ tự mưu sinh bằng việc bẻ măng?

Mình không khẳng định được vị ấy có nhận sự cúng dường của người khác hay không, cũng như không biết có chia sẻ măng đó cho người khác hay không. Mình không biết rõ thì mình không thể kết luận thế này hoặc thế kia được. Nhưng trong vấn đề này, có một điểm, đó là, trong các điều quy định, tức học giới của một vị tỳ-khuru, thì có một điều cần được hiểu đúng: tỳ-khuru không được làm tổn hại đến cây cỏ hoặc là thực vật đang còn sống; thậm chí không chỉ có tỳ-khuru, mà sa-di nữa, cũng không được đại tiểu tiện lên cây cỏ xanh - tức là một hành vi có thể làm tổn hại hoặc thương tổn đến một loài có sự sống khác. Đối với sa-di thì điều đó thuộc về nội dung của các điều nên hành trì, khi vi phạm sẽ được nhắc nhở, khiển trách. Còn vị tỳ-khuru nếu vi phạm những điều nhỏ nhỏ như vậy, chẳng hạn như là đối với cây cỏ xanh, đối với nước sạch mà làm ô uế,... thì sẽ phạm vào quy định, gọi là hành vi ác. Thuật ngữ Hán Việt

gọi là “tác ác”, tức là có hành vi bất thiện. Ác tức là xấu, độc, mặc dù chỉ là hành vi nhỏ.

Còn với việc thứ hai, liên hệ đến chuyện lớn hơn một chút, đó là chặt cây cối,... thì như thế này: Khởi nguyên của quy định này là do có một vị tỳ-khưu vào rừng đốn cây để xây liêu thất. Thực ra không phải tự ý vị ấy đi đốn đâu, mà do vị vua ở xứ đó có phát nguyện, tuyên bố trước đức Phật và chư Tăng là ông xin cúng dường quốc độ này lên Tam Bảo - tức là theo nguyên tắc thì tất cả những gì của quốc gia này đều để chư Tăng hoặc đức Phật cần sử dụng thì sử dụng, trong đó có các tài nguyên nữa. Do hiểu ý này một cách quá cụ thể, cho nên một vị tỳ-khưu khi cần làm liêu thất đã vào rừng đốn cây về làm. Nhưng mà nếu chỉ vị ấy dùng thôi thì không sao, đằng này khi vị ấy làm rồi, vị khác thấy vậy cũng hỏi làm sao mà có cây để làm nhà, làm cốc thì vị đó mới nói đức vua đã bạch trước đức Thế Tôn và đại chúng Tăng rồi, tất cả đất đai hoặc tài nguyên của đất nước, ngài đã dâng cúng Tam Bảo. Căn cứ vào đó các vị tỳ-khưu có thể vào rừng lấy cây về sử dụng. Nghe cũng có lý, cho nên, một số vị khác cũng kéo nhau đi vào rừng đốn cây về làm liêu thất. Những người có trách nhiệm giữ rừng của vua khi phát hiện sự việc, họ thấy không ổn liền báo lên đức vua. Đức vua xác nhận ngài có nói như vậy. Nhưng mặt khác, ngài thấy quả thực các vị hơi lạm dụng, ở chỗ là thấy một người làm, nhiều

người khác cũng đua nhau đi làm. Vì vậy sau đó đức vua đến gặp đức Phật và trao đổi việc này, đức Phật mới ra quy định là, tỳ-khưu không được làm tổn hại đến cây cối là có nguyên cớ từ việc này.

Còn nếu thực sự làm tổn hại đến cây cỏ theo kiểu: mình đi nhổ cỏ, mình cắt tâng, tạo tán cho cây cảnh,... thì nó liên hệ đến vấn đề khác, giống như một số bài kinh trong Trường Bộ kinh nêu ra. Chẳng hạn như trong kinh Sa-môn quả chúng ta vừa học, cũng có một đoạn đề cập đến các điều thuộc về giới hạnh như: Trong khi các sa-môn, bà-la-môn khác nhận sự cúng dường của tín thí rồi, mà vẫn làm những việc tổn hại đến cây cỏ, hạt giống, hạt giống hữu tính, hạt giống bằng hột gieo, hạt giống bằng đốt cây, hoặc giâm mầm, hoặc chiết cành này kia,... thì các hành vi ấy bị người có trí chê trách. Hoặc có trường hợp đã nhận đồ cúng dường rồi mà còn làm tổn hại đến sinh linh khác, hay trồng trọt để kiếm sống, hoặc có hành vi không phù hợp lối sống của sa-môn,... Với trường hợp vị tỳ-khưu trong câu hỏi này nếu nhận thực phẩm cúng dường rồi mà còn đi kiếm măng thêm để ăn, thì điều đó thực sự không phù hợp. Mặc dù nó không vi phạm gì trong các quy định của vị tỳ-khưu cả, nhưng mà nó không phù hợp do biểu hiện lòng tham. Trường hợp không có thì có thể xin những thí chủ mà người ta phát tâm thừa thỉnh trước: “Su cần cái gì thì cho con biết để con cúng dường!”. Họ có lời thỉnh cầu, thì

mình có thể xin họ, còn mình mà tự đi làm như vậy thì không phù hợp, mặc dù trong các học giới không có cấm. Còn chuyện cấm chặt cây cối này kia là chuyện khác rồi.

Trường hợp thứ hai là đối với một vị ni đã thọ sa-di-ni rồi, nhưng không mặc y phục của vị sa-di-ni phải không? Mà lại mặc đồ mà người thầy tặng cho mặc. Thực ra, không biết vị này ở trong truyền thống Bắc tông hay là Nam tông. Truyền thống Nam tông thì điều này không có quy định là được phép hay không được phép. Y phục là để che thân. Đối với vị ni có hai loại là y phục, y mặc bên ngoài và bên trong (ngoại y và nội y), nhiều hơn bên tăng vì nhu cầu thiết yếu của nữ giới. Còn đối với tăng thì ngày xưa không có - sau này thì có thay đổi bởi điều kiện khí hậu hoặc văn hóa của quốc gia, vùng miền. Ví dụ, khi thầy qua Mỹ thấy, dù tăng hay ni, đều bắt buộc phải mặc kín mình hết. Mình ra ngoài đường hoặc khi Phật tử tới gặp - tức là đông người - mà thấy mình không mặc áo thì công luận sẽ phê phán, cho là lỏa thể, không hợp văn hóa của người Mỹ. Họ không chấp nhận một vị chức sắc về tôn giáo lại để thân thể lộ liễu trước công chúng.

Thực ra ngay cả y phục kiểu này, kiểu kia thì đó là chuyện phụ, không phải chuyện quan trọng gì. Cho nên giả sử vị thầy đó cho người học trò y đã xả của mình để may áo quần mặc thì chuyện đó không phải chuyện đáng quan tâm lắm đâu, vì y phục chỉ để che

thân. Thời đức Phật thì khác, bây giờ thì khác, có thể có thay đổi hình dáng bên ngoài. Cái cốt chất của chúng ta khi tu học là học điều đức Phật dạy, liên hệ đến vấn đề làm sao thấy biết nguyên nhân khổ và thực hành để thoát khổ, còn những điều nhỏ nhặt đó không quan trọng lắm, đừng để tâm nhiều, vô ích.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020*

CÂU HỎI 6:

Bạch thầy! Cho con hỏi: chồng uống rượu mà không khuyên được thì nên làm như thế nào để không phiền não ạ?

TRẢ LỜI:

Ông chồng hay uống rượu mà khuyên không được cho nên mình phiền não, phải không? Ông chồng uống rượu, chứ mình có uống rượu đâu mà mình đem phiền não vào người mình! Ông ấy uống rượu, ông ấy phải học bài học về sự nguy hại của uống rượu. Người vợ chỉ nên làm một việc: chỉ ra sự nguy hại cho ông chồng thấy sau khi đã nhiều lần khuyên ngăn mà ông không nghe! Sau thời gian uống rượu nhiều, đến lúc bệnh tật các thứ phát sinh, rồi người thân bắt đầu xa lánh,... ông ta sẽ học được bài học ấy. Còn mình đừng chuốc cái phiền não của

người ta vào người mình làm gì. Mình lo điều chỉnh tự thân mình thôi. Còn chuyện đó là chuyện của ông ấy, không phải của mình.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 7:

Thưa thầy! Con có một câu hỏi liên quan đến bản khoán của cư sĩ tại gia. Ngày hôm nay, chúng ta có lễ đặt bát hội tại chùa. Theo như con được biết ở các chùa phía nam, trừ chùa Bửu Long, các ngày đặt bát hội lớn tại chùa, trong giới cấm nói là không được nhận tiền. Nhưng con thấy hình ảnh trên các trang mạng, đa phần các chùa ở phía nam, trong ngày đặt bát hội, các Phật tử đặt bát bằng tiền, như thiền viện Phước Sơn, con thấy cả các tu nữ vẫn đặt tiền. Theo con nghĩ, xã hội bây giờ khác với thời trước, nhà chùa cũng như gia đình, không phải mỗi cái ăn cái uống, mà trong đó phải chi dùng rất nhiều thứ. Con xin hỏi thầy, có nên đặt tiền trong ngày bát hội tại chùa không? Mong thầy giải thích cho, nên đặt tư sự hay đặt tiền? Vấn đề thứ hai là sự cảm kích của bản thân con, cũng như đa phần các học viên trong khóa tu này. Chúng con thành kính nhất hình ảnh các vị giảng sư cũng như thầy đã nhiệt tình giáo huấn cho chúng con mà quên hết thời gian. Đó là một hình ảnh

mà con rất trân trọng. Các buổi Trà đàm buổi sáng, hình ảnh thầy đứng lên, dù bệnh tật, thầy vẫn cố gắng ngồi, chúng con rất cảm kích. Một lần nữa con xin thành kính tri ân thầy!

TRẢ LỜI:

Câu hỏi có liên quan đến vấn đề thọ nhận tiền bạc khi đặt bát hội, liên hệ đến việc Phật tử có nên cúng dường tiền bạc khi đặt bát hay không. Không phải bây giờ mới có chuyện tranh cãi này. Một trăm năm sau khi đức Phật viên tịch đã xảy ra vấn đề bất đồng nhau giữa các hội chúng Tăng về một số điểm có liên hệ đến vấn đề này. Tư liệu lịch sử ghi lại sự kiện này là “Mười quan điểm không phù hợp của nhóm tỳ-khưu ở Vajjī”, trong đó kể lại sự kiện vào ngày giới, Phật tử đến tu viện, đến chùa để đặt bát. Chư tỳ-khưu ở Vajjī mở bình bát ra và người ta có thể đặt nhiều thứ vào đó, kể cả vàng bạc. Một vị trưởng lão ở phương xa ghé thăm vùng này vào dịp ấy và thấy hiện tượng đó, tìm hiểu sự thực và góp ý với các vị ở Vajjī là không nên nhận vàng bạc do cư sĩ đặt bát nhưng chư tỳ-khưu ở Vajjī không đồng ý. Vì vậy vị trưởng lão ấy đi mời các vị có uy tín ở vùng quanh đó, tổ chức một cuộc hội thảo lớn để giải quyết vấn đề. Nhưng sau cuộc hội thảo đó xong thì giữa các nhóm vẫn bất đồng. Mặc dù đại hội đó ra một số quyết định, nhưng nhóm Vajjī và một số người ủng hộ Vajjī vẫn

giữ nguyên, bảo lưu ý kiến của mình. Còn nhóm các vị còn lại không chấp nhận chuyện khi đi khát thực mà thọ nhận tiền bạc.

Riêng vấn đề thọ nhận tiền bạc, thầy đã chia sẻ một số lần trong chương trình Vấn đáp Phật pháp. Sự cần thiết về tiền bạc - đặc biệt trong thời đại của chúng ta - nên việc không giữ tiền chỉ còn là hình thức. Nhiều vị muốn trọn vẹn hạnh nguyện của mình hoặc muốn giữ giới trong sạch theo lối hình thức, cho nên họ sẽ nhờ người khác giữ, có những thị giả giữ tiền cho họ. Bản thân thầy khi mới tu, thầy cũng hiểu một cách đơn giản như vậy, thầy cũng nhờ mấy chú giữ. Sau một thời gian, thầy thấy cái bất tiện của nó, không phải lúc nào người mình gửi tiền cũng có mặt để mình cần, để mình có thể nhờ. Thứ hai là tâm mình bị dính mắc ở tiền bạc, ở chỗ không biết số tiền người ta giữ bây giờ còn bao nhiêu, có bị thất thoát không, đâm ra nghi ngờ nhau, những hệ lụy phát sinh, theo cách gọi là “bao tử bị người ta nắm”. Từ đó, thầy nghĩ mình giữ thì tiện hơn. Nhưng riêng vấn đề đi bát khát thực mà nhận tiền, thì thầy suy nghĩ thế này:

Bây giờ cơ hội Phật tử đến chùa rất nhiều, không phải như ngày xưa khó khăn, lâu lâu cả tháng mới đến chùa. Bây giờ, chùa ở xa người ta vẫn liên lạc qua điện thoại hoặc cúng dường chùa vào việc chung, hoặc khi các sư bệnh hoạn cần giúp đỡ, hộ độ. Nếu không đến, họ vẫn liên lạc qua điện thoại hoặc

chuyển tiền qua tài khoản, vào quỹ chung của chùa hoặc vị đó có tài khoản riêng thì chuyển. Vấn đề với người xuất gia là biết sử dụng số tiền mình có cho phù hợp. Khi không biết sử dụng phù hợp là tự mình đang làm nô lệ cho đồng tiền, bị tha hóa bởi đồng tiền. Ví dụ mua sắm, tiêu dùng cá nhân, những đồ xa xỉ hoặc không cần thiết. Những năm gần đây xuất hiện rất nhiều thông tin về chuyện khoe của, khoe giàu, khoe đẳng cấp tiêu xài xa xỉ của một số tu sĩ Phật giáo trên các trang mạng xã hội ở Việt Nam, Miến Điện, Thái Lan, Trung Quốc,... rất phản cảm và dĩ nhiên bị công luận lên án, chê trách. Thiếu số tu sĩ nói trên bị vật dục làm chủ, chi phối và không biết vị trí của mình ở đâu nên thích phô trương và rước họa vào thân vì những chuyện như vậy. Riêng chuyện đi bát, thầy nghĩ, đi bát hàng ngày để sống cũng không cần thiết phải nhận tiền, vì mình đã chọn lối sống khát thực thì xin được cái gì ăn cái đó, bằng lòng với những gì xin được, không tham cầu thêm. Thầy đã từng khát thực sống một thời gian ngắn khoảng vài ba tháng trong một mùa An cư nên có chút trải nghiệm thực tế. Còn khi Phật tử muốn cúng dường hoặc khi các sư cần thuốc men y tế, Phật tử nên đến chùa hoặc chuyển tiền, chuyển khoản qua ngân hàng như hiện nay thì vẫn giữ được truyền thống tốt đẹp. Vì khi nhận được tiền sẽ không dừng lại ở đó, người ta sẽ biến chuyện đi khát thực thành chuyện kiếm ăn, mưu sinh hàng ngày như một cái nghề - điều rất khác với ý nghĩa và

mục đích ban sơ của hạnh khát thực tu học. Rất nhiều người giả dạng tu sĩ đi khát thực là dựa vào chuyện đó. Nếu như tất cả các vị sư đi khát thực đồng lòng, hoặc có quy định chặt chẽ không nhận tiền, từ chối hẳn, rõ ràng, thì những người lợi dụng áo cà-sa để kiếm tiền không có cơ hội phát triển. Người ta nhận ra những người tu hành chân chính không nhận tiền, mấy ông đi kiếm ăn mới nhận tiền.

Đó là cách làm tốt để phân biệt mình là người tu hành đi khát thực, Phật tử cho gì ăn đó trong ngày để tu tập, không nghĩ xa xôi ngày mai, ngày mốt. Người giả tu mới nhận tiền. Tại chùa, khi đặt bát hội lại càng rõ ràng hơn nữa. Sự cúng dường của Phật tử ở các nơi khác thì không nói, còn tại Thừa Thiên - Huế, Phật tử đặt bát cho từng vị, nhưng về chia sẻ cho cộng đồng tăng chúng, không phải của riêng ai. Bất cứ vật phẩm cúng dường là gì, nếu cá nhân vị đó chưa cần thì không lấy, còn lại tất cả nhập vào kho hết, thành sở hữu chung của chùa, của tăng chúng, chứ không phải của cá nhân nữa. Tiền bạc cũng vậy, khi cúng dường bỏ vào quỹ chung, trừ khi người ta cúng dường riêng cho vị đó để có chút ít đi lại, hoặc khi có điều cần thiết không tiện xin quỹ chung, họ có chút ít để sử dụng. Tu sĩ khi có tiền mà không đủ tỉnh táo, sẽ bị tha hóa.

Trở lại vấn đề khi các Phật tử đến chùa đặt bát hội hoặc đặt bát ở ngoài đường theo ngày, khi chư tăng đi khát thực, thì không nên đặt tiền. Vì mình đã

có kênh riêng để cúng dường khi chùa hoặc vị đó cần. Cho nên, bây giờ để giữ truyền thống tốt đẹp, chỉ khát thực ăn và sử dụng trong ngày. Đó là cách bảo vệ cho truyền thống của mình, để những người lợi dụng màu áo cà-sa đi khát thực thì Phật tử và công chúng có thể nhận diện được ngay.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020*

CÂU HỎI 8:

Kính bạch thầy, trong Phật giáo có thần thông nhưng tại sao con đọc ở đâu đó một bài kinh mà đức Phật không cho phép đệ tử của mình được lạm dụng thần thông? Con nghĩ nhiều người sẽ bị thuyết phục bởi thần thông. Liệu giới luật có quy định không được khai triển thần thông hay không thưa thầy?

TRẢ LỜI:

Trong câu hỏi này thật ra đã bao hàm cả câu trả lời rồi, tại vì quý Phật tử đã biết thông tin đó, đọc được bài kinh đó rồi. Thầy cũng xác định lại là đức Phật không cho phép các đệ tử sử dụng thần thông. Câu chuyện dẫn dắt đến quyết định của đức Phật thầy xin tóm tắt thế này:

Cùng xuất hiện một thời với đức Phật, ở khu vực trung Ấn cũng có một số tín ngưỡng, tôn giáo - hay

gọi là đạo cho dễ hiểu - đang hiện diện. Vào thời bấy giờ, ngoài đức Phật ra, thì cũng có ít nhất sáu vị đạo sư có những môn đệ và tín đồ của mình, và họ có ảnh hưởng nhất định trong xã hội. Khác với đức Phật - đức Phật chỉ nói sự thực và con đường thoát khổ - thì một số vị hay đại ngôn, đặc biệt là khoe mình có những công năng đặc dị, phép lạ hay khả năng mà người thường không làm được. Rất nhiều tín đồ của tôn giáo này, của đạo nọ hoang mang. Có người thì tin vì có cảm tình với người thầy của mình, có người thì nghi nghi ngờ ngờ, có người thì không tin. Trong đó có một ông gia chủ có vai vế trong xã hội, giàu có và ông muốn coi thử trong số những đạo sư này, ai có năng lực, có thần thông thực sự. Vậy nên ông mới nhờ thợ lấy gỗ trầm hương chế tác ra một cái bình bát. Người Ấn Độ vốn rất quý chuộng trầm. Trầm thì các Phật tử cũng biết rồi, nó là tinh dầu của một số loại cây - ở Việt Nam là cây dó bầu. Ấn Độ và Miến Điện là hai xứ trầm hương nổi tiếng (tinh dầu trầm ở Ấn Độ có mùi đậm đặc, quý Phật tử nào quen sử dụng trầm có lẽ đã trải nghiệm qua). Người các xứ ấy rất thích trầm vì họ nghĩ trầm là sản phẩm thiêng liêng, tinh hoa của trời đất, có thể dâng cúng cho thần linh. Khi ông gia chủ cho chế tác bình bát này bằng trầm thì ngụ ý rất nhiều vấn đề, nhưng chắc chắn là nó có giá trị rất lớn. Và ông cho treo bình bát này lên một ngọn cây rất cao (ngọn cây cao thật cao như cây dừa lâu năm ở Việt Nam). Ông cho người trèo và treo lên

trên ấy, rồi tuyên bố rằng, vị nào có thần thông thì cứ việc bay lên lấy, nếu lấy xuống được thì ông sẽ quy y, làm đệ tử của vị đó. Lúc ấy có nhiều vị đạo sư nổi tiếng, cho đệ tử của mình đến đó nói xa nói gần với ông gia chủ kia rằng, nên đem bình bát đó cúng cho thầy mình, họ khoe thầy mình giỏi thế này thế kia. Nhưng ông gia chủ đó chất vấn lại, nếu thầy họ thật sự giỏi thì hãy mời thầy họ đến mà lấy, thế là những người đó đều bỏ đi hết. Lúc bấy giờ có một vị trưởng lão trong Phật giáo đi khát thực ở vùng đấy, nghe dân chúng bàn tán nên vị đó tìm hiểu thêm và xác nhận sự thật đúng như vậy. Vị tỳ-khưu ấy mới khởi lên ý nghĩ là: “Lấy bình bát ở trên cây cao kia có gì khó khăn đâu, bất kỳ vị nào có khả năng định tâm, biết chút thần thông đều có thể làm được. Mấy ông ngoại đạo, miệng thì đại ngôn khoe mình giỏi thế này thế kia, nhưng thật ra chỉ là khoác lác. Hay mình thể hiện chút thần lực cho ông gia chủ này thấy, để ông quy y và làm đệ tử của đức Phật thì hay hơn”. Nghĩ thế xong vị trưởng lão đó tới trước ông gia chủ kia và tuyên bố sẽ lên lấy. Bằng khả năng của mình, vị đó bay lên lấy cái bình bát đó xuống và còn bay một vòng trên hư không quanh thành phố cho mọi người thấy rồi đáp xuống trước nhà ông gia chủ. Ông gia chủ giữ lời hứa quy y và dâng bình bát cho vị đó. Vì chuyện này có tiếng vang khá lớn nên nhanh chóng được truyền đến tai của đức Phật. Đức Phật mới cho gọi vị tỳ-khưu kia đến hỏi chuyện và vị kia cũng xác nhận, trình bày lí

do làm như thế vì nếu không, người ta sẽ không có niềm tin với các vị tu hành nữa, giống như những vị đạo sư ngoại đạo kia chỉ nói mà không thể làm được. Nhưng thay vì khen ngợi vị tỳ-khuru, đức Phật đã quở trách vị ấy, vì một giá trị quá nhỏ nhoi mà đem khả năng thù thắng, vi diệu - không phải ai cũng có thần thông, vì để đạt được thần thông cần có một quá trình rèn luyện, định tâm thì sau đó hướng tâm tu luyện mới có được thần lực - ra phô trương trước người khác. Việc đó quả thật không xứng đáng. Sau đó đức Phật đã cho tập hợp hội chúng xuất gia lại và tuyên bố, từ nay các vị xuất gia không được thị hiện, sử dụng thần thông. Lý do đức Phật phân tích là, nếu một người sử dụng thần thông để thu phục người khác thì rất nhiều chúng ngoại đạo có khả năng lí luận họ sẽ nói: “Cần gì phải hành thiền định mới có thần thông, mà chỉ cần học một loại bùa chú và đọc lên là có thể bay lên trời được”. Thứ hai, điều đó làm cho nhiều người tìm đến Phật giáo để có được phép lạ hoặc để nhờ vả, giúp đỡ chứ người ta thật sự không vì mục đích tu học để thoát khổ.

Đó là hai trong số những lí do mà đức Phật nêu ra cho thấy những bất lợi của việc sử dụng thần lực. Và đức Phật khuyến: một trong những thần thông mà chư tỳ-khuru cần nhận ra giá trị thiết thực và hữu ích của nó, đó là “Giáo hóa thần thông” - nói như bây giờ là “giáo dục - đào tạo”, giáo dục - đào tạo theo nghĩa

là văn hóa, đạo đức chứ thầy không nói đến giáo dục kỹ năng hay kiến thức nghề nghiệp mưu sinh. Quả thật có cơ sở để nói rằng đức Phật cấm sử dụng thần thông qua câu chuyện đó.

Thứ hai là trong Luật tạng cũng có một qui định thuộc loại nghiêm trọng nhất đối với một vị tỳ-khưu hoặc tỳ-khưu-ni là: “Không được khoe pháp của bậc cao nhân”. Nói dễ hiểu là: không được bằng cách này cách kia tỏ ra mình là người có năng lực đặc biệt, hơn người. Không kể chi tiết, nhưng ở đây ta cũng có thể hiểu những năng lực đó có thể là khả năng biến hóa, khả năng biết tâm người khác, khả năng làm những việc phi thường mà người khác không làm được,... tất cả những biểu thị gián tiếp hay trực tiếp, nói bóng gió mình hơn người, đều rơi vào trường hợp khoe pháp của cao nhân. Vị xuất gia nào phạm vào qui định này tức là phạm vào lỗi rất lớn, sẽ bị trục xuất khỏi Tăng đoàn, bị buộc phải hoàn tục vì qui định này là một trong các qui định quan trọng nhất mà vị tỳ-khưu/tỳ-khưu-ni phải thọ trì suốt đời.

Nói như vậy để quý Phật tử biết rằng, về vấn đề sử dụng thần thông, đức Phật có một quy định đặc biệt nghiêm cấm thật sự vì thấy nó không có lợi cho vấn đề giáo dục - tức là làm cho cuộc đời hoặc cá nhân mỗi người khi hấp thu được lời dạy có thể chuyển hóa đời mình. Nếu bằng thần lực thu hút người ta đến, thì người ta đến là vì ngưỡng mộ quyền

năng đặc biệt đó. Người ta sẽ nhờ vả mình nhiều chuyện liên hệ đến thần lực. Và còn tạo ra sự cạnh tranh không lành mạnh giữa các tôn giáo về khả năng này khả năng kia. Cho nên vì nhiều lí do, đức Phật nghiêm cấm chúng đệ tử không được sử dụng thần thông là vậy.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 67”, năm 2020

PHẦN 2



CÁC VẤN ĐỀ VỀ PHÁP HÀNH

CÂU HỎI 9:

Kính bạch thầy! Con được biết có khái niệm “Chánh niệm” và “Thất niệm”. Con kính mong thầy giải thích cho con được hiểu rõ những khái niệm này và làm sao để giữ được chánh niệm thường xuyên trong cuộc sống?

TRẢ LỜI:

“Chánh niệm” là một trong những thuật ngữ Phật học được sử dụng khá thường xuyên trong đời sống tu tập. Có thể nói nó xuất phát từ bài kinh đầu tiên khi đức Phật giảng cho nhóm năm ngài Kiều-Trần-Như nghe, tức là kinh Chuyển Pháp Luân. Và Chánh niệm cùng với Chánh tinh tấn, Chánh định là nhóm ba thành tố hết sức quan trọng có mặt trong Bát Chánh đạo. Đây là ba thành tố ám trợ ở đằng sau, hỗ trợ cho năm thành tố ở trước, tức là Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng. Chúng ta phải hiểu rõ “Chánh niệm” rồi mới hiểu về “Thất niệm” là gì khi so sánh giữa hai từ này.

Thông thường người ta hiểu “Chánh niệm” theo các kinh sách hoặc các sách tài liệu Phật học giải thích thì Chánh niệm đi theo đời sống thực hành về thiền. Nhưng nếu dựa trên pháp thoại đầu tiên của đức Phật, cụ thể trong Bát Chánh đạo thì *Chánh niệm (Sammāsati)* không dính dáng gì đến thiền - theo

nguyên nghĩa thiền với mục đích đưa đến định tâm mà đức Phật đã từng thụ giáo và đạt được thành tựu cao nhất trong thời gian đầu trên đường tầm đạo nhưng không giúp giác ngộ. Do vậy có thể nói, nếu dựa trên kinh Chuyển Pháp Luân, thì Chánh niệm không dính dáng gì đến thiền theo nghĩa đó. Mà Chánh niệm ở đây có nghĩa là chú tâm, đặt tâm, để tâm vào đối tượng mà cái biết đang hướng đến. Ví dụ, con mắt nhìn thấy đối tượng của con mắt, lỗ tai hướng đến đối tượng của lỗ tai, lỗ mũi hướng đến đối tượng của lỗ mũi,... Và “hướng” ở đây là cái biết của con mắt, của lỗ tai, của lỗ mũi, của cái lưỡi, của cái thân, của cái ý đối với đối tượng phù hợp với nó, theo lối mỗi giác quan phù hợp với mỗi đối tượng. Có nghĩa là, khi mình có một con mắt bình thường, không bị bệnh tật, mình hướng cái biết vào một đối tượng mà mắt có thể nhìn thấy được và nhận biết đối tượng. Như vậy, cả ba yếu tố này tạo thành một thế giới cho cái biết của con mắt với đối tượng. Cũng vậy, lỗ tai bình thường có thể nghe được các loại âm thanh, hướng tâm vào đối tượng mà nó lắng nghe, nhận biết đối tượng đó là tiếng gì, thì đó chính là thế giới, cảnh giới của lỗ tai đối với đối tượng nó tiếp nhận được. Ví dụ này có thể mở rộng ra đối với lỗ mũi, đối với thân, đối với ý,... Đó chính là lục căn, lục quyền đối với lục trần.

Khi chúng ta hiểu được ý nghĩa của Chánh niệm, tức là khi giác quan tiếp xúc với đối tượng, nhận biết

rõ ràng đối tượng và gắn kết với đối tượng, thì những gì không nằm trong nghĩa này, trong phạm trù này thì đó là “Thất niệm”. Thất niệm thường được diễn đạt là loạn niệm, mất Chánh niệm hoặc là tâm trí rối ren như ổ kén, không nhận biết được đối tượng là gì. Có thể có nhiều cách khác để diễn đạt từ “Thất niệm” này, nhưng nghĩa căn bản nhất của Thất niệm là mắt mở nhưng không nhận ra đối tượng là gì, tai có đó nhưng không nhận biết đối tượng nghe là gì, mũi có đó nhưng không biết cái mùi mình tiếp xúc đó là gì,... Tại vì cái biết của con mắt, lỗ mũi, lỗ tai,... không hướng vào đối tượng, không để vào đối tượng, không gắn kết với đối tượng. Ví dụ khi lái xe, ta không chú tâm, để tâm vào việc mình lái xe, tâm đang nghĩ đến chuyện ở nhà, chuyện ở công sở hoặc tai, mũi mở ra đó nhưng cái biết hướng vào âm thanh khác, cái biết hướng vào mùi khác, chứ không phải chỉ là cái biết của con mắt, của cái mũi. Cảm nhận khi ấy bị rối loạn. Cái biết thông qua các giác quan và không trọn vẹn được với đối tượng của mình đang cần phải trọn vẹn với nó. Chẳng hạn như đang lái xe, chẳng hạn như đang đi bộ, chẳng hạn như đang bơi, chẳng hạn như đang ăn uống,... mà mình không chú tâm trọn vẹn vào đối tượng, chỉ thỉnh thoảng nhận biết chút xíu, rồi cái biết lại lạc qua chuyện khác, thì tất cả hình thức này đều gọi là Thất niệm.

Muốn giữ được Chánh niệm, nghĩa là khi mắt chúng ta hướng vào đối tượng, tai chúng ta hướng vào đối tượng, mũi chúng ta hướng vào đối tượng,... thì chúng ta phải trọn vẹn với nó. Tức là ta để tâm, chú tâm, lắng tâm vào đối tượng. Như khi lái xe thì mình phải trọn vẹn với đối tượng là chỉ lái xe, chăm chú quan sát cái hướng mà xe mình đang đi đến, nhận biết các loại xe đang đi trên đường để có thể phán đoán được nó diễn tiến như thế nào, để kịp thời xử lý các tình huống bất thường có thể xảy ra. Khi tai mình nghe tiếng, mình nhận biết được đối tượng của lỗ tai là gì, phân biệt được âm thanh rõ ràng. Ví dụ, mình đi ra vườn nghe tiếng chim hót, đầu tiên chỉ là tiếng, sau đó biết là tiếng chim, hướng tiếng chim phát ra và tiếng con chim đó là con chim gì. Hoặc là khi ăn, mình nhận biết mình đang nhai, đang nếm, đang nuốt và khi thức ăn vào trong miệng, mình cảm giác mặn, ngọt, chua, cay như thế nào, trọn vẹn với cái biết đó.

Có thể tóm tắt như sau, để có Chánh niệm đối với các giác quan hoặc các quyền (sáu căn - sáu quyền) đối với đối tượng của nó, như đức Phật dạy du sĩ Bāhiya, thì khi thấy chỉ trọn vẹn với cái thấy, khi nghe chỉ trọn vẹn với cái nghe, khi ăn uống, nhai nuốt,... tất cả mọi oai nghi cử chỉ mình làm, mình đều biết rõ và trọn vẹn với nó. Như ngôn ngữ dân gian dễ hiểu mà quý ngài người miền Nam hay nói, đó là “biết mình luôn khi” chính là có chánh niệm vậy.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 48”, năm 2020

CÂU HỎI 10:

Kính bạch thầy, thế nào được gọi là “hành như nước”?

TRẢ LỜI:

Đức Phật thỉnh thoảng có dùng một số ví dụ về các yếu tố như địa đại, thủy đại, phong đại,... cho các vấn đề mà Ngài thấy cần thiết để so sánh, nhằm giúp những người tu học dễ hiểu. Mà nước là một trong những ví dụ như vậy. Dựa trên các đặc tính của nước, đức Phật dạy các vị tu hành nên tập cái tánh của nước. Đó là những đặc tánh ưu việt, mà nếu dựa vào đó chúng ta thực hành thì tâm chúng ta sẽ tốt hơn, thanh tịnh hơn. Đặc tính đó là gì?

Thứ nhất, tính của nước là *tính liên kết*. Trong bất cứ vật chất nào mà có nước thì tạo được liên kết dễ dàng. Chúng ta biết là cơ thể con người có độ ẩm rất lớn, đó chính là tính liên kết của nước nhằm giúp các vật chất khác tạo thành một tổ hợp, một tập hợp. Rồi rất nhiều vật chất khác, hình tướng khác nhờ nước mà hình thành. Đó là một trong những nguyên tố lớn để tạo nên các dạng vật chất khác nhau. Đặc tính thứ nhất của nước là dễ liên kết, kết nối hay *tính hòa hợp*. Cũng vậy, khi một người tu hành sống trong môi trường thiên nhiên, môi trường xã hội hoặc là môi trường các hội chúng, các nhóm cùng tu hành, người đó phải tập cho mình tính dễ liên kết, dễ kết nối với

những người khác. Ở đây, thể hiện cái gọi là đặc tính hòa hợp của nước. Không chống đối, nhưng không làm mất bản sắc của mình. Vì nước là nước, lửa là lửa, gió là gió, đất là đất, nó hòa hợp nhau nhưng mà không hòa tan.

Thứ hai, *tính bao dung* của nước. Người ta có thể đổ xuống nước, quăng vào trong nước vật tốt, vật xấu, vật thơm, vật thối, vật rắn hoặc các dạng vật chất khác, nhưng nước không hề phản đối, nước không hề chống lại và nó bao dung, ôm trọn tất cả các dạng vật chất ấy vào trong lòng của nó. Đó là đặc tính bao dung của nước. Cũng vậy, một người tu hành có thể tạo cho mình một đặc tính tương tự như thế, bằng cách mở rộng tâm ra, bao dung, rộng lượng như nước, chẳng hạn: Người ta khen mình, tâng bốc mình; người ta ghét mình, chống đối mình; người ta phỉ báng mình hoặc biểu lộ nhiều cách khác nhau đối với mình như thế gian thường gặp phải thì người tu hành phải có tâm bao dung, ôm hết tất cả trái nghịch của cuộc sống, dung hòa nó được hết. Đó là đặc tính thứ ba mà một người tu hành học được từ nước.

Thứ ba, để làm sạch các chất dơ bẩn, nhớp nhúa thì không có gì hơn nước. Tay chân hoặc cơ thể mình tiết ra những chất bất tịnh, cái gì làm áo quần hoặc các đồ dùng như nhớp, thì chỉ có nước kết hợp thêm một vài chất phụ gia khác để tẩy rửa, nhưng trong đó nước là thành phần chính. Do vậy, đặc tính ưu việt

thứ ba của nước, đó là có công năng *tẩy sạch, làm sạch tất cả dơ bẩn, ô uế, bất tịnh*. Cũng vậy, một người tu hành phải học được, tập được, thực hành được đức tính biết làm sạch tâm mình, biết làm thanh tịnh tâm mình, biết làm trong sạch tâm của mình đối với các ác pháp hoặc là đối với các hiện tượng làm ô uế tâm mình.

Đó là ba đức tính ưu việt nhất mà các bậc Giác ngộ thường dạy cho các môn đệ học từ nước, để có thể làm thay đổi đời sống của mình theo hướng tích cực, làm cho tâm mình càng ngày càng thanh tịnh, trong sáng hơn.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 48”, năm 2020

CÂU HỎI 11:

Kính bạch thầy! Con xin hỏi là khi ngồi tụng kinh, chúng ta có nhất thiết phải chấp tay từ đầu buổi lễ đến cuối buổi lễ không ạ? Chúng ta có phải quỳ hay ngồi đúng một tư thế không thưa thầy? Hay con chỉ cần chấp tay đọc những đoạn kinh cần thiết? Giả sử con bị bệnh về chân, con không thể quỳ hay ngồi dưới đất, mà con muốn ngồi trên ghế thì có được không ạ?

TRẢ LỜI:

Vấn đề tụng kinh và hình thức thể hiện như thế nào thường quy định ở một ngôi chùa hay một hội chúng tu học. Nếu mình tụng kinh ở nhà mình thì không quy định quá chặt chẽ. Ví dụ trong một ngôi chùa, một hội chúng tu học hay đạo tràng thì tùy theo đạo tràng đó quy định trong một khóa lễ hay một thời tụng kinh, có những quy ước như: đầu tiên mới vào thì quỳ hoặc đứng lễ lạy, đứng một lúc thì quỳ xuống, hoặc quỳ một lúc rồi ngồi xuống, và hết một đoạn kinh thì lại lễ lạy,... nghi thức và trình tự này mang tính quy ước. Nhưng cần phải hiểu rằng, khi mình tụng kinh thì có hai trường hợp như sau:

- Nếu mình tụng, mình đọc để hiểu, để hành trì, học tập cho bản thân thì có thể ngồi thoải mái vì xung quanh không có ai.

- Nếu mình tụng kinh với những người khác, với đại chúng, thì nhất thiết mình phải tuân theo quy củ của nơi tổ chức cuộc lễ đó. Vì khi ở nơi công cộng, nhất thiết cần có một số hình thức theo quy ước để tạo sự trang nghiêm, sự chí thành ở người tín đồ đối với đáng mà mình tín ngưỡng. Chẳng hạn Phật tử đối với đức Phật hoặc với Tam Bảo. Cho nên những gì mình tụng niệm trong một khóa lễ hoặc khóa kinh chung như vậy, những nghi thức thể hiện ra bên ngoài vừa thể hiện lòng tôn kính, vừa thể hiện tính nghiêm trang

cần thiết trong suốt thời gian khóa lễ hoặc khóa kinh diễn ra. Hình thức đứng, ngồi, lễ lạy như thế nào là theo quy ước của từng nơi.

Như thầy nói, nếu đọc tụng riêng tại nhà mình thì hình thức đó không nhất thiết phải hoàn toàn như vậy. Mình có thể ngồi, đứng, quỳ,... nhưng riêng chấp tay thì cần thiết. Dù mình ở nơi đại chúng đông đảo hoặc ở phòng riêng, hoặc tại nhà riêng của mình có thờ tự, thờ Phật như một biểu tượng thiêng liêng, một bậc thầy, thì khi mình nói chuyện với bậc thầy, rõ ràng mình phải có sự tôn kính. Bởi vậy khi mình quỳ hay ngồi trước tượng của đức thầy của mình, tôn sư của mình, thì chắc chắn mình nên chấp tay trong khi tụng niệm, hành lễ, chứ không tùy tiện, miệng thì tụng đọc nhưng tay thì để ở trên chân hoặc trước bụng.

Thầy từng chứng kiến một số vị xuất gia hoặc Phật tử đôi khi tùy tiện như vậy, thầy thấy không trang nghiêm. Chẳng hạn như có các tập quán, như đạo trước thầy biết, mà chính bản thân thầy cũng đã trải qua, có những ngôi chùa người ta không xem trọng chấp tay khi tụng kinh. Về sau này, có lẽ do ảnh hưởng chung, cho nên hầu hết khi tụng niệm trước Tam Bảo, họ đã có thay đổi và có chấp tay. Ví dụ chư tăng tụng kinh cho Phật tử, có những bài kinh thì chấp tay, có những bài kinh như phúc chúc trai tăng, thì có một số nơi người ta không chấp tay. Cái đó cũng là quy ước lễ nghi của từng tông phái.

Vấn đề là khi mình tụng niệm, mình đặt cái tâm thành kính đối với đức Phật hoặc Tam Bảo. Do vậy, hình thức thể hiện bên ngoài, về mặt nào đó cũng khá cần thiết, chứ không nên quá tùy tiện.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 48”, năm 2020

CÂU HỎI 12:

Kính bạch thầy! Thầy có thể cho con hiểu tường tận về những nỗi khổ trong cuộc đời theo lời dạy của đức Phật được không ạ? Và con muốn hỏi thêm cách tốt nhất để chấm dứt khổ đau là gì ạ?

TRẢ LỜI:

Câu hỏi này nói cho vui một chút là “tham vọng quá lớn”, vì đòi hỏi phải giải quyết nỗi khổ triệt để và biết tất cả nỗi khổ trên thế gian này. Nhưng nếu nói rằng chỉ căn cứ vào lời dạy của đức Phật, thì cái đó thầy có thể nói được.

Trong bài kinh Chuyển Pháp Luân đức Phật nói khá rõ, Ngài trình bày tổng quát và phân loại những nỗi khổ nào mình cần phải nhận diện nó ra và loại khổ gì cần chấm dứt. Đầu tiên đức Phật chỉ ra các hiện tượng khổ mang tính sinh vật lý như: sinh, lão, bệnh, tử. Chúng sanh sinh ra đời dưới các hình thức khác nhau như thai sinh, noãn sinh, thấp sinh, hóa sinh,...

tùy theo cảnh giới; rồi thân xác già lão, suy yếu đi; có thân thì có bệnh tật, nhất là ở loài người, không ít thì nhiều; và thứ tư, đó là cái chết. Tất cả bốn hình thức này đều đem lại đau khổ, bất toại nguyện cho con người nên gọi là Khổ - chính xác là *các hiện tượng khổ sinh vật lý*.

Loại khổ thứ hai là do tương tác, do chung sống, do tồn tại mà có. Thứ nhất, đối với người, vật, cảnh vật,... mà mình thích, mình yêu, phù hợp với mình, mình gắn bó với nó, nhưng phải chia lìa hoặc mất đi, mình sẽ bị đau khổ. Đó cũng là chuyện thường xảy ra. Thứ hai, với những người, vật, hoặc động vật, hoặc vấn đề hay hoàn cảnh sống,... mà mình không thích, mình ghét hoặc thậm chí là mình không có một chút hoan hỷ nào khi gặp hoặc chung đụng, nhưng mình cứ gặp hoài, mình cứ phải sống, cứ phải cùng tồn tại với những người, với vật, cảnh ấy, thì đó cũng là nỗi khổ hành hạ con người ta.

Thứ ba, đó là khi mình sống, ai cũng có rất nhiều điều mơ ước, đặt nhiều hy vọng, nhiều cầu mong. Nhưng hầu hết các cầu mong, mơ ước của mình không đi đến kết quả như ý. Chỉ có một vài điều trong đó là thành tựu. Đặc biệt những điều lớn, kỳ vọng lớn đôi khi lại không làm được, không hoàn thành được, kết quả không như mình mong cầu nên chúng ta đau khổ.

Ba hình thức khổ này là do chung sống, tồn tại và tương tác mà hình thành. Với hai loại khổ: hiện tượng sinh vật lý và hiện tượng chung sống tồn tại, bất kỳ chúng sanh nào ở cuộc đời này cũng đều phải trải qua, đều gặp phải và đều phải gánh chịu, kể cả đức Phật. Không chỉ ở giai đoạn trước khi giác ngộ là lẽ đương nhiên, mà sau khi giác ngộ rồi, Ngài cũng phải gánh chịu tất cả những hiện tượng này.

Với bốn hiện tượng khổ đầu, thì những bậc Giác ngộ hoàn toàn bình đẳng với nó. Nhưng với ba loại khổ do tương tác, chung sống, tồn tại, thì đối với các Ngài, chúng vẫn có tác động ít nhiều, nhưng các Ngài hoàn toàn làm chủ được, kiểm soát được và vượt lên trên chúng. Nhưng còn loại khổ tinh vi hơn, sâu kín hơn, khó nhận biết hơn, đó là cái khổ do ngộ nhận, do hiểu biết sai lầm về hợp thể thân tâm này là “ta”, “tôi”. Có rất nhiều quan niệm về hợp thể này, cho rằng “cái ta”, “cái tôi” chính là toàn bộ thân xác này, hoặc là ở trong thân xác này, hoặc là ở ngoài thân xác này, cũng như kèm theo đó là những cái thuộc về cái “của tôi”, hay gọi là “ngã” và “ngã sở”. Có đến hai mươi quan niệm về “ngã” được thống kê liên hệ đến hiểu biết lầm lạc, ngộ nhận, chấp thủ đối với cái tôi, cái ta này, hợp thể thân tâm này. Chính cái nhận thức lầm lạc về thân tâm này mới là đầu mối của mọi khổ đau, phiền muộn, sầu bi khổ ưu não. Tiến trình giác ngộ chính là giác ngộ ra sự thực này và chấm dứt khổ

cũng là chắm dứt loại khổ này; phải phá bỏ được nhận thức sai lầm về hợp thể thân tâm này mà chúng ta hay vướng phải.

Đó là cách đức Phật trình bày khái quát toàn bộ nỗi khổ thế gian. Nó bao gồm ba phần. Phần thứ nhất là các nỗi khổ về sinh vật lý. Phần thứ hai là các loại khổ do chung sống, tương tác, tồn tại phát sinh. Phần thứ ba là khổ do nhận thức lầm, hiểu không đúng về bản chất của thân tâm này.

Đức Phật cũng chỉ ra cái nhân, nguyên nhân sinh ra tất cả nỗi thống khổ, đó là Tham ái. Tham ái là đầu nguồn, là khởi nguyên của tất cả mọi khổ đau. Đối với cái gì mình yêu, mình thích, mình vừa lòng, hợp ý, mình muốn có nó, muốn sở hữu nó và thậm chí mình muốn hòa nhập vào nó, thì đó chính là căn nguyên sâu khổ khi những cái này phải chia lìa, phải tan vỡ, phải hủy diệt.

Đức Phật cũng chia *đôi tượng tham ái* ra làm ba loại. Loại có thể dễ nhận biết, đức Phật gọi là Dục ái, tức là đối tượng mà mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý có thể xúc tiếp, có thể nắm bắt được, đáp ứng năm cái dục vọng của thế gian đó là tài, sắc, danh, thực, thụ - tức là tiền bạc, của cải; sắc đẹp, tuổi thanh xuân; danh vọng, địa vị, chức tước trong cuộc đời; thú vui của ăn uống, hưởng thụ và ngủ nghỉ; cũng như những đòi hỏi của thân xác,... được thoả mái. Năm đối tượng này

được gọi là “ngũ dục công đức”. Đó chính là loại tham ái thứ nhất, loại thô thiển dễ nhận thấy nhất. Những người nào đã thỏa mãn được những tham ái này, hoặc đã mệt mỏi vì phải truy cầu mới có được chúng, sẽ có khuynh hướng buông bỏ nó và tầm cầu cái thanh cao hơn, đó là thanh tịnh.

Thanh tịnh là đối tượng thứ hai của tham ái thường được đức Phật gọi là Sắc ái hoặc Hữu ái. Khi có thanh tịnh, người ta muốn tồn tại lâu dài, muốn vĩnh viễn có nó, có sự an tịnh tốt cùng hay gọi là cực lạc. Chỉ những chúng sanh nào sau khi ở thế giới thanh tịnh này, thế giới của Hữu ái này quá lâu và nhận ra cái hữu hạn của nó, có sinh rồi có diệt và cũng không chấp nhận được thế giới Dục ái nặng nề, thô lậu trước kia, họ có khuynh hướng không muốn tồn tại nữa hoặc muốn hòa nhập vào vũ trụ, vào thế giới siêu phàm ở ngoài thế giới của vật chất, thì loại chúng sanh này sẽ rơi vào tham ái thứ ba, gọi là tham ái Phi hữu ái hoặc là Vô sắc ái. Người ta thường so sánh nó với cái mà hành giả chứng đắc các tầng thiền Vô sắc. Nói dễ hiểu, đó là thế giới của khái niệm, chứ không phải vật chất. Nó trừu tượng và chỉ tồn tại trong tâm tưởng. Tạm so sánh cho dễ hiểu thôi, chứ không phải hoàn toàn đúng 100%; nhưng ít nhất, chúng ta cũng hiểu khái quát về ba loại đối tượng của tham ái là: Dục ái, Sắc ái và Vô sắc ái (Sắc ái còn gọi là Hữu ái, Vô sắc ái còn gọi là Phi hữu ái vì không

muốn tồn tại nữa, muốn hòa nhập vào vũ trụ). Tất cả những nỗi khổ chỉ có thể chấm dứt, bao gồm cả ba loại tham ái, là bằng cách dập tắt được tất cả dục vọng, tham muốn dù là thô hay tế. Bao giờ có thể làm lắng dịu tất cả dục vọng thô hay tế ấy, thì trạng thái đó được đức Phật gọi là Niết-bàn - chấm dứt Khổ, chấm dứt nhân sinh Khổ.

Và Đức Phật cũng chỉ ra con đường để thoát khổ, đó là Bát Chánh đạo. Tất cả những ai trên thế gian này muốn thoát khổ như đức Phật dạy, dù có thuộc Phật giáo hay không thuộc Phật giáo về mặt tổ chức, nhưng về mặt hiểu biết của họ phải tương ứng với con đường giải thoát, đều có thể thực hành. Con đường giải thoát gồm có tám thành tố, là con đường sống lành mạnh, buông bỏ tất cả nỗi khổ, gồm: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định. Quý Phật tử hoặc quý hành giả hành trì theo con đường giải thoát này, tức Bát Chánh đạo với điều kiện phải hiểu rõ Bát Chánh đạo là gì. Sau khi nhận thức, hiểu biết xong thì mình có thể thực hành trong đời sống. Ở đây thầy tóm tắt lại, đó là:

Chánh kiến: là cái thấy, nghe, hay, biết của lục căn đối với lục trần, tức là sáu giác quan đối với đối tượng của nó - mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp hoàn toàn không có tham, không có sân; hoặc là khi tham sân khởi lên, sau khi

mình nhận biết, chúng lập tức bị buông xuống liền. Chỉ có cái thấy, nghe, hay, biết trong sáng, không bị tham sân làm chủ, chi phối thì mới có thể gọi là Chánh kiến. Tức là thấy, nghe, hay, biết trong sáng thực sự. Người ta hay diễn đạt nó theo thuật ngữ Hán Việt là *như chân như thật*. Trong thấy, nghe, hay, biết chỉ trọn vẹn là thấy, nghe, hay, biết, chứ không có tham ái hoặc là sân nhuế xen lẫn vào.

Chánh tư duy: là thể giới của tư duy, thể giới của các ý nghĩ; là một trong những đặc tính của con người. Tất cả các ý nghĩ, các tư duy của chúng ta muốn trở thành “chánh” thì phải hội đủ các yếu tố là: những ý nghĩ, những suy nghĩ không có tham dục, không có sân hận, không có mê mờ; những suy nghĩ tích cực, quan tâm đến người khác, thông cảm với người khác và những ý nghĩ không làm hại mình, hại người, được gọi là Từ tư duy, Bi tư duy, Vô sân tư duy, Vô dục tư duy, Vô hại tư duy,... Nếu suy nghĩ thì suy nghĩ tích cực và hướng đến người khác, hướng đến chúng sinh khác, quan tâm đến mọi người và những suy nghĩ trong đó không tham, không sân, thì như vậy mới gọi là Chánh tư duy.

Chánh ngữ: là cách truyền đạt thông tin đến người khác bằng nhiều phương tiện khác nhau như ngôn ngữ, chữ viết, dấu hiệu hoặc ký hiệu và chúng phải đặt trên nền tảng sự thực (chân); thứ hai là bằng thiện tâm đối với đối tượng (thiện); thứ ba là khéo

léo, tức là “mỹ” để sự thực ấy không làm tổn thương hoặc đau khổ cho người khác và đạt được mục đích là: thông tin được truyền đạt đúng đắn và chân thực, thì như vậy mới gọi là Chánh ngữ.

Chánh mạng: là mưu sinh chân chính. Ngoài trừ những nghề nghiệp thoạt nhìn vào chúng ta thấy biết ngay đó là nghề mưu sinh ác độc, hại mình, hại người như: chế tạo vũ khí, thuốc độc, buôn bán nô lệ, buôn bán vũ khí,... và những thứ tương tự như vậy. Còn lại, bất cứ ngành nghề nào trên thế gian mà làm bằng chính sức lao động của mình, chất xám của mình để nuôi mạng, không lọc lừa, lường gạt người khác và trọn vẹn với trách nhiệm, lương tâm của mình, thì khi đó gọi là Chánh mạng.

Chánh nghiệp: là những hành vi của thân không hại chúng sinh khác như: không sát sinh, không hại vật, không trộm cắp,... Những hành vi không tổn hại người khác và tất nhiên là những hành vi không gieo nhân bất thiện để làm tổn hại chính mình - những hành vi về thân, thì gọi là Chánh nghiệp.

Chánh tinh tấn: là siêng năng, chăm chỉ.

Chánh niệm: là chú tâm, để tâm, đặt tâm khi làm bất kỳ việc gì như đi, đứng, nằm, ngồi, ứng xử phải trọn vẹn với nó.

Chánh định: là một tâm thái ổn định, không dao động, không thất niệm, lãng xãng, hoàn toàn sáng suốt.

Ba thành tố ở sau này (chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định) phải luôn luôn ám trợ, hỗ trợ cho năm thành tố đầu thì năm thành tố đầu mới trở thành “chánh” được. Đó là *con đường giải thoát khổ* gồm tám thành tố mà đức Phật dạy. Một hành giả, một Phật tử sau khi hiểu được ý nghĩa của nó có thể nương vào đó thực hành, thì đời sống của mình có thể thoát khổ ngay hiện tại và bây giờ chứ không phải ở một thế giới xa xôi trong tương lai.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 48”, năm 2020

CÂU HỎI 13:

Kính bạch thầy, làm thế nào để có thể tha thứ cho những người đã gây ra lỗi lầm cho mình ạ?

TRẢ LỜI:

Để có thể trọn vẹn tha thứ cho một người đã từng gây lỗi lầm cho mình thì cơ bản nhất, trước hết mình phải nhận ra cái thực tánh của hợp thể này là vô ngã. Hợp thể thân tâm là vô ngã trước cái đã, rồi sau đó mới bắt đầu nói đến chuyện tâm bao dung, rộng lượng, từ ái hoặc hỷ xả đối với người đã gây tổn hại, tổn thương cho mình. Ở đây, nhận thức phải đúng đắn, phải dựa trên sự thực. Vì khi nói đến “ta”, đến “tôi”, “người ta”, rồi người gây ra cái gì đó tổn thương đến mình, dưới cặp mắt mình nhìn là làm lỗi,

là xúc phạm, nhưng trên mặt hiện tượng khách quan, thì nó được đánh giá ở góc độ khác.

Khi nói đến tổn thương hoặc xúc phạm với mình, thì có nghĩa là con người của mình về mặt nào đó có một số giá trị mà lâu nay mình mơ hồ, mặc định tạm chấp nhận nó. Nhưng khi mình hiểu được thực chất thân tâm này, hợp thể này gồm năm tổ hợp, thì những cái gì người ta xúc phạm, gây tổn thương đến mình như lâu nay mình hay nghĩ và kể cả những câu khen, câu chê gây tổn thương người khác, cũng chỉ là một trong vô vàn yếu tố nhỏ tương tác với chính hợp thể này thôi. Một lời nói xúc phạm hoặc lời phê bình, chỉ trích đối với mình, thậm chí một hành động về thân như đánh đập, thì nó chỉ qua lỗ tai hoặc xúc phạm về thân thể trong tương tác giữa các yếu tố khi thân tâm này tiếp xúc với đối tượng. Mình cần phải nhận ra thực chất của thân tâm này chỉ là một tập hợp về hình thể, về cảm giác, về hiểu biết, về tri giác, về các phản ứng tình cảm,... theo một chuỗi tiến trình sinh khởi, tồn tại, biến diệt từ đơn vị tiến trình này qua đơn vị tiến trình khác không ngừng nghỉ. Mỗi ngày, hàng ngàn, hàng vạn tiến trình như thế xảy ra khi mỗi giác quan của chúng ta tiếp xúc với một loại đối tượng và hình thành một tiến trình. Chỉ khi hiểu được sự thực đó chúng ta mới dễ dàng nhận ra rằng lời nói xúc phạm hoặc tổn thương mình chẳng là gì trong vô vàn các sự sinh diệt của tiến trình sống đang

tồn tại trên hợp thể này. Cho nên, nhận biết được đúng bản chất của hợp thể này là điều quan trọng nhất đối với vấn đề người ta tán dương mình, người ta nhục mạ mình, người ta xúc phạm mình, gây tổn thương cho mình. Khi đó, vấn đề sẽ được hóa giải một cách dễ dàng.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 48”, năm 2020

CÂU HỎI 14:

Kính thưa thầy, cho con hỏi tu tâm tích đức nghĩa là gì? Và đối với một Phật tử tại gia thì việc tu hành nên làm như thế nào để được lợi lạc ạ?

TRẢ LỜI:

Câu hỏi mà quý Phật tử đưa ra thường người ta nói như thế này nhiều hơn, đó là: “Tu nhân tích đức”. Bây giờ, thay vì tu nhân thì quý Phật tử đưa ra là: “Tu tâm tích đức”. Trước hết thầy giải thích qua về câu mình hay gặp. Sau đó sẽ đi vào nội dung của câu thứ hai.

“Tu nhân tích đức” là một quan niệm sống, một triết lý sống của người Việt, có từ rất lâu do ông bà tổ tiên chúng ta hình thành. Cũng có thể ảnh hưởng từ hệ tư tưởng Nho giáo và cả Phật giáo, hòa quyện lại trong một quan niệm sống tóm gọn trong bốn chữ “tu nhân tích đức”. Thứ nhất, “nhân” ở đây là nhân ái,

nhân nghĩa, nhân từ. Đối tượng của nó là phải quan tâm đến những người xung quanh, những người thân, những người có quan hệ với mình về huyết thống, về cộng đồng,... Nghĩa là những thành viên trong cộng đồng xã hội mình đang sống. Thứ hai, “đức” là những hành vi tốt đẹp, ngược với hành vi xấu ác, những hành vi lợi mình, lợi người. Chính những hành vi này thể hiện trong lối sống hàng ngày, do người ta tích lũy dần, hình thành thói quen trong ứng xử, định hình nhân cách của một người, phát triển nhân cách của người ấy về phương diện đạo đức tu thân.

Chữ “nhân” trong “tu nhân tích đức” thầy đã nói qua là lòng nhân ái, lòng thương người. Nhân từ cũng là lòng thương. Nhưng chữ “từ” là ảnh hưởng từ Phật giáo; chữ “ái” ảnh hưởng bởi Nho giáo. Nhân nghĩa thì bao gồm cả bên Nho giáo và quan niệm sống của xã hội, có nghĩa là sống trong xã hội với nhau phải có tình có nghĩa. Tất cả đều xuất phát từ việc quan tâm đến người khác cho nên gọi là “nhân”. Chữ “tích” có nghĩa là gom góp, là cất giữ, là làm tăng trưởng, phát triển. Chữ “tu” có nghĩa là phải sửa mình hàng ngày bằng cách thể hiện cái tâm, cái lòng, cái ý của mình đối với người xung quanh trong ứng xử. Từ đó mới sinh ra là nhân ái, nhân từ và nhân nghĩa. Chữ “tích” chính là bồi, đắp thêm và làm cho nó phát triển những hành vi thể hiện qua lối sống của mình. Nó mang tính lợi lạc, tốt, ngược với xấu ác; quan tâm đến cộng

đồng, đến xã hội, chứ không phải ích kỷ, vị kỷ. Trong ý nghĩa này thì “tu nhân tích đức” là một quan niệm sống, một lối sống được thể hiện bằng những hành động cụ thể, mà người xưa đã tích hợp lại thành một thành ngữ rõ ràng, bằng một câu nói rất ngắn gọn nhưng mà đầy đủ.

Nhưng chuyển qua nội hàm “tu tâm” thì vấn đề lại khác. Khi nói đến “tu tâm”, ở đây chịu ảnh hưởng Phật học rất rõ, vì chữ “tâm” được hiểu trong câu nói này thể hiện rõ quan điểm về Phật học. Tu ở trong chữ “tu tâm” có nghĩa là điều chỉnh, sửa lại những gì lệch hướng, không đúng quy phạm, không đúng mẫu mực, không phù hợp, thể hiện rõ ràng qua các hành vi như lời nói, các hành vi về thân, và các hành vi trong tâm tưởng của mình - mà nhà Phật gọi là ý nghiệp. Tu tâm có nghĩa là dựa trên quan điểm của nhà Phật, lấy “tâm” hoặc xem “tâm” là yếu tố chủ đạo trong các hành vi thể hiện ra bên ngoài. “Ý nghiệp dẫn đầu tất cả các hành vi khi mình thể hiện”. Tu tâm trước hết có nghĩa là nhận thức của mình đối với sự việc, đối với đối tượng. Thứ hai, phù hợp với tiêu chí về đạo đức, trong đó không hại mình, hại người là hành vi xấu, độc. Lợi mình, lợi người thuộc về hành vi thiện, hành vi tốt, hành vi nên làm. Từ nhận thức đúng như vậy thì mới dẫn dắt được hành động đúng đi theo. Cho nên “tu tâm” là bước đầu tiên và quan trọng để điều chỉnh một đời sống, một lối sống cho phù hợp và lợi lạc cho cả mình lẫn người.

“Tích đức” thì cũng giống như trên, tức là khi đã có hành vi đúng, tốt, lợi lạc cho mình, cho người, thì nhân cách của con người đó càng ngày càng phát triển, tiến bộ. Đức độ có nghĩa là hiệu quả từ nhân cách đó lan tỏa ra mọi người, và có tác động, ảnh hưởng nhất định đến người xung quanh. Ví dụ như trong một gia đình, cha mẹ sống có đức có độ, có nghĩa là một đời sống thể hiện quan tâm đến người khác, thương người khác, sống chuẩn mực, đàng hoàng sẽ là tấm gương tốt, ảnh hưởng tốt đến con cháu trong gia đình.

“Đức” là quả báo tốt hoặc ảnh hưởng tốt của hành vi và lối sống lành mạnh, hiền thiện đối với môi trường sống, đối với người xung quanh. Nếu chúng ta luôn luôn điều chỉnh cái tâm của mình, cái biết của mình, nhận thức của mình cho phù hợp lối sống tốt đẹp, lợi ích và phát triển nó ra, thì rõ ràng nhân cách, đạo đức của hành vi đó sẽ ảnh hưởng và lan tỏa trong cộng đồng, đến người xung quanh, nhất là những thế hệ sau, nếu đó là hành vi mẫu mực của người đi trước.

Chính vì vậy khi nói đến “tu tâm”, người ta nói đến “tu tâm hành thiện”, “tu tâm tích đức” trong ý nghĩa điều chỉnh nhận thức là chủ chốt, từ đó có hành vi phù hợp, mang lại lợi lạc cho mình cho người trong đời sống hàng ngày.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 57, năm 2020

CÂU HỎI 15:

Kính bạch thầy, con vẫn luôn cố gắng giữ chánh niệm hàng ngày trong cuộc sống nhưng con có quá nhiều việc, việc nào cũng quan trọng, mà việc nào con cũng muốn làm thì con phải làm sao, mong thầy cho con lời khuyên!

TRẢ LỜI:

Quý Phật tử đưa vấn đề tu học riêng của mình ra để xin ý kiến. Thầy không biết quý Phật tử này hiểu chánh niệm như thế nào. Vì trong nội dung câu hỏi thì có trình bày là trong đời sống hàng ngày có rất nhiều việc cần và quan trọng đối với vị đó, mà vị đó không thể chánh niệm được tất cả các sự việc. Thì có lẽ quý Phật tử này chưa hiểu rõ được ý nghĩa của chánh niệm, thầy xin được trình bày lại để sau khi hiểu rồi sẽ tự điều chỉnh.

“Chánh niệm” và “tỉnh giác” là hai từ chúng ta thường gặp khi đề cập đến vấn đề thiền ở trong các tài liệu Phật học hoặc nghe các bài giảng của những vị thầy, vị sư, hoặc là các vị thiền sư,... Với nghĩa đó, chánh niệm có nghĩa gì là tùy theo cách hiểu của vị ấy. Có người hiểu “niệm” là suy tư. Giữ cái tâm mình suy tư đúng đắn gọi là chánh niệm. Có người nói chú tâm vào sự việc mà mình đang đối diện, mình đang hiện hữu với nó thì đó là chánh niệm; và họ kèm theo yếu tố tỉnh giác nữa, tức là phải sáng suốt, tỉnh thức.

Ngoài ra còn có một số cách hiểu khác, thậm chí có người hiểu chánh niệm theo nghĩa là, làm gì thì nói lặp đi lặp lại cái đó. Ví dụ đi thì nói “bước đi à”, “giữ à”, “đạp à”, “đứng à”,... Cứ một hành vi nhỏ được khởi lên thì người ta ghi nhận và ghi nhớ bằng cách lặp đi lặp lại hành vi đó bằng một tên gọi. Riêng góc nhìn của thầy, thầy thấy cái chữ “chánh niệm” của quý Phật tử muốn hỏi và “chánh niệm” trong các ý nghĩa vừa trình bày qua không giống nhau.

Chữ “chánh niệm (Pāli:sammāsati)” xuất hiện trong pháp thoại đầu tiên của đức Phật ở kinh Chuyển Pháp Luân. Nếu quý Phật tử đã đọc qua bài kinh này thì thấy, nó là một trong tám thành tố của con đường giải thoát giác ngộ của một lối sống thanh thoát ở ngay hiện tại. Trong tám thành tố ấy, chánh niệm là thành tố gần cuối, thuộc nhóm: Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Chánh niệm trong Bát Chánh đạo này không dính dáng gì tới hầu hết các nghĩa mà chúng ta hiểu như sau này, có liên hệ đến thiền. Chánh niệm trong Bát Chánh đạo là một thành tố quan trọng hỗ trợ cho tất cả các hoạt động thể hiện ra bên ngoài của một người, khi người đó suy nghĩ, khi người đó tiếp xúc với đối tượng bằng mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý (Chánh tư duy, chánh kiến); khi người đó làm những công việc mưu sinh hàng ngày (Chánh mạng); khi người đó có những hành động về thân (Chánh nghiệp); hoặc nói năng, truyền đạt thông tin

bằng các phương tiện khả thi (Chánh ngữ). Chánh niệm ở đây có nghĩa là chú tâm trọn vẹn, để tâm trọn vẹn, hướng tâm trọn vẹn vào đối tượng hoặc sự việc mình đang tiếp cận, đang tiếp xúc, đang đối diện. Ví dụ mình đang nhìn thì mình để tâm, để ý hoặc trọn vẹn cái biết của mình vào đối tượng. Mình nghe thì cũng để trọn vẹn cái biết của mình vào đối tượng. Mình đi, mình trọn vẹn với bước chân mình đi. Khi mình thay đổi oai nghi, đứng lại, nằm xuống, hoặc là bật dậy; tất cả cũng đều trọn vẹn với cái biết, cái diễn tiến của thân hành, cái cử chỉ đang diễn ra. Chánh niệm ở đây có nghĩa là: mình làm gì thì mình trọn vẹn, để tâm, chú tâm, đặt tâm vào đối tượng ấy. Niệm ở đây nghĩa là hướng tâm và quán sát đối tượng, chứ không có nghĩa là lặp đi lặp lại một hành vi, không có nghĩa là suy nghĩ, không có nghĩa là chú tâm trong thiền. Ví dụ, khi nói thiền Samatha (Thiền định), thì chú tâm trong thiền là ngoài chú tâm, hướng tâm, đặt tâm, phải loại trừ tất cả các yếu tố khác làm cho rối loạn cái chú tâm, hướng tâm đó. Và chỉ gắn bó kháng khí đối với đối tượng mà người ta đang hướng đến theo đề mục của thiền. Do đó chánh niệm trong thiền khác với chánh niệm trong đời sống chúng ta khi đi, đứng, ngồi, nằm, ăn, nói, ngủ, nghỉ,...

Nên hiểu rằng, chánh niệm là chú tâm, hướng tâm, đặt tâm và trọn vẹn với cái việc mình đang làm, mình đang hành động, đang ứng xử, đang tiếp cận với

đối tượng của mắt, của tai, của mũi, của lưỡi, của thân. Tất tần tật những hoạt động hàng ngày kể tục nhau, làm cái gì mình trọn vẹn với hành vi ấy; không để tâm (tức cái biết) của mình bị chệch sang một bên, hoặc chạy theo những đối tượng khác. Trọn vẹn như vậy gọi là chánh niệm. Khi hiểu được điều này rồi, quý Phật tử sẽ hiểu rằng trên đời này không có việc gì quan trọng hơn việc gì. Tất cả đều có giá trị ngang nhau về mặt diễn tiến, có cái trước thì sẽ có cái sau. Quan trọng hay không quan trọng là do mình đặt ra để cân đo đong đếm, vì nó liên hệ đến lợi hay hại, cần hay không cần, đúng hay sai gì đó, theo sự so sánh phân biệt của chúng ta. Còn trong diễn tiến của tâm thì nó chỉ có xảy ra trước hoặc xảy ra sau. Tất cả sự xuất hiện trên cái bề mặt biết của chúng ta, không có hai cái đồng xuất hiện một lúc, mà chỉ có hoặc cái này hoặc là cái kia. Cho nên mình không thể cho là chánh niệm cái này nhiều, chánh niệm cái kia ít, mà chỉ có chánh niệm hay không chánh niệm.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 53”, năm 2020

CÂU HỎI 16:

Bạch thầy có thể hướng dẫn cho con biết về các bước tu tập của cư sĩ Phật tử tại gia được không ạ?

TRẢ LỜI:

Xưa nay, theo diễn giải chung của các vị diễn giảng Phật Pháp, người ta hay nói người Phật tử tại gia phải tu học từng bước, từ bồ thí đến giữ giới, rồi tham thiền. Đó là tiến trình chung được mặc định xưa nay. Nhưng với thầy thì sau những trải nghiệm, tìm hiểu thì cái nhìn của thầy cũng có khác. Dù tại gia hay xuất gia, con đường tu đường tu học vẫn gặp nhau ở một điểm. Đó là phải hiểu đúng để thực hành đúng Bát Chánh đạo, chứ không phải là bồ thí, không phải trì giới, cũng không phải tham thiền. Tất cả những diễn giải mang tính chất công thức đó, là do người đời sau hệ thống hóa và đề ra để dễ nắm. Nhưng nó không nói lên thực chất của con đường hoặc tiến trình để tu tập và giác ngộ, giải thoát khổ đau. Để giác ngộ, giải thoát khổ đau duy nhất chỉ có một con đường; nhưng vấn đề nhận thức nó như thế nào, hiểu đúng chưa và thực hành như thế nào mới là vấn đề. Vì rằng, dù là tại gia hay xuất gia, thì mỗi người chúng ta cũng đều giống nhau là có sáu căn quyền để thông qua chúng mà hiểu biết thế giới (sáu trần cảnh). Đối với người tại gia thì có nhiều liên hệ với cộng đồng xã hội hơn, vấn đề mưu sinh chẳng hạn, cho nên họ phải chọn

nghề nghiệp mưu sinh phù hợp mà đức Phật gọi là Chánh mạng. Còn ngoài ra, tất cả các thành tố còn lại đều giống nhau hết. Dù xuất gia hay tại gia cũng phải có Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp. Duy chỉ có Chánh mạng là người tại gia phức tạp hơn thôi như thầy đã nói. Còn người xuất gia chỉ có hai trường hợp được xem là Chánh mạng: *một*, là đi khát thực để sống, nuôi mạng và *hai*, được thọ nhận các thứ nhu yếu do thập phương bá tánh hỗ trợ, giúp đỡ cho việc tu học. Cả hai hình thức này thực ra là một, đó là sống nương vào bá tánh vì người xuất gia không tự làm ra tiền bạc, của cải. Nếu người xuất gia tự làm ra tiền bạc, của cải để nuôi sống mình, đồng thời vẫn tiếp nhận đồ cúng dường của bá tánh thì không thể gọi là Chánh mạng được. Với những thành tố còn lại: Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định, thì dù tại gia hay xuất gia đều phải siêng năng chăm chỉ. Đi, đứng, nằm, ngồi, ăn, uống, ngủ, nghỉ,... phải luôn luôn đề tâm, giữ tâm, hướng tâm vào đúng cái việc mình đang thực hiện, đang tồn tại và đang sống. Và cuối cùng, chỉ có thể thực hiện các điều ấy khi tâm trí mình không rối loạn, không lăng xăng, không chạy nhảy, tức Chánh định. Như vậy cho dù tại gia hay xuất gia thì Bát Chánh đạo là con đường chúng ta phải đi, phải thực hành, không phân biệt như người ta hay nói lâu nay là phải bố thí, phải trì giới hay tham thiền.

Bây giờ nói qua một chút về ba ý nghĩa mà mọi người hay nghe. Đầu tiên là bố thí, được hiểu có nghĩa là chia sẻ những gì mình có, từ vật chất cho đến kiến thức, kỹ năng, kinh nghiệm,... nói chung, tất cả những gì chúng ta có. Còn những gì chúng ta không có thì không thể chia sẻ là đương nhiên. Vì sao mà bố thí được xem là bước đầu tu tập? Thiện sự này có lý do rất hợp lý của nó. Đó là khi mình có khả năng về mặt nào đó (của cải, hiểu biết, kinh nghiệm,...), tức là điều kiện có thể chia sẻ, đồng thời mình lại có quan tâm đến người khác. Quan tâm người khác có hai lợi ích. *Một*, là tự mình bắt đầu bớt dần tính ích kỷ, nghĩ về mình, vun vén lợi ích riêng của mình; *hai*, cộng đồng, chúng sinh sẽ được hưởng lợi ích khi mình chia sẻ, ít hay nhiều. Ví dụ như mình cho con mèo, con chó ăn cũng là chia sẻ, cũng là bố thí. Nhưng bố thí bước đầu là để tập chia sẻ, khi quen chia sẻ rồi, thì không chỉ là chia sẻ cái ít giá trị hoặc là cái chung chung, mà phải cụ thể và càng ngày càng có giá trị lớn hơn, cả về vật chất và tinh thần. Không phải tự nhiên có vị đại gia nào lại dám đem cả gia tài của mình ra cúng dường. Họ phải tập từ cái nhỏ như chia nhau cái bánh, chia nhau lon gạo khi khó khăn, chia nhau tấm áo khi chỉ có một cái áo cũ để mặc. Tất cả khi trải qua khó khăn, người ta mới nghĩ đến người khác để chia sẻ; và khi chia sẻ cái nhỏ được rồi, người ta mới nghĩ đến có thể chia sẻ cái lớn. Thậm chí liên

hệ đến cả sinh mạng của mình. Đó là tiến trình mà người ta gọi là “Bồ thí Ba-la-mật”.

Nhưng Bồ thí Ba-la-mật để làm gì? Cuối cùng là để tập buông xả chứ không có gì khác hết. Chúng ta khổ đau nhiều do sở hữu nhiều, do bị cột trói nhiều, do bị tham đắm nhiều. Bồ thí chính là bước đầu tiên của tiến trình buông xả. Ai buông xả đến mức toàn triệt thì người đó thành tựu hoàn toàn về hạnh bồ thí. Khi buông bỏ cái bên ngoài về mặt vật chất được rồi mới dần dà xả ly được dính mắc bên trong là kiến thức, tâm sở hữu; và khó khăn nhất là buông bỏ phiền não, cố chấp và chấp ngã. Đây là thành trì kiên cố nhất của chấp thủ. Chúng chỉ bị loại trừ khi hành giả nhận thức rõ (giác ngộ) được bản chất cốt lõi của vấn đề. Thế nên mục đích đầu tiên của bồ thí chính là tập buông ra; buông dần, buông dần rồi sẽ buông xả toàn vẹn, chứ không phải bồ thí chỉ để cầu phúc. Ý nghĩa sâu xa của bồ thí là tiến trình xả ly từ đơn giản cho đến phức tạp, từ dễ làm cho đến khó làm.

Cũng vậy tri giới không phải chỉ là làm những việc được cho phép và không làm những việc không được cho phép. Mà đó là những điều mình phải học: mình nên làm cái gì, nên tránh cái gì, không được làm cái gì. Về mặt nào đó, giới chỉ là các quy định mang tính quy ước, khi mình tồn tại trong một cộng đồng. Ví dụ như khi bây giờ các vị đang vào trong chùa tu học, các vị phải tuân thủ các quy định do chùa đặt ra,

cái này gọi là nội quy của nhà chùa. Nhưng một khi quý vị bước khỏi khuôn viên nhà chùa, không còn là người trong nhà chùa, các vị không phải thực hiện, chấp hành các quy định của nhà chùa. Cũng vậy, khi quý vị mặc áo người xuất gia, quý vị phải chấp hành các quy định của người xuất gia; nó chỉ có giá trị khi các vị đang mặc áo này. Khi bước ra khỏi ngôi chùa, trả lại cái áo của người xuất gia rồi, quý vị không phải tuân theo các điều quy định đó nữa. Ai không hiểu mà đi đâu cũng giữ những điều quy định đó một cách cứng nhắc, thì người ta gọi là chấp thủ vào giới.

Tham thiền, mục đích của tham thiền là gì? Mục đích của tham thiền chính là để tâm mình không lăng xăng, chạy nhảy, tâm phải ổn định. Ổn định đây có nghĩa là hướng tâm vào đâu thì trọn vẹn với đối tượng ấy, không bị các đối tượng khác chi phối. Hiểu theo nghĩa rộng, đó là một trạng thái tâm an tĩnh, thường gọi là Nhất tâm. Đối với đối tượng thì không bị phân tán sự chú ý, không bị trạo cử, không bị các đối tượng khác, ngoài đối tượng mình đang hướng tới, chi phối và dẫn dắt mình đi. Mục đích của tham thiền là để tâm an lại, tâm ổn lại, tâm không còn loạn động, không còn tán loạn nữa.

Mỗi cái như đã kể trên đều có giá trị riêng của nó; nhưng mà bố thí, trì giới, tham thiền theo thầy thấy, không phải chỉ dành riêng cho người cư sĩ. Những phương pháp tu tập ấy, tại gia hay xuất gia đều

thực hiện được, nhưng phải hiểu nghĩa, phải hiểu đúng được ý nghĩa của nó. Cũng như không thể nói ba cái ấy dành cho người tại gia, người xuất gia phải làm cái cao siêu hơn, nói như vậy là chưa hiểu đúng mức ý nghĩa của các phương pháp thực tập, tu tập.

Với đạo Phật, con đường mà chúng ta thực hành, dù tại gia hay xuất gia, mức độ có khác nhau như lúc này thầy có nói, chỉ có nuôi mạng là khác. Còn tất cả đều giống nhau nếu hiểu đúng và đều phải thực hành để thoát khổ như nhau. Đó là lý do đức Phật nói là: việc giải thoát, giác ngộ, khả năng giải thoát, giác ngộ không phân biệt là nam hay là nữ, không phân biệt người già hay trẻ, không phân biệt là người nước A, nước B, nước C hoặc là quá khứ, hoặc là tương lai,... Khi nào còn con đường giác ngộ, còn có người hiểu về con đường giác ngộ đúng mức và thực hành con đường giác ngộ, thì sẽ có chúng sanh giác ngộ, mà gọi theo quy ước, người đó chính là Phật. Người thấy ra sự thật và có thể buông bỏ tất cả khổ đau phiền não trói buộc, người đó có thể gọi là bậc Giải thoát, bậc Giác ngộ.

Đó là ý nghĩa mà chúng ta cần phải hiểu, cho dù mình đang ở trong môi trường tu học hiện tại, hay mình trở về đời sống của tại gia cư sĩ.

***Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm
2020***

CÂU HỎI 17:

Kính thưa thầy con phải làm sao để tu thân, khẩu, ý cho tốt khi xung quanh con quá nhiều chuyện và quá nhiều vấn đề khiến con phải suy nghĩ và bị chi phối?

TRẢ LỜI:

Việc tu tập thân, khẩu, ý mục đích để làm tịnh hóa những phiền não, trói buộc, ràng buộc hoặc tác động làm tâm trí mình rối loạn, không an tịnh. Dựa trên nền tảng này, không phải đợi đến khi gặp nhiều sự, nhiều việc chúng ta mới tu tập, mà phải tu tập thường xuyên hàng ngày. Tu tập ở đây không phải việc gì ghê gớm, phải ngồi vào một chỗ yên tĩnh hành thiền, hay lăn mình vào làm những việc về xã hội, công hiến cho xã hội, gọi là tinh tấn phục vụ hoặc là đọc kinh kệ cầu nguyện suốt ngày; nó không phải thế. Việc tu tập để thanh lọc thân, khẩu, ý trong đời sống của mình đó là: thứ nhất, nhận thức việc tu tập là gì? Thứ hai, sau khi có nhận thức đúng đắn rồi, chúng ta sẽ điều chỉnh đời sống của mình theo hướng phù hợp. Và khi đã có hai cái này làm căn bản rồi, thì đối với chuyện trong đời sống hằng ngày phát sinh các nhiều sự, phiền não các thứ, sẽ có cách giải quyết. Nếu không nắm vững điều này sẽ tự chuốc thêm phiền não khi tìm cách chống chọi với chúng, hoặc đối đầu với các phiền não đó theo lối một mất một còn, hậu quả là

chỉ tạo thêm mâu thuẫn, xung đột, căng thẳng. Phải hiểu, tu có nghĩa là điều chỉnh, là sửa lại tất cả các nhận thức hoặc hành vi không phù hợp. Như đức Phật dạy, có ba nơi xuất phát hành vi của chúng ta, từ đó tạo nên hạnh phúc hay đau khổ là thân, khẩu và ý.

Thứ nhất, đối với thân, chúng ta phải nhận thức rõ và từ bỏ các hành vi làm tổn thương người khác, chúng sinh khác, đau khổ cho tha nhân và chính mình khi tạo ác nghiệp. Tức là gieo nhân bất thiện, không tốt để sau này chịu quả báo khổ bởi các hành vi như: sát sinh, hại vật, trộm cắp, tà hạnh,... Chúng là những hành vi do thân gây tổn hại, đem đến đau khổ cho chúng sinh khác, người khác và tự thân mình vì khi tạo ra các ác nghiệp như vậy chắc chắn sẽ bị quả báo khổ.

Thứ hai, nhận thức về hành vi đối với khẩu mang lại đau khổ, phiền muộn, chẳng hạn như nói dối, lừa lọc người khác, nói lời hung dữ độc ác, nói chia rẽ, ly gián hoặc đối trắng thay đen, có nói không, không nói có,... Nhiều hình thức đối trá, không thực làm xáo trộn thông tin, làm rối ren người khác bằng những điều hư dối. Thậm chí lừa gạt người ta bằng lời nói hoặc lấy người khác làm trò vui như trêu chọc bằng những lời nói thô tháo, tục tĩu, cũng như hạ thấp nhân phẩm người khác bằng lời nói,... Tất cả những việc làm về khẩu đó và thêm những hành vi liên hệ cả thân và khẩu, chẳng hạn như uống rượu, uống chất say hoặc đưa vào cơ thể mình những chất không tốt

mang tính hướng thân, khống chế thân kinh và gây những ảo giác, rồi bị điều động bởi những ảo giác đó nên có những hành vi làm tổn hại người khác, tổn hại chính thân thể mình. Khi nhận thức ra những hành vi xấu ác, bất thiện trong lời nói hoặc là do dung nạp vào cơ thể mình những chất không phù hợp, tổn hại, chúng ta phải từ bỏ những hành vi như vậy. Đó chính là tu về khẩu.

Thứ ba là tu về ý. Đối với thân và khẩu, hành vi được thể hiện bao giờ cũng có tác động của ý, tức là lực thúc đẩy do nhận thức. Những ý niệm thuần túy, chẳng hạn như những tư tưởng làm hại mình, hại người, tư tưởng nặng về dục, có những ý niệm bất chính, phi đạo đức,... khởi sinh và phát triển, tồn tại trong tâm của chúng ta là ý nghiệp thuần túy. Mình nuôi dưỡng hoặc phát triển nó thì chắc chắn một lúc nào đó, tâm mình bị đen tối, rối ren, bị chúng làm chủ và từ đó có thể có những hành vi bất thiện bộc phát, mà thực ra không phải tự có, mà đã âm ỉ từ nhiều năm tháng do trong đầu chứa những ý nghĩ bất thiện, đen tối.

Một khi tu tập bằng cách nhận thức ra những hành vi sai trái về thân, khẩu, ý, phải điều chỉnh cho phù hợp, đó là bước đầu tiên chúng ta làm được, tức là sửa mình theo chánh đạo. Trong lời dạy của đức Phật có cả phương pháp để tu tập, nhận thức để tu tập. Đó là học để hiểu đúng về Bát Chánh đạo và thực

hành, đi theo con đường thoát khổ gồm tám thành tố, tức là Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Một khi mình hiểu được tu là gì, hành là gì, ta thực hiện đúng hai điều này, thể hiện trong đời sống hàng ngày của mình, chứ không phải là ngồi một chỗ hành thiền hoặc là tích trữ công đức bằng cách làm nhiều việc thiện mới gọi là tu đâu. Tu hành đúng mức theo đức Phật dạy, đó là điều chỉnh hành vi không đúng trở về đúng chánh đạo. Thứ hai là thực hành con đường thoát khổ gồm tám thành tố. Chỉ cần hai nội dung này quý Phật tử làm tốt, thì khi gặp bất kỳ một chướng ngại, phiền não trong đời sống tự khắc sẽ có cách để chế giảm hoặc là vượt qua được. Nếu không hiểu đúng và hành trì lệch lạc tất sẽ bị rối ren về tâm trí bởi phiền não và bị níu kéo, trôi trảng bởi các mối quan hệ phức tạp trong đời sống xã hội phát sinh.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 57”, năm 2020

CÂU HỎI 18:

Kính bạch thầy, con được biết thầy giảng về việc đức Phật không chủ trương ngồi thiền và thực hành hạnh đầu-đà. Nhưng hiện nay ở một số nơi, con thấy vẫn có những người thực hành hạnh đầu-đà, như vào trong rừng sâu tu tập hoặc xây dựng liêu cốc ngay tại nơi đất nhà ở để tu tại gia. Việc vào trong rừng hay

liêu cốc xây dựng ngay tại nhà, con thấy có điếm chung giống nhau là vẫn cần có người phục vụ, chứ không phải một mình lo sinh hoạt và tu tập. Kính bạch thầy có thể giảng giải cho con hiểu rõ hơn về hạnh đầu-đà và ý nghĩa của hạnh đầu-đà, cũng như những khó khăn tồn tại của việc thực hành hạnh đầu-đà trong xã hội hiện đại ngày nay.

TRẢ LỜI:

Tài liệu viết về hạnh đầu-đà, chi tiết và cụ thể nhất là trong bộ Thanh Tịnh Đạo của học giả Buddhaghosa. Một trước tác có tham vọng rút gọn tất cả các lời dạy của đức Phật vào trong một tập yếu gọi là Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga). Tác phẩm này xuất hiện khoảng 1000 năm sau khi đức Phật đã viên tịch. Nếu quý Phật tử muốn tìm hiểu vị này, có thể tra cứu trên mạng internet, có rất nhiều thông tin. Vị này có những đóng góp khá lớn đối với sự phát triển Phật giáo sau này. Nhưng bên cạnh đó, những nghiên cứu mới trong khoảng trên dưới trăm năm trở lại đây, đặc biệt là ở Sri Lanka, cho thấy các luận giải của vị này cần phải được đánh giá lại. Một số nghiên cứu chỉ ra rằng, bên cạnh những đóng góp nhất định về mặt nào đó, tác phẩm này cũng góp phần làm phức tạp hóa, khiến hậu thế hiểu sai về lời dạy của đức Phật. Trong đó, như thầy biết thì mười ba pháp đầu-đà là một trong các nội dung như thế.

Như chúng ta đã biết về lịch sử của đức Phật, sau khi trải qua những năm tầm đạo, học thiền, thành tựu tất cả các cấp độ cao nhất của thiền và thấy nó không giải quyết được gốc rễ khổ đau nên đức Phật đã bỏ đi, tìm học những phương pháp khác. Cuối cùng Ngài quay về phương pháp truyền thống khổ hạnh của Bà-la-môn giáo thời bấy giờ. Và sau khi rơi vào tình trạng sống dở chết dở do thực hành loại khổ hạnh khó khăn nhất, đó là nhịn thở. Nhịn ăn thì có người còn làm được, thậm chí một chục ngày, vài trăm ngày. Nhưng nhịn thở chưa có ai làm. Vậy mà đức Phật đã thực hành khổ hạnh nhịn thở đó và hậu quả phải sống dở chết dở. Đến khi nhận ra bết tắc của nó Ngài liền từ bỏ. Do vậy sau này, khi Ngài giác ngộ rồi, sẽ không hợp lý nếu chúng ta nói rằng đức Phật tuyên dương, tán dương về chuyện dạy thiền và dạy đầu-đà. Trong các Pháp thoại thuộc kinh tạng Nikāya và những câu chuyện bên lề, khi đề cập đến các môn đệ của đức Phật, người ta cũng hay đề cập đến một vị đại đệ tử nổi tiếng về hạnh đầu-đà, đó là ngài Ma-Ha-Ca-Diếp (Mahākassapa). Đối với thiền tông Trung Quốc, vị này được đưa lên vai trò cao nhất, chỉ sau đức Phật. Với các vị sùng mộ hạnh đầu-đà, tán dương khổ hạnh, vị này cũng được đưa lên cao nhất. Ngài là vị đệ tử được đức Phật tin cậy thứ ba ngoài hai ngài Xá-Lợi-Phất và Mục-Kiền-Liên. Và trong một vài tình huống, sự trân trọng của đức Phật dành cho vị đó còn lớn hơn nữa, như trong một số trường hợp vị này được coi gần

như là bạn. Tất cả những nhận xét này được rút ra từ những câu chuyện kể và thầy nghĩ nó không phải là vô tư. Có thể tất cả đều có ý đồ đằng sau đấy! Chúng ta được biết ngài Mahākassapa quen nếp tu học bằng cách khổ hạnh trước khi được diện kiến đức Phật. Và khi ngài gặp được đức Phật và đức Phật khai thị cho ngài giác ngộ rồi thì ngài vẫn giữ nguyên lối sống đơn giản của một vị đầu-đà như thế. Thầy còn nhớ một đoạn pháp thoại:

Một hôm đức Phật cho gọi ngài Ca-Điếp lại khi ngài ghé thăm. Và đức Phật nói với ngài: “Ca-Điếp, năm nay ngươi cũng lớn tuổi rồi, già lão tóc bạc rồi, thôi bỏ bớt các pháp khổ hạnh đó đi, về ở với Như Lai và giúp Như Lai hướng dẫn các tỳ-khưu trẻ.” Đáp lại, ngài Ca-Điếp cũng xác nhận với đức Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, quả thực con già rồi, tóc bạc rồi. Nhưng mà con thích lối sống này, con quen lối sống này rồi. Con không từ bỏ trách nhiệm giúp đỡ đàn em trong việc hỗ trợ họ tu học. Nhưng mà con xin được giữ nguyên cái hạnh của con.” Nội dung đại khái như vậy.

Trong Kinh tạng, thầy chưa đọc được chỗ nào ngài Ca-Điếp thực hành mười ba hạnh đầu-đà, chưa tìm thấy có pháp thoại nào đề cập đến chuyện đó. Có thể đó là câu chuyện được kể bên ngoài, có thể trong các chú giải, có thể trong các sản phẩm về sau này. Nhưng dù cho ngài có thực hành bao nhiêu hạnh thì chuyện đó không quan trọng. Chuyện ở đây chúng ta

cần làm rõ là thực hành đầu-đà với mục đích gì? Và có nên thực hành hay không? Ở đây thầy cũng loại trừ luôn chuyện đức Phật không chấp nhận hạnh đầu-đà. Về mặt nào đó, đức Phật vẫn thấy lợi ích ở pháp khổ hạnh chứ không phải không, trong chừng mực nào đó thôi. Cũng như thiên, Ngài giác ngộ không do thiên, nhưng trong một số trường hợp nào đó Ngài vẫn nói với các môn đệ, các vị tỳ-khưu, đặc biệt các vị trẻ, những vị đôi khi có thể ham vui, không siêng năng tu học, để thì giờ trôi qua vô ích thì đức Phật vẫn nhắc nhở các vị đó nên kiếm các gốc cây, một đồng rơm, một ngôi nhà trống,... để học cách điều chỉnh, điều ngự hoặc là thanh lọc thân tâm mình. Cái đó người ta gọi là thiên.

Bây giờ chúng ta đi vào trọng tâm. Hạnh đầu-đà là cái gì? “Đầu-đà” là một từ phiên âm của chữ Pāli là “dhuta hay dhūta”. Và khi người ta nói hạnh đầu-đà, là kết hợp giữa hai từ tố “dhūta” và “aṅga”, hai từ này gặp nhau kết hợp thành từ mới là “dhūtaṅga”. “Dhūta” có nghĩa là dời đi, phải đi hay dẹp đi. Còn “aṅga”, trong trường hợp này nghĩa là một bộ phận, một số lượng hoặc có khi là chi - chi của một cái tay, chi của một cái chân. Như hôm trước thầy có nói qua, từ này nó có hai nghĩa cơ bản nữa, đó là “thứ lớp” hoặc “phương pháp”. Khi kết hợp lại với “dhūta”, thì “dhūtaṅga” sẽ trở thành một phương pháp để thanh lọc, làm sạch cái ô nhiễm, làm sạch cái thói quen xấu

bị cảm nhiễm cứ lặp đi lặp lại nhiều lần. Nhiễm tức là vậy bản, làm cho nó dơ, nhuộm cho nó xấu đi, chứ không còn thuần túy, giữ được cái tinh khiết nữa. Ý nghĩa của “dhūtaṅga” có nghĩa như vậy.

Khi thầy mới vào chùa tu học, lúc còn là sa-di, tâm đang nhiệt thành đối với đạo, thầy từng thử nghiệm nhiều cái, từng hành thiền đến mức cực đoan để khắc chế cái bệnh mất ngủ. Từng leo lên tầng thượng của một tu viện mỗi đêm với quyết tâm là, nếu hành thiền mà buồn ngủ thì thà rớt xuống chết còn hơn để ma ngủ chế ngự mình. Giai đoạn ấy niềm tin cực đoan đẩy mình có một số hành động đôi khi thiếu suy nghĩ chín chắn; sau này nghĩ lại, lỡ rớt xuống thì bây giờ,... thôi không nói nữa! Thứ hai, thầy từng hành hạnh đầu-đà đi bát ăn một lần, không ăn hai lần, vì trong đầu-đà có mười ba pháp (lần lượt thầy sẽ liệt kê để cho mọi người rõ). Thầy chỉ nhắc lại trải nghiệm của mình. Thầy từng hành hạnh đầu-đà và chỉ ăn một lần trong một bát, không ăn hai lần. Thứ nữa là từng thọ đầu-đà chỉ ngồi ngủ, và tiếp đó thầy từ bỏ ngủ, không ngủ luôn, nhưng mà được trọn vẹn chỉ ba ngày. Khi mệt mỏi đến quá mức, thầy ngồi xuống và bị ngã người trên tấm ván rồi mê đi luôn. Đến khi tỉnh dậy thầy thấy không xong nên thầy từ bỏ nó. Thầy kể cho mọi người nghe để chia sẻ; với thầy, một số hạnh đầu-đà và hành thiền tích cực là qua trải nghiệm của mình chứ không phải lý thuyết. Trở lại với đầu-đà, trong cách thọ trì hạnh tu này thì mục đích của nó là gì?

Đầu-đà chỉ phù hợp và hiệu quả cho những vị nào có nhiều tham ái, tùy theo loại. Như tham ái về ăn thì sẽ liên hệ với hạnh đầu-đà ăn uống. Có nhiều người thích ăn nhiều bữa, bây giờ sẽ thọ đầu-đà ăn một bữa. Còn người thích ăn loại thức ăn mình ưa thích, thì khi hành đầu-đà không có quyền chọn lựa, ai cho gì ăn đó. Có vị thích ngủ ở chỗ đầy đủ tiện nghi, thì sẽ thọ đầu-đà ngủ không chọn lựa, đến đâu người ta cho ngủ ở chỗ nào cũng được hết. Ngoài hiên cũng được, gốc cây cũng được, phòng ở cũng được, cũng không sao, không lựa chọn nơi nghỉ. Hoặc có thể quen sống trong tiện nghi, bây giờ muốn thẳng tâm tham đắm tiện nghi đó thì ra ngoài gốc cây hoặc nghĩa địa, ra ngoài chỗ đầy đá, sỏi,... không có mái che mà ngủ, thì đó là thực hành hạnh đầu-đà. Nhưng bên cạnh mặt tích cực thì quanh chuyện thọ trì hạnh đầu-đà có những điều thầy thấy không ổn. Để hành hạnh đầu-đà, trong Thanh Tịnh Đạo cho biết - thầy nghe hơi buồn cười - là phải đến trước mặt đức Phật xin phép. Trong luật của tỳ-khưu hoặc quy định của Tăng-già về thọ hạnh đầu-đà mà đến trước đức Phật xin phép thì thầy chưa thấy chỗ nào đề cập. Hoặc không có đức Phật thì phải đến trước mặt vị Thánh tăng xin phép. Hoặc không có Thánh tăng thì phải đến trước mặt vị đã thực hành đầu-đà rồi để xin thọ,... Hoặc không có ai nữa thì mình đến trước tượng Phật để phát nguyện. Những cái sau thì thầy thấy tương đối dễ, nhưng cái đầu tiên thì thầy thấy không hợp lý, và

thầy thấy chưa có trường hợp nào xảy ra. Đó là người ta nâng vai trò của phát nguyện lên. Và thậm chí còn nhấn mạnh là khi bắt đầu thọ giới, thì phải phát nguyện về đầu-đà đầu tiên nữa. Đây là một diễn giải quá xa.

Có một điểm quan trọng khác đối với vị thọ trì đầu-đà là, khi đang hành hạnh đầu-đà - mục đích để khắc chế khuyết điểm của mình về tham ái các loại, do đó không nên để ai biết mình đang hành trì; cái này tạm gọi không muốn phô trương bản ngã. Người ta kể câu chuyện: Có hai huynh đệ rất thân thiết. Một vị phát tâm hành hạnh đầu-đà, vị kia thì tu hành bình thường. Một hôm hai bên gặp nhau sau một thời gian cách biệt, họ cùng nghỉ qua đêm chung một phòng thì một vị nửa đêm chợt thức giấc, trông thấy bạn mình đang ngồi, không nằm ngủ. Vị ấy quan sát xong đi ngủ lại. Sáng hôm sau thân mật hỏi bạn: “Sur huynh đang hành hạnh đầu-đà không ngủ phải không?”. Vị kia vì không muốn cho bạn đồng tu của mình biết về chuyện này, nên chỉ cười không nói gì cả và đêm hôm sau thì nằm ngủ bình thường. Chỉ khi không có người khác thì vị ấy mới tiếp tục thực hành hạnh đầu-đà không ngủ nằm. Ý nghĩa trong câu chuyện ở đây muốn nói lên điều gì? Vị hành hạnh đầu-đà thật sự thì không phải hành vì muốn phô trương cái bản ngã, cái tôi của mình qua hạnh tu tập khắc kỷ khó làm nên vị đó sẽ giấu, không cho người khác biết việc tu hành

của mình. Nói theo ngôn ngữ khác, như Chúa Giê-su đã nói: “Khi tay trái làm việc thiện thì không cho tay phải biết”. Ở đây cũng vậy. Một vị hành hạnh đầu-đà đúng mức để diệt các tham ái trong mình thì vị ấy sẽ làm kín đáo lặng lẽ, không muốn cho ai biết, hay bộc lộ cho ai biết. Bây giờ quả thật có một số vị hành hạnh đầu-đà chỗ này chỗ kia, nhưng thầy thấy không làm được chuyện đó. Khi thầy hành hạnh đầu-đà thuở mới vào chùa tu, thầy đọc trong kinh, trong sách về Phật học cách phát nguyện và thầy tìm hiểu xong thì thầy tự mình phát nguyện. Rồi sau đó tự mình làm chứ không phải bị thúc bách bởi ai. Chẳng qua cái tâm tu khi đó mạnh và nghĩ mình làm như vậy là đúng nên thực hành thôi. Vì nghĩ mình còn tham ăn, tham uống, tham ngủ nghỉ nhiều thứ nên suy nghĩ là phải quyết tâm chiến thắng mình. Nhưng mà lúc ấy hoàn toàn làm với cái bản ngã tu hành. Đó là trải nghiệm của thầy. Đầu-đà có hiệu quả ở chỗ là vị nào nhiều tham ái về các nhu yếu của đời sống, như ăn, uống, ngủ, nghỉ thì lựa chọn một cách hành phù hợp để điều chỉnh lại, đối trị lại với nó. Sau khi vượt qua nó thì mình bỏ đi thôi. Không có quan trọng gì hết. Còn không hiểu biết thì càng hành trì coi chừng bản ngã càng lớn, càng sinh ra cống cao, ngã mạn. Mà cống cao, ngã mạn lại được che bởi lớp áo đẹp đẽ là sống dị dưỡng, ít ham muốn,... Rất dễ bị chính mình lừa hoặc bản ngã mình nó lừa. Mặt khác, đức Phật vì đã trải qua các khổ hạnh khó

khăn nhất và từ bỏ nó, nên chắc chắn Ngài không bao giờ giáo hóa đệ tử mình đi theo con đường khổ hạnh này, vì nó không đưa đến giác ngộ.

Trở lại vấn đề mười ba pháp đầu-đà, thầy sẽ liệt kê cho mọi người biết qua sau khi hiểu hành hạnh đầu-đà như thế nào là đúng đắn, để không bành trướng bản ngã của mình, nặng thêm tham ái về tự ngã. Mười ba hạnh đầu-đà như thế này (sau này người ta còn chia làm ba bậc như thượng, trung, hạ):

- Thứ nhất, hạnh đầu-đà mặc y được lượm từ vải vút bỏ ở ngoài đồng rác bên vệ đường. Tên gọi theo chữ Hán là “phấn tảo y”, tên Pāli là “paṃsukūla”. “Paṃsu” là bụi, “kūla” là đồng (bụi), nói chung là một đồng bụi bặm. Đây đủ là Paṃsukūlacīvara là y phấn tảo (hay phấn tảo y), là y được lượm từ đồng rác, nơi người ta bỏ đi. Bên Ấn Độ vào thời xưa thịnh hành tập quán dùng vải bó tử thi đem đi đốt hoặc quăng tử thi đã bó vải ở những bãi đất làm nghĩa trang lộ thiên. Vải tử thi có thể được sử dụng làm y ca-sa được. Vải người ta đã dùng nhưng không thích nữa, dính nhiều bụi bặm hoặc đã cũ rồi, hoặc vải sau khi dùng một thời gian người ta xả ra, quăng bỏ. Tất cả các loại vải đó được lượm lại và kết thành tấm y. Rồi kiếm màu và nhuộm thành đồng màu cho dễ coi vì vải lượm có thể có nhiều màu như trắng, xanh, đỏ,... Màu nhuộm được sử dụng thuở xưa chiết xuất từ các loại vỏ cây hay trái cây và có thể từ một vài khoáng chất

sẽ tạo thành màu mới. Cái đó gọi là màu hoại sắc. Hoại sắc có nghĩa là phá bỏ đi cái màu nguyên thủy của các miếng vải đó, để tất cả chúng thành màu chung duy nhất. Phần tảo y là vậy.

- Thứ hai, hạnh chỉ mặc ba y. Người xuất gia có 3 tấm y. Y thứ nhất dùng làm chăn đắp hoặc tấm trải để nằm hay ngồi, thường gọi là y hai lớp hay nhiều lớp, được phiên âm là y tăng-già-lê (saṅghāti). Thứ hai là y thường mặc hay còn gọi là “y vai trái” vì khi mặc chỉ đắp bên vai trái, chừa vai phải, theo tập tục của người Ấn. Thứ ba là y mặc ở dưới, còn gọi là “hạ y” hoặc “nội y” vì mặc bên trong, phía ngoài là y vai trái. Trong tiếng Pāli thì ba y đó có tên là: y saṅghāti, uttarasaṅgha và antaravāsaka. Một vị hành hạnh đầu-đà về y thì chỉ bằng lòng với ba y đó thôi, không tham cầu thêm. Bao giờ hư một trong ba y thì kiếm vải khác để may lại chứ không mặc hơn ba y. Trong thực tế, có nhiều thí chủ dâng y cho các vị xuất gia nên nhiều vị có hơn ba y. Ngày xưa thời đức Phật, với số lượng người xuất gia đông, kinh tế không dồi dào, đồ tiêu dùng không phong phú như thời bây giờ nên những người mới bắt đầu xuất gia thì chỉ có ba y. Sau đó được cúng dường thêm các y mới, được thay thường xuyên. Nhưng các vị theo hạnh đầu-đà phát nguyện chỉ sử dụng ba y đó thôi. Ví dụ khi mặc y này thì thay y kia. Nói chung là chỉ sử dụng nội trong ba y. Còn những vị xuất gia khác thì có thể có nhiều y

hơn để thay thế. Tu tập về hạnh này là vừa lòng với ba y, vừa lòng với y phần tảo, không tham cầu thêm, để đối trị tâm tham ái về y phục.

- Thứ ba, hạnh đầu-đà chỉ sống bằng khát thực. Đức Phật cho phép hàng xuất gia được thọ nhận vật thực từ hai nguồn. Thứ nhất là khát thực để nuôi mạng, người ta cho gì dùng đó. Thứ hai là Phật tử có thể mời trai tăng hoặc mang tới tu viện để cúng dường. Đó là hai cách phổ biến. Nhưng đối với những vị đối trị tâm tham cầu thức ăn nhiều loại, thấy mình hay bị cái tham ăn này chi phối, thì vị đó có thể chọn hạnh đầu-đà chỉ thọ dụng đồ ăn khát thực. Người ta cho gì ăn đó. Cho đồ khô thì ăn đồ khô, cho đồ ăn có nước thì ăn đồ ăn có nước. Cho thượng vị ăn thượng vị. Cho thức ăn bình dân ăn thức ăn bình dân. Thế này thế kia đều ăn được. Không kén cá chọn canh. Không có lựa chọn. Chỉ sống theo sự bố thí của thập phương. Tức là hạnh tri túc, dị dưỡng về ăn uống.

- Thứ tư, cũng là hạnh khát thực nhưng mà hạnh khát thực theo thứ lớp. Có nghĩa khi đi khát thực không chọn nhà, không chọn xóm, không chọn vùng cụ thể. Hôm nay quyết định đi hướng Nam hay Bắc gì đó, thì vị ấy sẽ đi lần lượt từ nhà này qua nhà khác. Nhà nào cũng ghé qua đứng, không quan tâm có ai đặt bát hay không. Không chọn lựa nhà đặt bát. Đây cũng là cách để đối trị với cái tâm chọn lựa thức ăn

hoặc chọn lựa thí chủ của một số vị. Cách này có thể hạn chế tâm tham cầu đó.

- Thứ năm là hạnh “nhất tọa thực”, có nghĩa là chỉ ăn một lần. Ngồi xuống khi ăn nhưng chỉ một lần thôi. Đứng dậy không ăn nữa. Người ta mời thêm cũng không ăn nữa. Đến chỗ khác cũng không ăn nữa. Chỉ ăn một bữa trong thời gian từ sáng sớm, lúc mặt trời mọc, đến khi mặt trời đứng bóng. Ngồi xuống ăn một lần rồi sau đó không ăn nữa, để đối trị với thói quen ăn lật vật, lật nhắt, bạ đâu ăn đó.

- Thứ sáu, hạnh này cũng về ăn, nhưng chỉ ăn một bát thôi. Nghĩa là đồ ăn khát thực, cúng dường trong bát và chỉ ăn trong bát đó. Cho dù người ta cúng thêm bát khác cũng không ăn. Ngoài bát đó ra thì không ăn thêm bất cứ thứ gì nữa. Người ta gọi đó là hạnh thọ thực trong một bát. Đây cũng là một cách đối trị về tham ái trong ăn uống.

- Thứ bảy, hạnh không ăn đồ ăn dư tàn. Có nghĩa là đồ ăn thừa hoặc đồ ăn người ta đã ăn rồi bây giờ người ta đem đến mời mình, thì sẽ không ăn loại thức ăn này. Tức là từ chối ăn tất cả những loại thức ăn người khác đã sử dụng hoặc đã qua xử lý như thế nào đó mà không còn nguyên vẹn nữa; không thọ dụng các loại vật thực đó. Như vậy, chúng ta có năm hạnh đầu-đà về ăn uống.

- Bây giờ nói đến hạnh đầu-đà ở hay cư trú. Hạnh đầu-đà thứ tám là hạnh đầu-đà chỉ ở trong rừng. Không sống ở thành phố, không sống ở nơi nhiều người, chỉ ở trong rừng thối.

- Thứ chín là hạnh sống ở gốc cây. Phát nguyện hạnh đầu-đà này là vị chỉ sống ở gốc cây, không sống trong nhà có mái che, hoặc không sống những nơi khác.

- Thứ mười là hạnh sống ở giữa trời. Hang đá không ở, gốc cây không ở, có bóng che không ở, chỉ ở ngoài trời thối.

- Thứ mười một là hạnh sống ở nghĩa địa. Nghĩa địa ở Ấn Độ thì khủng khiếp hơn nghĩa địa ở Việt Nam. Nghĩa địa ở Ấn Độ hồi xưa thì xác người để ngoài, lộ thiên, chứ không phải như nghĩa địa ở Việt Nam có xây mộ, mái che. Phải hình dung rằng khi phát nguyện hạnh đầu-đà mà sống trong nghĩa địa với xác người lộ thiên như vậy, mới biết khủng khiếp như thế nào. Những hạnh đầu-đà về nơi ở để đối trị với tham cầu nơi ở tiện nghi hoặc nỗi sợ hãi. Những người có cảm giác lâu nay mình trú ẩn trong những nơi an toàn, bây giờ muốn tự mình thử thách với đời sống khắc nghiệt của thiên nhiên, hoặc nỗi sợ hãi, thì các vị ấy có thể thử thách mình bằng cách thọ đầu-đà ở nghĩa địa.

- Thứ mười hai, hạnh ngủ nghỉ chỗ nào cũng được. Đến đâu người ta bố trí chỗ nào thì ngủ chỗ đó.

Người ta cho mình ngoài hiên thì ngủ ngoài hiên. Cho mình trong nhà vệ sinh thì mình cũng ở luôn. Hoặc trong phòng đang hoang cũng ở. Nghĩa là được sắp xếp chỗ nào thì ngủ nghỉ chỗ đó, không phân biệt, không đòi hỏi. Tức là sống không tham cầu, dễ nuôi, dễ dưỡng.

- Và cuối cùng là hạnh đầu-đà chỉ ngồi không nằm, ngay cả khi ngủ. Hồi đó thầy cũng cực đoan đến độ không nằm mà cũng không ngủ luôn. Chính vì không ngủ nên sau ba ngày do thân xác mình bị vượt quá sức chịu đựng quật mình trở lại. Trải nghiệm qua cái đó thì mới biết giới hạn của cơ thể là gì. Và khi mình làm cái gì mà người khác làm không được, thì thường thường khởi sinh các niệm tưởng về bản ngã rất là lớn. Vì vậy nếu không cẩn thận khi thực hành một số hạnh đầu-đà thì bản ngã không được soi sáng, không thấy rõ bản chất của nó mà buông ra; ngược lại còn được trang bị thêm áo giáp, thành trì bảo vệ cái tôi kiên cố hơn nữa.

Vấn đề liên hệ đến mười ba pháp đầu-đà, ý nghĩa đầu-đà, mục đích đầu-đà là như thế. Nếu không hiểu mà thực hành theo thì hậu quả thật khôn lường.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 60”, năm 2020

CÂU HỎI 19:

Kính bạch thầy, khi con ngồi thiền con nên lựa chọn tư thế nào? Có bắt buộc phải ngồi kiết-già hay không ạ? Bà nội con lớn tuổi nhưng muốn ngồi thiền, mà ngồi nhiều sẽ dẫn đến đau lưng, tê chân, vậy con có thể để bà ngồi ở ghế có tựa được không thưa thầy? Khi ngồi thiền con thường hay bật nhạc không lời êm dịu nhưng một số người khuyên không nên bật nhạc, con kính mong thầy giải đáp giúp con.

TRẢ LỜI:

Nói đến thiền thì có mấy vấn đề cần phải làm rõ trước khi chúng ta quyết định nên làm gì? Thứ nhất phải hiểu mục đích của thiền là gì? Thứ hai phương pháp hành trì? Thứ ba, cụ thể hơn chút là cách thực hiện, mà ở đây đang bàn là ngồi.

Thiền, như lâu nay chúng ta hay nghe nói đến vấn đề thiền, có một điểm chung nhất cho tất cả các phương pháp thiền, hay pháp môn nào đi nữa, thì đó là làm cho tâm vắng lặng, yên tĩnh. Nói theo chuyên môn thì gọi là để tâm định, để tâm chỉ còn trạng thái yên tĩnh vắng lặng duy nhất, gọi là nhất tâm. Dù phương pháp đó là gì, thì mục đích của nó cuối cùng cũng như vậy thôi. Thứ hai là về phương pháp hay pháp môn tu thiền thì có vô số. Thầy có thể nói tổng quát thế này, mỗi tôn giáo đều có cách hành thiền

riêng của mình, pháp môn hành thiền riêng của mình. Hiểu theo nghĩa này thì mục đích của nó là để định tâm, tĩnh tâm, an tịnh và lắng lại. Chứ không phải trong Ấn giáo hay Phật giáo mới có. Phương pháp tĩnh tâm của Thiên Chúa giáo, hoặc cầu nguyện và hoàn toàn giao phó mình cho Thượng Đế của một số tôn giáo cũng gọi là “hành thiền”.

Bây giờ thầy nói các bước thực hiện. Chẳng hạn như là đi tới đi lui người ta gọi là “thiền hành”, hay ngồi thiền thì người ta gọi là “thiền tọa”. Và thậm chí có người ngồi hay đi đều không được, chỉ có nằm người ta gọi là “thiền ngọa”, vì có một số trường hợp cơ thể người ta không di chuyển được, bán thân bất toại chẳng hạn thì họ vẫn có thể hành thiền bằng cách nằm như vậy mà hành thiền thôi.

Bây giờ trong trường hợp nói là thiền tọa hoặc tọa thiền, thì với một số các vị nặng về chuyên môn, họ sẽ khuyên nên chọn tư thế ngồi kiết già, bán già hoặc ít nhất là xếp bằng (hai chân đặt bằng trên sàn hay trên nệm). Lưng phải thẳng, dựng đứng. Hai tay phải để lên nhau hoặc hai tay phải tiếp xúc nhau theo một số quy cách của các pháp môn tu thiền. Nhưng với thầy những hình thức đó chỉ là hình thức thể hiện bên ngoài mà thôi. Có một tư thế mà mình có thể ngồi lâu được nếu mình khỏe mạnh bình thường. Và cách ngồi đó là cách ngồi được hướng dẫn cho người khỏe mạnh bình thường. Còn những người đã có một số

bệnh lý về thân thì họ không thể ngồi xếp bằng được, hoặc từ nhỏ họ không quen ngồi xếp bằng, cơ thể họ đầy đặn quá nên họ ngồi xếp chân không được. Không lẽ vì như vậy mà họ không thể hành thiền? Không phải như vậy. Như mục đích thầy nói về hành thiền, là để tâm an tĩnh vắng lặng, nhất tâm, định tâm. Vậy thì cái gì mà mình làm cho nó trở về với mục đích đó, đạt được mục đích đó thì đều dùng được. Ở đây, với một người không thể ngồi xếp bằng, kiết-già hay bán già, thì có thể ngồi trên ghế hoặc tựa vào vật gì đó - vì có người đôi khi sống lưng họ không còn vững nữa, cần phải tựa. Có người không ngồi được, họ nằm thì cứ nằm thôi. Không sao hết. Nhưng quan trọng là có một số tư thế có thể hỗ trợ cho mình tĩnh táo lâu. Có một số tư thế - nếu mình mà không biết nguyên lý của nó - thì trong quá trình hành thiền mình sẽ dễ bị tán loạn tâm hoặc buồn ngủ. Những tư thế mà các vị có kỹ thuật, có chuyên môn về thiền họ hướng dẫn. Nhưng cái chính là trạng thái tâm của người hành thiền mới là quan trọng. Thầy nói ví dụ về một người nằm, hoàn toàn bất như ý về thân xác, không điều khiển được, cho nên bây giờ phải luôn luôn theo dõi cái tâm của họ thôi. Ở đây, sáng suốt tĩnh táo là yếu tố đầu tiên họ phải có và sau đó họ hướng tâm về đối tượng - như hơi thở, hoặc một đề mục nào đó khởi lên ở trong cái biết của họ - để họ nương tựa vào và ổn định lần lần cho đến khi tâm vắng lặng. Với trường hợp người già, như bà nội của quý Phật tử đây không

thể ngồi được, thì bà có thể ngồi trên xe lăn hoặc thậm chí bà nằm đi nữa, nhưng phải hướng dẫn cho bà cách để nhiếp tâm, ổn định tâm, hướng tâm mình vào đối tượng, để đi đến an trú tâm mình. Khi đó mới có trạng thái vắng lặng an tĩnh.

Ở đây thầy nói thêm, thiền không phải là để thư giãn, cho nên không thể nói vừa ngồi thiền vừa mở nhạc nghe được. Có nhiều cách để thư giãn. Ví dụ ta có thể nằm buông cả người ra như xác chết. Cảm nhận giống như một cái xác không còn một vọng động nào nữa, đó là cách thư giãn của yoga. Hoặc là ngồi thẳng nhưng buông lỏng các cơ ra, trong tâm trí không còn khởi lên bất cứ một niệm tưởng nào, đó là một trạng thái thư giãn. Nhưng thiền thì có đối tượng, có mục đích. Mục đích là đưa đến vắng lặng, an tĩnh nhất tâm. Có đối tượng nghĩa là sẽ có chủ đề, chủ đề nào đó. Ví dụ như hơi thở, hoặc là một âm thanh, hoặc thậm chí một hình ảnh, từ bên ngoài đưa vào bên trong tâm của mình, rồi mình gắn kết với nó. Mục đích để tâm mình ổn định, gắn bó với đối tượng, rồi cuối cùng trở thành nhất tâm. Do vậy khi ngồi thiền mà bật nhạc nghe - cho dù nhạc không lời hay nhạc gì đi nữa - thì nó hoàn toàn không phù hợp. Nó có thể là một trạng thái hưởng thụ âm thanh. Nó tác động đến hệ thần kinh cảm giác, cho mình cảm thấy thư thái thôi. Đó không phải là thiền. Khi hành thiền, các phương tiện bên ngoài chỉ hỗ trợ. Nhưng phương tiện

nào làm khuấy động tâm mình, hoặc làm cho tâm mình bị cột trói theo lối lạc thú, thì điều đó đi ngược lại với tôn chỉ của thiền. Cho nên tốt nhất là buông tất cả mọi trói buộc đó, mà chỉ hướng tâm mình vào đối tượng, gạt bỏ tất cả mọi cái quấy rối đó. Cũng như gạt bỏ tất cả những trạng thái lần lượt xuất hiện khi tâm mình hướng đến đối tượng và vượt qua các chướng ngại thường gặp trong quá trình hành thiền là: Tham, Sân, Nghi ngờ, Trạo cử, Hôn trầm thụ miên. Khi mình vượt qua những chướng ngại đó thì sẽ xuất hiện những trạng thái - ta gọi là các thiền chi - hỷ lạc từ thô đến tế, cho đến trạng cuối cùng hoàn toàn an tĩnh, nhất tâm.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 59”, năm 2020

CÂU HỎI 20:

Con xin kính bạch ngài Hòa thượng! Đầu tiên, con xin cảm ơn thầy đã giảng dạy cho chúng con trong thời gian vừa qua. Con xin có câu hỏi, thưa thầy! Xin thầy cho con hỏi ý nghĩa của việc thực tập thiền với bát nước trên tay ạ? Con xin tri ân thầy!

TRẢ LỜI:

Đây là những bài thực tập đơn giản trong khóa tu học, để quý vị nắm rõ được các nguyên lý của minh sát. Để từ đó, sau khi thực tập, quý vị nắm vững được

nguyên lý cơ bản của minh sát. Và khi trở về với đời sống gia đình, quý vị có thể vận dụng nó vào cuộc sống của mình, điều chỉnh lại hành vi và tập kiểm soát tình cảm, vọng động ở nơi thân mình. Đây là cách chúng ta “sống tỉnh thức”. Chỉ có như vậy thì chúng ta mới có được năng lượng bình an trong cuộc sống và năng lượng đó sẽ lan tỏa ra cộng đồng nhỏ, tức là gia đình của chúng ta. Chỉ cần nắm được nguyên tắc, thực hành và hiểu thì hiệu quả sẽ đến.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm 3,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 21:

Kính bạch thầy! Khi ta đóng hết lục căn lại, thì ở nơi ta hiện ra tâm gì? Và ý nghĩa tâm này là gì ạ?

TRẢ LỜI:

Có lẽ quý vị Phật tử đưa câu hỏi này cũng phải bối rối hoặc là cảm thấy tăm tối lắm, khi nghe đoạn kinh hay ai đó nói về “đóng cửa lục căn”. Mà thực ra ý nghĩa câu nói “đóng cửa lục căn” đó không phải như thế.

“Lục căn” là gì? “Căn” ở đây có vị dịch là “quyền”. Vì năng lực của nó, ảnh hưởng của nó đối với từng loại đối tượng nên gọi nó là “quyền lực”.

Còn “căn” là chỉ cái gốc rễ xuất phát ra, bây giờ gọi là “giác quan”. Xưa gọi là căn, tức là cái rễ, gốc gác của cái biết của từng loại giác quan. Đó chính là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Nhưng lục căn không chưa đủ. Nói là “đóng cửa lục căn”, hiểu theo nghĩa đen là chưa đủ, vì sao lại như vậy? Mắt đóng tức là mắt nhắm hay khép lại; lỗ tai dù lấy bông nhét đi nữa, miệng bịt lại không nói năng, không sử dụng; mũi cũng bịt luôn. Lục căn nói theo nghĩa đen như vậy thì làm sao mà tồn tại? Chưa nói đến việc đó mới chỉ là cái biết theo nghĩa đen của vật chất, nhưng mình không ngăn được cái biết của từng căn quyền đối với các đối tượng. Mắt đóng lại, khép lại, lấy tay hoặc vải che kín lại, mình có thể không thấy được đối tượng khi mắt mở ra, nhưng mà điều đó không có nghĩa là mình không biết gì về “thế giới con mắt”. Mà “thế giới con mắt” bây giờ được lưu trữ trong kho dữ liệu trong tâm thức của mình, và nó sẽ độc khởi hiện hành lại. Lỗ tai khi mình bịt đi rồi, có thể không nghe được tiếng trực tiếp, nhưng những âm thanh cũ, những hồi ức cũ đối với âm thanh vẫn sống động trong tâm tâm mình. Lỗ mũi dù bịt kín đi nữa, thì tạm thời mình vẫn còn tồn tại, chưa đến mức ngộp thở, nhưng những mùi, những hương mà mình đã từng biết trước đó vẫn còn ghi lại dấu ấn biết ở trong mình về lỗ mũi. Cái lưỡi, cái thân cũng như vậy.

Ý nghĩa “đóng lục căn lại” tức là “ngoại tức chur duyên, nội tâm tĩnh chỉ” - cắt đứt hoàn cảnh bên ngoài và ngưng lắng tâm lại ở bên trong. Tại vì lục căn - lục quyền mở ra, sẽ tiếp xúc với thế giới bên ngoài, kể cả ý thức khi đó cũng đối với thế giới bên ngoài. Ở đây khi nói ở ngoài, bởi các điều kiện không cho nó dậy khởi, làm khuấy đảo nội tâm của mình thông qua các căn quyền: mắt tiếp xúc với sắc, tai tiếp xúc với tiếng, mũi tiếp xúc với mùi, lưỡi tiếp xúc với vị,... Ở đây nói đến “ngoại tức chur duyên” tức là đóng cửa sáu căn lại. Có nghĩa là khởi lên ý niệm, và bằng phương pháp loại trừ yếu tố bên ngoài tác động đến thế giới của ý niệm.

Và bên trong thì “nội tâm tĩnh chỉ”, thì cả thế giới ý niệm đều phải được dừng lại, buông ra. Ở đây, nói đến dừng lại, buông ra để “nội tâm tĩnh chỉ” không có nghĩa là ý thức hoàn toàn chết, khô cứng, hoặc là bị đông đá, đông cứng lại, mà là *không còn ý niệm khởi lên, cố ý khởi lên, chủ tâm khởi lên* đối với đối tượng. Còn sự vận hành tự nhiên của ý thức cũng tự nhiên như lửa thì phải nóng, gió phải vận động thổi qua, thổi lại, nước thì ẩm ướt. Bản chất của ý thức trong tâm vẫn khởi lên niệm này, niệm nọ ở trong cái biết của chúng ta, trong cái tâm của chúng ta. Nhưng mà ở đây không có những ý niệm chủ ý, cố ý, chủ tâm của mình khởi lên nữa. Chỉ lặng lẽ quán sát với đối tượng bên ngoài, thì mình không còn hướng cái biết của mình thông qua các căn quyền để đón nhận các

đối tượng bên ngoài và hoàn toàn đóng lại về mặt ý thức. Bây giờ mình chỉ còn một nội tâm sáng suốt, tinh táo, lặng lẽ quán sát các vận hành của thân, các vận hành của ý thức đang vận động thường xuyên. Giống như một mặt hồ, thay vì bị xáo trộn bởi gió, bởi các thủy tộc, các loại cá lội qua, lội lại, bởi tác động bất kỳ bên ngoài thì bây giờ cắt đứt tất cả. Một khi tất cả những điều kiện đó bị cắt đứt, không còn gió thổi, không còn những tác động ngoại giới, lúc đó mặt hồ tự nó trở về phẳng lặng, yên tĩnh. Chỉ khi nó phẳng lặng, yên tĩnh, chính là “ngoại tức chư duyên, nội tâm tĩnh chỉ”. Lúc đó chúng ta mới có thể nhận ra được các hiện khởi của ý thức, ý niệm; các tác động của nội tâm khi khởi lên mình sẽ nhận biết một cách dễ dàng hơn nhưng không có thái độ phản kháng hoặc phan duyên theo đối tượng. Mặt hồ bây giờ chỉ làm một công việc duy nhất, đó là lặng lẽ phản chiếu đối với mọi hiện tượng xuất hiện trên mặt hồ thôi. Cho nên có vị cổ đức mới nói thế này: “Nhận quá hàn đàm, nhận khứ nhi đàm vô ảnh hiện”. Nghĩa là: Con chim nhận bay qua mặt hồ, không có ý để lại cái gì trên mặt hồ hết. “Nhận khứ nhi đàm vô ảnh hiện” tức là mặt hồ cũng không có ý giữ lại chiếc bóng của con chim nhận. Tương tự như thế ở câu sau: “Phong lai sơ trúc, phong khứ nhi trúc bất lưu thanh” là: Gió thổi nhẹ qua bụi tre, nhưng bụi tre đó không có ý giữ lại âm thanh của gió. Thầy đọc lại cả hai câu để mọi người nghe một lần nữa:

“Nhận quá hàn đàm, nhận khứ nhi đàm vô ảnh hiện

Phong lai sơ trúc, phong khứ nhi trúc bất lưu thanh”.

Cái còn lại chỉ là một cái tâm vắng lặng, an tịnh, tự phản chiếu tất cả những gì xuất hiện trên bề mặt của tâm. Đó là ý nghĩa của “ngoại tức chư duyên, nội tâm tĩnh chỉ”, chứ không phải là “đóng cửa lục căn” theo nghĩa đen như là quý Phật tử hiểu.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 56”, năm 2020

CÂU HỎI 22:

Giá trị lợi lạc Ba-la-mật của việc xuất gia gieo duyên?

TRẢ LỜI:

Vấn đề Ba-la-mật và giá trị Ba-la-mật mang đến cho người xuất gia gieo duyên là gì, phải không? Bây giờ thầy cũng xin chia sẻ góc nhìn của thầy về vấn đề này. Hình như thầy cũng chưa nói nhiều với ai chuyện này cả. Vấn đề này không chỉ có riêng thầy thấy, mà qua một số tài liệu thầy nghiên cứu cũng cho biết rằng, Ba-la-mật là sản phẩm đời sau để ra chứ không phải chính Đức Phật nói về Ba-la-mật! Nhưng nó là

tốt, chứ không phải là xấu; và phải hiểu đúng thì nó tốt thôi.

“Ba-la-mật” là phiên âm của từ “pāramī”. Người ta dịch là “đáo bỉ ngạn” là qua bờ bên kia, để phân biệt bờ bên này là sinh tử, còn bờ bên kia là giải thoát. Và người ta phân nó thành ba cấp độ. Đó là Ba-la-mật bậc cao, bậc trung và bậc thấp. Tức là thượng, trung, hạ. Ví dụ như trong việc bố thí cũng chia làm ba cấp độ: bố thí thường hay bậc hạ, bố thí bậc trung hoặc bố thí bậc thượng. Bố thí vật ngoài thân, ví dụ của cải, tài sản gì đó, thì gọi là bậc thường hay bậc hạ thôi. Bố thí bậc trung có nghĩa là bố thí một phần thân thể của mình. Bố thí bậc thượng có nghĩa là hi sinh cả thân thể của mình cho lý tưởng, cho đối tượng mà mình bố thí. Những câu chuyện dẫn ra về kiếp quá khứ của đức Bồ-tát bố thí cả sinh mạng của mình. Chẳng hạn như chuyện Ngài móc quả tim ra cho quỷ dạ-xoa ăn thì nó mới cho nghe pháp. Hoặc trong câu chuyện tiền thân Bồ-tát Vessantara thì bố thí cả bạch tượng, bố thí cả đai vàng,... và rồi bố thí cả sinh mạng mình cho cọp dữ đang đói. Đó là những câu chuyện mang tính biểu tượng, hình mẫu về hạnh Bố thí Ba-la-mật. Nhưng mà nếu các vị về chịu khó đọc tất cả bốn bộ Nikāya: Trường bộ kinh, Trung bộ kinh, Tương ưng bộ kinh, Tăng chi bộ kinh - Bốn bộ mà các nhà nghiên cứu công nhận rằng tương đối có nhiều lời dạy của đức Phật nhất. Sau khi so sánh các tình huống trong

đó, ngữ cảnh hoặc các thủ pháp được sử dụng để biên tập lại, người ta đi đến cái kết luận là có thể 70% - 80% lời dạy của đức Phật còn ở trong 4 bộ này - Trong đó không có câu chuyện về Ba-la-mật. Mà các truyền thống về sau này mới phát triển thêm về nó. Một bên là sáu Ba-la-mật. Một bên là mười Ba-la-mật. Ví dụ như bên các bộ phái Phật giáo Phát triển sau này gọi là sáu Ba-la-mật (Lục độ). Còn bên truyền thống Theravāda hoặc là Nhất thiết hữu bộ thì là mười Ba-la-mật (Thập độ). Nhưng giá trị hoặc cái hay của nó là gì?

Về mặt hệ thống thì quả là hay thiệt, có sự hợp lý của nó. Về mặt nào đó, thì nó tạo cho người ta sự phấn khởi về chuyện tu học. Đường như đó là một lộ trình rõ ràng. Nhưng bên cạnh đó, nếu không hiểu đúng về nó, thì rất nguy hiểm. Đó là càng tu tập, càng tích lũy nhiều, người ta gọi là bổ túc Ba-la-mật và hiểu theo nghĩa đen thì mình càng làm phước, càng tu tập, mình càng hành thiện, càng thế này, càng thế kia, thì công đức mình sẽ càng nhiều. Cho đến lúc khi nào đầy đủ tất cả mọi công đức thì khi ấy mình thành Phật. Hiểu như vậy là lệch lạc hết, không phải thế! Nếu hiểu đúng Ba-la-mật, đó là, càng tu được cái gì mình càng buông được chừng đó, như thế thì mới đúng.

Như tu hạnh bố thí, thì sau khi tập bố thí vật chất thô thiển, cho đến cái giá trị cao hơn, rồi thậm chí là buông bỏ luôn các thói quen chấp thủ, chấp ngã hoặc

các chướng ngại mà người ta phân biệt thành hai loại lớn nhất của một người tu, đó là Phiền não chướng và Sở tri chướng. Ai buông được Phiền não chướng đã khó rồi, buông được Sở tri chướng còn khó hơn. Những quan điểm, quan niệm sống, quan niệm ứng xử trong cuộc đời, thường thường rất khó bỏ. Cho nên, nó mới dẫn đến cái gọi là định kiến và thành kiến, tức là cái quan kiến đến mức không thay đổi được và trở thành “bức tường”! Nói cho dễ hiểu, cái gì kiên cố thì khó thay đổi. Mình có thể buông được cái đó thì là đi đúng đường, buông bỏ được những cái bị cột trói bởi các sở hữu vật chất, rồi sau đó sở hữu về thói quen, rồi thậm chí những cái chấp thủ về bản ngã. Bởi vậy, trên con đường giác ngộ, cái khó nhất cuối cùng là gì? Đó là tinh táo, sáng suốt và không còn chấp ngã. Trong mười Ba-la-mật theo truyền thống Theravāda là: bố thí, trì giới, ly dục hoặc xuất gia, trí tuệ, tinh tấn, nhẫn nại, chân thật, quyết định hoặc nguyện vọng, từ Ba-la-mật, xả Ba-la-mật,... tất cả nếu hiểu đúng, nó tập cho mình buông hết, thì mới đúng tiến trình. Còn nếu không hiểu đúng, thì coi chừng càng tu bản ngã càng lớn, lòng tham càng lớn và chướng ngại dĩ nhiên càng lớn, chứ không phải vì thế mà giảm trừ. Chúng ta phải hiểu đúng nghĩa Ba-la-mật. Do vậy, nếu trong thời gian mình tu học, dù năm ngày, dù mười ngày, mình thực hành trọn vẹn Bát Chánh đạo là mình đi đúng đường, không cần phải thêm Ba-la-mật nào hết. Thầy xin nhắc lại, đó

không phải là quan điếm riêng của thầy, mà khi thầy tìm hiểu, có một số các nhà nghiên cứu họ đã thấy ra, nhưng họ không nói rõ như vậy. Họ chỉ nói rằng Lục Ba-la-mật hoặc Thập Ba-la-mật là sản phẩm của đời sau. Thế thôi!

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm 2,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 23:

Xin thầy giải thích cho chúng con được rõ thế nào là “khéo như lý tác ý” ạ? Để khi chúng con nghe pháp thì chúng con có được sự hiểu biết đúng đắn ạ!

TRẢ LỜI:

Đây là nỗi khổ của những người đọc kinh khi gặp nhiều từ mà nếu hiểu đúng theo nghĩa trong Pāli thì nó không phải rắc rối cầu kỳ như thế. Nhưng khi chuyển qua tiếng Việt hay từ Hán Việt thì nghe không hiểu được hoặc khó hiểu. Ví dụ như vừa rồi nói là “khéo như lý tác ý”. Chữ “khéo” chúng ta hiểu phải không? Có ai không hiểu chữ “khéo” không? Trong ngữ cảnh này chúng ta hiểu chữ “khéo” nghĩa là gì? Cả ngay tiếng Việt của mình, trong một số tình huống mình cũng đã phân vân không hiểu nghĩa là gì.

“Nhu lý tác ý” là từ được dịch ra từ Pāli. “Tác ý”, tiếng Pāli là manasikāra. Về sau khi người ta đi

vào phân tích, hệ thống và phân chia nó ra, thì nói rằng tác ý là một tâm sở. “Nhu lý tác ý” trong kinh đơn giản nghĩa là như thế này thôi: đức Phật muốn nói một nội dung và Ngài yêu cầu người nghe hướng tâm, chú tâm, mở tai, mở mắt ra, dọn lòng để hoàn toàn lắng tâm, lắng tai, lắng lòng nghe rõ, nghe đúng lời Ngài dạy, mới hiểu được Ngài nói cái gì. Còn một khi tâm mình không hướng đến - tai mình có đó mà để ý chuyện khác, không để ý chuyện mà Ngài đang nói. Mắt mình nhìn Ngài đó, nhưng mà không để cái biết của mình vào trong cái nhìn. Không tiếp xúc với các hiện tượng, sự vật mình đang tiếp xúc; tuy ngồi đây nhưng tâm tưởng mình nằm ở đâu đâu - thì làm sao hiểu được lời đức Phật dạy, lời người đối thoại, lời người đang muốn nói chuyện với mình.

“Nhu lý tác ý” - hoặc “khéo như lý tác ý” - trong trường hợp này có nghĩa là: thay vì để tâm chạy lung tung chỗ này chỗ kia, thì người nghe cần phải hướng tâm, để tâm, chú tâm, lắng lòng để nghe cho đúng, nghe cho đầy đủ để hiểu đức Phật nói cái gì. Về sau người ta dựa vào một số nhóm từ này, khi phân tích thì tác ý là một loại tâm sở ở trong Vi Diệu Pháp. Từ đó mới phân tích như thế nào là “như lý”, thế nào là “phi như lý tác ý”. Còn nguyên trong pháp thoại đức Phật dạy, có nghĩa là: Như Lai nói thì các vị phải lắng tâm, lắng lòng, để hết tâm vào nghe để hiểu. Còn trong khi tai thì có đó, mắt thì nhìn đó, nhưng mà nghĩ

tượng ở đâu, không chú ý đến lời dạy của đức Phật thì làm sao mà nghe được, làm sao mà hiểu được, làm sao mà nắm được nội dung đức Phật giảng cái gì. Cho nên trong tình huống này, khi làm cái gì mình trọn vẹn với cái ấy. Đi, mình trọn vẹn với bước đi, gọi là “như lý tác ý khi đi”. Còn khi nghe, mình trọn vẹn với cái nghe để hiểu nói cái gì, gọi là “như lý tác ý khi nghe”. Khi thấy, mình cũng “như lý tác ý khi thấy”. Có nghĩa là làm cái gì thì hướng tâm, chú tâm trọn vẹn với nó, thể hiện ở cả ba yếu tố nội tại luôn luôn ở phía sau đó là: Tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

Tinh tấn có nghĩa là, nếu khi nghe mình không giữ cái hướng tâm, chú tâm liên tục, mình chỉ vừa hướng tâm rồi mình lại nghĩ sang chuyện khác, thì nó không còn tinh tấn nữa. Tinh tấn ở đây là chăm chỉ, siêng năng không gián đoạn, không bỏ dở giữa chừng một tiến trình khi đã khởi lên. Tiến trình ở đây là khi mình nghe chẳng hạn, thì mình hướng tâm hoàn toàn vào chuyện nghe, chứ không phải vừa nghe vừa để ý chuyện khác, nhìn đi chỗ khác, mà phải trọn vẹn với cái tiến trình mình đang nghe - tức Niệm. Thứ ba, mình chỉ để tâm, chú tâm, hướng tâm trọn vẹn với đối tượng mình đang nghe hay đang nhìn khi tâm mình ổn định, tâm mình không lăng xăng trạo cử, không chạy nhảy, không tán loạn - Định. Ba thành tố này - Tinh tấn, Niệm và Định - luôn luôn có mặt thì mới phát huy được cái gọi là “như lý tác ý”. Nhìn thì đơn giản

vậy, nhưng để làm được thì phải hội đủ những yếu tố hỗ trợ phía sau (Tinh tấn, Niệm, Định). Cũng vậy khi đức Phật giảng, ngài yêu cầu thính chúng nên lắng tâm, lắng lòng mới có thể hiểu được ngài nói cái gì. Đó là ý nghĩa thực của chữ “như lý tác ý” trong pháp thoại của đức Phật nêu ra khi ngài giảng.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 24:

Con có một thắc mắc đó là, khi con ngồi tụng kinh ở trên chánh điện cùng với đại chúng và khi mình cắt cà chua một mình ở dưới bếp, mình đều trọn vẹn với việc mình đang làm, nhưng mà có sự khác nhau giữa hai trường hợp này không ạ?

TRẢ LỜI:

Rõ ràng cái ý trong câu hỏi là: có gì khác biệt giữa khi mình tu tập chung với đại chúng - thể hiện qua tụng kinh chẳng hạn, và khi mình đơn độc hành trì một mình - khi mình ngồi cắt cà chua. Ở đây có điểm giống, có điểm khác. Với người mới tập sự tu, mới tập sự thực hành chưa tự tin biết rõ cách để thực hành, thì luôn luôn phải tìm sự hỗ trợ từ bên ngoài. Ví dụ khi tụng kinh, khi hành thiền với đại chúng thì có một số nương tựa vào cái gọi là “từ trường tâm” của

người xung quanh cùng tu học. Cái đó ít nhiều có tác dụng nếu đó là từ trường tốt. Mặc dù chúng ta không diễn đạt được, nhưng mà sẽ cảm nhận được ít nhiều đối với từ trường của những ai có hành trì, tu tập. Nhưng mà đối với một người đủ bản lĩnh để hiểu ra cần phải thực hành cái gì, thì ngồi chung hay ngồi riêng không quan trọng nữa. Vì sao vậy? Vì con đường thực hành để giác ngộ là con đường đơn độc. Sự hỗ trợ chỉ là bước đầu thôi. Con đường đơn độc tự mình mình đi, chứ không ai giúp mình đâu. Mình thấy ra là tự mình thấy, chứ không phải người khác giúp mình thấy. Mình hiểu ra là tự mình hiểu, chứ không phải người khác giúp mình hiểu. Giác ngộ cũng thế. Các bạn đạo, các thầy, pháp hữu hoặc là những yếu tố ngoại duyên chỉ hỗ trợ mình trong chừng mực nào đó thôi. Còn cuối cùng, có thể vượt lên được hay không là do tự thân của mỗi người. Cũng vậy, khi mình ngồi cắt cà chua, khi mình đi quét rác, khi mình đi trưng bày hoa trên điện Phật hoặc là khi mình lễ bái, tụng kinh kệ,... nếu mình chí thành, nếu mình trọn vẹn và siêng năng chăm chỉ trong từng hành vi cử chỉ để kiểm soát thân hành của mình, tâm hành của mình, cảm giác của mình,... biết rõ và nhận diện nó một cách rõ ràng trong khi đi, đứng, ngồi, nằm thì đó là mình đang thực hành đúng. Còn cho dù có ngồi với đại chúng đi chăng nữa, mà tâm mình vẫn vướng chuyện này chuyện kia hoặc khi ngồi một mình cũng nghĩ vẫn

vơ chuyện này chuyện kia, không trọn vẹn, thì tất cả đều đi chệch với lộ trình đúng mà mình cần phải đi.

Lộ trình cần phải đi cho đúng chính là thực hành Bát Chánh đạo trong đời sống hàng ngày. Khi mình đang thực hành Bát Chánh đạo qua việc cắt cà chua, đó chỉ là thể hiện của thân hành thôi. Nhưng mà phía sau nó luôn luôn phải có tinh tấn, niệm và định thì khi đó mới có thể trọn vẹn được. Còn hình tướng bên ngoài không nói lên được trọn vẹn nội dung. Chỉ khi nào mình nhận ra điều ấy và thực hành đúng thì khi đó mới hiểu giá trị của nó như thế nào. Và thầy nhắc lại: sự giác ngộ, thấy ra, hiểu ra là lộ trình đơn độc của mỗi người, không ai giúp cho ai được hết.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, 2020*

CÂU HỎI 25:

Kính bạch thầy, con xin được hỏi, trong một cuốn sách có viết như sau: “Quán niệm trước tiên là phát khởi ý thức về đối tượng mà ta muốn quán niệm, sau đó là quán chiếu về đối tượng ấy. Quán niệm như vậy có nghĩa là ý thức về quán chiếu. Niệm (sati) có nghĩa là đi sâu vào lòng đối tượng ấy mà thâm sát. Trong quá trình ý thức và quán chiếu ấy, dần dần ranh giới giữa chủ thể quán sát và đối tượng quán sát

bị xóa bỏ, chủ thể và đối tượng trở thành nhất như. Đây là đặc điểm căn bản của Thiền quán, ta chỉ có thể hiểu được khi ta đi vào và đồng nhất ta với đối tượng”. Kính mong thầy sẽ giảng giải cho con được hiểu rõ hơn về nội dung trên, đặc biệt là đoạn “ta chỉ có thể hiểu được khi ta đi vào và đồng nhất ta với đối tượng”.

TRẢ LỜI:

Thầy không biết đoạn dẫn giải này từ đâu, nhưng mà cách giải thích chữ “sati” - nếu nó là Sammāsati trong Bát Chánh đạo - thì theo thầy hiểu nó không phải vậy. Thầy chỉ trình bày cái hiểu của mình, góc nhìn của mình đối với vấn đề. Còn các diễn giải, dẫn giải của những vị khác, thầy không có ý kiến. Vì có thể đó là những góc nhìn, những trải nghiệm của họ.

Chữ Sammāsati ở trong Bát Chánh đạo hoặc là “Niệm” ở trong Tứ Niệm xứ nó đồng một nghĩa. Ở đây không có vấn đề thể nhập vào trong đối tượng để *nhất như* với nó. Mà Niệm như thầy mới giải thích ở câu hỏi trước đó, chính là khi cái biết bắt gặp đối tượng. Cái biết đó là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý khi tiếp xúc đối tượng; cái tâm hướng đến và nhận ra đối tượng là cái gì. Cái tâm chúng ta - về mặt nào đó - ta gọi là năng lực biết dưới nhiều dạng khác nhau. Khi mà năng lực biết, tính (năng) biết này bắt đầu tiếp xúc, kết nối với đối tượng thì Niệm ở trong Tứ Niệm

xứ, hoặc là Chánh niệm của Bát Chánh đạo, chỉ có nghĩa là hướng tâm, chú tâm, đặt tâm, để tâm - tâm ở đây là cái biết - vào đối tượng. Mặt khác, không khởi lên bất kỳ một phản ứng nào, phê phán đối tượng đúng hay sai, tốt hay xấu, nắm giữ hay buông bỏ. Tức là bất cứ ý kiến gì, bất cứ cái gì khởi lên khi cái biết hướng đến đối tượng thì nó không phải là Chánh niệm, mà nó là một phản ứng mang tính chủ quan của chúng ta. Còn Niệm khi gọi là “chánh” - Chánh niệm - có nghĩa là ta chú tâm, đặt tâm, để tâm, kết nối với đối tượng và phản ánh nó lại thôi. Đối tượng như thế nào thì phản ánh trọn vẹn khách quan, không có một áp đặt chủ quan nào vào đối tượng. Và các đối tượng lần lượt xuất hiện rồi biến mất, lần lượt xuất hiện rồi biến mất trên tấm gương nhận thức của chúng ta. Những diễn đạt như vừa rồi mà thầy nghe quý Phật tử trình bày: “nhất như với đối tượng” - theo thầy hiểu đó thuộc về lĩnh vực của Thiền định - Samatha. Nhất tâm trong Thiền định chính là cái biết và đối tượng trở thành gần như một. Khi hành giả tu tập vượt qua được các chướng ngại (năm triền cái: Tham, Sân, Hôn thụy, Trạo hôi, Nghi) bằng Tâm, bằng Tứ, bằng Hỷ, An và Nhất tâm thì vị ấy cũng lần lượt khắc chế được và cũng đạt được trạng thái Nhất tâm - chính là trạng thái nhất như, mà người ta hay diễn đạt là cái biết và đối tượng như là một. Còn Chánh niệm trong Bát Chánh đạo mà đức Phật dạy, hoặc trong Tứ Niệm xứ thì hoàn toàn không có ý nghĩa là để cái biết, cái niệm và đối

tượng trở thành một. Chữ “niệm” trong Tứ Niệm xứ chính là quan sát và phản ánh trung thực đối tượng - khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý kết nối, tiếp xúc với các đối tượng của nó là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, và cả những phản ứng tâm lý. Nếu khi xúc tiếp với đối tượng thường sẽ có những phản ứng tâm lý khởi lên, thì “niệm” này cũng sẽ quan sát nó như một tấm gương phản ánh lại thôi. Không phê phán, không có áp đặt chủ quan của mình vào đối tượng, mà chỉ lặng lẽ phản ánh lại sự việc, tình huống như thế nào, tâm lý xảy ra ra sao, thì nó sẽ phản ánh lại như tấm gương phản chiếu sự vật đúng như nó xuất hiện thế thôi. Đó là sự khác biệt giữa Chánh niệm trong Bát Chánh đạo, Niệm trong Tứ Niệm xứ mà đức Phật dạy, với những diễn giải về sau này của nhiều vị, khi họ trình bày về góc nhìn của họ đối với vấn đề tu học, hoặc là vấn đề thiền. Với thầy, thầy hiểu Niệm trong Bát Chánh đạo và trong Tứ Niệm xứ chính là tính năng quan sát, phản ánh trung thực đối tượng chứ không phải để nhất như, không phải để là một với đối tượng. Để là một với đối tượng, nhất như với đối tượng thì đó thuộc về thiền Samatha - Thiền định.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 53, năm 2020

CÂU HỎI 26:

Bạch thầy, xin thầy hoan hỷ giải thích cho chúng con hiểu ý nghĩa của “tam y, nhất bát” và ý nghĩa của việc đi khát thực để chúng con được hiểu!

TRẢ LỜI:

Bình bát là đồ đựng thức ăn khi xin ăn. Thời đức Phật, khi đời sống xã hội chưa phát triển, thì bình bát là một sản phẩm bằng gốm. Gốm có hai loại: gốm nung và gốm không nung. Gốm lại chóng hư, nên trong Luật tạng nói rằng, khi bình bát đủ sáu lỗ lủng mới được thay bình bát mới. Có những bài kệ trong kinh Pháp Cú nói rằng thân người như đồ gốm, sinh ra là để vỡ. Thân này sinh ra rồi sẽ chết, sẽ diệt nên quán thân vô thường. Bình bát là vật nuôi mạng, nên mình phải trân trọng. Và kèm theo đó trong Luật xuất gia quy định là khi đi bát về, bình bát rửa rồi phải phơi cho khô, đặt để chỗ nào tránh bị rơi vỡ, và miếng lót bình bát phải mềm. Đó là lý do quy định được đặt ra. Nhưng ngày nay bình bát làm bằng inox nên điều này đương nhiên cũng không còn tác dụng, giá trị.

Y là vật để che thân. Ngày xưa rõ ràng xã hội cũng chưa phát triển nhiều, sản phẩm tiêu dùng không có nhiều nên mỗi vị xuất gia có ba y thôi - ba y theo nghĩa đen. Một số vị có thể được Phật tử cúng dường thêm các loại y khác, gọi là “y phụ tùy”. Ba y là gì?

Thứ nhất là *y tăng-già-lê*. Tấm y này có từ hai lớp vải trở lên và có nhiều công dụng. Công dụng thứ nhất dùng để đắp thay chăn. Công dụng thứ hai, tới chỗ nào mà mặt đất lộ nhô lổm nhổm thì mình có thể trải ra lót nằm. Chẳng hạn khi đức Phật chuẩn bị Niết-bàn dưới gốc cây Sala, thì trong kinh có đoạn nói Ngài kêu tôn giả A-Nan lấy y tăng-già-lê của Ngài trải ra để Ngài nằm. Khi đó y tăng-già-lê biến thành ngoạ cụ - tức là tấm vải để trải ra lót nằm. Thứ hai là y vai trái hay *thượng y*, là tấm y thường được sử dụng hơn. Theo mục đích sử dụng y phục hiện nay thì nó có chức năng như cái áo. Còn tấm y thứ ba gọi là y nội hay *hạ y*, mặc bên trong giống như cái quần, nhưng mà quần một ống. Do vậy sau này khi đọc các điều luật được chế tác ra của các bộ phái phát triển thì thầy thấy hơi tức cười. Họ nói rằng là khi vào chùa, bước lên chánh điện thì phải lấy dây cột ống quần lại, không để cho hạ mao rớt xuống; để rơi vải hạ mao trên nền điện thờ hay chỗ tôn nghiêm sẽ mang tội! Rồi bắt đầu dọa người ta bằng cách vẽ hình hai ông quý sứ khiêng một sợi lông thoi mà oằn cả vai. Nhưng thực tế, thời đức Phật, trang phục Ấn Độ làm gì có hai ống, cho nên đó là điều đời sau đặt ra. Do điều kiện xã hội như vậy, nên ba y là vật sở hữu mà người xuất gia có thể có được. Những vị tri túc - tức là biết đủ, không tham cầu - họ bằng lòng với ba y đó, không muốn có thêm. Một số vị có Phật tử cúng dường thì có thể nhận thêm, điều đó đức Phật cũng không cấm,

nhưng chỉ được gọi là “y phụ tùy” thôi. Còn chính vẫn là sở hữu ba y này. Về sau có phát triển hạnh đầu-đà, có vị thọ hạnh đầu-đà ba y, tức là chỉ nhận ba y thôi, không nhận thêm, đó là khuynh hướng phát triển về đầu-đà. Còn ba y là để mặc, che thân trong điều kiện tối thiểu về y phục mà một vị xuất gia có.

Và thời đức Phật cũng không có điều kiện về chỗ ở. Hầu hết thời gian trong năm đức Phật và các môn đệ du hành chỗ này sang chỗ khác, chỉ có ba tháng an cư là có chỗ ở tạm thôi. Như đức Phật thì còn có liêu thất do Phật tử cúng dường. Còn các vị trưởng lão và đại chúng thì đa phần ở góc cây, ở rừng,... chứ không có nhà, có phòng xá. Đời sống vật chất bấy giờ rất là đơn giản. Còn hiện nay chúng ta đi khát thực có ý nghĩa như thế nào? Theo thầy nhận định, khát thực thời nay là một phương pháp để tu tập. Mình có thiếu thốn để xin ăn không? Không. Bấy giờ các chùa cũng không thiếu thốn cái ăn cái mặc mà phải xin ăn như ngày xưa. Nhưng vẫn đi khát thực là để tạo duyên cho chúng sinh. Có những người chưa bao giờ biết đến Phật, Pháp, Tăng hoặc chưa bao giờ đến chùa để cúng dường, thì hình ảnh những vị xuất gia ôm bình bát khát thực là dễ tiếp cận nhất. Có ai dễ tiếp xúc, tiếp cận hơn người ăn xin? Ai cũng có thể gần với người ăn xin, ăn mày hết. Người xuất gia chính là người ăn xin - bhikkhu (tỳ-khưu) nghĩa đơn giản là người đi xin ăn thôi. Nhưng mà mục đích đi

xin ăn có khác. Xin ăn để tu học, để giác ngộ giải thoát trước cho mình, sau giúp người; chứ không phải xin ăn để nuôi thân, nuôi vợ, nuôi con. Hai mục đích khác nhau, nhưng vẫn là người xin ăn.

Người đi khát thực ít nhất có ba nội dung. Thứ nhất - nói cho chữ nghĩa hay ho một chút - là “xả phú cầu bần”. Trước kia ở ngoài đời thì có thể mình có đầy đủ vật chất, nhưng khi vô chùa tu học, mình đi khát thực là mình đóng vai của một người đi xin ăn - một người nghèo mạt hạng. Thứ hai là “xả thân phá mạn”. Khi mình đi khát thực, mình sẽ tiếp nhận nhiều ý kiến phê phán khác nhau của xã hội, mà bản thân thầy từng gặp. Trước năm 75 mà đi khát thực, thì người ta nói: “Đồ thanh niên trốn lính!” - tức là sợ chiến tranh mà vô chùa tu gọi là đi trốn lính. Còn sau 75 thì người ta nói là: “Không chịu làm mà ăn, trốn lao động!”. Rồi trong vai một người đi xin ăn vậy mà một số người còn ngã mạn - cho rằng bản thân mình là thanh tịnh vì là người tu hành tự do như cánh chim, đầu đội trời chân đạp đất rồi cống cao, ngã mạn khởi lên. Đi khát thực là hình thức để xác định rằng mình chỉ là một kẻ xin ăn, vô danh tiểu tốt, đối với xã hội thì có giá trị thấp nhất. Cho nên vì vậy khát thực là phương pháp “xả thân phá mạn”. Thứ ba là kham nhẫn với mọi khó khăn của thời tiết. Dưới chân là đường nhựa, đường đá nóng, trên đầu thì nắng dữ dội, đường thì xa, nên suốt buổi khát thực mồ hôi toát ra

đầm đĩa. Và cuối cùng, khi đi khất thực thì phải luôn luôn chánh niệm tỉnh giác, chứ không phải để tâm ý chạy lung tung. Đó là phương pháp tu tập tốt nếu hiểu đúng và hành trì đúng. Còn nếu không hiểu đúng và hành trì đúng, thì chỉ đơn giản là kẻ xin ăn theo nghĩa đen, chứ không phải một bhikkhu (tỳ-khưu). Đó là những ý nghĩa cơ bản mà một người đi khất thực cần phải hiểu.

*Bài ghi từ Chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, 2020*

CÂU HỎI 27:

Bạch thầy, con xin hỏi một số quy định về việc xuất gia? Và nếu mình không còn xuất gia nữa, trở về làm Phật tử tại gia, thì có được tụng đọc kinh văn hằng ngày như người xuất gia không ạ?

TRẢ LỜI:

Hiện nay theo quy định của pháp luật Việt Nam, Giáo hội Phật giáo Việt Nam là tổ chức duy nhất được công nhận về mặt pháp lý. Trong giáo hội thì có nhiều tông phái, hệ phái; mỗi tông phái lại có những quy định riêng. Nếu mình đủ các điều kiện theo quy định của tông phái, hệ phái và giáo hội thì việc xuất gia sẽ được chấp thuận. Ví dụ, một người đã có gia đình muốn xuất gia phải được sự đồng ý của gia đình bằng

văn bản có chữ ký đảng hoàng. Điều kiện thứ hai là đối với pháp luật, không vi phạm các điều nhà nước nghiêm cấm. Trường hợp có tiền sự tiền án thì tùy theo mức độ đã xử lý mà được chấp thuận hay không.

Khi xuất gia rồi muốn hoàn tục trở về, nếu mình không vi phạm các điều luật lớn, nặng, học giới nghiêm trọng, không bị trục xuất thì vẫn được hoàn tục thành Phật tử tại gia bình thường. Y, bát phải được trả lại cho chùa và thu hồi các giấy tờ chùa cấp khi xuất gia. Nếu mình vẫn sử dụng y phục, giấy tờ của người xuất gia trong khi mình không còn xuất gia nữa, thì vi phạm về mặt pháp luật.

Vấn đề nếu mình không tu được nữa và trở về làm Phật tử tại gia, thì có được phép tụng đọc kinh mà trước đây mình tu học ở chùa không? Hoàn toàn không có qui định nào nghiêm cấm việc này, vì chuyện tu học là sở nguyện của mỗi người. Nhưng những kinh văn để tụng đọc thì nên theo nghi lễ qui định. Ví dụ ở chùa có hai thời công phu, buổi sáng đọc cái gì, buổi chiều đọc cái gì thì được qui định, sắp xếp theo thời khóa ở chùa, thể hiện trong kinh văn. Đó là vấn đề về hình thức, nghi lễ. Còn đến sinh hoạt, tham gia các buổi lễ tại chùa như vai trò của một cư sĩ thì hoàn toàn bình thường không có ai ngăn cấm. Để học, để hiểu Phật Pháp, hoàn toàn không chỉ trong những bài kinh tụng hằng ngày, mà cần phải được học, hiểu dưới sự chỉ dạy, hướng dẫn của những vị giáo thọ, những vị có

năng lực giảng dạy hoặc truyền bá những điều mà đức Phật dạy còn ghi lại trong kinh điển.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 28:

Vấn đề đời sống độc cư, yêm ly có mối quan hệ như thế nào đối với quá trình tu tập của vị tỳ-khưu?

TRẢ LỜI:

Vấn đề độc cư, yêm ly,... như thế nào đối với vị tỳ-khưu? Có hai nghĩa. “Yêm” là chán ghét, “ly” là rời xa. “Yêm ly” gì? “Yêm ly” là chán ghét nên xa lánh đối với các dục trần. Một vị xuất gia tu hành đầu tiên là phải rời xa các lôi cuốn, vị ngọt và sự nguy hiểm của các dục. Vì thấy được nguy hiểm của các dục sau khi đã nếm trải vị ngọt của nó cho nên bây giờ khi tu tập vị ấy biết rõ tính chất đó, biết mình phải rời xa nó, mình không đủ bản lĩnh để hằng ngày tiếp xúc các dục mà mình không bị đắm chìm. Cho nên, điểm trước tiên là phải rời xa nó và chọn lối sống thanh vắng, thanh tịnh, độc cư, một mình. Một mình có hai nghĩa, một mình theo nghĩa đen tức là “mình ên”, tách ra khỏi đám đông, tách ra khỏi chúng để tu tập, chứ không phải để sống riêng. Ví dụ đọc kinh sách một mình; ví dụ cần hạ thủ công phu do tâm

mình loạn quá, mình phải hành thiện; phải hiểu đúng mức về tu tập nên hằng ngày thực hành Bát Chánh đạo do đức Phật dạy. Không phải ngồi riêng một mình ở trong hang động hoặc ở một nơi thật vắng vẻ, không có người mà gọi là độc cư. Độc cư theo nghĩa đen đó chỉ là cái nghĩa sơ đẳng nhất, sơ cấp nhất, vì dù ở sâu trong núi rừng, hay ở nơi hoang vắng, hải đảo, mà cái tâm suốt ngày bận rộn, suốt ngày bị dục chi phối, bị tham chi phối, bị sân chi phối, thì người đó còn tệ hơn một người đang sống giữa đám đông, nơi đô hội. Điều này không phải thầy nói theo ý riêng thầy mà xuất phát bởi đức Phật. Có hai bài kệ trong kinh Pháp cú được đức Phật nói rõ như vậy. Những người nào thân ở thâm lâm, tức là rừng sâu, nhưng tâm lại tại phồn hoa đô thị, thì người đó còn thua một người ở phồn hoa đô thị, nhưng mà tâm luôn luôn được nhiếp phục, được tự chế và không bị các dục lôi cuốn. Vậy nên phải hiểu độc cư, thanh tịnh là bước đầu khi mình chưa đủ trình độ đối diện với các dục, đối diện với các sự thu hút của các dục, cho nên tạm phải lánh xa chúng. Như ví dụ trong kinh “Đoạn trừ nhất thiết lậu hoặc”, có những loại đối tượng mà mình phải viễn ly, phải lánh xa, có những loại đối tượng mình phải trực tiếp đối diện với nó và chấm dứt. Cũng giống như các cụ mình nói “tránh voi chẳng xấu mặt nào”. Người nào đi rừng gặp voi, thì tốt nhất lên lánh từ xa, còn nếu đối diện với nó, thì chắc bị nó quật chết thôi. Cho nên, đi rừng tránh voi, tránh thú dữ có nghĩa là khả

năng mình không thể nào đối đầu được, thì tốt nhất là mình tránh sang một bên. Bao giờ mình đủ sức rồi thì chuyện đó lại khác. Cũng vậy, có những loại phiền não, có những loại đối tượng mà bước đầu khi mình chưa đủ bản lĩnh, thì mình nên tránh xa. Nhưng mà phải hiểu ý nghĩa của yếm ly là sau khi mình có tu tập và biết điều chỉnh thân tâm của mình trong từng lúc, thì khi đó độc cư và yếm ly là ở ngay nơi mình đang tu học đó với đại chúng, với mọi người. Yếm ly ngay trong tâm, độc cư ngay trong tâm này mới đúng cái nghĩa đức Phật dạy. Còn tìm một nơi xa vắng, thanh vắng mà tâm thì cứ loạn lên, tâm cứ đầy dục vọng, đầy bản ngã, đầy cái này, cái kia, thì điều đó vô ích, thậm chí nó còn tệ hơn một người đang ở tại phồn hoa đô hội. Ý nghĩa nó là như vậy.

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

CÂU HỎI 29:

Cách làm phước để kết duyên lành giải thoát.

TRẢ LỜI:

Đức Phật dạy có nhiều nguyên nhân khiến người ta làm phước, bố thí, cúng dường, tạo thiện sự. Thứ nhất là làm phước vì có người nhắc mình, như: “Hôm nay có chur tăng đi khất thực này! Bà đi với tôi đi đặt

bát!”), nghe cũng hay hay, đi theo. Có người thì nói rằng: “Con cúng dường là vì truyền thống gia đình con từ nhiều đời rồi; gia đình con luôn luôn làm chuyện từ thiện và hộ độ tăng chúng nên con cúng dường!”. Có người thì nghĩ mình là người có vai vế, có địa vị hoặc là nhiều người trong xã hội biết đến, cho nên mình phải làm phước để mọi người biết đến mình nhiều hơn, ví dụ như một số người nổi tiếng, các hoa hậu, doanh nhân thành đạt, người của công chúng,... Những người đó thì hay làm những chuyện từ thiện, đi đâu cũng đưa hình, đưa ảnh lên, dùng việc thiện, việc phước để lăng-xê tên tuổi họ lên. Rồi có người làm phước, làm thiện là do nghĩ đến nhân quả, vì tin có nhân thì có quả, có hành vi tốt thì sẽ có quả báo tốt. Những người này tin vào nhân quả nên xem đó như một kênh đầu tư cho tương lai an toàn nhất, không ai giành của mình. Tất cả những cách làm phước ấy, tốt thì có tốt, nhưng mà đó là nhân sinh tử luân hồi. Tại vì nếu gieo trồng thiện pháp mà xuất phát điểm từ những lý do như vậy thì sẽ tiếp tục luân hồi sinh tử để hưởng cái phước ấy, phải không? Muốn hưởng cái phước ấy nên người ta gieo trồng để hưởng. Như trồng cái cây xong đợi nó có quả để ăn vậy. Người ta cũng mong chờ quả phước, dù gián tiếp hay trực tiếp. Chỉ có hai cái lý do để làm phước, làm thiện sự mà đức Phật khen ngợi và Ngài nói rằng, đó là cái nhân đưa đến giải thoát. Thứ nhất là làm phước, làm thiện, nhất là cúng dường các bậc

đáng cúng dường với cái tâm kính trọng, biết ơn, chứ không phải mong được quả báo. Ví dụ như bố mẹ, các bậc thầy có ơn với mình, bây giờ mình làm mọi sự vì nhớ cái ơn ấy, muốn báo đáp cái ơn ấy. Báo đáp theo nghĩa là cái tình, sự quý trọng, cũng như sự hi sinh của các vị, các ngài đã giúp mình. Làm mà không nghĩ đến quả báo sau này được gì hết; tâm hoàn toàn vô tư trong chuyện này. Làm vì lòng tri ân, báo ân thế thôi. Người trên thế gian này biết tri ân, báo ân không có nhiều. Thế nên đức Phật nói, người nào có được hai đức tính là tri ân và báo ân, là một trong những hạng người hiếm có trên thế gian. Mình quan sát quanh thì mình thấy, giúp người khác thì có, nhưng mà người khác nghĩ lại để giúp mình thì ít lắm, không có nhiều. Cho nên, tri ân, báo ân là hai trong những đức tính mà một người làm phúc, làm phước, làm thiện hoàn toàn vì lòng kính trọng và tri ân đối với những người gia ân cho mình, đã nuôi dưỡng mình, dạy dỗ mình,... là cái nhân thứ nhất đối với giải thoát. Thứ hai là, làm phước vì *thấy đó là việc cần thiết, nhưng không quan tâm đến chuyện quả báo*. Mình thấy việc cần làm thì mình làm, việc này tốt nên làm thì làm, không quan tâm đến quả báo. Tâm hoàn toàn không vướng mắc chuyện quả báo tốt hay xấu, được cái này, hay được cái kia. Cho nên mình không bị ràng buộc bởi quả báo. Đó là làm phước với tâm giải thoát, tâm không vướng mắc, tâm không bị cột trói vì quả báo. Chỉ có hai loại làm phước như thế mới được

đức Phật khen ngợi. Nó là cái nhân để sau này mình giải thoát. Còn những cách làm phước như thầy liệt kê một loạt ở trên đây, đức Phật nói, đều là nhân sinh tử luân hồi.

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

CÂU HỎI 30:

Khi đã thọ 227 giới thì một tỳ-khuru nên tu tập như thế nào để chứng quả? Bát Chánh đạo và Tứ Niệm xứ liên hệ như thế nào đến một người tu?

TRẢ LỜI:

Căn cứ vào câu hỏi này, thầy đính chính một vài cái về nội dung câu hỏi. Thứ nhất là tỳ-khuru không phải chỉ thọ 227 giới. 227 giới chỉ là một trong bốn loại giới của tỳ-khuru mà Luật tạng gọi là “Tứ thanh tịnh giới”. Loại giới có nội dung là điều 1, điều 2, điều 3, điều 4,... tổng cộng 227 điều học ấy thuộc về “Pātimokkha”, được dịch sang Hán Việt là: *Biệt giải thoát giới*. Loại thứ hai là trong khóa kinh buổi sáng sớm, các vị xuất gia gieo duyên trong khóa tu học thường đọc các bài quán tưởng về y phục, thực phẩm, nơi trú ngụ, thuốc trị bệnh, đó là loại giới thứ hai: *Khi thọ dụng tứ sự phải quán tưởng*, để đừng tham đắm chúng và để tự nhắc nhở mình là người tu hành, cần

phải siêng năng, chăm chỉ. Loại thứ ba, là giới *thu thúc lục căn*, tức là mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi,... phải luôn luôn tỉnh táo, biết mình và mọi khởi động, khởi ý niệm của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý - cái biết của từng giác quan đối với đối tượng - mà khởi tham, khởi sân phải biết để kiểm soát ngay. Thứ tư là vị xuất gia phải *nuôi sống bản thân bằng chánh mạng*, không được tà mạng, không được làm bất kỳ ngành nghề gì để kiếm ăn khi mình đã nhận của tín thí cúng dường, khát thực hoặc là Phật tử mang đến. Và thậm chí trong các quy định có liệt kê ra một số hành vi có thể đưa đến tà mạng, ví dụ như cho người ta cái này, cái kia để lấy lòng, như cách trao qua đổi lại như thế. Ví dụ như Phật tử tới chùa, mình có cây, có hoa gì, mình biếu tặng Phật tử để lấy lòng người ta; người ta hài lòng, vui vẻ sẽ mang đến cúng dường. Đó là một hình thức tà mạng, trao đổi theo cách thế gian thường nói là: Bánh ít trao đi thì bánh chì trao lại. Bốn loại giới như thế gọi là “Tứ thanh tịnh giới”, tức là trong cái gọi là nội dung tu tập, nếu hiểu ra thì nhất nhất mọi hành vi, cử chỉ, ứng xử trong đời sống của vị tu hành đều tu tập cả, chứ không phải cứ giữ 227 điều học ấy mới gọi là tu. Mà thầy nhắc lại, 227 điều học ấy là các quy định đối với người xuất gia khi mang cái áo cà-sa, y phục của người xuất gia như tỳ-khưu chẳng hạn; còn tỳ-khưu-ni có 311 điều học, nó cũng tương tự như thế thôi. Các quy định nặng hay nhẹ tùy theo qui ước của tổ chức hoặc do đức Phật chế định ra.

Thứ hai, trong kinh “Sa-môn quả”, đức Phật lần lượt trình bày các quả báo của hạnh sa-môn. Từ khi một người khởi tâm xuất gia tu học, cho đến khi đạt đến viên mãn cái mục đích của mình. Ở đây, không nhất thiết là các vị tu hành đều phải là như thế, nhưng mà vị nào mà có hành trì, thực hành theo cái lộ trình này, thì quả thực là những quả báo ấy đến với vị đó. Cái quả báo thứ nhất là được người ta kính trọng do mình xuất gia tu hành. Cái đó thì ai cũng giống ai, nhưng mà những quả báo sau phải tích cực tu tập và đi đúng lộ trình. Ví dụ như nếu hành thiền lần lượt chúng đắc các thiền chúng Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền thì chúng đạt mỗi tầng thiền như vậy mới gọi là quả báo được. Còn mình tu hoài, tu rục, tu riết, tu dài dài mà chưa bao giờ chúng được cái thiền nào, thì làm gì có quả báo. Cho nên, quả báo chỉ có với những người đã vượt qua được, đã đạt đến đúng mức như vậy. Nhưng mà không nhất thiết bất kỳ vị xuất gia tu hành nào cũng phải đi qua cái lộ trình là phải chúng tứ thiền là Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền. Sở dĩ đức Phật trình bày rộng rãi, đầy đủ các cấp độ thiền cho chúng ta biết cũng tương tự như một ông bác sĩ chuyên về phẫu thuật dạy cho sinh viên về phẫu thuật cơ thể người, thì ông sẽ trình bày, giải thích toàn thể các bộ phận trong cơ thể con người từ bên ngoài đến bên trong; khi cắt lớp ra gồm những bộ phận nào, những hệ thống nào trong đấy, nó vận hành

ra sao, phải nói hết. Cũng vậy, khi đức Phật trình bày các quả báo của hạnh sa-môn, đức Phật cũng trình bày tất cả những điều có thể xảy ra trên lộ trình tu tập.

Thứ ba là vấn đề Bát Chánh đạo và Tứ Niệm xứ liên hệ thế nào? Hiểu đúng mức thì cuộc đời của một người tu hành theo đạo Phật, theo con đường giác ngộ, sau khi hiểu đúng mức về Bát Chánh đạo rồi là mình thực hành Bát Chánh đạo hằng ngày. Và Tứ Niệm xứ chính là cụ thể hóa Bát Chánh đạo. Chiều nay, khi hướng dẫn về Minh sát, thầy sẽ đề cập qua cái chuyện này. Thầy nhắc lại, Tứ Niệm xứ là cụ thể hóa bằng hành động thật sự, bằng thực hành thật sự Bát Chánh đạo. Nội dung là như thế.

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

CÂU HỎI 31:

Thế nào là “sống tỉnh thức, chết bình an”?

TRẢ LỜI:

Hôm trước thầy có kể vắn tắt một câu chuyện. Một vị ngoại đạo đến gặp đức Phật hỏi:

“Ngài Đại Sa-môn dạy cho đệ tử Ngài cái gì?”

Đức Phật trả lời là: “Như Lai dạy cho các môn đệ của Như Lai đi, đứng, nằm, ngồi, ăn, nói, ngủ, nghỉ!”

Vị ngoại đạo kia không hiểu:

“Thì chúng tôi cũng vậy. Sống hằng ngày ai cũng đi, đứng, nằm, ngồi, ăn, nói, ngủ, nghỉ; có gì khác đâu?”.

Đức Phật nói:

“Khác chứ! Như Lai và môn đệ Như Lai ăn biết ăn, uống biết uống, đi biết đi, đứng biết đứng, nằm biết nằm, ngồi biết ngồi,... Mọi cử chỉ, oai nghi lớn nhỏ đều biết khi mình sử dụng, khi mình vận động,... Đó là sự khác biệt giữa hai bên!”

Đó cũng là ý nghĩa của chữ “sống tỉnh thức”. Tuy nhiên cần phải hiểu, “Sống tỉnh thức” là không có nghĩa là mở mắt, mở tai, mở mũi,... ra đón nhận tất cả mọi chuyện trên thế gian này, hưởng thụ nó. Thường thì lục căn chúng ta, tức là năm giác quan bên ngoài khi tiếp xúc với đối tượng của nó, chúng ta thường bị nó lôi vào cuộc, do tham hay sân. Do vậy, những hành động nó tiếp diễn theo khi mắt thấy, tai nghe,... là hoàn toàn chúng ta bị động. Trở thành nô lệ hoặc là một loại nô lệ bị dục lôi đi, một loại nô lệ phản kháng lại cái dục, mà hai cái đó thực ra là một bản chất thôi.

Tham hay sân, thật ra là hai mặt của một vấn đề. Vì vậy, chúng ta thường không có sống tỉnh thức và hoàn toàn bị các đối tượng dục lôi cuốn mình đi. Như bài kinh hôm trước nói về vị ngọt, chúng ta hoàn toàn bị vị ngọt lôi cuốn, thu hút và chúng ta không lường

được, không biết trước được hiểm nguy đang chực chờ hoặc sẽ gặp nguy hiểm như thế nào. Ai biết rõ ba mặt của một vấn đề: vị ngọt, sự nguy hiểm và biết cách xuất ly, thì người đó biết cách sống tỉnh thức. Và nội dung của các khóa tu học này là giúp cho mọi người thấy ra điều đó. Những bài pháp thoại của đức Phật giảng dạy, những chủ đề Phật học được giảng giải, là nhằm mở con mắt ra cho mọi người thấy được vấn đề cần phải tỉnh thức thế nào trong cuộc sống, để phần nào mình có thể làm chủ, điều chỉnh được các hành vi của mình. Nếu ngay trong đời sống hiện tại mà mình không thấy ra điều đó để kịp thời điều chỉnh những hành vi vừa khởi phát, thì đến khi có được nhận thức đúng để điều chỉnh nó, là cả một quá trình có thể mất nhiều năm tháng với một số người. Một khởi phát bất kỳ ở nơi thân tâm mình vừa máy động lên, mình nhận ra được để kịp thời điều chỉnh nó ngay. Bao giờ làm được như vậy, mới gọi là: *hiện tại sống tỉnh thức*. Và khi cái chết đến - chuyện tất yếu của một đời người, thì chúng ta đã sẵn sàng, không một chút băn khoăn, không một chút hối hận, không một chút nuối tiếc. Tại vì những gì mình cần làm, những gì mình đã bỏ công suốt nhiều năm tháng tu học, điều chỉnh, bây giờ mình có thể thanh thản, nhẹ nhàng ra đi, chấp nhận tất cả một tương lai mới nếu còn luân hồi, sinh tử. Đó là ý nghĩa của “sống tỉnh thức, chết bình an”.

***Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020***

CÂU HỎI 32:

Hiểu như thế nào về câu nói: “Tự do là ung dung trong ràng buộc. Hạnh phúc là tự tại giữa khổ đau.”

TRẢ LỜI:

Trong câu “Tự do là ung dung trong ràng buộc. Hạnh phúc là tự tại giữa khổ đau”, thì “tự do” trong câu này nó không phải là tự do như chúng ta thường hiểu. Tự do trong cái hiểu thông thường hoặc là đối lập với độc tài và chính trị chuyên quyền, hoặc tự do trong kinh doanh, tức là tự do kinh doanh những ngành nghề mà pháp luật không cấm. Nó cũng không phải tự do theo lối triết học, là mình có thể suy nghĩ, tư duy hoặc là tạo dựng nên chủ thuyết này, chủ thuyết nọ, mặt khác mình phải tôn trọng những tư tưởng khác,...

Tự do của “Tự do là ung dung trong ràng buộc” có nghĩa là: nhận thức và thái độ của mình đối với thế giới hiện tượng sự vật, biết rõ các quy luật của nó, biết rõ bản chất của nó như thế nào; bản thân mỗi người cũng là một thành phần ở trong thế giới của hiện tượng đó. Nhưng có một điểm khác ở chỗ là khi nhận ra tính quy luật, nhận ra bản chất của hiện tượng sự vật rồi, nếu người thường sẽ bị đau khổ, sẽ cảm giác bị trói buộc,... bởi các quy luật và các vận động mang tính bản chất đó, song le, đối với một người

giác ngộ - ở đây muốn nói tự do của một người giác ngộ - là hoàn toàn thanh thản, hoàn toàn giải thoát, không bị ràng buộc, không bị khống chế bởi tính hạn cuộc mà một chúng sanh hay bị. Ví dụ cụ thể hơn sẽ dễ hiểu, đó là mình biết có sinh thì có chết, có thân thì có bệnh, đó là tính quy luật của các hiện tượng sự vật. Người đời biết như vậy, nhưng mà chết thì vẫn sợ chết; đau yếu, bệnh hoạn luôn luôn khổ sâu; đau đốn về thân và sau đó là khổ sâu về tâm. Còn một vị giác ngộ thấy ra bản chất vấn đề của nó rồi, thì biết sinh tử là chuyện bình thường. Cho nên, sinh tử chỉ là việc thường thôi. Bởi vậy sống vui vẻ, sống tự nhiên. Và khi cái chết đến, cũng bình thản đón nhận, không ăn năn, không hối tiếc, không buồn rầu, không mong nó khác đi, vì biết chắc nó như thế rồi. Đối với bệnh tật, nếu bệnh đến, thì những đau đốn thân xác phải chịu là điều tất nhiên; có loại bệnh phải điều trị bằng thuốc men; có loại bệnh phải điều trị bằng thay đổi lối sống, thay đổi chế độ ăn uống, ngủ nghỉ; có loại bệnh phát xuất từ tâm, thì điều chỉnh lại hoạt động, sinh hoạt của tâm. Sau khi áp dụng các biện pháp ấy mà thân vẫn đau thì vẫn bình thản đón nhận.

Cho nên ở trong ràng buộc, ở trong cái mà chúng sanh thấy bị khống chế bởi các định luật, giới hạn nhưng vẫn tự do. Tự do bởi nhận thức và thái độ, chớ không phải tự do theo ý nghĩa chúng ta thường hiểu. Nói như đức Phật, có nghĩa là, nếu bị mũi tên

bắn thì chỉ chịu đựng cái đau đớn của mũi tên thứ nhất đối với thân thôi, chứ không để bị mũi tên thứ hai, thứ ba xâm phạm vào nhận thức và thái độ và cái tâm của mình nữa. Đó mới chính là chân nghĩa của “tự do là ung dung trong ràng buộc”. Còn mọi tự do khác thì luôn luôn bị hạn chế bởi những điều kiện, không thể nào có tự do, giải thoát tuyệt đối. Như vậy, tự do, giải thoát đối với người giác ngộ có nghĩa là: chấp nhận mọi hoàn cảnh sau khi biết rõ bản chất của nó và có thể ung dung trong đó, tự tại trong đó và hoàn toàn làm chủ được thân tâm của mình trong ý nghĩa giải thoát, không bị cột trói. Còn những cái bị hạn chế bởi định luật vật lý về các thứ, thì đó là chuyện đương nhiên.

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

CÂU HỎI 33:

Việc thiền với bát nước có cần phải chú tâm nhìn vào chén nước hay không?

TRẢ LỜI:

Chúng ta đang thực tập thiền. Thực tập để loại bỏ tất cả những tạp niệm, vọng niệm, loạn niệm,... và chỉ duy nhất hướng tâm, để tâm vào một đối tượng. Đối tượng bây giờ là chén nước đầy. Nếu mình để cho

một niệm nào khác, một tư tưởng nào khác, một tác động nào khác chi phối, làm xao lãng, tức là mình đi ra ngoài cái chú tâm, để tâm và hướng tâm đến đối tượng rồi. Tâm bị lạc lối như vậy chắc chắn sẽ để nước rơi vãi xuống. Khi tâm nó nghĩ một chuyện khác, không chú ý vào bước chân đi thì hiện tượng này sẽ xảy ra: Có thể một hai bước đầu còn theo thói quen, nhưng sau đó thế nào cũng bị chao đảo, tay không còn giữ cân bằng được nữa, và nước sẽ rơi vãi. Mục đích của chén nước đầy chính là để cho chúng ta toàn tâm, toàn ý, trọn vẹn với cái đối tượng này, không để bị các đối tượng khác lôi cuốn. Còn đi cho xong hoặc vừa đi vừa nghĩ chuyện khác, thì mục đích của việc chú tâm vào chén nước đầy không còn tác dụng nữa. Khi hướng tâm của mình quân bình với các yếu tố như: bước chân đi nhẹ nhàng, mặt nước phải cân bằng, thận trọng với từng cử chỉ nhỏ nhất trong khi đi tới, đi lui thì bát nước mới giữ được tình trạng yên bình. Và khi đó, tâm mình mới an được, mới nhất như với đối tượng được. Còn mình để tâm mình chạy lung tung, để nó đi ra ngoài, nó lạc đường rồi thì hỏng! Cái đó người ta gọi là lạc thiền, không phải thiền lạc!

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

CÂU HỎI 34:

Khi thiền thì con nên chú tâm vào một đối tượng duy nhất. Vậy nếu khi con nghe sư thầy giảng thì có phải con nên chú tâm vào âm thanh, vào lời nói của thầy? Tuy nhiên trên thực tế khi con nhìn thầy thì con lại cảm thấy dễ hiểu hơn. Khi con nhìn cảnh vật bên ngoài thì con lại thấy xao nhãng hơn. Xin thầy giải thích giúp con!

TRẢ LỜI:

Có một phương pháp học ngoại ngữ không phải mới, đã phổ biến khoảng mấy chục năm nay, đó là phương pháp học ngoại ngữ bằng cách vừa nghe, vừa nhìn, phương pháp thính thị. Nghe nhìn và sau đó mới bắt chước, bắt chước chớ không phải là học theo công thức. Tức là giống như một đứa trẻ. Đứa trẻ nó không biết gì hết, nó nghe người khác và bắt chước. Muốn bắt chước nhanh thì nó phải trọn vẹn hướng tâm về đối tượng, nó nghe, nó nhìn và nó bắt chước. Đó là phương pháp dạy học ngoại ngữ hiệu quả.

Nhưng mà đối với vấn đề Phật học, thì cần phải hiểu cái này: đó là cái biết của chúng ta. Tâm là cái biết, chớ không có gì hết. Cách gọi khác nhau: nào là Thức, nào là Tâm, hay là tên gì đó,... tùy theo hoàn cảnh, ngữ cảnh, tình huống mà ta gọi. Nhưng mà căn cốt vẫn là cái biết thôi. Cái biết của con mắt, cái biết

của lỗ tai, cái biết của lỗ mũi,... Nhưng cái biết đó chỉ có thể phát huy tánh (năng lực) biết khi mắt, hoặc tai, hoặc mũi, hoặc lưỡi,... tiếp xúc với đối tượng, mà có cái biết trong đó hướng về nó. Còn một khi cái biết không hướng về nó, thì mắt nhìn thấy đó, nhưng không biết trước mắt là cái gì; tai nghe đó, mà không biết tiếng gì. Cái mình nhìn thấy, mà không biết cái gì, tức là mình không có cái biết, chỉ có con mắt với nhãn cầu cùng với khả năng phản ánh hình ảnh sự vật và như thế thôi. Trước mắt mình một lô một lốc các loại vật thể nhưng mình không biết chúng là cái gì. Tai mình nghe rất nhiều âm thanh, đủ thứ âm thanh nhưng mình không nhận ra chúng là cái gì, vì khi đó cái biết không hướng vào đối tượng. Còn khi mình nhìn vào sự vật, mình để cái biết vào, thì hoàn toàn khác với khi mình không để cái biết vào. Chẳng hạn như bây giờ mình nghe giảng, tất cả cái biết đều hướng về chuyện nghe, phải có âm thanh, mắt nhìn vào đối tượng, tức là cái biết không chỉ là một nữa. Tạm gọi là có sự phối hợp giữa lỗ tai, giữa con mắt, mà con mắt không chỉ chăm chăm nhìn vào, nhìn và quan sát nữa. Tất cả như vậy, về mặt nào đó, cái năng lực biết được tăng cường, vì có sự phối hợp giữa hai bên, thì khả năng tiếp thu sẽ nhanh hơn. Còn một khi tai nghe, mắt nhìn chỗ khác, thì nó bị hạn chế, bị phân tâm rồi. Cho nên mình không thể lãnh hội trọn vẹn hoặc là hiểu được bên kia nói cái gì. Có khi nhìn vào đối tượng mà mình đang cần nhìn để hiểu, có thể âm

thanh khi đó không có, nhưng mình vẫn hiểu được, là nhờ có con mắt mình quan sát, mình hiểu cái người đó muốn nói cái gì, con vật đó nó muốn thể hiện cái gì. Như vậy, khi mình biết phối hợp cả nhiều cái biết, thì khả năng tiếp thu, nhận biết vấn đề nó dễ hơn, nhanh hơn và hiệu quả hơn. Còn mình phân tâm thành hai ba cái thì chắc chắn khả năng nhận biết bị hạn chế và thậm chí không nhận ra đó có nghĩa là gì nữa, mặc dù tai vẫn mở, mặc dù mắt vẫn nhìn.

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

CÂU HỎI 35:

Hiện nay, chúng con đang thực tập thiền. Tuy nhiên, ở giai đoạn này, chúng con cũng mới ở bước sơ cơ để nắm bắt nguyên lý cơ bản nhất trong các kỹ năng thiền và tìm được đề mục phù hợp cho mình. Con xin nói kinh nghiệm riêng của con. Hiện nay, con sử dụng đề mục hơi thở để rèn thân và luyện tâm là chính. Trên cơ sở đó, con sẽ cố gắng nhận biết những chuyển biến trong thời gian thiền của mình. Con xin tác bạch thật là con mới chỉ dừng lại ở thời gian con hành thiền. Còn trong cuộc sống hàng ngày, sự thất niệm diễn ra triền miên. Tuy nhiên, trong thời gian hành thiền, hiện nay con cũng đang theo một phương pháp dựa trên đề mục hơi thở để con định tâm lại.

Trong thời gian đó, khi có bất cứ đề mục nào nổi trội hơn, con cũng cố gắng nhận biết nó. Tuy nhiên, sự nhận biết này cũng chỉ là tương tri hoặc cao hơn một chút. Bởi vì con cũng chưa nhận biết được sự sinh ra của nó, khi nó đi mất rồi hoặc một thời gian sau mới nhận biết được. Con cũng thấy rằng việc nhận biết điều đó cũng làm cho mình tập được sự tỉnh thức trong hiện tại. Ví dụ cảm thọ trên thân, sau khi nhận biết được, con lại quay lại đề mục hơi thở. Tuy nhiên cảm thọ nơi thân khi đau dữ dội, con không quay trở lại hơi thở được nữa, mà cứ kéo thẳng con vào cảm thọ đó. Con suy nghĩ là khi con đang quán thân như vậy, việc con bị lôi kéo bởi cảm thọ khốc liệt khi đau trên thân, liệu con có bị chuyển sang đề mục khác. Theo như con được biết, khi quán thọ một đề mục nào đó, thì nên theo sát đề mục đấy, để biết đề mục đó như thế nào. Nó lại mâu thuẫn với điều con đang theo, đó là luôn luôn phải tỉnh thức trong hiện tại, nghĩa là từng phút giây chúng ta phải biết chúng ta là cái gì.

Vấn đề thứ hai là khi quán tưởng oai nghi. Ở oai nghi đi, con cảm nhận được tương đối rõ, có lúc con nhận biết được là tâm khởi lên, ý muốn đi, sau đó con có sự chuyển dịch của thân và chân, tức là toàn thân chúng ta có sự chuyển động. Ở oai nghi đi, con thấy tương đối rõ. Nhưng mà hiện nay con có thắc mắc là ở oai nghi ngồi và nằm, đứng, khi chúng ta thực hành các oai nghi đó, chúng ta nhận biết được tâm chúng

ta khởi lên để chúng ta thực hiện oai nghi. Tuy nhiên, khi chúng ta ngồi, ở oai nghi ngồi, cái tướng ngồi của mình hay là sự xúc chạm của cơ thể dưới hông và đùi của chúng ta với cái tiếp cận ở dưới, tương tự với đề mục nằm và đứng. Con xin đức Hòa thượng từ bi chỉ dẫn thêm cho con để con hành đúng theo chánh pháp. Con xin tri ân Ngài!

TRẢ LỜI:

Lúc này thầy nói chuyện thờ Phạm thiên, Thánh tăng Sivali tụng chuyện tín ngưỡng. Giờ thầy nói cái này tụng vấn đề khác, tụng vấn đề học thuật, tụng vấn đề các chủ trương, phương pháp tu tập. Câu hỏi đầu tiên liên hệ đến thiền, liên hệ đến định tâm, vấn đề đó trả lời dễ. Nhưng mình tách nó ra: thiền thôi, mục đích của thiền là để định tâm. Cái gì gắn với đối tượng làm cho mình không gắn kết với đối tượng, mình chỉ loại nó ra ngoài, bị phóng tâm thì quay trở về với đối tượng. Chỉ duy trì như vậy, sau thời gian mình vượt qua được chướng ngại, thì mình sẽ định tâm.

Cái thứ hai là phương pháp vận dụng để Thiền quán hoặc là Minh sát. Mỗi phương pháp, cách làm đều có lý luận riêng của họ và họ có sở đắc của từng loại. Nhưng khi thầy trải nghiệm trong bài kinh Đại Niệm xứ, thầy phát hiện một điều, để minh sát, để soi sáng thực tại, nó không phải là phương pháp, không có phương pháp nào trong đó cả. Nhưng bây giờ có

“bệnh phương pháp” và “bệnh phân tích”, “chia chẻ”. Ví dụ: nói đi là đi thôi đủ rồi, đằng này cố quan sát nó để coi thử khi nào nó khởi lên ý muốn đi, rồi đi,... Cái đó là bệnh phân tích, chia chẻ. Giống như một nhà giải phẫu, giải phẫu một cơ thể ra và xem cái này là cái gì, cái kia là cái gì. Trong khi mục đích của chuyện biết về cơ thể học để biết sự vận hành của nó, hệ thống hoạt động ra sao, trục trặc chỗ nào để chữa bệnh, để cho người bệnh khỏe lại. Bây giờ, mình lại đi vào phân tích, tìm hiểu từng góc ngách của nó, nhưng không giải quyết được chuyện đau khổ, bệnh tật. Những phương pháp niệm hơi thở kiểu đó cũng thế, niệm thân, niệm thọ cũng thế. Chẳng hạn như cái nào nổi trội đi theo rồi niệm cái thọ ấy. Nói cách khác, họ không thấy sự sống là một cái toàn thể và khi mình soi sáng thực tại, soi sáng cái toàn thể đó để thấy rõ cái vận hành, bản chất của nó, chứ không phải phân tích, chia chẻ từng cái để hiểu về nó, để đi sâu vào nó,... Trong khi thực tại thân tâm trôi qua thì không biết! Đau khổ đang đến đang hiện diện thì không biết! Do vậy, cảm thọ đau khởi lên chi phối hoàn toàn thân tâm, bị cuốn hút vào đó và không biết làm sao thoát ra.

Bốn đối tượng để minh sát, để soi sáng khi đức Phật trình bày, giống như trình bày tổng quát về toàn bộ các hoạt động trong đời sống hằng ngày của người tu hành. Nhưng thực tại sống của mình, mình đang ở

đâu thì biết mình đang ở đó. Ví dụ khi đang ngồi, mình biết mình đang ngồi với trọn vẹn cái biết về đang ngồi, phản ánh lại nó. Rồi khi đó, bất chợt một cơn gió thổi đến làm cho mình có cảm giác lạnh, thì cái biết mình hướng về cái cảm nhận đó. Sau đó, mình nghe một tiếng động khởi lên, nó chi phối cái biết của mình thì khi đó mình cũng phản ánh lại nó. Phản ánh xong rồi, mình đang ngồi thì ngồi tiếp, còn mình muốn dậy đi thì dậy đi, vậy thôi. Chứ không phải mình đi tìm nó, không phải đi tìm cái khổ, cái vui, phân tích cái này, cái kia. Nói tóm lại, thực tại mình đang là cái gì, thì mình phản ánh lại thực tại đó. Nhưng trong đó không có bản ngã, không có cái tôi trong mỗi lần tương tác, nhận thức, mà chỉ lặng lẽ phản ánh sự việc đang diễn ra một cách trung thực, soi sáng nó, vậy thôi. Còn mọi cái mình cố ý làm, hạ thủ công phu để thành cái này, thành cái kia, phân tích cái nọ, chỉ làm sự tình rồi ren, chẳng giúp gì cho mình thấy ra.

***Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020***

CÂU HỎI 36:

Kính bạch thầy, hiện tại con đang hành thiền rải tâm từ mỗi ngày nhưng con không biết như thế có đúng hay không? Hay là con phải kết hợp cả thiền Tứ Niệm xứ. Con kính mong thầy chỉ dạy!

TRẢ LỜI:

Khi hành thiền quý Phật tử phải biết mục đích để làm gì. Thiền là phương pháp rèn luyện, đào luyện tâm trí theo hướng loại trừ các tạp niệm, tất cả các tư tưởng, ý nghĩ cản trở cho việc hướng tâm, đặt tâm, chú tâm vào đối tượng mình đang quan sát. Mục đích của thiền là lắng tâm xuống, để tâm nhất như với đối tượng. Một cách gọi khác khi đạt được trạng thái này là định tâm. Như vậy ý nghĩa của thiền là rèn luyện tâm để đạt đến định tâm. Mọi phương pháp mang danh nghĩa là thiền, không dẫn đến nhất tâm, định tâm thì ta gọi là “ngụy thiền” chứ không phải chân thiền.

Về vấn đề thiền rải tâm từ. Tâm từ trong từ, bi, hỷ, xả là một phẩm tính có sẵn trong mỗi người, chúng ta chỉ cần phát huy chúng ra. Khi hiểu đúng nghĩa, tâm từ là tâm đồng cảm, thông cảm với tất cả chúng sinh, không phân biệt là người thân hay không thân, nam hay nữ, già hay trẻ, quốc tịch này nọ. Chúng ta có thể chia sẻ, hài hòa, đồng cảm với mọi hoàn cảnh, mọi đời sống, với mọi chúng sinh gọi là

tâm từ. Còn *thiền tâm từ* là một loại công năng dựa trên nguyên tắc tự kỷ ám thị - hành giả phải lặp đi lặp lại câu đó, khái niệm, nội dung đó. Ví dụ: “Con không có oan trái oán thù với người A, B, C,... Tâm con mát mẻ, rộng lớn, bao dung. Con mong cho mọi người được an vui,...”. Những câu nói hay ý niệm lặp đi lặp lại đó, tự tạo cho mình ảo giác rằng bản thân có tâm từ, lòng rộng rãi bao dung, tốt đẹp, đều là tự kỷ ám thị. Dựa trên nguyên tắc tự kỷ ám thị mà người ta tu tập, nếu thành tựu thì sẽ tạo ra ảo giác bản thân có tâm từ.

Tứ Niệm xứ thì không phải là thiền. Mặc dù thầy biết bây giờ có nhiều trường thiền dạy thiền theo danh nghĩa là thiền Tứ Niệm xứ, thiền Vipassanā (Minh sát). Nhưng theo thầy hiểu thì Vipassanā không phải là thiền, do chữ “Minh sát” theo nghĩa Hán Việt là soi sáng. “Minh sát” là soi sáng thực tại ở thân tâm, chứ không phải thực tại bên ngoài. Thực tại ở thân tâm chúng ta chia làm bốn nhóm hiện tượng là: Thân, Thọ, Tâm, Pháp. Khi ta soi sáng thực tại đang diễn tiến trên thân tâm ta, chính là ta đang minh sát thực tại đó, ta sống với thực tại đó từng giây, từng phút, từng sát-na đối với hơi thở, với mọi oai nghi cử chỉ, với các cảm giác, với các trạng thái tâm,... Khi trong nhận thức của chúng ta hiện ra cái gì, thì ta minh sát nó, phản ánh lại nó, soi sáng nó. Chứ không phải như người ta vận dụng công phu để hành thiền, gọi là “thiền niệm thân”, “thiền niệm thọ”,... Thầy nghĩ như

vậy là đi lệch hướng, không đi đúng trọng tâm soi sáng thực tại, minh sát thân tâm này như đức Phật dạy trong kinh Đại niệm xứ.

Đó là thầy chia sẻ với quý Phật tử khi hỏi về vấn đề nên hành thiền như thế nào. Thầy nhắc lại, quý Phật tử cần xác định rõ mình tu tập thiền là hướng đến cái gì, mục đích hành thiền là gì để chọn cho đúng đường và thực hành cho đúng. Nếu không, chúng ta mất nhiều công mà chỉ thu hoạch đồ giả thôi. Đó là lời chân thật thầy chia sẻ.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 71”, năm 2020

CÂU HỎI 37:

Kính bạch thầy, con được nghe nói về bốn mươi đề mục Thiền chỉ. Vậy trong đó con nên lựa chọn đề mục nào để tu tập? Con có thể lựa chọn nhiều đề mục cùng lúc, hay con chỉ nên lựa chọn một đề mục để thực tập?

TRẢ LỜI:

Bốn mươi đề mục *Thiền chỉ*, đó là cách gọi theo phân chia mang tính hệ thống ở các nước Phật giáo Nam tông lâu nay vẫn sử dụng. Thực ra thì cách gọi đó là cách gọi tổng hợp lại các đề mục trong đó có một số đề mục đã có trước thời đức Phật xuất hiện, rồi

có một số đề mục khi đức Phật xuất hiện chỉ dạy người ta mới đưa vào, rồi tổng hợp lại thành con số bốn mươi đề mục. Và xưa nay người ta vẫn hiểu đó là đề mục về *Thiền chỉ* để phân biệt với *Thiền quán* theo cách gọi. Chữ Thiền hoặc là cách tu tập trong truyền thống Nam tông khi gọi Thiền người ta không dùng chữ “Jhāna” mà người ta lại hay dùng từ “Bhāvanā”. Tức là phương pháp tiến tu về tâm linh và gọi là Samatha Bhāvanā. Về sau này người ta dùng nó để phân biệt khi nói đến một loại thiền khác gọi là Vipassanā Bhāvanā. Theo một số nhà nghiên cứu Tây phương đã có nhiều năm tìm hiểu về Tam tạng Pāli và Tam tạng ngôn ngữ Sri Lanka phát hiện ra một vấn đề là: rất nhiều chú giải của Bà-la-môn được đưa vào trong các tài liệu chú giải của Phật giáo, đặc biệt là về thiền. Về Kinh tạng cũng có vấn đề. Rải rác trong các bài kinh người ta cũng đưa các tư tưởng về thiền, về khổ hạnh xen vào. Và cả lý luận phân tích triết học, một trong các sở trường của các triết gia người Ấn. Chuyện đó thì cả một câu chuyện dài chứ không phải chỉ năm ba phút mà nói ra xong. Nhưng riêng về vấn đề thiền thì khi đề cập đến bốn mươi đề mục Thiền chỉ như cách gọi lâu nay, thầy xin nhắc lại, đó là con số tổng hợp lại một số đề mục thiền đã có trước thời đức Phật thuộc về Bà-la-môn (bây giờ gọi là Ấn giáo) và sau này người ta ghép thêm một số đề mục do đức Phật dạy cho các môn đệ xuất gia, tại gia tu học, được ghép vào tạo thành bốn mươi đề mục. Ví dụ như các

đề mục về niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm tín, niệm thí, niệm giới,... vốn là lời dạy của đức Phật chỉ cho các môn đệ của mình tu học. Nhưng mà ngay các đề mục này cũng không phải là đề mục Thiền chỉ như người ta vẫn nói. Chính thầy khi thắc mắc chuyện này, tìm hiểu mới phát hiện ra. Khi đức Phật dạy về niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng chẳng hạn, ở trong Tăng Chi Bộ kinh có một đoạn nói rất rõ và không dính dáng gì đến cách niệm Phật theo phương pháp đang được hầu hết các tông phái thực hành: khởi niệm một trong chín hồng danh của đức Phật; rồi lặp đi lặp lại hồng danh đó. Ví dụ: niệm Arahant hoặc Sugato hay Sammā Sambuddho chẳng hạn, rồi cứ lặp đi lặp lại, lặp đi lặp lại; và toàn bộ chú tâm, đề tâm, hướng tâm của mình trọn vẹn vào cái danh hiệu, cái hồng danh đó. Trong khi cách đức Phật dạy niệm Phật trong Tương Ứng Bộ kinh nó không phải vậy. Trong đó đức Phật dạy: niệm Phật là gì? Là nghĩ tưởng đến những phẩm tính tốt đẹp của đức Phật. Có chín phẩm tính tốt đẹp chẳng hạn như là: Arahant, Sammā Sambuddho,... mỗi phẩm tính có những đặc trưng, có những phẩm chất ưu việt riêng. Do vậy khi người đệ tử suy nghĩ về các phẩm tính tốt đẹp của bậc thầy của mình, bậc đạo sư của mình vị ấy sẽ tăng trưởng niềm tin, hoan hỷ đối với đối tượng mà mình nương tựa; nhờ vậy phát triển hỷ tâm và chú tâm vào trong niệm hỷ lạc đó. Do vậy, người ta nói niệm Phật chỉ mang đến cận định là có lý do: khi hỷ tâm - niềm hoan hỷ

đối với bậc thầy của mình - đối tượng mà mình đang niệm đó, tức là suy nghĩ về những phẩm tính tốt đẹp của Phật, của Pháp, của Tăng làm cho vị đó hân hoan, sung sướng và gắn chặt niềm tin của mình vào đối tượng đó, nhờ vậy tâm vị ấy sau một thời gian sẽ an trú trong đối tượng và ở trong trạng thái cận định là như thế. Chứ không phải là ngồi niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng như nhiều người đang hành trì bây giờ. Thậm chí có người còn phát triển niệm Phật bằng cách là vừa niệm danh hiệu vừa tưởng tượng ra vị Phật hoặc là lấy một hình ảnh Phật được vẽ bên ngoài rồi bắt đầu ghi nhớ vào trong tâm mình, đưa vào trong đầu của mình, bộ nhớ của mình và tưởng tượng ra. Điều đó lại càng sai lệch ý nghĩa mà đức Phật dạy về niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng. Cũng vậy, các đề mục khác trong mười “đề mục tùy niệm” của Phật giáo, được hiểu theo nghĩa đức Phật nói, là suy nghĩ về các đức tính, các phẩm tính, cái gì tốt đẹp của các nội dung ấy. Chứ không phải là ngồi mà niệm theo kiểu lặp đi lặp lại như tâm lý học hiện đại gọi là “tự kỷ ám thị.”

Thứ hai, quý Phật tử hỏi, muốn chọn một đề mục hành thiền. Theo kinh nghiệm của các vị về hành thiền được phân tích trong chú giải, người ta cũng nói là: các đề mục ấy phù hợp cho từng căn tính. Có sáu căn tính được đưa ra: căn nặng về tham; căn nặng về sân; căn nặng về si hoặc căn nặng về trí; căn nặng về tín hoặc tinh tấn chẳng hạn. Mỗi căn tính sẽ phù hợp với một số đề mục. Đó là cách hướng dẫn về

chọn đề mục thiền của các vị thiền sư được ghi chép lại. Do vậy có một số đề mục, khi mình muốn hành thiền, chọn đề mục hành thiền theo lối đó, thì có đề mục chung, phù hợp với nhiều căn tính. Chẳng hạn như niệm hơi thở, hầu như bất kỳ căn tính nào niệm cũng được. Nhưng có một số căn tính phải chọn đề mục riêng. Ví dụ như có đề mục thuộc về tinh tấn mới phù hợp, hoặc thuộc về trí tuệ, về đức tin mới phù hợp. Vấn đề đó lại khác.

Nếu mục đích quý Phật tử muốn chọn một đề mục để hành thiền tức là chọn phương pháp để tâm mình an trú, vắng lặng làm dịu bớt, làm lắng bớt tất cả mọi cái phiền não, vọng động trong tâm thì hướng đi đó là đúng. Nhưng mà, hành thiền mục đích là để mình thấy ra sự thực, thấy ra được bản chất của hiện tượng, sự vật, của Pháp - nói cách khác là thấy Pháp - Liễu ngộ - thì hành thiền theo lối chọn các đề mục ở trong bốn mươi đề mục đó hoàn toàn không có tác dụng. Đây là góp ý của thầy cho quý Phật tử. Còn chọn đề mục gì, khi quyết định mục đích để tâm mình vốn lộn xộn quá, lăng xăng quá, nhiều phiền não làm cho mình rối quá, bây giờ muốn yên tĩnh thì đề mục hơi thở là đề mục có thể giải quyết tất cả các căn tính, phù hợp hết. Ngoài ra đi sâu vào từng cái thì theo kinh nghiệm và hướng dẫn của các chú giải - vốn xuất phát từ Bà-la-môn giáo được đưa vào Phật giáo - cái đó mình phải thử nghiệm mới biết được.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 72”, năm 2020

PHẦN 3



CÁC VẤN ĐỀ VỀ PHÁP HỌC

CÂU HỎI 38:

Kính bạch thầy, tác ý sẽ tạo ra nghiệp gì? Con tưởng chỉ hành động hay khẩu mới tạo ra nghiệp thôi chứ ạ?

TRẢ LỜI:

“Tác ý” là một thuật ngữ Hán Việt dịch ra từ chữ Pāli là manasikāra. Trong đó “manasi” thuộc về tâm, kara là hành động, hành vi, việc làm. Cho nên người ta dịch là “tác ý”, tức là một việc làm có chủ ý, một hành vi có chủ tâm. Đức Phật phân hành vi làm ba loại, và xác định hành vi là khởi nguyên của nghiệp - “nghiệp” là từ phiên âm của “kamma”, cũng chỉ luôn các hành động, hành vi của tâm. Đó là thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp. Và đặc biệt đức Phật còn nhấn mạnh trong ba nghiệp, thì ý nghiệp là chủ đạo, ý nghiệp là mạnh nhất. Có những hành vi chỉ nghĩ thôi đã tạo nghiệp rồi, chứ không phải đợi nói, thể hiện ra hành động mới tạo nghiệp.

Thầy nói ví dụ, trong rất nhiều sự việc xảy ra trên thế giới, chúng ta chứng kiến hàng ngày, có rất nhiều người bị một tai nạn chung. Dưới con mắt nhà Phật chúng ta gọi là cộng nghiệp. Tức là cùng chịu quả báo chung do tạo một nghiệp tương tự, do trong quá khứ từng tạo một hành vi tương tự. Mà cái này đa phần là ác nghiệp, khổ nghiệp. Những quả báo đau khổ, tang thương như là chết vì động đất, chết vì hỏa

hoạn, chết vì sóng thần,... rất nhiều người chết. Chẳng hạn như trong lịch sử cuộc đời đức Phật, nhiều người biết câu chuyện về dòng họ Thích Ca bị thảm sát bởi đoàn quân của nước lân cận. Rồi sau đó chính đoàn quân đi thảm sát dòng Thích Ca đó, trên đường về họ nằm ngủ bên bờ biển hoặc con sông lớn gì đấy. Đêm đó do quá mệt mỏi, họ nằm ngủ mê mệt; đến nửa đêm trời mưa to gió lớn cuốn sạch đội quân xuống biển. Một bên chịu quả nghiệp quá khứ, một bên chịu quả nghiệp trở ngay hiện tại, nhưng giống nhau ở chỗ nào? Đó là họ cùng có một hành vi. Nhưng ở đây có hai loại hành vi, một hành vi về thân hoặc có thể cộng với khẩu, một hành vi thuần túy về ý.

Quý Phật tử nghe sẽ bắt đầu nhận ra rằng, chẳng hạn như khi nói: “Hôm nay con làm một việc phước, con muốn chia sẻ phần phước ấy cho tất cả mọi người, mong mọi người cùng hoan hỷ”. Nếu tất cả mọi người trong hội chúng đó cùng hoan hỷ việc phước mà người kia cùng chia sẻ đó, thì đang cùng tạo một cái nghiệp gọi là ý nghiệp, *đồng ý nghiệp*. Chúng ta thường thấy hành vi thể hiện qua hành động, qua lời nói, ít ai lưu ý rằng còn có hành vi thứ ba là ý nghiệp. Mà trong trường hợp này là ý nghiệp thuần túy thôi, vì những người đó đâu có làm phước gì đâu, đâu làm thiện gì đâu, nhưng họ hoan hỷ, đồng tình, đồng thuận với việc làm của người kia. Chỉ bằng cái ý nghiệp thuần túy đó thôi, tất cả đã cùng chung một cộng nghiệp. Tức là trường hợp người đó không làm

bằng thân, không làm bằng khẩu, chỉ là đồng tình thôi, vậy mà có sức mạnh như là mình làm thiệt. Đó chính là ý đức Phật muốn nói ý nghiệp thuần túy thôi, đủ sức mạnh bằng cả hai nghiệp kia rồi. Cho nên, khi nói “tác ý là nghiệp” chính là một hành vi thể hiện qua thân, khẩu, ý đều khởi đầu cho một tiến trình nghiệp và quả của nghiệp - hay là hành vi và hậu quả của hành vi.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 52”, năm 2020

CÂU HỎI 39:

Kính bạch thầy, như thế nào được gọi là niệm Ân đức Phật? Con mong thầy cho con được hiểu về các danh hiệu của đức Phật là: Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn.

TRẢ LỜI:

Theo như thông thường người ta hiểu niệm Ân đức Phật tức là đề khởi, khởi niệm lên một danh hiệu lớn của đức Phật - hay gọi là “hồng danh”. Mà thường Việt Nam mình hay đọc là: “Nam mô Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Phật, Thế Tôn, Thiên Nhân Sư,...”. Xưa nay người ta

hiểu vậy. Thậm chí khi hướng dẫn tu tập, rồi hành thiền người ta cũng thường được hướng dẫn như vậy. Và có một thời thầy cũng hiểu như thế. Nhưng sau này khi thầy tìm hiểu thì ra không phải thế!

Thứ nhất, nói về các hồng danh mà chúng ta hay nghe, thì ở tại Miến Điện, Thái Lan người ta không gọi là mười hồng danh, mà chỉ gọi chín hồng danh. Hoá ra trong cấu trúc về từ của Pāli, hai chữ “Anuttaro Purisadammasārathi” khi được dịch sang Hán Việt người ta dịch là “Vô Thượng Sĩ” và “Điều Ngự Trượng Phu”. Trong thực tế thì trong cấu trúc Pāli, hai từ này là một chứ không phải tách riêng ra. Do vậy, không có từ “Vô Thượng Sĩ” đứng riêng và cũng không có “Điều Ngự Trượng Phu” đứng riêng, mà hai cái này là một. Thế nên có thể gọi là “Vô Thượng Điều Ngự Trượng Phu” - tức là bậc có khả năng điều phục, huấn luyện hoặc là làm cho người khác nghe theo, thuận theo (điều ngự) không ai bằng (vô thượng). Đó là điểm khác biệt thứ nhất.

Phật học Việt Nam chúng ta chịu ảnh hưởng bởi Phật học Trung Quốc nhiều lắm cho nên cái hiểu lâu nay của đại chúng tăng ni, Phật tử vẫn là mười hồng danh. Thầy nhờ có cơ hội đi sang các nước Phật giáo Nguyên thủy, được mở rộng tầm mắt nên mới hiểu được điều này.

Điểm thứ hai là chữ “niệm Phật”. Trong các sách chuyên về Phật học, chẳng hạn như các tài liệu

chuyên ngành về Vi Diệu Pháp, người ta phân tích niệm Phật là một pháp tùy niệm - tiếng Pāli là Anussati. Và hướng dẫn thực hành thì hầu hết là đề xướng, khởi lên danh hiệu ấy và cứ lặp đi lặp lại như một đề mục của Thiền định (Samatha). Thầy hơi băn khoăn về chuyện này, tìm đọc thì hóa ra không phải vậy. Trong Tăng Chi Bộ kinh, Chương 11, phẩm Tùy Niệm, đức Phật có giảng giải về sáu đề mục niệm này, trong đó có đề mục tùy niệm. Về sau, trong Vi Diệu Pháp, thầy thấy bổ sung thêm bốn đề mục khác nữa, thành ra mười đề mục tùy niệm. Chữ “niệm” trong đoạn pháp thoại mà đức Phật dạy, ý nghĩa không phải giống như sau này chúng ta hiểu về niệm Phật. Tức là cứ đề xướng một hồng danh lên rồi cứ lặp đi lặp lại, nhắc đi nhắc lại, nói đi nói lại trong tâm mình, và hướng toàn bộ tâm mình vào đề mục ấy. Thầy liệt kê tất cả sáu đề mục mà đức Phật đưa ra:

- Niệm Phật.
- Niệm Pháp.
- Niệm Tăng.
- Niệm Thí.
- Niệm Giới.
- Niệm Thiên.

Theo các thuật ngữ dịch ra thì nó có nghĩa như vậy. Nhưng ý nghĩa chữ “niệm” này như thế nào? Là khi niệm Phật mình phải nghĩ tưởng đến các phẩm

tính tốt đẹp của đức Phật liên tục. Xin nhắc lại, niệm Phật là nghĩ tưởng đến các phẩm tính tốt đẹp của đức Phật liên tục. Cũng như vậy, niệm Pháp có nghĩa là nghĩ tưởng đến các phẩm tính tốt đẹp của Pháp liên tục. Niệm Tăng là nghĩ tưởng đến các đức tính tốt đẹp của Tăng liên tục. Ví dụ, niệm Phật là nghĩ tưởng đến các danh hiệu, các hồng danh được liệt kê trong các đề mục - gọi là “niệm Ân đức Phật”, “niệm Ân đức Pháp”, “niệm Ân đức Tăng” - nghĩa là lần lượt nghĩ tưởng đến, suy niệm đến các phẩm tính tốt đẹp của một vị Phật hoặc là chư Phật. Các phẩm tính đó là: Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thế Gian Giải, Vô Thượng Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Mỗi phẩm tính có một ý nghĩa riêng, có những nét tốt đẹp mà chúng ta cần phải hiểu. Khi niệm Pháp thì cũng nghĩ tưởng đến các đức tính của Pháp. Phẩm tính tốt đẹp của Pháp là: thiết thực hiện tiền (sanditṭhiko), đến để mà thấy (ehi-passiko), có khả năng hướng thượng (opanayiko), vượt qua không gian thời gian (akāliko), và phải tự mình chứng nghiệm (paccattam veditabbo viññūhī).

Bây giờ trở lại câu hỏi quý Phật tử muốn hiểu rõ về từng ý nghĩa của các phẩm tính của đức Phật. Thầy xin nhắc lại ở đây có chín phẩm tính chứ không phải mười như chúng ta thường nghe nói đến. Từ tiếng Pāli dịch ra tiếng Hán Việt, người ta thường chọn một nghĩa của từ. Phẩm tính đầu tiên, tiếng Pāli là Araḥam.

Khi dịch qua tiếng Hán Việt thì chọn lấy một điểm, một đặc tính, một phẩm tính mang tính đại diện nhất, tiêu biểu nhất, đó là Ứng Cúng - người dịch nghĩ như vậy. Chữ Araham thường được phiên âm là A-la-hán.

Xin được mở ngoặc nói thêm một chút, tại sao âm “r” trong tiếng Pāli qua âm Hán cổ lại trở thành “l”? Hầu hết chúng ta không biết. Chỉ những người có học về ngữ âm, ngữ pháp của tiếng Hoa nếu liên tưởng sẽ thấy là người Trung Quốc nói chung có khuynh hướng khó phát âm phụ âm “r” và đó cũng là một trong những cái mình tạm gọi là nhược điểm về phát âm của một số địa phương, hoặc một số dân tộc - không phát âm được âm này, không phát âm được phụ âm kia. Thầy ví dụ ở bên Miến Điện thì họ không phát âm được âm “s” - ví dụ tát-sa (tassa) họ đọc là tát-ta. Hoặc là người Thái không phân biệt được âm “d” với âm “t” hoặc “dh” với “th”, do vậy trong tất cả các chữ có phụ âm “dh” - ví dụ như trong chữ pháp (dhamma) - và trong các chữ có phụ âm “th” họ đều phát âm như nhau. Rồi người Thái lại khó phát âm phụ âm “nh” (“nh” trong tiếng Việt, ví dụ như “nhẹ nhàng”), tất cả, họ đều biến thành “d” hết. Họ sẽ đọc là “dẹ dàng” chứ không đọc là “nhẹ nhàng”, “puñña” (pun-nha) họ sẽ đọc là pun-da, chẳng hạn như thế. Người Campuchia thì lại có một số nhược điểm khác, họ có khuynh hướng đọc âm “a” thành “ia” - ví dụ “bút-dha” họ đọc là “bút-thia”; âm “ô” đọc thành “o”

- ví dụ “nả-mô” họ đọc thành “nả-mo”. Thì với Hán cổ, chữ Arahama, họ không phiên âm theo cách phát âm đúng là “r”, mà biến thành “l”, cho nên, không phải “A-ra-hán” mà là “A-la”, thành “A-la-hán” là vậy.

Về nghĩa thì thực ra chữ Arahama này có ba nghĩa. Ứng Cúng chưa phải là nghĩa cơ bản. Các ý nghĩa của Arahama là:

- Chấm dứt tất cả phiền não, đoạn tận tất cả phiền não, nói cách khác là **lậu tận** - tất cả phiền não được chấm dứt, đoạn tận.

- Thứ hai, không còn trở lui trạng thái luân hồi sinh tử, hoặc là bị cột trói như trước nữa, người ta thường dịch là **vô sanh**.

Từ hai ý nghĩa cơ bản này thì đức tính thứ ba mới rõ được, đó là **Ứng Cúng** - vị xứng đáng được cúng dường. Xin nhắc lại, Arahama có ba nghĩa: đầu tiên là *lậu tận* - đoạn tận, chấm dứt tất cả phiền não khổ đau; thứ hai là *vô sanh* - tức là không còn trở lui trạng thái luân hồi sinh tử; từ hai nghĩa trước mới xuất hiện nghĩa thứ ba là xứng đáng nhận sự cúng dường, tôn trọng, lễ bái của chúng sinh (Ứng Cúng). Trong từ Phật học Hán Việt, dịch Arahama là Ứng Cúng, là chọn một trong ba nghĩa thôi.

Hồng danh thứ hai là Sammāsambuddho, thường được dịch là Chánh Biến Tri, Chánh Đẳng Chánh

Giác. Chánh Biến Tri thường hiểu là: vị hiểu biết tất cả mọi vấn đề, mọi sự việc. Nhưng ở đây có một số điểm cần phải lưu ý. Trong một số pháp thoại hay đoạn kinh kể rằng có một số chuyện, một số tình huống khi xuất hiện rồi, xảy ra rồi thì sau đó đức Phật mới biết. Vậy thì nếu hiểu Chánh Biến Tri là biết hết tất cả mọi chuyện xảy ra, thấy trước mọi chuyện sẽ xảy ra,... thì không đúng theo ý nghĩa này. Thực ra, Chánh Biến Tri hay Chánh Đẳng Chánh Giác có nghĩa là như thế này: *Thứ nhất*, là biết rõ về mình trong mọi lúc mọi nơi. Một vị đã đại giác ngộ rồi thì mọi hành vi cử chỉ, nhất cử nhất động của thân tâm các vị đều biết rõ ràng, trọn vẹn và hoàn toàn làm chủ được thân tâm của mình. *Thứ hai*, có hai phẩm tính khác nữa của vị Chánh Đẳng Chánh Giác hay Toàn Giác, đó là Lậu tận trí, Sinh tử trí. Lậu tận là chấm dứt tất cả lậu hoặc giống như Arahant vậy, không còn bất kỳ một khổ đau nội tâm nào, phiền não nội tâm nào nữa. Sinh tử trí là biết tất cả các nguyên lý, quy luật của vũ trụ, của thiên nhiên liên hệ đến sự sống chết của chúng sinh. Biết từng lý do vì sao chúng sinh phải thọ nhận quả báo như vậy, vì nhân gì mà chúng sinh A, B, C phải chịu nghiệp quả như thế,... Và cái trí biết rõ tất cả các nguyên nhân, các duyên tạo nên các phiền não, khiến chúng sinh phải đau khổ, phải sinh tử luân hồi. Một vị Chánh Đẳng Giác - Chánh Biến Tri có hai nội dung trong nghĩa này: thứ nhất là biết rõ về mình, toàn bộ các hành vi lớn nhỏ, và kiểm soát được; thứ hai là biết

rõ về các quy luật của vũ trụ, của thiên nhiên; và trên cơ sở đó, vị đó biết chúng sinh hoặc xã hội đó vì sao như thế này, vì sao như thế kia, do nhân nào, do duyên nào. Đó là nghĩa Chánh Đẳng Chánh Giác.

Thứ ba là Vijjācaraṇasampanno - Minh Hạnh Túc, nghĩa là đầy đủ cả hai phẩm tính về đạo đức và hiểu biết. Trong các phân tích của Vi Diệu Pháp và các chuyên thư về Phật học, thì người ta sẽ liệt kê 15 cái biết và 8 cái hạnh,... theo lối phân loại từng chi tiết, từng phần nhỏ. Nhưng ở đây, thầy sẽ trình bày hai vấn đề đơn giản hơn. Tất cả những cái gì thuộc về đạo đức, về hành vi tốt mà thế gian có thể quan niệm được, thì một vị giác ngộ như đức Phật có đầy đủ. Và thứ hai, tất cả những hiểu biết - cả về thế trí và trí giác ngộ - thì bậc Toàn Giác cũng có đầy đủ. Gọi là Minh Hạnh Túc.

Tiếp theo, Sugato - dịch là Thiện Thệ, có nghĩa là khéo ra đi, khéo xuất ly. Đức Phật tự xưng mình là Như Lai, có nghĩa là vị có mặt như vậy, xuất hiện như vậy. Một sự thật chứ không phải một đấng, một bậc nào ở trên cõi trời, hoặc là một thế giới xa xôi nào thị hiện, mà Ngài hiện diện như một Sự thực trên cuộc đời này. Sự thực đó xuất hiện trọn vẹn đầy đủ - Như Lai. Sugato có nghĩa là sau khi thấy rõ bản chất của thế gian, thấy rõ nguyên nhân khổ đau phiền muộn vì đâu,... và vị ấy đã buông bỏ được hết - tức là khéo rời khỏi, khéo buông bỏ tất cả mọi trói trãng, ràng buộc trước kia - và ra đi một mình, không còn một dính mắc

nào đối với cuộc đời mà chúng sanh đang tham đắm, cho nên gọi là Sugato - Thiện Thế.

Tiếp theo là Lokavidū - Thế Gian Giải, hiểu biết rõ về thế gian. Thế gian, nói một cách rộng rãi là Tam thiên Đại thiên thế giới và nói thu hẹp lại là trên chính tự thân của mỗi người, mỗi chúng ta. Dù là đại vũ trụ bên ngoài hoặc là tiểu vũ trụ tức tổ hợp thân tâm này, thì nó cũng có những đặc tính giống nhau - nếu bên ngoài có tứ đại thì trên thân này cũng có tứ đại; các quy luật vận động của thế giới bên ngoài thì nó cũng thể hiện trên thân này theo những quy luật riêng. Và cuối cùng, khổ đau phiền não xuất phát từ đâu và làm sao để thoát ra khỏi nó? Chỉ có một vị Phật mới biết rõ cái này, còn những chúng sanh khác không biết. Cho nên gọi là người biết rõ. Giống như một nhà quân sự tài giỏi thì “biết người biết ta trăm trận trăm thắng”. Trong trường hợp này là biết rõ đặc tính, tính chất của thế giới bên ngoài; đặc tính, tính chất của thế giới nội tại và biết cách thoát khỏi nó một cách dễ dàng, thì đó mới gọi là Thế Gian Giải.

Anuttaro Purisadammasārathi - như đã trình bày qua từ đầu, hồng danh này dịch chính xác, đầy đủ là Vô Thượng Điều Ngự Trượng Phu, chứ không phải là Vô Thượng Sĩ và Điều Ngự Trượng Phu. Nếu Vô Thượng Sĩ không thì hơi khó hiểu, vì Vô Thượng là không có ai ở trên, mà không ở trên cái gì? Nó không rõ ràng! Nhưng khi ở đây xác định rằng là bậc điều

ngự, tức là người huấn luyện, dạy dỗ người khác, làm cho chúng sanh khác tuân phục, thuần phục, hoàn toàn nghe theo - giống như một con thú hoang được người huấn luyện giỏi trở thành một con thú phục vụ cho con người, được thuần hóa rồi. Chữ “điều ngự” mang ý nghĩa như vậy. Có thể chế phục được tham, sân, si ở trong lòng mình hoặc chỉ cho người khác cách chế phục tham, sân trong lòng họ, khiến cho nó được thuần hóa, thay vì nó phá hoại thì nó trở thành một năng lượng để phục vụ - đó là ý nghĩa của chữ “điều ngự”. Và đức Phật là đáng điều ngự không ai bằng. Cho nên ở trên thì Ngài nhiếp phục chư thiên, kể cả các Đại Phạm thiên, mà dưới thế gian thì vua chúa theo ngài, các loài thú hung dữ gặp ngài thì trở nên hiền từ. Rồi những người muốn quấy phá Ngài, đủ mưu này chước nọ nhưng cuối cùng đều khuất phục trước đức độ và trí tuệ của đức Phật. Cho nên ngài mới được gọi là đáng Điều Ngự Trượng Phu không ai bằng.

Satthādevamanussānam - Thiên Nhân Sư, có nghĩa là bậc thầy của loài trời và loài người. Cũng giống như Điều Ngự Trượng Phu, đức Phật - bậc Đại giác ngộ - là thầy của rất nhiều chúng sanh loài người và rất nhiều chúng sanh ở các cõi giới cao hơn là chư thiên - các vị Dạ-xoa, các vị thiên ở cõi trời Dục giới. Thậm chí cả trời Sắc giới cũng quy phục ngài - cho nên gọi ngài là “Thiên Nhân Sư”, vị thầy của trời và người.

Và hai hồng danh cuối cùng là Buddho và Bhagavā. Buddho - thường dịch là Phật, bậc đã tỉnh thức, đã giác ngộ, không còn mê lầm. Bhagavā - dịch là Thế Tôn, nghĩa là xứng đáng cho thế gian tôn kính, trọng vọng, cho nên gọi là đáng Thế Tôn. Riêng danh hiệu “đáng Thế Tôn” thì không phải chỉ có đức Phật mới có. Ở Ấn Độ thời bấy giờ và bây giờ cũng vậy, người ta vẫn gọi “đáng Thế Tôn” đối với nhiều vị hiền nhân, hiền triết khác ở Ấn Độ. Nhưng mà với tám hồng danh trước thì chỉ có trong nội bộ Phật giáo, và trong kinh văn còn để lại thì đó là các hồng danh thường được dùng để tán dương các phẩm tính của đức Phật.

Như vậy là ý nghĩa đầy đủ của bài niệm Ân đức Phật - Buddha guṇa - mà trong kinh Pāli thường nhắc đến. Trong kinh chữ Hán hay phiên dịch các hồng danh là: Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Và về cách niệm Phật - xin được nhắc lại - niệm Phật đúng nghĩa không phải là lặp đi lặp lại hồng danh của đức Phật như một đề mục Thiền định, mà phải nghĩ tưởng đến các phẩm tính tốt đẹp của đức Phật thường xuyên, liên tục. Chính nhờ nghĩ tưởng đến các phẩm tính tốt đẹp của đức Phật thường xuyên và liên tục, trong lòng của người đặt niềm tin vào đó được phấn khởi, hoan hỷ vì nghĩ rằng, mình là đệ tử một đáng có nhiều

phẩm tính tốt đẹp như vậy, niềm kính ngưỡng càng ngày càng tăng, niềm tin càng ngày càng tăng, phát sanh hoan hỷ ở trong lòng và an trú trong niềm tin trong sạch đó đối với đức Phật.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 62”, năm 2020

CÂU HỎI 40:

Kính bạch thầy, thầy có thể giảng giải cho con được hiểu về vọng niệm, vọng tưởng (tiếng Pāli là papañca), tiến trình nhận thức làm tâm ô nhiễm và phương pháp diệt trừ trong kinh Mật Hoàn (kinh Trung Bộ số 18) được không ạ? Con thành kính tri ân thầy!

TRẢ LỜI:

Câu hỏi này có mấy vấn đề phải làm sáng tỏ trước khi thầy giải thích: Thứ nhất là từ Pāli được quý Phật tử đưa ra thì ý nghĩa thực sự của nó là gì? Thứ hai là nội dung trong bài kinh dẫn đến vấn đề quý Phật tử hỏi về cái “tưởng”; Thứ ba là tên bài kinh.

Khi nhận được câu hỏi này, thầy có suy nghĩ và cẩn thận tra cứu lại. Từ Pāli “papañca” không có nghĩa là vọng niệm, vọng tưởng như quý Phật tử chú thích nghĩa. Papañca có nghĩa là sự chướng ngại, trở ngại, làm lạc hoặc là trở ngại cho sự tiến hóa của tinh thần. Nếu đứng một mình thì nó có nghĩa là cái

chương, cái ngại. Trong bài kinh nó nằm trong một nhóm từ là “papañca-saññā-saṅkhā”. Saññā thường được dịch là “tưởng”. Ở trong nhóm năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống - hay gọi là ngũ uẩn - nó thuộc về tưởng uẩn. Tưởng tức là hiểu biết, tri thức mang tính chủ quan do sau khi tiếp xúc đối tượng, nó chọn lọc các đặc tính của đối tượng theo chủ quan và lưu trữ vào bộ nhớ rồi dùng sản phẩm ấy đánh giá, xét đoán đối tượng khác lần sau. Nhưng nếu nói “tưởng” thôi thì nó sẽ có vấn đề khác nữa. Chúng ta sẽ xem xét “tưởng” đức Phật nói trong bài kinh này là gì. Ngoài ra trong nhóm từ Pāli còn có chữ saṅkhā. Saṅkhā có nghĩa: cái gọi là, cái xem là, cái được cho là. Nguyên nhóm từ “papañca-saññā-saṅkhā” có nghĩa là: Cái gọi là, cái cho là hoặc cái được xem là trở ngại cho sự trong sáng của tâm. Vì trở ngại này là trở ngại cho vấn đề tiến hóa của tinh thần, của tâm linh. Đó là nghĩa của từ papañca.

Thứ hai là nội dung bài kinh nói gì để đưa đến câu hỏi của quý Phật tử? Như vậy thầy phải đọc lại bài kinh, một số đoạn quan trọng, rồi từ đó chúng ta rút ra nội dung của nó cần phải làm rõ điểm nào. Bài kinh trong tiếng Pāli tên là Madhupiṇḍikasuttam, được Hòa thượng Minh Châu dịch là “Kinh Mật Hoàn”. Chúng ta sẽ nói về tựa bài kinh sau, bây giờ đi qua nội dung bài kinh trước để hiểu ý nghĩa là gì trước khi giải quyết câu hỏi về vọng tưởng, vọng

niệm, cũng như tiến trình nhận thức. Nội dung bài kinh như sau:

Tôi được nghe như vậy:

Một thời, Thế Tôn sống giữa các vị dòng họ Sakka (Thích-ca), tại Kapilavatthu (Cà-tỳ-la-vệ), ở vườn Nigrodharama.

Rồi Thế Tôn vào buổi sáng, đắp y, cầm y bát vào thành Kapilavatthu để khát thực. Sau khi khát thực ở Kapilavatthu, khi ăn xong, trên đường khát thực trở về, Thế Tôn đi đến Đại Lâm để nghỉ trưa. Sau khi vào rừng Đại Lâm, Ngài ngồi nghỉ trưa dưới gốc cây bồ-đề Beluvalatthika.

Có vị Gậy cầm tay (Dandapani) Sakka (Thích-ca), kéo bộ khắp nơi, ngao du thiên hạ, đến tại rừng Đại Lâm, đi sâu vào ngôi rừng, đến tại Beluvalatthika chỗ Thế Tôn ở, khi đến xong nói lên những câu hỏi thăm xã giao thân hữu, rồi đứng một bên, dựa trên cây gậy, đứng một bên. Gậy cầm tay Sakka nói với Thế Tôn: “Sa-môn có quan điểm thế nào, giảng thuyết những gì?”

- Đây hiền giả, theo lời dạy của ta, trong thế giới với chư thiên, Mara và Phạm thiên, với các chúng sa-môn, bà-la-môn, chư thiên và loài người, không có tranh luận một ai ở đời; các tướng sẽ không ám ảnh vị bà-la-môn, sống không bị dục triền phược, không có nghi ngờ do dự, với mọi hồi quá đoạn diệt,

không có tham ái đối với hữu tình và phi hữu. Nay hiền giả, như vậy là quan điểm của ta, như vậy là lời ta giảng dạy”.

Khi nghe nói vậy, Gậy cầm tay Sakka lắc đầu, liếm lưỡi, với trán nổi lên ba đường nhăn, chống gậy rời đi, ...

Mọi người nên biết, nigrodharama tiếng Pāli là cây gừa, cây cừa - một loại cây cùng họ với cây đa, cây si.

Vị du sĩ tên Sakka. Từ “Sakka” có ba nghĩa: thứ nhất là những vị thuộc dòng họ Thích-ca, thứ hai là vua trời Đao-lợi (trong trường hợp này chắc chắn không phải), thứ ba có thể là tên riêng của vị ngoại đạo này. Nghĩa thứ ba là do thầy luận ra, vì vị này tới hỏi một câu hỏi mà sau khi nghe đức Phật trả lời xong vị đó nhăn mày nhíu mặt có vẻ không hiểu rồi bỏ đi, thậm chí có thái độ rất con nít là thè lưỡi ra nữa. Nếu vị đó trong dòng họ Thích-ca thì ít nhiều đã biết đức Phật, cho dù quan điểm tu học khác nhau nhưng không thể nào có thái độ như vậy. Nên thầy nghĩ đây có thể là một vị du sĩ ngoại đạo với cái gậy hay chống đi lang thang nơi này nơi khác, và có tên là Sakka. Khi thấy đức Phật ngồi dưới bóng cây thì vị này mới lân la tới hỏi: “Sa-môn có quan điểm thế nào, thuyết giảng những gì?”. Trong pháp thoại không kể về ứng xử của vị đó khi gặp đức Phật, mà chỉ đột ngột tới hỏi

vậy thôi. Đức Phật mặc dầu được hỏi như vậy, với thái độ của một người thoát nhìn qua có vẻ bất lịch sự, thiếu tôn trọng, nhưng Ngài vẫn ôn tồn trả lời.

Từ “bà-la-môn” được dùng trong pháp thoại này ám chỉ chung tất cả những vị được xem là mẫu mực trong tu học, chứ không chỉ riêng cho người thuộc Bà-la-môn giáo hay trong Phật giáo. Vì khi đối thoại với ngoại đạo trong một số trường hợp, đức Phật dùng những thuật ngữ, những từ, những danh xưng có sẵn để dễ hiểu, dễ đồng cảm.

“Triền phục” tức là trói buộc. “Nghĩ ngờ do dự” hay phân vân lưỡng lự là trạng thái tâm bất quyết. “Hối quá” tức là đối với việc quá khứ thì ăn năn vì mình không làm, chưa làm hoặc làm chưa trọn vẹn. “Không có tham ái đối với hữu tình và phi hữu” tức là đối với vấn đề tồn tại (hữu) và không tồn tại (phi hữu), trong tâm đã cắt đứt.

Sau khi xong mọi việc buổi chiều, từ chỗ Ngài nghỉ ngơi, đức Phật tới chỗ chúng tăng, khi mọi người quay quần lại, Ngài mới kể lại câu chuyện gặp vị du sĩ hồi sáng, được hỏi như vậy và trả lời như vậy. Các vị tỳ-khuru mới xin đức Phật giải rõ hơn ý nghĩa về câu trả lời của Ngài.

... Khi nghe nói vậy, một vị tỳ-khuru bạch Thế Tôn:

- Nhưng bạch Thế Tôn, lời dạy ấy là gì mà Thế Tôn, trong thế giới với chư thiên, Mara và Phạm thiên, với các chúng sa-môn, bà-la-môn, chư thiên và loài người, không có tranh luận một ai ở đời? Các tướng sẽ không ám ảnh Thế Tôn, vì đã sống không bị dục triền phược, không có nghi ngờ do dự, với mọi hối quá đoạn diệt, không có tham ái đối với hữu và phi hữu?

- Nay tỳ-khuru, do bất cứ nhân duyên gì, một số hý luận vọng tưởng ám ảnh một người. Nếu ở đây không có gì đáng tùy hỷ, đáng đón mừng, đáng chấp thủ, thời như vậy là sự đoạn tận tham tùy miên, sự đoạn tận sân tùy miên, sự đoạn tận kiến tùy miên, sự đoạn tận nghi tùy miên, sự đoạn tận mạn tùy miên, sự đoạn tận hữu tham tùy miên, sự đoạn tận vô minh tùy miên, sự đoạn tận chấp trượng, chấp kiếm, đấu tranh, tránh tranh, luận tranh, kháng tranh, ly gián ngữ, vọng ngữ. Chính ở đây, những ác, bất thiện pháp này đều được tiêu diệt, không còn dư tàn...

Đoạn kinh khá rắc rối vì những thuật ngữ Hán Việt dồn dập. Thầy sẽ làm cho dễ hiểu hơn một chút nội dung đức Phật trả lời như sau: Bất kỳ vì một lí do gì mà một số quan điểm để tranh luận nhau của người này với người khác khởi lên - có thể từ trong ý nghĩ, có thể thể hiện ra bằng lời nói, có thể do tự độc thoại với mình về các hý luận (cái này chúng ta hay gặp, đặc biệt với những người hay suy tư) - thì nếu thực sự trong nội dung đó không có gì đáng để cho mình

thích thú, quan tâm, hoan hỷ (vì nó không liên hệ đến thoát khổ hay chấm dứt triền phược giải thoát) thì với một vị đi theo con đường giác ngộ giải thoát, rõ ràng không đáng để mình theo đuổi nó, bám giữ nó - tức là đón mừng, vui vẻ với nó hay theo đuổi nó. Do vậy chấm dứt ngay tại điểm đó, không tiếp tục, không nuôi dưỡng những hý luận, suy nghĩ hay duy trì cuộc tranh biện đó nữa. Ngay khi đó, tất cả những phiền não, phiền trước, rối rắm, phức tạp của cuộc sống sẽ được chấm dứt ngay tại chỗ.

Ở đây đức Phật diễn tả “đoạn tận tham tùy miên” - cái tham ái ngủ ngầm, chỉ xuất hiện khi có điều kiện. Ví dụ như mắt thấy sắc vừa ý thì tham khởi lên, còn thấy sắc không vừa ý thì sân khởi lên, gọi là “sân tùy miên”. Pháp thiện hay ác tùy theo điều kiện nó sinh khởi, còn khi chưa có điều kiện sinh khởi ta gọi là “tùy miên” - tạm hiểu là ngủ ngầm. “Kiến tùy miên” tức là quan điểm này quan điểm kia. “Hữu tham tùy miên” tức là liên hệ đến cái tham ái với hữu hoặc phi hữu. Khi “Đoạn tận vô minh tùy miên” - tức là tấm màn mê tối được vén ra, không còn mê tối, thì sẽ không có tranh cãi nhau bằng vũ khí hay miệng lưỡi,... Đó là cách giải thích mở rộng của đức Phật đối với vấn đề các vị tỳ-khưu hỏi.

Nhưng các vị tỳ-khưu đó cũng không hiểu được trọn vẹn lời dạy của đức Phật và họ vẫn thắc mắc. Rồi sau đó đức Phật đi nghỉ. Các vị bàn với nhau xem ai

sẽ là người làm sáng tỏ vấn đề này; khi ấy có vị gọi ý ở đây có ngài Mahākaccāna (Ma-ha Ca-chiên-diên) - ngài vẫn thường được các vị trưởng lão và đức Phật khen ngợi về trí tuệ cũng như biện tài giảng Pháp. Và nhóm tỳ-khưu này đến gặp ngài đặt vấn đề xin ngài giúp. Đầu tiên ngài Mahākaccāna mới nói khéo là: “Tại sao các vị đứng trước mặt trời mà không chịu nhờ mặt trời soi sáng cho mà lại tìm đến ngọn đèn leo lắt như chúng tôi” - ngài ví von như vậy. Các vị ấy cũng thú thực là khi hỏi đức Phật, đức Phật trả lời mà họ không hiểu được hết nhưng không dám nói ra, cho nên mới nhờ ngài giúp. Vì họ nãn ni thật tâm nên ngài Mahākaccāna đã giúp, và đây là cách giải trình của ngài.

... Chư hiền, Thế Tôn nói lên một cách vắn tắt lời dạy này, ... và đã đi vào tịnh xá: “Này tỳ-khưu bất cứ về nhân duyên gì, ... không còn dư tàn”. Chư hiền, với lời dạy được Thế Tôn nói lên một cách vắn tắt, và không giải thích rõ ràng nghĩa. Tôi hiểu ý nghĩa một cách đầy đủ như sau:

Chư hiền, do nhọn con mắt và các sắc pháp, nhãn thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên có cảm thọ. Những gì có cảm thọ thời có tưởng, những gì có tưởng thời có suy tầm, những gì có suy tầm thì có hý luận. Do hý luận làm nhọn, một số hý luận vọng tưởng ám ảnh một người, đối với các sắc pháp do con mắt nhận thức, quá khứ, tương lai và hiện tại.

Một vấn đề khởi lên liên hệ đến mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý thì mỗi giác quan phải hội tụ đủ ba thành tố: giác quan, đối tượng của giác quan và cái biết của giác quan đó với đối tượng. Ví dụ với mắt thì ba thành tố đó là: con mắt, đối tượng con mắt nhìn thấy được và cái biết của con mắt đối với đối tượng. Ba thành tố này hợp lại thì gọi là “xúc”, khi xúc rồi thì “cảm thọ” - tức cảm giác về khổ, lạc, hỷ, ưu,... mới xuất hiện. Và cảm thọ có thì đồng thời có “tưởng”. Vì nhận biết đối tượng là gì thì mới sinh ra là lạc hay khổ, hỷ hay ưu. Những pháp này có kết nối với nhau thì mới hình thành. Mà “tưởng” có thì bắt đầu có suy tầm. Khi “tưởng” khởi lên, bắt đầu những mối liên hệ, ý niệm, liên tưởng, tương quan giữa đối tượng đó với nó trong quá khứ hoặc với những sự việc khác,... liên tục thay phiên nhau dồn dập đến. Và như vậy thì ngay cả trong tâm của chúng ta, những biện giải cho từng vấn đề của mỗi người bắt đầu khởi lên - những ý kiến này ý kiến nọ, quan điểm này quan điểm nọ ở trong đầu của chúng ta theo thói quen xuất hiện. Vậy thì hý luận có ngay ở trong tâm của mỗi người chứ không phải đợi nói ra mới có.

Trong bản dịch này có chữ “vọng tưởng” cho nên mới liên hệ đến chữ papañca như câu hỏi quý Phật tử đưa ra. Như vậy, chữ “vọng tưởng ám ảnh” là cách trả lời của ngài Mahākaccāna. Xin lặp lại, ý nghĩa của chữ papañca là trở ngại, chướng ngại hoặc

là gây trở ngại cho sự tiến hóa tinh thần, chứ nó không phải mang ý nghĩa phân biệt giữa vọng và chân. Vì cái “tưởng” nếu nằm trong nhóm năm tổ hợp tạo nên tiến trình sống (Tưởng uẩn), thì “tưởng” đó là cái hiểu biết - mọi hiểu biết ta có được do được giáo dục, trải nghiệm hay do nhiều nguyên nhân khác để có thể nhận biết sự vật xung quanh, dù vật chất hay tinh thần, nói chung tưởng tức là tri giác, hiểu biết. Cái tưởng đó thực ra là khái niệm chứ không phải sự thực. Bản chất của các khái niệm là không có thực, nó chỉ là gợi ý, cái hướng về hoặc đại diện cho một phần của sự thực, mà trong góc nhìn chủ quan của mỗi người lưu trữ nó. Tưởng có nghĩa thứ hai cũng quan trọng, đó là tưởng trong “tưởng tri”. Tưởng tri tức là một trong năm cái biết của một người bình thường cho đến một vị giác ngộ. Cái tưởng này là cái biết mang tính chủ quan hoàn toàn, có nghĩa là mọi ứng xử, hiểu biết của chúng ta trong đời sống thường được qua lăng kính chủ quan này, được lập trình trên cái chủ quan này chứ không phải sự thực. Ví dụ, hôm nay ta trao đổi với một người A nào đó, hai bên có những quan điểm giống nhau (hoặc khác nhau), có phần đồng ý (hoặc không đồng ý), về mặt nào đó ta có phần thích (hoặc không thích) người này ở điểm nào đó. Hôm sau tình cờ gặp lại, do hậu quả của cuộc tranh luận hôm trước, bây giờ ta nhìn người này theo những gì được lưu trữ trong nhận thức, cái biết của ta với người đó. Chúng ta không trực tiếp nhìn người này

như sự thực là người đó đang xuất hiện lần thứ hai, mà thông qua cái đã có sẵn được lưu trữ trong bộ nhớ. Trong một ngày chúng ta có vô số những ứng xử như thế, và chúng ta cứ sống trong thế giới ảo của tưởng mang tính chủ quan đó, nó chi phối chúng ta trong cuộc sống tới 90-95% rồi. Ở đây thầy mở rộng ra để nói về ý nghĩa của chữ “tưởng”.

Do vậy “tưởng” ở trong trường hợp ngài Mahākaccāna giải thích cho chư tỳ-khưu, ý nói là: Một niệm khởi khi đủ các duyên. Tất cả các giác quan khi tiếp xúc với đối tượng, có cái biết của giác quan đó với đối tượng, đủ ba yếu tố đó tạo thành “xúc”, có xúc thì có thọ (các cảm giác vừa lòng hay không vừa lòng, khổ hay lạc, trung tính,... tùy theo đó là cảm giác về vật lí hay tâm lí), khi đó tưởng - tức là niệm liên hệ đến sự việc - hình thành, bao hàm cả cái biết về đối tượng. Và khi cái biết đối tượng bắt đầu thì chuyện lạc hay khổ, hỷ hay ưu cũng đồng khởi với cái xúc đó. Ví dụ con mắt đối với sắc, có cái biết của con mắt rồi xúc, thọ, tưởng, tất cả có liên hệ mật thiết, đồng hiện hữu và tương tác với nhau, sự xuất hiện trước sau rất là nhanh. Một niệm khởi từ sự tương tác đó và hình thành những quan điểm, khái niệm. Nếu liên hệ đến ái thì tham tùy miên khởi lên. Nếu liên hệ đến ó (tức là ghét) thì sân tùy miên khởi lên. Nếu liên hệ đến quan niệm, quan điểm thì kiến tùy miên khởi lên. Ngài Mahākaccāna khi dẫn ra một ví dụ về mắt,

ngài tiếp tục dẫn các ví dụ về tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng cùng một tiến trình sinh khởi và đoạn diệt như nhau. Ngài kết luận: Bao giờ không có các điều kiện cho các cái tướng kia xuất hiện thì sự ám ảnh về các tướng mới không tồn tại, khi đó thì tham tùy miên, sân tùy miên,... mới đoạn diệt, và các ám ảnh trong tâm của vị tu hành mới không chi phối vị đó.

Từ nội dung của bài kinh này, chúng ta rút ra ý nghĩa của chữ “tướng”. Như từ đầu thầy nói: Bất kỳ một cái gì khởi lên, mà cái đó làm mất sự sáng suốt của tâm, thì gọi là “papañca-saññā-sankhā” - cái gọi là “tướng” làm trở ngại sự sáng suốt, thanh tịnh của tâm. Một niệm khởi lên, nếu chúng ta không nhận ra thì lập tức nó cuốn chúng ta vào vòng thị phi. Thị phi ngay chính trong độc thoại nội tâm. Và khi có điều kiện thì sẽ thị phi, tranh biện với người nào đó, từ đó đánh mất sự thanh tịnh, trong sáng. Và mọi phiền não, phức tạp trong mối quan hệ với cuộc sống như: tham, sân, kiến tùy miên,... sẽ lần lượt tham gia vào trong cuộc tranh biện không có thủy không có chung của một niệm tướng, mà chúng ta không nhận ra được. Nếu muốn làm an lại cái tướng, hoặc thanh lọc cái tướng, thì chúng ta phải luôn luôn có một đời sống tỉnh táo, sáng suốt, định tĩnh. Chỉ khi mình luôn luôn có đời sống tỉnh táo, sáng suốt, định tĩnh thì mọi niệm khởi lên - do tương tác giữa các yếu tố của giác quan với đối tượng, cái biết khởi lên, rồi sau đó là “xúc”,

“thọ” và “tưởng” khởi lên - thì ta nhận ra bản chất của nó, sự hiện khởi của nó. Và chúng ta không nuôi dưỡng, không tiếp tục theo đuổi hoặc chạy theo nó thì dĩ nhiên mọi hệ lụy, phiền não như đức Phật nói (tham, sân,...) không có cơ hội xuất hiện, hoặc chi phối, ám ảnh chúng ta.

Và cuối cùng là tên của bài kinh. Ngài Mahākaccāna muốn được xác tín từ đức Phật, nên yêu cầu các vị tỳ-khuru đưa câu trả lời của ngài tới trình với đức Phật, xem quan điểm trình bày của mình có phù hợp không. Đức Phật xác nhận nếu là Ngài thì Ngài cũng sẽ trình bày như tôn giả Mahākaccāna thôi, tức là một cách khen ngợi biện tài của ngài Mahākaccāna. Và ngài A-Nan ở bên cạnh, sau khi lắng nghe tất cả, ngài cũng tán thán rằng: Quả thực giống như một người đang đói, đang mệt mà được ăn một cái bánh tằm mật thì người khỏe lên, tỉnh táo lên; cũng vậy, những thắc mắc, hoài nghi của các vị tỳ-khuru này khi được nghe tôn giả Mahākaccāna giải thích như vậy, thì mỗi câu trả lời giống như một lần được ăn một cái bánh mật. Sau đó ngài A-Nan mới thỉnh đức Phật đặt tên cho pháp thoại này, và đây là một trong những pháp thoại hiếm được đức Phật đặt tên. Và khi nghe đức Phật đặt tên thì thầy cũng hình dung, cảm nhận được cái ý nhị, hơi hài hước và thú vị của đức Phật khi đặt tên bài kinh này. Nếu dịch đúng từ Pāli thì có nghĩa là “Pháp thoại Bánh Mật” hay

“Kinh Bánh Mật”. Tên được lấy từ ví dụ của ngài A-Nan về cái bánh mật được đưa đến đúng lúc cho người đang đói, đang mệt, cần hỗ trợ về dinh dưỡng. Cũng vậy, khó khăn hay hoài nghi của các vị tỳ-khưu đã được giải minh một cách rõ ràng qua biện tài của ngài Mahākaccāna. Tên bài kinh vì vậy có tên là “Kinh Bánh Mật”, Hòa Thượng Minh Châu dịch là “Kinh Mật Hoàn”.

Đó là những nội dung mà thầy nghĩ thầy có thể chia sẻ với quý Phật tử về câu hỏi này.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 55”, năm 2020

CÂU HỎI 41:

Bạch thầy! Hôm qua, thầy có giảng cho chúng con về kinh Sa-môn quả. Con có hiểu được phần đầu của câu chuyện về cha con của vua A-Xà-Thế và được Ni sư Liễu Pháp giảng về nghiệp. Vậy con xin có một câu chuyện như thế này:

Có một người cha sinh ra người con và người cha này dành cả tâm huyết để nuôi người con lớn lên, để người con sau này làm được những vấn đề to lớn hơn cha ngày xưa. Và người cha dành rất nhiều tình cảm để nuôi lớn người con. Nhưng khi người con lớn lên thì không làm được những vấn đề như người cha mong muốn, thậm chí là đi ngược lại giá trị đạo đức

cơ bản của con người. Người cha thấy rất đau khổ và người con cũng bị khổ đau do quả báo đã làm. Vậy, nghiệp báo của người cha là thế nào và nghiệp báo của người con là thế nào? Là một người tu học theo Phật giáo, chúng ta phải làm gì với việc này? Xin thầy chỉ dạy cho con ạ! Tóm lại, mối quan hệ giữa cha và con là gì và nghiệp quả của mối quan hệ này là gì?

TRẢ LỜI:

Chúng ta sinh ra ở đời, ai cũng có cha, có mẹ. Kể cả những vị bà-la-môn bên Ấn Độ quan niệm rằng giai cấp bà-la-môn sinh ra từ miệng Phạm thiên nhưng thực tế, không có người bà-la-môn nào là không sinh ra từ lòng mẹ. Cho nên quan niệm rằng đẳng cấp sinh ra từ miệng Phạm thiên, mang nghĩa triết học bóng bẩy để nói rằng mình thuộc giới thượng đẳng thôi; thực tế chúng ta đều có cha, có mẹ. Nhưng mà mỗi người khi xuất hiện trên thế gian này với những người thân trong gia đình gọi là cha, là mẹ đó, lại không giống nhau về động lực để trở thành đứa con trong gia đình đó. Đó là do sai biệt về nghiệp - tiền nghiệp.

Có những nhân duyên sai khác khiến một người trở thành con của một người khác. Thứ nhất là loại con đến để trả thù - như trường hợp của vua A-Xà-Thế đến để trả thù cha mình trong quá khứ - hoặc đến

đề đòi nợ. Chuyện đó nếu chịu khó quan sát, trải nghiệm trong cuộc đời mọi người sẽ thấy. Có những đứa con đến chỉ để phá tài sản trong nhà, phá danh dự, phá nhiều thứ tốt đẹp của gia đình, gia tộc. Mà khi hỏi, những người con đó vẫn có ý thức là mình làm không đúng, nhưng lạ là, cứ liên hệ đến gia đình là họ bắt đầu phá. Thứ hai là có những đứa con đến để trả nợ. Họ cấm đầu, cấm cổ lo cho gia đình, cho em, cho chị, cho anh, không bao giờ lên tiếng than van hoặc đòi hỏi hay nghĩ đến bản thân mình. Họ đang thể hiện loại quả báo khác theo luật nhân quả, *có vay thì có trả*. Thứ ba là do luyến ái mà sinh ra, do người nam thương người nữ, người nữ thương người nam. Có câu chuyện về các vị tu hành ở Tây Tạng là có một số vị Lạt-ma có khả năng nhìn thấy một chúng sinh nhập thai, tức là thấy chúng sinh đó nhập vào lòng bà mẹ. Khi hai vợ chồng đang quan hệ, thì chúng sinh đó đến để giành người nữ với người chồng hoặc ngược lại, giành người nam với người vợ. Và đứa con họ sinh ra, có một điều dễ nhận ra là nó sẽ không thích mẹ hoặc không thích cha. Vì động lực nó đến là để tranh giành người nam và người nữ cho nó. Có đứa đến vì hai bên từng có mối quan hệ chị em, anh em trong quá khứ. Cho nên, mối quan hệ cha mẹ, anh chị em trong gia đình không hề đơn giản.

Trong trường hợp người con được sinh ra trong gia đình mà người cha thì nhiều hoài bão, kỳ vọng

vào người con. Và theo quan niệm của người Việt lâu nay là sinh con ra phải dạy dỗ, định hướng chúng theo ý mình để thực hiện những gì cha mẹ chưa làm được và để được con cái phụng dưỡng lúc tuổi già. Và khi người con không đáp ứng, thỏa mãn nhu cầu đó được thì người cha, người mẹ sẽ đau khổ. Chúng ta muốn đưa con theo ý của mình, nhưng đưa con được sinh ra từ nghiệp mà chúng ta không nhận ra. Và nó đi theo dòng nghiệp của chính nó, chứ không phải đi theo ý muốn của mình. Vậy thì trong tình huống đó, những người Phật tử sẽ làm gì? Chúng ta vẫn phải giữ bổn phận, làm tròn trách nhiệm của người cha, người mẹ, dành tình yêu thương cho con cái. Nhưng chúng ta nhớ đừng áp đặt chủ quan của mình vào con cái, đừng muốn con mình thành thần tài, thần đồng, ép con học ngày, học đêm. Đó là sai lầm lớn trong giáo dục. Uốn con theo ý của mình trong một số định hướng nào đó cũng là một sai lầm trong phương pháp giáo dục. Phương pháp tốt nhất là thuận theo khuynh hướng của con. Khuynh hướng của con là gì thì mình phải tìm hiểu, quan sát. Mình nuôi dưỡng con về thể chất đầy đủ, nhưng mặt khác phải tập cho con thói quen sống thiếu thốn vật chất để rèn luyện nghị lực, ý chí cho con. Sau này, khi đi vào cuộc đời nó mới có thể sống tốt. Thứ hai là mình không đặt nhiều kỳ vọng vào con cái vì không khéo sẽ trở thành thất vọng như trường hợp người cha trong câu chuyện trên. Nếu chúng ta không kỳ vọng thì sẽ không thất vọng. Mặt khác,

mình giúp các cháu phát triển một cách tự nhiên. Vì thực chất, chúng ta nuôi con là chúng ta đang trả nợ. Không phải vô lý khi người xưa có câu “con là nợ, vợ chồng là oan gia, cửa nhà là nghiệp báo”. Cách giải tỏa nghiệp là chấp nhận mọi sự đến với ta như nó đang là, không biến nó trở thành theo ý của ta.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 42:

Kính bạch thầy! Mạnh Thường Quân là một nhân vật có từ thời đức Phật và có vai trò to lớn đối với Phật giáo phải không ạ?

TRẢ LỜI:

Không biết quý Phật tử đưa câu hỏi này ra lấy thông tin từ đâu mà nói Mạnh Thường Quân có từ thời đức Phật. Ở Việt Nam chúng ta, từ “Mạnh Thường Quân” được nhiều người biết, nhưng với biểu tượng, ý nghĩa là chỉ về một người, một nhân vật có lòng tốt, có tâm xả, hay làm chuyện từ thiện, cứu giúp người nghèo khổ, khốn khó về mặt này, mặt kia. Những người như vậy được gọi là “các bậc Mạnh Thường Quân”.

Thông tin thứ nhất quý Phật tử đưa ra, chắc chắn không chính xác - nói rằng vị đó có từ thời đức Phật.

Thông tin thứ hai, theo thói quen người Việt chúng ta hay dùng từ này với ý nghĩa trên cũng không chính xác bởi vì Mạnh Thường Quân không phải là người thích làm việc bố thí, chia sẻ đối với người đang gặp khốn khó, không may mắn về tiền bạc, của cải,... Cái nổi tiếng của Mạnh Thường Quân ở điểm khác và mục đích việc làm của Mạnh Thường Quân không phải đơn thuần như chúng ta hiểu là làm từ thiện xã hội, hoặc từ thiện giáo dục, hay từ thiện y tế, mà mang ý đồ chính trị, xã hội rõ ràng.

Mạnh Thường Quân tên thật là Điền Văn. Họ Điền là một trong những họ nổi tiếng của nước Tề, thời Chiến Quốc bên Trung Hoa. Chiến Quốc là thời kỳ trước khi Tần Thủy Hoàng thống nhất Trung Hoa, có rất nhiều nước và họ đánh nhau, tranh giành đất đai, tài nguyên liên miên nên gọi là Chiến Quốc, còn có một tên khác là Xuân Thu Chiến Quốc. Do thời xưa, chiến tranh giữa các nước phụ thuộc vào vấn đề thu hoạch lương thực - “có thực mới vực được đạo” - cho nên, sau mùa gặt hái của người nông dân, khi đó người ta mới đánh nhau. Các thủ lĩnh vùng miền huy động quân đội để đánh nhau; nhưng có lương thực tích trữ mới đánh nhau được. Cho nên họ phải tránh mùa thu hoạch ra, còn sau thu hoạch lại đánh nhau, vì vậy gọi là “Xuân Thu”. Chiến tranh liên miên từ nước này qua nước khác, cuối cùng chỉ còn bảy nước mạnh nhất, gọi là “Thất hùng”. Nước Tần của Tần Thủy

Hoàng sau này đứng đầu nhóm Thất hùng đó. Nước Tề, nước Tấn cũng nằm trong nhóm đó, nhưng mạnh từng giai đoạn. Cuối cùng, họ thua cuộc và quy phục dưới tay Tần Thủy Hoàng. Trong giai đoạn của Mạnh Thường Quân thì lúc đó nước Tề đang hùng mạnh và họ Điền là một trong những họ lớn ở nước Tề. Nếu ai có đọc sử Trung Quốc thì biết giai đoạn đó có Tề Hoàn Công, được gọi là thủ lĩnh của một số nước trong khu vực đó, có một người giúp việc rất giỏi là tể tướng Quản Trọng. Liên hệ đến ông Mạnh Thường quân, thì ông là một trong bốn vị công tử nổi tiếng trong giai đoạn đó - giai đoạn các nước ở Sơn Đông liên kết lại với nhau để chống lại nước Tần. Bốn vị công tử đó là Mạnh Thường Quân, Bình Nguyên Quân (trong các thơ cổ của chúng ta, chẳng hạn như thơ của Nguyễn Du cũng có đề cập đến vị này), Tín Lăng Quân, Xuân Thân Quân.

Mạnh Thường Quân là người giàu có, thích chiêu hiền đãi sĩ, hào phóng và trong nhà thường nuôi ăn khoảng ba ngàn thực khách. Câu chuyện kể về ba ngàn thực khách này có một số vấn đề, nếu ai có đọc qua sẽ biết. Việc nuôi thực khách trong gia đình là để dùng khi hữu sự, giúp mình khi khó khăn, còn ngoài ra thì không có tác dụng gì lớn đối với xã hội. Đó chính là mục đích của Mạnh Thường Quân khi nuôi ăn ba ngàn người này - theo tiêu chí người nào giúp được việc hoặc có công hiến gì thì được ăn cơm với

thịt và được ngồi xe ngựa, ai không có đóng góp gì thì ăn cơm rau, tùy theo khả năng đóng góp. Khi Mạnh Thường Quân có việc cần nhờ, người nào giúp việc đắc lực thì sẽ được cung phụng. Mục đích của ông này không phải là làm việc từ thiện, giúp người không công, hoặc thấy người ta khốn khó thì giúp, hoặc muốn chia sẻ vì lòng thương tưởng, mà hoàn toàn là để xây dựng sự nghiệp thế lực của mình, uy tín của mình trong cộng đồng xã hội, đặc biệt là về chính trị. Khi vị vua đương thời thấy thế lực ông này lớn nên e ngại. Có một giai đoạn ông này được lên làm tể tướng của nước Tề. Tất cả những việc nuôi dưỡng thực khách, rộng rãi tiền bạc với mọi người không phải với dụng tâm, dụng ý là thương người, chia sẻ cái mình có để giúp người, gặp người khó khăn, bệnh hoạn, khốn cùng mình để người ta vượt qua. Việc làm của Mạnh Thường Quân hoàn toàn vì mục đích chính trị - xã hội và tạo uy tín, ảnh hưởng trong xã hội. Đây là một thủ thuật trong giới chính trị mà người ta hay nói là “phóng tài hoá, phục nhân tâm” - tức là bỏ tiền bạc ra để mua chuộc lòng người, lôi kéo ảnh hưởng để họ theo mình. Bây giờ, nó cũng được sử dụng ở khá nhiều nơi. Đặc biệt những nước có bầu cử, khi đi vận động người ta hứa hẹn sẽ có công ăn, việc làm để cử tri bầu cho họ; làm những việc từ thiện lớn nhỏ để đánh bóng tên tuổi và nâng uy tín của mình trong cộng đồng lên, đều là biến hóa về mặt ứng xử dựa trên câu nói này. Mạnh Thường Quân chính là một

trong những đại biểu thời cổ thể hiện rất cụ thể ý nghĩa câu nói này.

Cho nên quý Phật tử bây giờ đã biết thông tin về Mạnh Thường quân rồi, cần phải thận trọng ở chỗ không nên sử dụng từ này trong mọi việc từ thiện tốt đẹp đối với xã hội. Nếu quý Phật tử thích biểu tượng như vậy, thì thầy giới thiệu một nhân vật có thực trong Phật giáo, có những đóng góp thiết thực trong Phật giáo, về mặt từ thiện giúp người cũng có, vị này giúp người nghèo, người khổ, người neo đơn, cô độc, không ai lo toan cho vì họ già yếu, bệnh hoạn và không có thân nhân, quyến thuộc. Cho đến khi gặp đức Phật, vị này vừa hoạt động từ thiện xã hội vừa có những đóng góp đối với Phật Pháp. Mà không phải đóng góp bình thường! Ông đã cúng dường đến hạt gạo hoặc đồng xu cuối cùng trong túi để phục vụ Tam Bảo. Đó là cư sĩ Cấp Cô Độc. Tên của ông theo tiếng Phạn là Sudatta, phiên âm là Tu-Đạt. Nhưng người ta biết đến ông nhiều qua danh xưng mà xã hội đặt là Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc), là người hay giúp đỡ, hay hỗ trợ những người cô quả, đơn chiếc mà nghèo khổ. Giống như phụ nữ không có chồng hoặc chồng mất gọi là cô phụ, cô quả. “Độc” là không có ai chăm sóc và người già, người yếu, bệnh hoạn, tật nguyền,... Ngoài ra, vị này còn đóng góp to lớn cho xã hội thời ấy về giáo dục, y tế,... Vị cư sĩ này là một thương nhân, một đại gia về từ thiện. Đối với Phật giáo, sau

khi đến với đạo Phật, quy y với đức Phật, nghe pháp và hiểu được giá trị, lợi ích của nó, thì Sudatta đã về khuyến hóa cả gia đình của mình, tất cả các con nên đi theo đức Phật. Nhưng cậu con trai út, vốn không có niềm tin với đức Phật và tặng chúng mà thích vui chơi hơn nên cậu ta không nghe lời cha, trong khi mấy cô chị rất có tín tâm. Họ thường nghe pháp, hộ độ tăng chúng và làm những việc hộ độ, từ thiện do cha mình cắt đặt hàng ngày, hàng tháng. Ông Cấp Cô Độc có một biện pháp giáo dục con rất hay, hiệu quả và chuyển hóa được người con trai. Tuy là gia đình giàu có, nhưng không phải muốn tiêu gì cũng được tự do tiêu pha theo ý muốn, mà luôn có chừng mực. Cho nên, mặc dù là con trai duy nhất, tương lai sẽ thừa kế gia tài, nhưng cậu con út này chưa bao giờ có được số tiền lớn. Một hôm, ông Cấp Cô Độc nói với con trai: “Nếu con đến nghe pháp của đức Phật vào buổi chiều ngày Bô-tát, chỉ cần nghe và kể lại cho cha nội dung bài pháp đó, thì cha sẽ thưởng cho con một ngàn đồng tiền vàng.” Cậu con nghe như vậy, tưởng cha nói đùa, nhưng người cha khẳng định lần nữa. Cho nên nhằm có được số tiền lớn ấy, cậu đến chỗ đức Phật nghe pháp vào buổi chiều Bô-tát, tức là ngày rằm/ngày cuối tháng (hoặc ngày 29, 30 tùy tháng). Hôm đó, khi thấy con trai của cư sĩ Sudatta đến nghe pháp, đức Phật biết được dụng ý của ông Cấp Cô Độc, cho nên Ngài dùng biện pháp gì không rõ, khiến cho cậu ta không

nhớ được. Vì vậy, cậu ta phải mới ráng sức nhớ, cố gắng tập trung đầu óc để nhớ; và cậu mới phát hiện ra muốn nhớ được thì phải hiểu, hiểu rồi thì bắt đầu có mạch để mình liên hệ đến các nội dung tiếp theo, để lần ra ý đức Phật nói là gì. Từ đó, khi chú tâm hoàn toàn vào pháp thoại, cậu ta dần hiểu được lời Phật dạy. Hiểu rồi thì bắt đầu thích, bắt đầu bị cuốn hút và lắng tai, lắng tâm nghe trọn vẹn bài pháp đó. Nhờ đó khi pháp thoại chấm dứt, cậu nắm được vấn đề là gì, cậu hiểu được thực sự. Và cậu ta trở về nhà gặp cha, chào hỏi đàng hoàng, nhưng khi cha hỏi bài pháp thế nào, kể cho cha nghe, thì cậu chỉ cười không nói gì hết. Cha nói chỉ cần kể cho cha một ít thôi, cha sẽ đưa cho một ngàn đồng tiền vàng. Cậu thưa với cha là: “Số tiền cha định tặng con lớn thật, nhưng cái con thu hoạch được từ pháp thoại của đức Phật còn lớn hơn. Cho nên con xin phép từ chối không nhận món quà tặng của cha!”. Ông Cấp Cô Độc nghe con nói như vậy, hết sức xúc động và mừng. Người con trai này bây giờ đã hiểu đạo, có niềm tin rồi, chắc chắn sẽ không còn lêu lổng hoặc đi lạc mất trong tín ngưỡng của Bà-la-môn thời bấy giờ.

Đó là câu chuyện về cách giáo dục của ông Cấp Cô Độc đối với con trai của mình. Còn mấy cô con gái thì rất là tuyệt, có niềm tin và hàng ngày làm các công việc mà cha đã sắp đặt, bố thí, cúng dường hoặc chia sẻ cho người nghèo, thỉnh chư tăng hàng ngày

đến nhà để đặt bát. Trong giai đoạn cực thịnh của đời ông, ông thỉnh một ngày hai ngàn vị tỳ-khưu hoặc sa-di ghé qua nhà đặt bát hàng ngày. Nhưng với tốc độ cúng dường như vậy - xây dựng Kỳ Viên tịnh xá, bỏ vàng ra trả tiền mua đất, xây dựng liêu thất, rất nhiều khoản chi - nên một thời gian sau, gia tài ông khánh kiệt. Lúc khánh kiệt gia sản rồi, trong nhà ông gạo cũng không còn nguyên hạt, chỉ còn tấm và cám, thức ăn sang quý cũng không còn, thức ăn bình thường cũng không có, chỉ còn lại các loại rau dưa, nhưng ông vẫn đến thỉnh đức Phật xin được một ngày đặt bát hai vị. Cái tâm của ông khiến cho thầy khi kể lại vẫn xúc động. Một người không từ chối bất cứ cái gì mà Tam Bảo cần.

Thế rồi, có một vị thiên trong nhà của ông chứng kiến chuyện này từ đầu đến cuối và nghĩ rằng ông gia chủ này nghèo là vì ông quá tin Phật. Cho nên, bao nhiêu của cải ông phá tan bằng cách cúng dường hết. Do vậy, ông thiên này mới hiện thân ra để nói cho ông gia chủ biết giống như chia sẻ vậy, tưởng rằng làm cho ông gia chủ vui. Vị thiên này vốn ở chỗ cổng nhà, nơi ông được phép ở đó. Khi chư tăng hoặc đức Phật đến nhà thì ông cũng không dám ở đó, phải tránh đi, nên về mặt nào đó ông cũng không thích đức Phật và chư tăng. Đây là cơ hội để ông xuất hiện, để ông chia sẻ với ông chủ, để cho ông chủ biết là mình vẫn quan tâm. Ông Cấp Cô Độc nghe vị thiên này nói thì

nói lại rằng: “Ngài ở nhà của tôi à? Vậy mà tôi tin Phật, kính trọng Tam Bảo, ngài không ủng hộ cho tôi. Ngài lại quay qua nói điều không tốt. Thôi tôi không cho ngài ở nữa! Ngài đi đâu ngài đi!”. Chúng ta không biết cách ở của vị thiên như thế nào, nhưng qua câu chuyện kể, khi ông chủ nhà không cho ở, thì vị thiên đó không được phép ở, mặc dù hai bên cảnh giới tồn tại khác nhau. Ông này hoảng quá, chạy đi tìm các vị thiên có quyền lực cao hơn để hỏi, nhờ tư vấn giúp đỡ, hoặc nhờ nói với ông Cấp Cô Độc cho về ở lại. Nhưng các vị thiên lớn biết là không được vì ông gia chủ này là một người tín tâm bất thối đối với Tam Bảo, đối với Phật. Họ nói cho vị thiên giữ cửa nhà ông cư sĩ biết: “Khi ông xúc phạm Tam Bảo và đức Phật như vậy, thì không cách gì mà ông ở được.” Sau khi hỏi nhiều người, nhiều vị lớn hơn, có một vị mới chỉ cho một cách: “Ta bày cho ông một cách. Ông có khả năng nhìn thấy kim ngân, vàng bạc chìm dưới đại dương, sông suối, chỗ này, chỗ kia. Ông ra đó lấy lên cho ông gia chủ này. Vì ông gia chủ thích làm phước. Có bao nhiêu ông làm phước, hộ độ Tam Bảo, hộ độ đức Phật và giúp người nghèo cho đến hết. Cho nên, ông kiệt quệ cũng vì cái tính của ông thích làm phước, nhưng tâm ông không thể thay đổi. Do vậy, ông hãy dùng khả năng đặc dị của mình, đem tất cả của cải chôn giấu ở dưới sông, dưới biển và hang động đó lên, đưa về bỏ trong kho của ông gia chủ đó, mời ông

gia chủ tới và xin lỗi thì ông ấy mới cho ông ở được”. Vị thiên này nghe lời tư vấn của vị ở đẳng cấp cao hơn liền về thực hiện. Xuống biển, xuống sông, vào trong lòng đất lấy những tiền bạc của cải mà chúng sanh nhiều đời kiếp chôn giấu, để mất, thất lạc, không còn phước hưởng nữa, đem về bỏ đầy kho của ông Cấp Cô Độc. Sau đó, vị này tới gặp ông Cấp Cô Độc, trình bày và cầu xin ông tha cho, xin được ở lại vị trí giữ công. Khi nghe vị thiên này thành tâm như vậy, thực sự thấy ra lỗi, hối quá, có hành động bù đắp lại, cuối cùng, Cấp Cô Độc chấp nhận và cho vị thiên ở lại trong nhà. Khi của cải được lấp đầy, ông cụ lại tiếp tục làm phước cho đến hết đời.

Chúng ta có một nhân vật biểu tượng trong Phật giáo như ngài Cấp Cô Độc thì nếu chúng ta dùng từ gì khi làm việc phước thiện, bổ thí, những việc tốt đẹp, thiện tâm, hảo tâm hoặc có tín tâm với Tam Bảo thì chúng ta có thể dùng từ là “tâm lòng Cấp Cô Độc” để thay thế, thay vì nói “Mạnh Thường Quân”. Hoặc nói đơn giản hơn là “người hảo tâm”, “người có tâm rộng rãi”. Nếu dùng biểu tượng, ta có thể dùng từ “tâm lòng Cấp Cô Độc”. Đầu tiên có thể sẽ có nhiều người chưa biết. Nhưng dần dần nó sẽ lan tỏa ra và có nhiều người sẽ biết. Chúng ta có một biểu tượng trong Phật giáo, vinh danh một hành vi từ một vị tiền bối xa xưa và cũng là một bài học cho hậu thế.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 65”, năm 2020

CÂU HỎI 43:

Kính bạch thầy, con từng đọc được một văn bản đại ý là “Đức Phật nói chỉ có kiếp sống con người, thời gian sống vừa đủ (khoảng 80 năm), thấy rõ sự khổ trong cuộc sống, mới là kiếp sống có khả năng tu tập đạo giải thoát tốt nhất. Kiếp chư thiên thời gian sống dài, có nhiều niềm vui nên không có điều kiện tu tập như kiếp người”. Nếu câu nói trên đúng, tại sao con thấy nhiều kinh sách lại mang cảnh giới sống của chư thiên ra để “dẫn dụ” con người tái sinh vào cõi thiên. Như vậy chẳng phải là “dẫn dụ” con người ta hướng tới sự lạc thú, không đúng theo tinh thần của đạo giải thoát. Kính mong thầy từ bi chỉ dạy.

TRẢ LỜI:

Theo vũ trụ quan của Phật giáo, có ba cảnh giới: Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới. Thực ra cái nhìn về vũ trụ của Phật giáo cũng xuất phát từ cái nhìn của Ấn giáo trước khi Đức Phật xuất hiện. Ngài cũng chấp nhận những quan niệm, cái nhìn về vũ trụ như vậy, nhưng được cụ thể hóa hơn. Chẳng hạn như cõi Dục, trong đó có các cảnh khổ, cảnh lạc, cảnh vừa khổ vừa lạc. Cảnh khổ bao gồm bốn cảnh: súc sinh, A-tu-la, nga quỷ, địa ngục. Cảnh lạc là sáu tầng trời Dục giới: Tứ đại thiên vương, Đạo-lợi thiên, Dạ-ma thiên, Đâu-xuất-đà thiên, Hóa lạc thiên, Tha hóa tự tại thiên. Còn Sắc giới là dạng tồn tại tinh tế hơn, không giống như

thân người, chúng sanh trên đó nặng về tướng hơn là tinh, cho nên dạng tồn tại của họ đôi khi là ánh sáng, âm thanh hay dạng vật chất nào đó tinh tế. Họ tồn tại trong thế giới của tướng do thành tựu các bậc định tâm từ Sơ thiền đến Tứ thiền của Sắc Giới. Cảnh thứ ba là cảnh Vô Sắc thì tồn tại trong khái niệm về hư không (Không vô biên), thức (Thức vô biên), vô sở hữu, và một trạng thái khó định nghĩa cho nên nói tướng thì cũng không đúng, không có tướng thì cũng không đúng (Phi tướng phi phi tướng).

Những nhà hệ thống hóa lời dạy của đức Phật sau này, khi đọc lại kinh điển, kinh văn, người ta đúc kết rằng, tùy theo đối tượng mà đức Phật giảng Pháp, hướng dẫn tu tập theo nhiều phương pháp khác nhau, giảng dạy theo thuận thứ từ thấp lên cao. Một số trường hợp đức Phật chỉ thẳng, một số trường hợp thì căn cứ vào trình độ nhận thức, trình độ tu học của người nghe như thế nào mà đức Phật có cách giảng dạy khác nhau. Sau này một số sách viết về Phật giáo, luận thư Phật học hoặc một số vị giảng sư, cao tăng từ đời này đời kia, xứ này xứ nọ diễn giải lại về lời dạy của đức Phật, và thậm chí người ta còn chế tác ra nhiều chi tiết khác nữa. Nội dung quý Phật tử đưa ra là: cõi chư thiên thì lạc nhiều, còn cõi người chỉ tồn tại trong 80 năm, vừa lạc vừa khổ mới tu tập được; tất cả những điều đó là sách viết về Phật giáo dựa trên pháp thoại của đức Phật mà người ta rút ra các kết

luận. Người đọc qua nếu không nắm chắc được vấn đề này thì có thể suy diễn như quý Phật tử rằng: Các cuốn sách trình bày về cảnh giới chư thiên, tán dương cảnh giới chư thiên lạc thú nhiều, như một cách dẫn dụ mọi người vào đạo Phật là đi lạc thông điệp, chủ đích của đạo Phật là giác ngộ và giải thoát. Thực tế là do góc nhìn của ta, do chỗ chúng ta đứng đánh giá sự việc - có thể là đọc văn bản nào đó - nên có cái nhìn cục bộ chứ không toàn diện.

Đức Phật có nói thế gian này có lạc có khổ nên con người có thể dựa vào đó tu học, còn cảnh giới chư thiên chỉ hưởng thụ quả báo lạc. Chư thiên Dục giới hình dáng na ná chúng ta nhưng vi tế hơn, đẹp đẽ, vi diệu hơn. Còn chư thiên Sắc giới đâu có hình hài như con người đâu mà thụ hưởng lạc về mặt vật chất, họ chỉ có lạc về tâm tưởng, tinh thần. A-tu-la là phi nhân với nhiều hình thái khác nhau. Có rất nhiều loại A-tu-la như: A-tu-la cõi người, A-tu-la cõi thiên, A-tu-la ở sông, ở nước,... dạng tồn tại này là do nghiệp quả của họ ở trong quá khứ, hầu hết là chịu khổ. Một số A-tu-la có thời gian hưởng lạc và chịu khổ đan xen nhau. Còn ngạ/ngã quỷ luôn luôn bị hành hạ vì đói khát bởi các quả nghiệp. Trong bài kinh về ngạ quỷ, đức Phật giảng cho ngài Mục-kiền-liên nghe về 24 loại ngạ quỷ. Có những loại suốt ngày đêm bị hành hạ bởi lửa đốt, búa chém, bị dùi đục thân thể,... do quả nghiệp chưa trả hết nên họ cứ bị đau đớn mà không chết hẳn, bị hành hạ liên tục, cứ chết rồi sống, rồi chết lại,...

Trở lại câu hỏi của quý Phật tử: Những sách đó có phải dẫn dụ con người vào cảnh giới chư thiên không? Theo thầy là không hẳn. Có thể cuốn sách đó trình bày các cảnh lạc - của cõi trời Dục giới chẳng hạn - để khuyến hóa những người trình độ còn thấp, họ không biết về nhân quả nghiệp báo, họ hành động theo bản năng là tham, sân cho nên chịu khổ. Nếu bây giờ họ khởi phát tu hành, bước đầu vì tin vào lý nhân quả, tin vào đạo lý: gieo nhân lành thì được quả báo tốt đẹp, hoặc bố thí, cúng dường, làm nhiều công đức thì sẽ tái sinh lên cõi trời. Đó cũng là cách để đưa người ta vào đạo bước đầu. Nhưng nếu dừng ngang đó thì mới đi lệch mục đích. Nếu sau đó tiếp tục dẫn dắt người ta đi lên, từ bỏ các lạc thú trần gian, cõi trời mà hướng đến lạc về mặt tâm linh cao hơn như sự an tịnh, an lạc trong Thiền định, cao hơn nữa là từ bỏ trói buộc về vật chất, tinh thần mà các nhà Phật học chia thành Phiền não chướng và Sở tri chướng. Nếu buông được tất cả những cái này thì sự tiến bộ về mặt giác ngộ càng tốt hơn nữa.

Dẫn dụ chỉ sai khi đề cập, tán thán, hướng dẫn người vào đạo bước đầu và ngừng ngang ở cõi trời. Còn nếu như bước tiếp theo, hướng dẫn người phát tâm tu học đi tiếp để vượt qua cám dỗ, sức thu hút, vị ngọt của vật chất mà hướng tới lợi ích tinh thần nhiều hơn, thì không phải là đi lạc hướng. Thầy nghĩ dẫn dụ có mục đích này là cần thiết trong bước đầu với một

số người sơ cơ. Chẳng hạn như trong các tác phẩm về sau này của các tông phái Phật giáo phát triển, người ta đưa ra câu chuyện về “Hóa thành dụ”: Những người chưa phát tâm tu học, những người chưa biết cái khổ của luân hồi sinh tử thì đưa ra các quả báo, các môi ngon ngọt để dẫn dụ người ta ra. Giống như cha mẹ thấy con chơi trong nhà lửa, bản thân chúng sẽ không ý thức được tác hại của lửa sẽ đốt cháy nó, nên cha mẹ mới dụ bằng cách đưa ra các trò chơi, thú vui để con trẻ chạy ra khỏi nhà lửa. Như vậy là dẫn dụ có mục đích và không chỉ dừng lại ngang đó, tiếp tục đưa người ta lên cao hơn, thì dẫn dụ ấy vẫn có tác dụng. Không phải dẫn dụ nào cũng sai cả; quan trọng là góc nhìn của mình và biết các phương pháp, con đường dẫn dụ đó đi tới đâu. Nếu dừng ngang chỗ hưởng thụ vật chất, đắm say lợi lộc, kể cả lạc thú của chư thiên thì con đường giải thoát giác ngộ thật sự đóng lại. Khi ta đưa ra nhận xét cần hiểu đó là phương pháp giai đoạn, không phải phương pháp mang tính thông suốt từ đầu tới cuối.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 69”, năm 2020

CÂU HỎI 44:

Con kính bạch thầy! Con có câu hỏi này muốn thầy chỉ dạy cho con để hiểu rõ vấn đề. Một vài ngày trước tại một ngôi chùa trong miền Nam có mời một

vị thầy tới thuyết giảng cho các tân sa-di trong khóa Xuất gia gieo duyên. Trong bài giảng vị thầy này có kể một câu chuyện trong kinh:

“Một vị trưởng giả có nhiều phước báu trong kiếp sống trước và kiếp này được hưởng phước nhưng không biết tạo thêm phước mới. Một lần đức Phật đi qua nhà trưởng giả thấy vị trưởng giả đó đang ngồi nghe mấy người đẹp đàn ca xướng hát. Đức Phật biết chuyện nhưng không nói mà quay sang nói với ngài A-Nan: “Vị trưởng giả này bảy ngày nữa sẽ chết và đọa địa ngục Thê Khốc”. Ngài A-Nan hỏi đức Phật có cách nào cứu được vị trưởng giả đó không chết không? Đức Phật trả lời là: “Không”. Ngài A-Nan tiếp tục năn nỉ đức Phật, có cách nào cứu được vị trưởng giả đó không đọa địa ngục không. Đức Phật nói: “Nếu vị trưởng giả này xuống tóc đi tu sẽ không bị đọa địa ngục.”

Con thấy vấn đề này không logic về luật nhân quả. Một người tạo bao tội lỗi mà cuối đời chỉ cần xuất gia là sẽ không bị đọa địa ngục. Con mong thầy cho con được hiểu rõ về vấn đề này!

TRẢ LỜI:

Không riêng gì câu chuyện mà quý Phật tử vừa thuật lại, mà rải rác nơi này nơi kia, trong kinh văn Phật giáo, trong Tam tạng hoặc chú giải, có rất nhiều

câu chuyện mâu thuẫn về logic. Người ta có thể gán cho đó là liên hệ đến đức Phật hoặc một vị Thánh tăng trưởng lão nào đó trong quá khứ. Nhưng nội dung và lập luận của câu chuyện không đủ để chứng minh rằng những câu nói, ứng xử, phát biểu hoặc diễn biến câu chuyện chứng tỏ rằng đây là câu chuyện xuất phát từ đức Phật hoặc các vị Thánh tăng giảng. Câu chuyện quý Phật tử đưa ra hiển nhiên không logic, không thể một người cả đời không biết gì về chuyện tu tập, sống thụ hưởng dục lạc và tạo ra vô số các hành vi bất thiện, bây giờ có người bảo phải chịu quả khổ, xuất gia thì tự nhiên thoát được. Chuyện này chắc chắn không hợp lý. Vì quả nghiệp khi đến sẽ không chừa một ai, kể cả đức Phật.

Cuộc đời đức Phật, như chúng ta biết, có một số lần Ngài gặp quả khổ, chẳng hạn như bị người khác xô đá làm chảy máu chân, bị những cơn bệnh, thậm chí những giây phút cuối đời Ngài còn bị kiệt lực hoặc bị vu oan giá họa,... Tất cả là những hiện tượng mà trong cuộc đời mỗi người ít nhiều cũng trải qua khi này khi khác - những mặt vận hành của luật nhân quả, nghiệp báo - thì đó là bằng chứng của việc quả nghiệp mà nhân đã tạo trong quá khứ. Đức Phật thấy rõ ra bản chất của sinh tử và nghiệp báo, cho nên đối với chuyện quả báo đến, Ngài bình thản đón nhận - vị giác ngộ nào cũng đều như vậy, không trốn chạy. Có lần đức Phật đã từng nói: Dù lên trời, dù xuống biển,

dù trốn vào hang động - tức những nơi sâu xa, hiểm hóc, tưởng rằng không ai có thể đến được - nhưng khi quả nghiệp đến thì dù ở đâu quả nghiệp vẫn trở được; thứ hai là cái chết - dù lên trời, xuống biển, dù chui vào động sâu, khi tử thân đến cũng không ai tránh khỏi.

Như vậy trong câu chuyện này, vị trưởng giả sau khi làm bao nhiêu việc bất thiện, không tu tâm dưỡng tính, bây giờ nghe sắp bị quả khổ đến, chỉ cần mặc áo xuất gia tu học thì có thể không trả quả, chắc chắn không thể có chuyện đó. Và không phải chỉ riêng câu chuyện này, có không ít câu chuyện trong truyện tích Pháp Cú, truyện tiền thân đức Phật hoặc một số câu chuyện trong chú giải, hoặc những câu chuyện ngụ ngôn của dân gian mang màu sắc Phật giáo, có thể dưới ngòi bút hoặc cách kể chuyện của những nhà hoằng pháp sau này, người ta đánh thức lương tri của con người, hoặc cho họ thấy quả khổ để kinh sợ mà không làm điều ác và để không phải chịu khổ báo. Nhưng mặt khác, cái không được của những câu chuyện này là không thực, là hư cấu, không trung thực với lịch sử và không hợp với lý luận, thậm chí không hợp về mặt nhân quả nghiệp báo.

Cho nên khi đọc kinh Phật để tu học thì quý Phật tử cần phải thận trọng. Phải biết đọc với cặp mắt không bụi bấn, không chủ quan, để có thể nhận ra đâu là ngọc, đâu là sạn cát. Vì hiện nay trong kinh vẫn cũng có rất nhiều điều được hư cấu chứ không phải

hoàn toàn là lời dạy của đức Phật. Câu chuyện vừa qua cho ta thấy rằng đó là một trong những hạt sạn đang lẫn lộn trong kho tàng kinh văn của Phật giáo.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 41”, năm 2019

CÂU HỎI 45:

Kính bạch thầy! Trong Trung Bộ kinh và kinh Kim Cang đức Phật dạy rằng: “Chánh pháp như chiếc bè, chánh pháp còn phải buông bỏ, hướng hồ là phi pháp”. Con xin phép được hỏi thầy: khái niệm “phi pháp” và sự buông bỏ, khái niệm “chánh pháp” và hình ảnh chiếc bè?

TRẢ LỜI:

Chánh pháp mà đức Phật nói trong Trung Bộ kinh - hoặc sau này kinh Kim Cang của Phật giáo Phát triển cũng có đề cập đến không phải là Tam tạng kinh điển. Các văn bản của Tam tạng kinh điển hoặc tất cả kinh sách Phật giáo chỉ là các khái niệm chỉ về Chánh pháp. Mà Chánh pháp chính là phương tiện, hoặc là cái mình dùng để đạt đến mục đích cứu cánh. Phương tiện hoặc cái dùng để đạt đến mục đích cứu cánh đó là gì? Đó chính là thực hành theo Bát Chánh đạo. Tất cả lời dạy của đức Phật, từ khi khởi đầu cho đến khi Ngài viên tịch, đều xuyên suốt một nội dung

cốt lõi đó là: Khổ và Con đường thoát khổ. Do vậy sau khi hiểu đúng mức Bát Chánh đạo và thực hành Bát Chánh đạo chính là sử dụng phương tiện ấy để đạt đến cứu cánh - tức là giác ngộ và giải thoát. Còn Tam tạng kinh điển, kinh sách hoặc bất kỳ lời giảng dạy nào đều cũng chỉ là nói về nó chứ không thực sự là nó. Và ngay cả khi Chánh pháp được thực hành và đạt đến mục đích rồi, thì Chánh pháp ấy cũng phải buông xuống, bỏ ra. Vì nó không còn tác dụng hoặc cần thiết nữa. Ví dụ giống như một người sau khi dùng thuyền, bè hay bất kỳ phương tiện nào qua sông. Sau khi đến bến bờ rồi thì bình thường người ta sẽ bỏ phương tiện đó ở lại bên bờ sông rồi đi tiếp; chứ không ai lại vác bè, vác thuyền, vác tàu đi theo mình. Ý nghĩa buông bỏ là như vậy. Tất cả phương tiện sau khi nhờ nó giúp mình đạt đến mục đích rồi thì cần phải buông bỏ. Nếu không hiểu biết thì sẽ cho rằng phương tiện giúp mình như vậy, cho nên mình phải quý trọng, giữ gìn nó theo lối đi đâu mình cũng bo bo cầm theo, ôm theo, vác theo,... Như đức Phật nói thì đó là việc làm của kẻ thiếu trí. Người tinh táo bình thường không ai làm chuyện như vậy.

Phi pháp là những nội dung nào không liên hệ đến Chánh pháp, không liên hệ đến con đường thoát khổ, cũng như các phương pháp thực tập mà không liên hệ đến thực hành để thoát khổ. Tất cả những cái đó, dù nói gì, diễn đạt bằng cách nào, hình thức nào,...

tất cả đều không thuộc Chánh pháp. Không phải Chánh pháp nên gọi là phi pháp.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 61”, năm 2020

CÂU HỎI 46:

Kính bạch thầy, con nhìn thấy người có hoàn cảnh khó khăn hay bị bệnh tật đau đớn già yò, hoặc nhìn thấy người nghèo thường trỗi dậy sự thương cảm quá mức. Đó có phải là tâm từ bi trong con quá mạnh không ạ?

TRẢ LỜI:

Khi gặp những người khó khăn, bệnh hoạn hoặc hoàn cảnh đáng thương rồi bị xúc động nhiều, hiện tượng này xảy ra ở một số người do mức độ nhạy cảm, mẫn cảm và về mặt cảm tính mạnh hơn người khác. Chẳng hạn có người chỉ nghe người ta kể chuyện cười nho nhỏ, không đáng cười mà người đó cũng cười lên được. Đây là trường hợp người mẫn cảm quá về độ phấn khởi. Thứ hai, có người khi xem kịch, xem phim hoặc nghe kể chuyện những hoàn cảnh anh hùng hi sinh vì mọi người,... thì xúc động mãnh liệt, bùng bùng trong người giống như mình là nhân vật đó. Hoặc cũng có người - như trường hợp quý Phật tử đây - khi nhìn thấy, nghe thấy hoặc được kể về những hoàn cảnh đáng thương, đang gặp khó

khăn hoạn nạn thì lại xúc động. Đây cũng là một dạng quá nhạy bén, mẫn cảm về mặt cảm tính, dễ mủi lòng thương cảm đối với người khác.

Nếu nói theo kiểu từ bi của nhà Phật thì cũng có dính dáng một ít. Vì *từ* chính là sự đồng cảm, thông cảm với mọi hoàn cảnh của chúng sinh. Bất kỳ hoàn cảnh, trường hợp nào cũng có mối thông cảm, đồng cảm với hoàn cảnh đó, chính là tâm từ ái. Thứ hai, đối với những đối tượng đáng thương, khó khăn về mặt này mặt nọ, từ vật chất, thể xác cho đến tâm linh - chứ không chỉ riêng vật chất, thể xác - mình có mối thương cảm, quan tâm nhiều hơn, thấy tội nghiệp họ nhiều hơn, đó là tâm *bi* tự nhiên. Cũng giống như bên kia có tâm *từ* tự nhiên. Nhưng một khi nó đi quá độ, quá mẫn cảm thì nó vượt qua khỏi ranh giới của *bi* và *từ* tự nhiên nó lại trở thành cảm tính. Và ở chỗ này chúng ta dễ đi đến tình trạng: *bi* thành ra lụy, *từ* trở thành ái, trói buộc. Đó là hai điểm rất tinh tế, là lần ranh giữa hai bên. *Từ*, quá mức mẫn cảm sẽ ái. *Bi*, quá mức mẫn cảm sẽ lụy.

Do vậy trong chừng mực nào đó đối với từ bi, chúng ta phải hiểu ý nghĩa chính của nó. Thứ hai phải biết giới hạn của nó để tâm mình có thể bình thản được. Thương thì thương, cảm thì cảm nhưng không phải vì vậy mà bị cột trói hoặc bị bi lụy. Đó là vấn đề cần thấy rõ. Để có thể vượt qua sự mẫn cảm này thì không phải một ngày, một giờ có thể thoát ra được vì

nó thành thói quen rồi; tạm gọi là trở thành phản ứng tự nhiên đối với một số người. Ngay cả thầy, khi đọc, khi nghe một câu chuyện hoặc là xem một đoạn phim mà có những hình ảnh xúc cảm, tự nhiên nước mắt mình chảy ra. Hoặc thầy đang nói chuyện, đang giảng, đang chia sẻ với mọi người một câu chuyện nào đó xúc động, thì cơ thể mình không có cái van, cái phanh gì chế ngự được nó, nước mắt tự trào ra. Cái đó cũng là chuyện tự nhiên vì đó là cơ địa, tâm lý của mình ở trong tình trạng đó khá lâu rồi, chưa được kiểm soát. Bởi vậy khi muốn kiểm soát chúng ta phải có ý thức, nhận thức về nó. Rồi sau đó lần hồi, trong mỗi tình huống cụ thể, chúng ta tự nhiên sẽ có cách để hạn chế lần lần cho đến lúc hoàn toàn tự chủ. Đó là trải nghiệm của thầy về vấn đề tương tự.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 66”, năm 2020

CÂU HỎI 47:

Kính bạch thầy, hiện nay con thấy nổi lên một quan điểm cho rằng tu sĩ thì không cần học hành, không cần bằng cấp này kia vì mấy thứ kiến thức đó là không cần thiết, hơn nữa nhiều kiến thức thuộc ngoài đời. Nhưng có quan điểm lại cho rằng tu mà không học là tu mù. Thầy có thể chia sẻ quan điểm của thầy cho con được hiểu rõ không ạ?

TRẢ LỜI:

Trong giới tu hành nhà Phật, có phổ biến một câu: “Tu mà không học là tu mù. Học mà không tu là cái đũa sách (túi đựng sách)”. Câu nói rút ra từ trải nghiệm tu học của nhiều vị đi trước, nói lên một sự thực là tu học dù ở cấp độ nào cũng đều phải dựa trên hai yếu tố. Muốn tu, muốn tập, muốn hành trì cái gì thì phải học, phải nắm vững các hiểu biết đúng về con đường tu học. Và có nắm vững con đường tu học thì thực hành của mình mới không lệch lạc. Còn nếu chỉ học để có kiến thức bên ngoài thôi thì sẽ không giúp được việc tu học. Về kiến thức thì quả thực kiến thức của thế gian thì vô cùng tận. Ngày xưa còn có người tự hào mình là “bách khoa từ điển”, biết nhiều chuyện. Nhưng với thế giới bây giờ, lượng thông tin khổng lồ, hàng ngày có đến hàng tỉ, hàng tỉ dữ liệu được cập nhật mới thì một người có hiểu biết, có nhận thức đúng thì không bao giờ dám vỗ ngực xưng tên mình là người hiểu biết đầy đủ mọi vấn đề, hoặc là mình giỏi giang hơn người khác về nhiều vấn đề. Bởi vì càng thấy ra thì người ta càng thấy hiểu biết của mình quá ít ỏi, quá nhỏ nhoi so với lượng kiến thức của nhân loại.

Theo thầy, những quan niệm, quan điểm cho rằng tu không cần học cũng là cực đoan. Ngược lại, chỉ lo học bổ sung kiến thức mặt này mặt kia, suốt ngày miệt mài học môn này môn nọ cũng là một cực

đoan khác. Chúng ta phải hiểu mục đích việc tu học theo đạo Phật là gì? Đó là giác ngộ, giải thoát. Vậy thì cái gì liên hệ đến giác ngộ, giải thoát thì cái đó là thứ cần thiết nhất. Nhưng không phải ai cũng có thể bước vào đạo mà có thể đi đúng lộ trình để giác ngộ, giải thoát liền. Do vậy chúng ta cần phải được hỗ trợ bởi nhiều kỹ năng, kiến thức bên ngoài khác. Ví dụ như đào tạo một chuyên ngành ở đại học. Chúng ta phân biệt ra môn cơ bản, cơ sở, môn hỗ trợ,... Tất cả những môn học này nhằm tiếp sức, bổ khuyết cho một sinh viên có thể biết nhiều cách để tiếp cận tri thức, biết nhiều cách để phát triển kỹ năng, biết nhiều cách để nâng cao trình độ của mình. Cũng vậy, một người vào tu học theo Phật giáo mà chỉ thuần túy biết Phật học trong tông phái của mình thôi, không biết đến các tông phái khác, không biết đến những tôn giáo khác thì không ổn. Ngay trong hiểu biết về Phật học của mình thôi, nếu trình độ của mình chỉ là tiểu học, thì làm sao có thể hiểu được bài kinh hay lời dạy của đức Phật. Trong Phật học, thuật ngữ được đời trước sử dụng, đôi khi bây giờ không còn phù hợp nữa. Ví dụ thuật ngữ Phật học Hán Việt chẳng hạn, hiện nay có rất nhiều người không biết gì về Hán Việt. Thầy chưa nói một số thuật ngữ chữ Hán xưa mà các vị đi trước sử dụng bị lệch lạc, không lột tả được cái ý trong lời kinh, lời dạy của đức Phật, cần phải được điều chỉnh lại. Rất nhiều thứ liên hệ đến vấn đề kiến thức mà chúng ta cần phải có, để khi đọc một bài kinh có thể

hiểu được. Một khi hiểu được thì chúng ta mới có thể thực hành, sống đúng như lời dạy của đức Phật.

Còn quan niệm cho rằng tu thì không cần học gì cả. Ở đây thầy không nói chuyện học để lấy bằng cấp. Bằng cấp là chuyện thứ yếu. Đối với người tu hành thật sự thì không quan tâm đến bằng cấp. Dĩ nhiên nó có khả dụng, hữu ích trong một số phương diện nào đó, tạo được uy tín cho người đó trong mắt người khác. Chẳng hạn như những vị ra giảng dạy, nếu như có bằng cấp thì người khác sẽ nhìn cặp mắt khác. Còn nếu không có bằng cấp thì người ta sẽ đánh giá bằng cách khác vì trình độ vị đó chưa được đánh giá của xã hội, còn bằng cấp thì được xã hội đánh giá rồi. Chính trong khi giảng dạy, khả năng truyền đạt, kiến thức của vị ấy cần có để chia sẻ, phát triển môn mình giảng dạy tốt hay không tốt, tính tình dễ chịu hay không dễ chịu, phương pháp giảng dạy thế nào, sẽ cho thấy quá trình vị ấy học hỏi và rèn luyện mới có được khả năng như thế, chứ không phải tự nhiên mà nói người ta nghe và hiểu được. Cho nên thầy nhắc lại, quan điểm của thầy đối với vấn đề tu học là: Việc học không bao giờ là dư thừa cả, nếu biết cách học. Mình chỉ chọn học cái gì liên hệ đến vấn đề mình quan tâm, chứ không học hết tất cả kiến thức của xã hội, của loài người. Ai đi theo lối mở rộng, học tất cả kiến thức như vậy mới là tốn thời giờ vô ích.

Dựa trên lời dạy của đức Phật mà chúng ta biết, đức Phật chỉ dạy, truyền đạt những gì cần thiết, liên hệ đến khổ và thoát khổ. Hiểu biết của Ngài giống như lá trong rừng, còn những điều Ngài dạy chỉ là nắm lá trên tay. Nhưng nắm lá trên tay đó chúng ta học cả đời cũng chưa hết. Đọc tất cả kinh điển chúng ta không hiểu hết được, sao dám tự hào rằng mình không cần học mà mình có thể hiểu! Cho nên những ai dám mạnh dạn đứng ra tuyên bố tu không cần học, thì quả thực là rất bạo gan. Hoặc ngược lại chỉ chăm chú học, học xong rồi mới tu thì lại là một cực đoan khác. Không thể nào có chuyện học hết rồi mới tu được. Ngay cả Phật học đi nữa, chúng ta có học trọn đời, đọc hết, học thuộc Tam tạng của nhiều bộ phái đi nữa, nhưng chắc gì đã hiểu được. Không hiểu được thì làm sao sống đạo, làm sao thực hành. Cả hai đều là cực đoan, nếu tu theo kiểu tu mù hoặc chú trọng tích lũy, vun bồi kiến thức như cái đũa sách. Kinh nghiệm của người xưa về chuyện này không sai đâu.

Thế nên đối với Phật học cần phải khiêm tốn, học hỏi nhiều. Cái gì không hiểu thì hỏi những vị đi trước. Còn bây giờ nếu học để mình biết, sau này mình truyền đạt lại cho người khác thì còn phải học thêm nhiều kiến thức, rèn luyện thêm nhiều kỹ năng thì mới có thể truyền đạt, giúp người khác được. Chứ không phải tự dung hiểu được một chút, mình nói ra là mọi người có thể hiểu được như mình đâu. Việc

truyền đạt kiến thức đòi hỏi người đứng lớp nhiều kỹ năng khác nữa. Mà kỹ năng không phải tự có nếu mình không học thêm và rèn luyện, điều chỉnh thường xuyên. Đó là vài ý kiến của thầy về vấn đề tu học cần có thêm kiến thức hay là chỉ thoả mãn với chừng ấy thôi. Ở đây thầy không đề cập đến bằng cấp. Bằng cấp là chuyện phụ, hữu ích trong một số phương diện nào đó. Cái chính là kiến thức nền chúng ta cần có để hỗ trợ cho chúng ta trong vấn đề hiểu Phật học là chính.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 69”, năm 2020

CÂU HỎI 48:

Kính bạch thầy, con kính mong thầy giảng khái quát cho chúng con được hiểu về nội dung của Trung Ưng Kinh, tập II Thiên Nhân Duyên, Chương I - Trung ưng nhân duyên, Đại phẩm thứ 7, phần III - Thịt Đứa Con và IV - Có Tham.

TRẢ LỜI:

Trong một bài kinh ngắn ở Đại phẩm thứ bảy, bài thứ ba có tên là Thịt Đứa Con và sau đó là bài thứ 4 có tên là Có Tham. Nội dung của hai bài kinh ngắn này có mối liên hệ với nhau. Một bên là phần giảng giải cơ bản. Một bên là phát triển ra. Để làm rõ ý nghĩa, thầy sẽ đọc lại nội dung bài kinh này và sau đó sẽ giải thích cho quý Phật tử hiểu.

Thịt Đứa Con (Puttamamsūpama)

Ở Sāvattthī.

- *Này các tỳ-khuru, có bốn loại đồ ăn này đưa đến sự tồn tại, hay sự chấp thủ tái sanh cho các loài hữu tình hay chúng sanh.*

Thế nào là bốn? Đoàn thực hoặc thô, hoặc tế; thứ hai là xúc thực; thứ ba là tư niệm thực; thứ tư là thức thực.

Này các tỳ-khuru, bốn loại đồ ăn này đưa đến sự tồn tại, hay sự chấp thủ tái sanh cho các loài hữu tình hay các loài chúng sanh.

Về địa điểm, ở đây nói tóm tắt là đức Phật ở Sāvattthī. Sự tồn tại của một chúng sinh nói chung, đặc biệt loài người nói riêng đều dựa trên sự cung ứng của bốn loại thức ăn:

- Thứ nhất là *đoàn thực*. “Đoàn thực” là chữ Hán, có nghĩa là vo tròn lại. Vì pháp thoại này được đức Phật giảng ở Ấn Độ, cho nên có những thuật ngữ liên hệ đến tập quán sinh hoạt của người Ấn. Cho đến bây giờ người Ấn vẫn vậy, họ ăn bốc. Thức ăn - đặc biệt là cơm hoặc cái gì khô khô - thì họ vo tròn lại rồi mới bỏ vô trong miệng. Cho nên trong các oai nghi tế hạnh, đặc biệt là Ứng học pháp của một vị sa-di, sa-di-ni hoặc tỳ-khuru thì cũng có những quy định về cách ăn uống để khỏi vương vãi thức ăn, nhìn dễ coi

trong khi bốc thức ăn. Đoàn thực chỉ cho thức ăn được vo tròn. Nhưng chúng ta cần hiểu rộng ra, đó là tất cả các loại thức ăn ở các quốc độ, vùng văn hoá khác nhau. Chứ không riêng chỉ là đoàn thực. Ở đây muốn nói đến thức ăn, thức uống. Tức là vật chất nuôi dưỡng sinh mạng này. Thức ăn để nuôi dưỡng thân vật lý này.

- Thứ hai là *xúc thực*. Không biết các tôn giáo khác có không, nhưng mà với Phật giáo, dưới cái nhìn của đức Phật, thức ăn thứ hai cũng quan trọng không kém. Đó là thức ăn do mắt, tai, mũi, lưỡi, thân xúc chạm với đối tượng. Và thân tâm này được nuôi dưỡng, khoẻ mạnh, ốm đau hoặc buồn vui,... cũng do loại thức ăn này. Ví dụ khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc chạm với một đối tượng vừa lòng, vừa ý thì người ta vui vẻ hoan hỷ. Thức ăn mình thích thì ăn nhiều hơn. Ngửi thấy thơm thì thích ăn hơn. Bây giờ ngửi mùi thú thì không ai muốn ăn đâu. Khi thấy sắc không vừa ý thì bực mình, thấy ghét,... Thức ăn bằng cái xúc, bằng cái đụng chạm đó, bằng cái tương tác đó nó là một nguồn thức ăn khác nuôi dưỡng thân tâm này. Chứ không phải chỉ có đoàn thực.

- Thứ ba là *tư niệm thực*. Tư niệm tức là hoạt động của tư duy, của ý thức như chúng ta hay nói. Tất cả những vận động, vận hành nào của tư duy ý thức đều được gọi là “tư niệm”. Và đây cũng là nguồn nuôi

sống đời sống, đặc biệt là con người. Có thể động vật hoặc các loài khác không cần đến tư niệm. Nhưng con người và những chúng sinh cao cấp hơn thì có đời sống tư niệm. Đặc biệt ở loài người, thế giới của tâm hoạt động liên tục, rất ít khi nghỉ ngơi. Chúng ta muốn nghỉ, nhưng mà hoạt động tự phát của nó vẫn luôn luôn thường trực xuất hiện. Và chính nó nuôi dưỡng hợp thể thân tâm này. Đặc biệt nó tác động đến thân sinh vật lý này nữa. Chẳng hạn khi gặp những chuyện khiến chúng ta ưu tư, sầu muộn thì chúng ta đâu muốn ăn. Lo lắng thì đói cũng không muốn ăn. Còn khi vui vẻ thì có thể nhịn đói mấy ngày cũng không sao hết. Tức là với những tâm niệm, ý nghĩ, cảm xúc khác nhau sẽ có tác động trực tiếp hoặc gián tiếp đến thân tâm này. Cho nên đó là nguồn thức ăn thứ ba để cung ứng cho hợp thể thân tâm của chúng sinh.

- Thứ tư là *thức thực*. Thức là các hiểu biết này nọ do chúng ta tồn tại, tương tác, chung sống, được giáo dục, học tập,... Và thức này có thêm một nghĩa nữa. Đó là qua cái thức, qua hiểu biết, kiến thức,... nó kế thừa tất cả tri thức được tích lũy, được học hỏi từ nhiều đời kiếp của một chúng sinh, để hình thành nên một bản sắc, cá tính, phẩm tính riêng của từng chúng sinh khác nhau.

Bốn loại thức ăn này là bốn nguồn cung ứng và nuôi dưỡng cho hợp thể thân tâm. Ở đây đức Phật nói bốn loại đồ ăn này đưa đến sự tồn tại và sự chấp thủ

tái sinh. Tức là nó cột trói chúng sinh trong sự tái sinh. Chấp thủ ở đây là cột trói. Cột trói chúng sinh trong các hình thức tái sinh khác nhau do nó được nương tựa, hỗ trợ bởi bốn loại thức ăn này. Dĩ nhiên theo từng bộ loại chúng sinh mà sẽ nặng cái này, nhẹ cái kia. Với loài người thì có đủ cả bốn cái. Nhưng với các loài động vật, súc sinh thì sẽ ít đi. Ví dụ súc sinh không có tư niệm thực nhưng nó có xúc thực, đoàn thực,... Với các chúng sinh ở cõi giới cao, như cõi Sắc giới thì làm gì có đoàn thực, mà đôi khi chỉ có thức thực và tư niệm thực chẳng hạn. Do vậy tùy theo bộ loại chúng sinh, cảnh giới mà các loại thức ăn này nhiều hay ít, nặng hay nhẹ, hoặc là có đủ như loài người. Ý nghĩa của bốn loại thức ăn là như vậy. Bây giờ chúng ta tìm hiểu phần tiếp theo của bài kinh này.

Và này các tỳ-khuru, đoàn thực cần phải nhận xét như thế nào?

Ví như, này các tỳ-khuru, 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-khuru, 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.

Tức là họ đi được một phần đường thôi, thì lương thực và nước uống hết rồi, không còn gì để nuôi thân nữa.

Rồi này các tỳ-khuru, 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”.

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?”

Mới nghe qua ví dụ này thì người nghe có thể bị sốc, bàng hoàng. Hai vợ chồng có một đứa con một, dễ thương chứ không phải đáng ghét. Dĩ nhiên họ sẽ trân quý đứa con vô cùng. Chúng ta hay nói “hồ dữ cũng không ăn thịt con”. Người mẹ, người cha sẽ bảo vệ đứa con đến cùng, có thể hi sinh mạng sống của mình để bảo vệ đứa con. Vậy tại sao trong câu chuyện này lại đưa ra ví dụ như vậy. Hai vợ chồng cùng đứa con vượt qua sa mạc hoặc vùng hoang vu, không có thức ăn, thức uống giữa đường cho nên ba người sẽ chết đói nếu tiếp tục lộ trình mà không có gì hỗ trợ sức khỏe hàng ngày. Và hai vợ chồng này quyết định giết đứa con mặc dù mình rất thương nó. Đứa con một, rất đẹp, khả ái, rất dễ thương mà bây giờ phải giết để ăn thịt nó thì hai người mới có thể vượt qua

đoạn đường khó khăn còn lại. Suy nghĩ bình thường thì chúng ta rất khó chấp nhận. Nhưng đây là ví dụ đức Phật đưa ra nhằm chỉ một điều khác. Đoạn tiếp theo sẽ làm rõ ý của đức Phật.

Này các tỳ-khuru, 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?

Bốn câu hỏi được đức Phật đưa ra. Bốn câu hỏi này cũng liên hệ đến nội dung quán tưởng khi thọ dụng vật thực hàng ngày của một vị xuất gia. Chúng ta thọ dụng vật thực hàng ngày không phải để vui chơi. Thứ hai là không phải để tham đắm trong ăn uống. Thứ ba, không phải để trang sức, làm đẹp cơ thể. Hoặc không phải để cơ thể béo tốt, khỏe mạnh như các nhà lực sĩ hoặc tập tành các môn thể thao để cơ thể được phát triển đẹp đẽ. Mà ăn để nuôi thân, diệt trừ cảm giác khó chịu là đói khát, và để có cơ hội tu tập, sửa mình. Bốn câu hỏi này đức Phật đưa ra hỏi các vị tỳ-khuru. Và các vị tỳ-khuru trả lời:

- Thưa không phải vậy, bạch Thế Tôn.

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

Và sau khi loại trừ tất cả các lý do, nguyên nhân là người ta ăn vì cái này, cái kia thì đức Phật xoáy mạnh vào vấn đề, đó là: mục đích của việc ăn là để

vượt qua vùng khó khăn, hoang vu, vùng không có bóng người hoặc bất kỳ một nguồn tiếp tế nào cho họ.

- *Thưa vâng, bạch Thế Tôn.*

Các vị tỳ-khuru trả lời như vậy. Và đức Phật nói tiếp:

- *Cũng vậy, này các tỳ-khuru, ta nói đoàn thực cần phải nhận xét như vậy.*

Tức là nhận thức đúng mức giá trị của đoàn thực khi mình sử dụng phải như vậy.

Này các tỳ-khuru, khi đoàn thực được hiểu biết...

Tức là khi hiểu biết được bản chất của đoàn thực, khi hiểu được mục đích của sử dụng đoàn thực là cái gì. “Hiểu biết” ở đây là như vậy.

... thời lòng tham đối với năm dục trưởng dưỡng được hiểu biết.

Khi hiểu rằng mình dùng vật thực để nuôi mạng sống mà tu học. Không phải để vui chơi, không phải để tham đắm, không phải để béo tốt, không phải để trang sức. Như vậy lòng tham đối với năm dục trưởng dưỡng nhờ vậy mà được giảm thiểu xuống. “Được hiểu biết” ở đây nghĩa là không phát triển năm dục trưởng dưỡng. Năm dục trưởng dưỡng là lòng tham khi mắt thấy sắc, mũi ngửi mùi, tai nghe tiếng,... đối với những gì khả ý, khả hỷ, khả ái, hợp lòng, hợp tâm nguyện, hợp sở thích.

Khi lòng tham đối với năm dục trường dưỡng được hiểu biết, thì không còn kiết sử...

Không phát triển năm dục trường dưỡng tức là đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc không bị trói buộc, không bị chúng lôi cuốn, không tham đắm chúng. Có nghĩa là sự trói buộc về chúng không còn nữa - không còn kiết sử.

... do kiết sử này, một vị Thánh đệ tử bị trói buộc để phải sanh lại đời này.

Thánh đệ tử là đệ tử của đức Phật, đệ tử của bậc Giác ngộ, chỉ cho hành giả tu học theo giáo pháp của đức Phật. Các vị đệ tử của đức Phật nếu không hiểu biết sẽ bị các kiết sử, trói buộc. Còn nếu hiểu biết thì sẽ không bị kiết sử. Đó là lý do chúng ta sử dụng đoàn thực cũng giống như hai vợ chồng người kia phải ăn thịt đứa con của mình khi vượt qua sa mạc, vùng hoang vu. Ăn để tồn tại, để có sức vượt qua vùng đó. Cũng giống như vị xuất gia thọ dụng vật thực để tu học, vượt qua rừng vô minh, sông biển ái dục nhiều chàm bầy. Đó là lý do duy nhất việc sử dụng đoàn thực hợp pháp, hợp lý. Như vậy hy vọng quý vị có thể hiểu được ý nghĩa về chuyện phải ăn thịt đứa con duy nhất để so sánh với việc sử dụng vật thực, thức ăn như thế nào.

Này các tỳ-khưu, ví như một con bò cái bị lở da, nếu nó đứng dựa vào tường, thì các sanh vật sống ở tường cắn nó. Nếu nó đứng dựa vào cây, thì các

sanh vật sống ở cây cần nó. Nếu nó đứng ở trong nước, thời các sanh vật sống ở trong nước cần nó. Nếu nó đứng giữa hư không, thời các sanh vật giữa hư không cần nó. Nay các tỳ-khuru, con bò cái ấy đứng dựa vào chỗ nào, thời các sanh vật trong các chỗ ấy cần nó. Như vậy, nay các tỳ-khuru, ta nói xúc thực cần phải được nhận xét.

“Nhận xét” tức là nhận chân ra bản chất, tính chất của nó như vậy.

Nay các tỳ-khuru, khi xúc thực được hiểu biết, thời ba cảm thọ được hiểu biết. Khi ba cảm thọ được hiểu biết, thời ta nói rằng vị Thánh đệ tử không có gì cần phải làm thêm nữa.

Một vài ý chúng ta cần phải nắm. Thứ nhất là xúc thực - tức là món ăn khi năm giác quan tiếp xúc với năm đối tượng của nó (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân xúc tiếp với sắc, thanh, hương, vị, xúc). Khi tiếp xúc thì bị tổn thương. Tổn thương là sao? Là bị vị ngọt của nó lôi cuốn, bị sự nguy hiểm của nó chi phối. Giống như con bò cái bị lở da vậy. Khi ngũ căn tiếp xúc với ngũ trần chắc chắn sẽ bị tổn thương. Tại vì tham đắm, hoặc rơi vào vòng nguy hiểm của nó, bị nó sai sử chi phối. Giống như con bò cái da bị lở loét, đứng đâu cũng bị các loại côn trùng, các loại bọ bu lại cắn vào vết thương, gây ra khó chịu, đau đớn. Nhận chân ra được bản chất của nó như vậy nên chúng ta

phải thu thúc lục căn khi tiếp xúc lục trần. Cần phải thấy rõ bản chất của nó, không để tham lôi cuốn, không để sân làm chủ, mà chỉ phản ánh lại nó thôi. Ở đây nói là “khi xúc thực được hiểu biết” nghĩa là biết bản chất, tính chất, vị ngọt, sự nguy hiểm của nó và có cách để có thể không bị nó làm chủ, chi phối. Đó gọi là “hiểu biết”.

Và ba cảm thọ - tức là khổ thọ, lạc thọ, phi khổ phi lạc thọ được hiểu biết, tức là ba cảm thọ này không còn tác động, ảnh hưởng đến mình như trước nữa. Nó có đó, nhưng mà không còn làm cho mình phải phiền phức, hoặc tham đắm, hoặc là phản ứng này nọ như trước đây. Đó là ý nghĩa của “ba cảm thọ được hiểu biết”. Và khi ba cảm thọ được hiểu biết rồi thì “vị Thánh đệ tử không có gì cần phải làm thêm nữa”. Câu này rất quan trọng. Như vậy đối với xúc thực, không phải cố thắng nó, cố chế ngự nó, cố làm chủ nó, mà cần phải hiểu biết về nó. Hiểu biết và chỉ phản ánh lại nó khi chúng ta tiếp xúc. Chứ không thể không tiếp xúc. Có mắt thì phải nhìn, có tai thì phải nghe, có mũi thì phải ngửi, có lưỡi thì phải nếm khi ăn uống, có thân thì xúc chạm. Chúng ta không thể bịt tất cả năm cửa đó hoàn toàn, mà phải thường xuyên sử dụng nó. Nhưng sử dụng thì khác với nô lệ nó. Phải hiểu biết về nó. Do hiểu biết về nó nên đối với các xúc thực, chúng ta không cần phải làm thêm gì nữa vì đã hiểu biết đúng mức nó rồi.

Và này các tỳ-khuru, tư niệm thực cần phải nhận xét như thế nào?

Này các tỳ-khuru, ví như một hố than hừng, sâu hơn một thân người, chứa đầy than cháy đỏ rực, hừng cháy không có khói.

Than hừng tức là hố than được đốt nóng lên, sức nóng rất là mạnh, đứng trên miệng hố là thấy nóng rất cả người.

Rồi một người đi đến, muốn sống, không muốn chết, muốn lạc, chán ghét khổ. Rồi hai người lực sĩ đi đến, nắm chặt hai cánh tay người ấy, kéo người ấy đến hố than hừng ấy.

Tức là một người bị cưỡng bức đến bên hố than hừng đó, hoàn toàn ngoài mong muốn của mình. Có hai người mạnh khỏe (lực sĩ) nắm chắc hai cánh tay người ấy, thì người đó dù muốn hay không muốn cũng không thể nào làm theo ý mình được. Người ấy bị lôi kéo đến hố than hừng.

Này các tỳ-khuru, người ấy quyết chí muốn lánh xa, tinh cần muốn lánh xa, phát nguyện muốn lánh xa hố than hừng ấy.

Ở đây những từ Phật học được sử dụng trong tình huống này nghe cũng hơi buồn cười. “Quyết chí muốn lánh xa” ý nói khao khát muốn lánh xa, rời khỏi hố than hừng. “Tinh cần muốn lánh xa” tức là ráng

hết sức, cố gắng hết sức để mà ra khỏi đó. “Phát nguyện” tức là rất mong muốn lánh xa nó. Nhưng mà có lánh xa được không? Chắc chắn là không thể lánh xa được.

Vì sao? Nay các tỳ-khuru, người ấy chỉ nghĩ như sau: “Nếu ta rơi vào hố than hừng này, do nhân duyên ấy, ta đi đến chết, hay đi đến khổ gần như chết”. Như vậy, nay các tỳ-khuru, ta nói rằng tư niệm thực cần phải nhận xét.

Rớt xuống hố than hừng thì có thể là chết hoặc có thể gần như chết. Tức là phải nhận ra, thấy rõ ra sự thật: tư niệm thực nguy hiểm đến như vậy, đem đến đau khổ đến như vậy.

Nay các tỳ-khuru, khi tư niệm thực được hiểu biết, thời ba ái được hiểu biết. Khi ba ái được hiểu biết, ta nói rằng vị Thánh đệ tử không có gì cần phải làm thêm nữa.

Tư niệm tức là các suy nghĩ, ý nghĩ. Ý nghĩ dẫn dắt ta đi đến cảnh giới này, cảnh giới kia. Và chỉ một ý nghĩ, một dục niệm, một tham niệm, một sân niệm,... khởi lên, thì dẫn dắt chúng ta tái sanh vào các cảnh giới đau khổ. Hoặc nếu có tu tập, các tư niệm dẫn dắt chúng ta vào cảnh giới thanh tịnh, hoặc vào cảnh giới chỉ còn là khái niệm tồn tại. Cho nên nói ba cái mong muốn của chúng sinh (ba ái) được khởi phát từ tư niệm. Tất cả đều từ tư niệm: dục niệm, hữu niệm

và phi hữu niệm; dục ái, hữu ái và phi hữu ái; hoặc là Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới khi nói đến cảnh. Đó là ba ái mà hậu quả của các loại tư niệm khác nhau dẫn dắt chúng sinh đến. Do vậy phải biết rằng mấu chốt của tất cả các ái là do tư niệm. Người hiểu biết bản chất của tư niệm rồi, phải biết cách để thoát ra khỏi ba ái này. Khi các tư niệm về dục khởi lên, các tư niệm về sắc khởi lên, các tư niệm về vô sắc khởi lên,... thì phải biết đoạn tận chúng. Chấm dứt chúng bằng cách nhận ra bản chất của chúng, không nuôi dưỡng chúng, không tiếp tục bị chúng thu hút, hấp dẫn và trôi lăn nữa. Chỉ phản ánh chúng khi các tư niệm khởi lên dù ở dạng này hay dạng kia. Trả chúng trở về với bản nguyên của chúng. Như vậy gọi “ba ái được hiểu biết”. Khi ba ái được hiểu biết rồi thì vị đệ tử của bậc Giác ngộ (Thánh đệ tử) không cần phải làm gì thêm để thoát ba ái nữa. Vì bản chất của ba ái đã được nhận diện ra và thấy rõ bản chất của tư niệm là thế nào, nên không còn bị ba ái đó chi phối nữa. Ý nghĩa của “không có gì cần phải làm thêm nữa” là như vậy.

Và này các tỳ-khuru, thực thực cần phải nhận xét như thế nào?

Ví như, này các tỳ-khuru, người ta bắt một người ăn trộm, một người phạm tội, dẫn đến vua và thưa: “Thưa đại vương, người này là người ăn trộm, một người phạm tội. Hãy trừng phạt người ấy nếu như

Ngài muốn”. Vị vua nói như sau về người ấy: “Các ông hãy đi và đánh người này với một trăm hèo vào buổi sáng”. Và họ đánh người ấy với một trăm hèo vào buổi sáng.

Rồi vị vua vào buổi trưa nói: “Này các ông, người ấy như thế nào?” - “Thưa đại vương, người ấy vẫn còn sống”. Rồi vua nói về người ấy: “Này các ông, các ông hãy đi và đánh người này một trăm hèo vào buổi trưa”. Và họ đánh người ấy một trăm hèo vào buổi trưa.

Rồi vị vua vào buổi chiều nói: “Này các ông, người ấy như thế nào?” - “Thưa đại vương, người ấy vẫn còn sống”. Rồi vua nói về người ấy: “Này các ông, các ông hãy đi và đánh người này một trăm hèo vào buổi chiều”.

Này các tỳ-khuru, các ông nghĩ thế nào? Người ấy trong ngày bị đánh đến ba trăm hèo, do nhân duyên ấy có cảm thọ khổ ưu không?

- Bạch Thế Tôn, chỉ bị đánh một hèo, do nhân duyên ấy có cảm thọ khổ ưu, còn nói gì bị đánh đến ba trăm hèo!

- Như vậy, này các tỳ-khuru, Ta nói thực thực cần phải nhận xét.

Này các tỳ-khuru, khi thực thực được hiểu rõ, thời danh sắc được hiểu rõ. Khi danh sắc được hiểu

rõ, thời ta nói rằng vị Thánh đệ tử không làm gì thêm nữa.

Ở đây thức thực được ví giống như tội nhân phạm tội ăn trộm bị bắt được và đem đến cho vua trị tội người này. Các hiểu biết, kiến thức của chúng ta dù dạng này dạng kia mà chúng ta sở đắc, thu hoạch được là do đâu? Với ví dụ này, chúng ta thấy đức Phật dạy tính chất của thức thực là một loại trộm cắp, một loại vay mượn chưa xin phép. Tức là những hiểu biết, những nhận diện, cái chúng ta có lâu nay trong cuộc đời chỉ là lấy từ người khác, từ kho tàng kiến thức của nhân loại. Và người phạm tội ăn trộm, lấy của không cho thì sẽ bị trừng phạt, sẽ bị định tội. Giống như vua trị tội người ăn trộm, đánh cho ba trăm hèo trong một ngày. Như các vị tỳ-khưu nhận xét, chỉ đánh một hèo thôi thì đã bị đau đớn, khổ ưu về thân xác lẫn tâm lý rồi, thì ba trăm hèo làm sao mà chịu thấu. Cũng như vậy, đức Phật nói, đối với thức thực cần phải được nhận biết, cần phải nhận ra bản chất của nó: nó chỉ là thứ vay mượn không xin phép, trộm cắp, lấy của người khác, chứ mình không có gì hết! Những kiến thức, hiểu biết của mình do nhân này, duyên kia đưa đến hoặc do học tập, tìm hiểu. Dù từ đâu thì nó chỉ giống như đồ ăn cắp. Đồ ăn cắp thì có thể phải bị trị tội và phải trả lại, không ai giữ được đồ ăn cắp lâu dài. Kiến thức sau một thời gian có thể bị mai một nếu không sử dụng. Đó là tính chất của thức thực.

Khi hiểu rõ tính chất của thức thực thì hiểu thêm về hợp thể thân tâm này. Cái hình thể là sắc. Cái không sờ, nắm, đụng, chạm được thì gọi là danh. Danh sắc là tên gọi chỉ cho hợp thể thân tâm này. Khi hiểu rõ sắc được cấu tạo từ đâu, vay mượn của ai, mất thì trả về với tứ đại. Danh cũng chỉ là vay mượn, một lúc nào đó khi tan rã các nhân duyên thì nó cũng phải trả về lại. Khi hiểu rõ như vậy rồi thì chúng ta liệu có cần phải tham đắm, cần phải say mê hoặc là tiếp tục để cho chúng làm chủ mình như trước hay không? Đó là lý do đức Phật nói khi hiểu rõ bản chất của danh sắc rồi, thì đệ tử của bậc Giác ngộ không làm gì thêm nữa. Họ dừng nghỉ hết, không cần làm gì thêm nữa - tức là trở thành bậc Vô học.

Có Tham (Atthirāga)

Bài kinh Có Tham này chỉ là phát triển của bài trên, chúng ta đi qua một chút sẽ thấy.

Trú ở Sāvattihī.

- *Này các tỳ-khuru, có bốn loại đồ ăn đưa đến sự tồn tại hay sự chấp thủ tái sanh của các loài hữu tình hay các loài chúng sanh.*

Thế nào là bốn? Đoàn thực thô hoặc tế, xúc thực là thứ hai, tư niệm thực là thứ ba, thức thực là thứ tư.

Này các tỳ-khuru, bốn loại đồ ăn này đưa đến sự tồn tại hay sự chấp thủ tái sanh cho các loài hữu tình hay các loài chúng sanh.

Này các tỳ-khuru, nếu đối với đoàn thực, có tham, có hỷ, có ái,...

Tham là muốn. Hỷ là vui mừng. Ái là thích và bị cột trói.

... thời có thức được an trú, tăng trưởng. Chỗ nào thức được an trú, tăng trưởng, chỗ ấy có danh sắc sanh. Chỗ nào có danh sắc sanh, chỗ ấy có các hành tăng trưởng. Chỗ nào có các hành tăng trưởng, chỗ ấy hữu được tái sanh trong tương lai. Chỗ nào hữu được tái sanh trong tương lai, chỗ ấy có sanh, già chết trong tương lai. Chỗ nào có sanh, già chết trong tương lai, ta nói chỗ ấy có sâu, có khổ, có não.

Tức là từ cơ sở của bốn loại thức ăn đó - ở đây là đoàn thực - cộng thêm các yếu tố thọ dụng với tâm tham, tâm hỷ, tâm ái thì thức được an trú tăng trưởng và rồi danh sắc sanh. Và danh sắc sanh thì bắt đầu các hành tăng trưởng - tức là tạo nghiệp. Chỗ nào có tạo nghiệp thì chắc chắn hữu được tái sinh trong tương lai - tức là chấm dứt đời sống này, sẽ có đời sống tiếp theo nữa. Và chỗ nào có tái sinh trong tương lai thì chỗ ấy chắc chắn có sanh, già, chết trong tương lai. Khởi đầu từ tham ái, hỷ,... để hình thành nên ý thức và phát triển thân tâm này - tức là danh sắc. Có danh sắc thì sẽ có tạo thêm nghiệp. Tạo nghiệp thiện ác thì sẽ có sự tái sinh trong tương lai ở hình thức này, hình thức khác. Và có tái sinh thì sẽ có sanh, già, chết và

có khổ, ưu, não. Cũng như vậy đối với xúc thực, tư niệm thực và thức thực, tất cả đều như thế.

Này các tỳ-khuru, nếu đối với xúc thực, ... (như trên).

Này các tỳ-khuru, nếu đối với tư niệm thực, ... (như trên).

Này các tỳ-khuru, nếu đối với thức thực, ... (như trên)

Ví như, này các tỳ-khuru, một người thợ nhuộm hay một người thợ vẽ. Nếu có thuốc nhuộm hay sơn màu nghệ, màu xanh, hay màu đỏ, có một tấm bảng khéo đánh bóng, một bức tường hay tấm vải, có thể phác họa hình người đàn bà hay người đàn ông có đầy đủ chân tay.

Đây là ví dụ về một thợ nhuộm, hoặc người thợ vẽ có các công cụ, phương tiện trong tay để tạo hình, tạo màu. Và họ vẽ lên bức tường, tấm vải hình người đàn ông hay đàn bà.

Cũng vậy, này các tỳ-khuru, nếu đối với đoàn thực, có tham, có hỷ, có ái, thời có thức an trú, tăng trưởng. Chỗ nào có thức an trú, tăng trưởng chỗ ấy có danh sắc sanh. Chỗ nào có danh sắc sanh, chỗ ấy có các hành tăng trưởng. Chỗ nào có các hành tăng trưởng, chỗ ấy có hữu tái sanh trong tương lai. Chỗ nào có hữu tái sanh trong tương lai, chỗ ấy có sanh, già chết trong tương lai. Chỗ nào có sanh, già chết trong tương lai, ta nói chỗ ấy có sầu, có khổ, có não.

Này các tỳ-khuru, nếu đối với xúc thực, ... (như trên)

*Này các tỳ-khuru, nếu đối với tư niệm thực, ...
(như trên)*

Này các tỳ-khuru, nếu đối với thức thực, ... (như trên)

Này các tỳ-khuru, nếu đối với đoàn thực không có tham, không có hỷ, không có ái, thời không có thức an trú, tăng trưởng. Chỗ nào không có thức an trú, tăng trưởng, chỗ ấy không có danh sắc sanh. Chỗ nào không có danh sắc sanh, chỗ ấy không có các hành tăng trưởng. Chỗ nào không có các hành tăng trưởng, chỗ ấy không có hữu tái sanh trong tương lai. Chỗ nào không có hữu tái sanh trong tương lai, chỗ ấy không có sanh, già, chết trong tương lai. Chỗ nào không có sanh, già, chết trong tương lai, ta nói rằng chỗ ấy không có sầu, không có khổ, không có não.

Này các tỳ-khuru, nếu đối với xúc thực, ... (như trên)

*Này các tỳ-khuru, nếu đối với tư niệm thực, ...
(như trên).*

Này các tỳ-khuru, nếu đối với thức thực, ... (như trên)

Ví như, này các tỳ-khuru, một ngôi nhà có mái hay một dãy hành lang có mái, có cửa sổ phía bắc, phía nam, hay phía đông. Khi mặt trời mọc lên, ánh sáng ngang qua cửa sổ chiếu vào, thời chiếu vào chỗ nào?

- Bạch Thế Tôn, chiếu vào tường phía tây.

- Nay các tỳ-khuru, nếu không có tường phía tây, thì chiếu vào chỗ nào?

- Bạch Thế Tôn, chiếu trên đất.

- Nay các tỳ-khuru, nếu không có đất, thì chiếu vào chỗ nào?

- Bạch Thế Tôn, chiếu trên nước.

- Nay các tỳ-khuru, nếu không có nước, thì chiếu vào chỗ nào?

- Bạch Thế Tôn, không có chiếu ở đâu cả.

- Cũng vậy, nay các tỳ-khuru, nếu đối với đoàn thực không có tham, không có hỷ, không có ái,...

Nay các tỳ-khuru, nếu đối với xúc thực, ... (như trên)

Nay các tỳ-khuru, nếu đối với tư niệm thực, ... (như trên).

Nay các tỳ-khuru, nếu đối với thức thực, ... (như trên)

Nếu sử dụng các loại thức ăn này (đoàn thực, xúc thực, tư niệm thực, thức thực) mà không có tham, không có hỷ, không có ái thì cũng giống như mặt trời không thể chiếu vào đâu hết. Nó sẽ không phát triển danh sắc, không phát triển hành, không phát triển hữu, và không có khổ về sanh, già, đau, chết.

Đó là ý nghĩa của bài kinh Có Tham. Như vậy khởi đầu từ tham, hỷ và ái làm hình thành, phát triển, tăng trưởng các yếu tố còn lại để chúng sinh phải chịu luân hồi sanh tử.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 70”, năm 2020

CÂU HỎI 49:

Kính bạch thầy, trong bài kinh Quy y Tăng Bảo có đoạn:

“Bậc thiện hạnh Thanh văn đệ tử.

Bậc trực hạnh pháp lữ Tăng-già

Bậc mô phạm cõi Ta-bà

Bậc chân chính hạnh lìa xa luân hồi

Thành đạo quả bốn đôi tám chúng...”

Con kính mong thầy giảng giải cho chúng con được hiểu rõ về đoạn kinh trên ạ!

TRẢ LỜI:

Đoạn kinh quý Phật tử vừa thắc mắc nêu ra thuộc về phần “Ân đức Tăng Bảo” trong khóa lễ Tam bảo thường tụng niệm và đã được dịch sang tiếng Việt. Nguyên văn trong tiếng Pāli đó là:

“Supaṭipanno	Bhagavato	sāvakaṅgho.
Ujupaṭipanno	Bhagavato	sāvakaṅgho.

Nāyapaṭiṭipanno Bhagavato sāvakaśaṅgho.
Sāmīcipaṭiṭipanno Bhagavato sāvakaśaṅgho.

Yadidaṃ cattāri purisayugāṇi
atthapurisapuggalā,...”

Thứ nhất, đoạn đầu là bốn phẩm tính tốt đẹp của Tăng. Thứ hai, người ta liệt kê thêm Tăng Bảo ấy gồm những thứ bậc nào. Phần cuối của đoạn kinh nói về những bậc Thanh văn đệ tử của đức Phật xứng đáng được chấp tay, xứng đáng được lễ bái, xứng đáng được cúng dường, là phước điền của chư thiên và nhân loại.

Một Phật tử khi niệm Ân đức Tăng có nghĩa là suy tưởng thường xuyên, nghĩ tưởng thường xuyên đến các phẩm tính tốt đẹp của Tăng. Nếu chúng ta thường niệm như thế, tâm chúng ta sẽ hoan hỷ, niềm tin càng ngày càng tăng trưởng lớn mạnh. Tâm chúng ta sẽ an trú vào một nơi xứng đáng để an trú.

“Supaṭiṭipanno” là phẩm tính tốt đẹp thứ nhất của Tăng. Trước hết, chúng ta phải hiểu “Tăng” là gì? “Tăng” là từ phiên âm của chữ “Saṅgha”, thường phiên âm là “Tăng” hoặc “Tăng-già”. Nó chỉ cho một tập hợp gồm bốn cá nhân, bốn vị tỳ-khưu cùng ở chung tu học với nhau, đồng hòa, đồng thuận với nhau, tương thân, tương ái với nhau cùng tu tập. Cứ bốn vị với đủ yếu tố như vậy thành một đơn vị gọi là Tăng. Từng vị trong đó gọi là tăng sĩ. Nếu đứng riêng

ra, không nằm trong một hội chúng (hội chúng tức là Tăng), thì ta chỉ gọi là tỳ-khưu. Nhưng khi cất nghĩa trong một nhóm tu tập, thì ta gọi là tăng sĩ, vì nó liên hệ đến hội chúng đầy. Về mặt tổ chức, đó là những tổ hợp nhỏ trong một tập hợp lớn là đại chúng Tăng. Tập hợp lớn hay nhỏ nữa tùy theo tổ chức và quy mô, cũng như quốc độ. Ví dụ tất cả các tăng sĩ, những vị tu hành xuất gia theo đạo Phật trên toàn thế giới này đều là các tăng sĩ cả, nhưng mà các vị tăng sĩ ấy tùy theo quốc độ (tức là xứ sở, quốc gia, cộng đồng hoặc là thậm chí khu vực) thành những tổ chức riêng gọi là Giáo hội hoặc là tổ chức Phật giáo. Nhưng với bốn phẩm tính này thường xuất hiện đầy đủ ở nơi gọi là hội chúng Thánh Tăng. Còn với phạm Tăng thì đôi khi không được trọn vẹn.

Thứ nhất là “thiện hạnh”. Hạnh tức là lối sống, từ ứng xử, hành vi, hành động của một người lập đi lập lại thường xuyên tạo thành lối sống, tạo thành nhân cách của một cá nhân. Ở đây, lối sống của một người xuất gia theo Phật giáo thì tiêu chí đầu tiên phải là một lối sống hiền thiện, tốt đẹp; chỉ làm lành, không làm ác; chỉ làm điều thiện, không làm điều xấu; chỉ làm điều tốt đẹp, không làm điều độc hại. Vậy thì phẩm tính thứ nhất của một vị xuất gia nói riêng hoặc hội chúng Tăng, hội chúng xuất gia tu hành là phải có lối sống hiền thiện, lành tốt, không làm hại mình, hại người, không làm tổn thương mình, tổn thương người.

Cho nên gọi lối sống của các vị đệ tử Phật là “thiện hạnh”.

“Supaṭipanno Bhagavato sāvakaṅgho”, trong đó “sāvakaṅgho” có nghĩa là hội chúng xuất gia tu học bằng cách lắng nghe lời dạy của đức Phật. Hội chúng lắng nghe lời dạy của đức Phật đó có lối sống hiền thiện, tốt đẹp, chỉ sống lợi ích cho mình cho người, không làm tổn thương mình, tổn thương người, gọi là “thiện hạnh”.

Phẩm tính tốt đẹp thứ hai là “Ujupaṭipanno”. Nó có nghĩa là hội chúng xuất gia tu học theo lời dạy của đức Phật có phẩm tính thứ hai là thẳng thắn, trung thực, không quanh co, không che đậy, không lấp liếm. Tức là một hành vi sống, một lối sống rõ ràng, không khuất lấp, thẳng thắn. Nếu có làm sai thì nhận mình làm sai, nếu chưa hiểu thì nhận mình chưa hiểu. Nếu có lỗi lầm mà mình chưa phát hiện được, nhưng được người khác phát hiện, nhắc nhở, thì mình thẳng thắn nhận lỗi của mình. Như vậy gọi là “trực hạnh”, tức là lối sống thẳng thắn, trung thực, không giấu diếm, không che đậy, không quanh co. Đức tính thứ hai này không dễ gì có được. Đức tính thứ nhất trong chùng mực nào đó thì có một số vẫn làm được ở phàm Tăng. Đức tính thứ hai thì khó lắm. Vì mình làm điều xấu, điều sai, mà dám công nhận là mình xấu, mình sai, kể cả khi có người chỉ ra những điều lỗi lầm đó của mình và mình biết phục thiện, điều đó rất khó. Nhưng mà ai

có được như vậy thì mới là người hội đủ đức tính thứ hai, phẩm tính tốt đẹp thứ hai của Tăng.

Thứ ba là đức tính “mô phạm” - “*Ñāyapaṭipanno*” - nghĩa là “mẫu mực”, “mô phạm”. Ở thế gian, muốn dạy dỗ, giáo dục người khác, nhất là lớp trẻ, người chưa thành niên, thì thường thường người lớn hay đưa ra các mô hình, người ta gọi là các mẫu mực. Tức là mô phạm về lời nói, về hành động, về suy nghĩ, về ứng xử,... Trong Phật giáo thì ý nghĩa mô phạm hầu hết nói về hai nội dung. Thứ nhất là đạo đức làm người trong quan hệ giữa mình với những người xung quanh, với thầy, với bạn, với các mối quan hệ xã hội phải chuẩn mực. Chuẩn mực dựa trên một số quy định nào đó. Ví dụ như quy định người xuất gia thì phải có các oai nghi tế hạnh như thế nào, phải tránh cái gì, không nên làm cái gì, nên phát triển những đức tính tốt đẹp nào. Có đầy đủ tất cả những đức tính tốt đẹp ấy và xứng đáng làm gương mẫu cho người khác, thì người đó được gọi là có lối sống mô phạm, mẫu mực. Chứ không phải mình nói một đường nhưng mình lại sống một nẻo! Cho nên, thầy nói rất khó có được những đức tính tốt đẹp này trong đời sống của một hội chúng phạm Tăng.

Thứ tư “*Sāmīcipaṭipanno Bhagavato sāvakaṅgho*” có nghĩa là “chánh hạnh” hoặc “chân chánh hạnh”, tức là có lối sống đúng đắn, không tà vạy. Các vị xuất gia trong hội chúng tu học theo lời

dạy của đức Phật có lối sống chân chính, không tà mạng, không tà vạy, không dựa dẫm, mà hoàn toàn bằng nỗ lực tự thân của mình. Lấy mình làm nơi nương tựa cho chính mình. Thứ hai là nương tựa vào lời dạy của đức Phật, nương tựa vào nhân cách của đức Phật để có một lối sống chân chính. Dựa vào đức Phật là bậc thầy. Dựa vào giáo pháp là con đường mà đức Phật đã chỉ dạy. Và dựa vào sự hòa hợp của chúng Tăng để làm chỗ dựa cho mình để tu học. Lối sống chánh hạnh chính là lối sống chân chính, không tà vạy, không tà mạng, không quanh co, nghĩa là thể hiện một lối sống mà khi nhìn vào người ta biết đó là người chánh nhân, không phải là kẻ tà ngụy.

Đó chính là bốn đức tính của Tăng và đặc biệt là của Thánh Tăng. Ở Thánh Tăng, những điều này mới đầy đủ, còn ở phàm Tăng thì có được và có mất. Chư Thánh Tăng với đầy đủ các phẩm tính như vậy, là một trong ba ngôi xứng đáng cho tứ chúng tôn trọng, quy kính, nương tựa. Do vậy, khi niệm Ân đức Tăng là nghĩ tưởng về những phẩm tính tốt đẹp này của hội chúng xuất gia, đệ tử của đức Phật. Các vị trong hội chúng Tăng-già này được thấy rõ trong các cấp độ tu hành giải thoát.

“Yadidaṃ cattāri purisayugaṇi atthapurisapuggalā” - Nếu kể đôi thì là bốn, nếu kể đơn thì là tám, là bốn đôi và tám chúng. Và đích cuối cùng là Niết-bàn. Để đạt đến Niết-bàn, giải thoát, các

vị tu hành trong hội chúng xuất gia theo con đường giác ngộ, giải thoát này sẽ lần lượt buông bỏ bớt những gánh nặng trên vai xuống bằng cách thấy ra, từ thấy ít cho đến thấy nhiều và cuối cùng thấy rõ toàn bộ bản chất, nguyên nhân của mọi khổ sâu và bản chất của hiện tượng sự vật (pháp giới). Các vị sẽ lần lượt chứng nghiệm, chứng đạt các thứ bậc khi giải thoát, đó là Sơ đạo, Nhị đạo, Tam đạo, Tứ đạo. Sơ đạo là Tu-đà-hườn. Khi có đạo thì có quả, cho nên người ta gọi là bốn đạo và bốn quả. Khi thực hành theo lời dạy của đức Phật, đạt đến Sơ đạo, thì sau đó sẽ đạt đến Sơ quả. Sơ quả là mốc đánh dấu cho một giai đoạn hoàn thành Sơ đạo. Thứ hai, Nhị đạo là Tu-đà-hàm. Với Sơ quả còn được trở lại thế gian tối đa bảy kiếp (Thất lai). Còn Tu-đà-hàm chỉ trở lại thế gian này một kiếp nên gọi là Nhất lai. Thứ ba là Bất lai, A-na-hàm, Tam đạo, Tam Quả. Thứ tư là A-la-hán, bậc Vô sanh, không còn trở lui, đoạn tận sinh tử rồi. A-la-hán đạo thì sẽ có A-la-hán quả. Nếu phân tích theo các chuyên thư Phật học, nhất là Vi Diệu pháp, thì người ta chỉ ra rằng, để đạt đến Tu-đà-hoàn quả thì một vị hành giả phải cắt đứt được ba sợi dây trói buộc trong mười sợi dây trói buộc. Đó là thân kiến, hoài nghi và giới cấm thủ. Để đạt đến mức độ thứ nhì thì phải làm yếu đi hai yếu tố nữa là tham và sân. Đạt đến mức độ thứ ba thì phải cắt đứt được hoàn toàn tham, sân. Bước đường cuối cùng là phải cắt đứt được ba sợi dây trói buộc còn lại là vô minh, ngã mạn

và trao cử. Nghĩa là cắt đứt được mười sợi dây trói buộc. Như vậy, phẩm tính của một vị Thánh Tăng có bốn cấp độ: Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán theo phiên âm của thuật ngữ Hán - Việt. Cứu cánh là cái cuối cùng mà người đi theo con đường giác ngộ hướng đến, đó chính là phẩm vị hoặc là đích hướng cuối cùng mà tất cả đều gặp nhau. Về sau các bộ phái Phật giáo Phát triển dựa vào đó phát triển ra biểu tượng và ý nghĩa Cửu phẩm Liên hoa, tức là Hoa sen chín bậc ở cõi Tịnh độ, là dựa trên ý này: bốn đạo, bốn quả và một Niết-bàn.

Như vậy, bài kinh hay bài kệ tán dương Ân đức Tăng là nội dung nói về các phẩm tính tốt đẹp của Tăng Bảo, đặc biệt là hội chúng Thánh Tăng. Còn hội chúng phàm Tăng thì chúng ta quan sát thấy không thể nào có đầy đủ hoặc có đủ các yếu tố đó, đức tính đó; chỉ được một vài nơi có mà thôi; nơi này có, nơi kia không có; lúc này có, lúc kia không có. Cho nên, khi nói đến phẩm tính của Tăng Bảo là nói đến phẩm tính của hội chúng Thánh Tăng thì mới chính xác.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 62”, năm 2020

CÂU HỎI 50:

Dạ con xin chào Hòa thượng! Con được hỏi một câu hỏi mà buổi chiều nay đã hết giờ rồi. Dạ khi con đọc kinh Sa-môn quả, có một đoạn kinh là mình có được phước báu, tự mình lên tới cõi Phạm thiên. Tại sao lại được như vậy? Tự mình lên được cõi Phạm thiên là sao con chưa hiểu! Xin thầy chỉ dạy ạ!

TRẢ LỜI:

Đoạn này nói đến các thần thông, thần lực của một vị sau khi họ đã đạt đến định Tứ thiên. Họ hướng tâm, huấn luyện các loại thần thông, muốn có các loại thần thông họ có thể có. Mà trong đó, đoạn đó diễn đạt khả năng rằng họ có thể phi hành, độn thổ, đi dưới nước hoặc có thể đưa tay sờ mặt trăng, mặt trời. Tức là trong quan niệm của người xưa, mặt trăng, mặt trời là những cái ghê gớm vô cùng, mà ai sờ đụng được là người đó có thần lực ghê gớm, hoặc là đến cõi Phạm thiên, là cõi mà theo quan điểm Ấn giáo, đó là nơi của Thượng đế ở. Trong Phật giáo, đó là một cõi của những vị đã đạt đến mức thanh tịnh, tức là phải đắc thiên - Sơ thiên, Nhị thiên, thì mới tới cõi đó được. Chứ còn người thường thì không thể lên được. Khi nói rằng vị đó có thể tự thân bay lên cõi Phạm thiên là vị ấy có thần thông. Chỉ cần khởi niệm đến cõi đó thì lập tức vị ấy biến mất ở đây, mà xuất hiện ở trên kia Sa-môn liền, không bị ngăn ngại bởi không gian và

thời gian. Đó chính là cái phép lạ, thần thông của những vị đắc định Tứ thiên, hướng tâm muốn có là có ngay. Cái đó nằm ngoài khả năng của chúng ta, những phàm nhân.

*Bài ghi từ khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11,
năm 2020*

PHẦN 4



PHẬT PHÁP VÀ ĐỜI SỐNG

CÂU HỎI 51:

Con cũng như tất cả mọi người ở đây, đang có cảm giác rất là hoan hỷ, an lạc, hạnh phúc. Trải nghiệm của cá nhân con thì cũng có những lần con có được cảm giác như thế này. Nhưng mà khi quay trở lại cuộc sống, bên trong mình tuy có thay đổi nhưng mọi thứ bên ngoài không thay đổi, công việc, học tập, các mối quan hệ, ... vẫn như vậy. Các khó khăn liên tục ập đến như ngày xưa, và sẽ đến lúc mình lại tiếp tục đau khổ, phiền muộn. Con thấy giống như đói rồi mình ăn, xong rồi cũng sẽ đói lại thôi. Bây giờ mình đang an lạc, hạnh phúc thì cái cảm giác đó nó cũng vô thường, khi nó hết thì mình lại phải tìm cách an tĩnh lại. Nhưng mà con thấy nó cứ lặp đi lặp lại. Nên con có thắc mắc là, trên con đường mình đang đi, có dấu hiệu nào cho thấy là mình đang đi đúng đường và khi nào mình cần dừng lại, do mình chọn sai đường hay do mình đi chưa đúng? Kính mong Sư ông giải đáp cho con!

TRẢ LỜI:

Mình đang trong cảnh giới an lạc, an vui, thanh vắng, không bị phiền muộn. Một, hai ngày nữa mình trở lại cuộc sống trước đây, thì những phiền muộn, những sợi dây trói buộc, công này việc nọ sẽ lôi mình vào vòng xoáy trở lại. Chỉ sợ rằng khi đó mình lại trở lại tình trạng cũ. Rồi lại đi tầm cầu tiếp, để may ra gặp

được cái an lạc, thì nó tạm lắng dịu một thời gian và sau đó lại trở lại, giống như một vòng lặp.

Đức Phật dạy có ba loại tham ái. Đầu tiên là Dục ái, nó thô thiển, mình trải qua mình biết, và bây giờ mình chán nó, mình đi tìm cầu cái thanh tịnh. Mình được thanh tịnh, an lạc trong thời gian ở đây, và bây giờ chỉ nghĩ đến chuyện trở về với thế giới cũ là thấy phiền muộn rồi, đó là phiền muộn ngầm. Giống như các vị đắc thiên, khi đang an trú trong thiên thì yên tĩnh, không ai làm phiền, vắng lặng, thanh tịnh. Nhưng khi năng lực của định hết, vừa xuất thiên là lập tức tâm phàm phu cũ nổi lên, chịu không nổi và tâm đó dẫn xuống địa ngục. Cũng vậy, bây giờ đang ở trong an tịnh, nghĩ rằng ít bữa nữa mình bỏ thế giới an tịnh này mình trở về, phiền muộn trở lại, rơi vào địa ngục lần hai. Vậy làm sao để vượt qua?

Thay vì trốn tránh và tìm cầu khung cảnh, nơi chốn, thế giới an lạc, thì cái giải thoát lâu dài là phải nhìn rõ thực tế, mình phải đối diện với nó. Nếu như trước kia mình đối diện với nó thì mình bị cuốn theo, còn bây giờ mình biết rồi thì mình khác. Khi tham khởi lên, khi ái khởi lên, khi sân khởi lên, là phải nhận ra nó ngay. Đó là Trạch pháp, biết nó là cái gì. Nếu mình chống đối lại nó thì mình cũng chết. Hoặc làm nô lệ cho nó, bị nó cuốn theo cũng chết. Không bờ này, không bờ kia, vì bờ nào cũng chết. Chỉ có đi giữa hai bờ thì mới thoát thôi. Khi khởi lên ái, nhận

diện nó là ái. Khi khởi lên sân, nhận diện nó là sân. Mình không chống, cũng không chạy theo. Khi nhận diện nó ra rồi, thì mình trở về với chính mình thôi. Không chạy ra ngoài, không chạy theo những cái trôi buộc, phiền muộn hoặc những cái mình ham thích trước kia. Niết-bàn ngay trong tâm mình, ngay giây phút đó, bằng cách để cho nó lắng xuống. Chứ không phải đi tầm cầu một cái điều kiện tốt hơn, tại vì điều kiện tốt hơn rồi một thời gian thì mình sẽ trở lại như cũ. Cứ lặp đi lặp lại. Gốc vấn đề là ở chỗ, trước kia mình không nhận ra, còn bây giờ mình nhận ra, thì đừng để nó lôi đi, cũng đừng chống lại. Bị lôi đi thì rơi vào bờ này, chống lại thì rơi vào bờ kia, không bao giờ ra tới biển lớn cả. Mình phải thấy nó, rồi làm lơ hết, việc mình mình đi. Đi đây là đi theo lộ trình giác ngộ của mình, tức là luôn luôn tỉnh táo, sáng suốt trong từng hành vi, cử chỉ, suy nghĩ khi ứng xử, tiếp xúc, nhưng mà không bám trụ vào đâu cả, không để bị lôi kéo vào đâu cả. Còn nếu mình tìm một thế giới, một cảnh, một cõi nào đó cho an vui thì chỉ giải quyết nhất thời, rồi cũng sẽ trở lại như cũ thôi.

Cho nên đức Phật nói: “Không bước tới, không dừng lại, Như Lai bước ra khỏi bực lưu”. Như Lai, tức là vị Giác ngộ, người tỉnh táo sáng suốt, thì sẽ không bước tới - tức là không chống đối, không dừng lại - tức là bị tham ái kéo xuống. Vượt bờ bằng cách không bước tới, không dừng lại, bằng cách thấy rõ, biết rõ,

trầm tĩnh như vậy, thì mới có thể vượt ra khỏi bộn bề, vượt qua vòng xoáy cuộc đời, khổ đau phiền muộn. Chứ còn tầm cầu cái gì, được một thời gian rồi thì cũng trở về như cũ và bị nó kéo mình đi thôi.

*Bài ghi từ chương trình Pháp đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 10, năm 2020*

CÂU HỎI 52:

Kính thưa thầy, đôi khi con thấy, việc không nghe được, không nhìn được và không nói được khiến cho chúng ta hạnh phúc hơn, bớt khổ hơn, không phiền não vì không phải nghe chuyện thị phi, không phải đưa chuyện và không nhìn thấy cảnh ngang trái. Con đang cảm thấy có mâu thuẫn điều này. Người có đầy đủ lục căn chính vì vậy đôi khi cũng hay than vãn, giả như họ được mù, được câm, được điếc thì hay biết mấy? Kính mong thầy chia sẻ cho con được hiểu về vấn đề trên.

TRẢ LỜI:

Đối với các phiền não, tức là một trong những mục đích của những người tu hành Phật giáo hướng đến để buông ra được, cởi ra được, thoát ra được phiền não đang chi phối hoặc đang tác động đến mình, thì trong pháp thoại Nhất thiết lậu hoặc, đức Phật có chỉ phương pháp, cách đối trị từng loại phiền

não, loại nào mình cần phải tránh né, loại nào mình phải nhìn thẳng vào nó, loại nào cần phải nhường bước nó,... chứ không phải phiền não nào mình cũng đương đầu hay phiền não nào mình gặp cũng quay lưng trốn chạy.

Trong các biểu tượng về đạo giáo, mà người ta nghĩ đó là Phật giáo, đó là bộ tượng ba con khỉ - một con bịt mắt, một con bịt tai và một con bịt miệng - ở đó nói lên một ý nghĩa, đó là: muốn bớt phiền não, có tai coi như không nghe thấy, có mắt thì coi như là không nhìn thấy, có miệng xem như không nói năng. Tại vì trên căn bản, mọi phiền não là do đủ duyên mà nó xuất hiện. Giống như cái tâm nó chỉ xuất hiện khi có cảnh. Đó là khi mắt thấy sắc và cái tâm, cái biết hướng về đối tượng, thì bắt đầu mới nhận thức đối tượng là gì, từ đó sinh ra là yêu, là ghét,... Lỡ tai đối với đối tượng, khi nghe thấy tiếng gì, cái biết mình hướng về đó, và nhận ra tiếng đó; khi nhận ra tiếng đó thì lập tức phản ứng yêu, ghét,... xuất hiện. Một khi đã yêu và ghét thì phiền não dấy khởi, trói buộc xuất hiện và đau khổ là hệ quả tất yếu. Vì khi yêu, thích mà không được gần gũi, không được ở bên nhau lâu dài, hoặc ngược lại, ghét mà phải chung đụng, phải gần bó, phải gặp nhau thường xuyên, thì toàn là những sự trái ý nghịch lòng, từ đó khổ đau chồng chất. Nói năng cũng vậy, thay vì nói ít, lắng nghe và chiêm nghiệm để học hỏi, thì một trong những thói

quen của chúng ta là việc gì hầu như cũng can dự vào, thích nói, thích phê bình, thích thế này thế kia với tất cả mọi chuyện. Và từ đó tạo ra đấu tranh miệng lưỡi, giành giật nhau, hơn thua với nhau từng lời ăn tiếng nói, thì mọi khổ đau phiền phức xuất hiện.

Phải hiểu rõ giá trị, cũng như cái hữu hạn của từng vấn đề. Mắt nhìn thấy nhưng phải biết sử dụng như thế nào để phiền não không sinh. Tai nghe được, nhưng phải sử dụng như thế nào để phiền não không chồng chất lên. Miệng mở ra để nói, nhưng mà chỉ nên nói chuyện gì để không kéo thêm hệ lụy. Sinh ra đời, sinh ra làm người có đầy đủ lục căn là một điều hạnh phúc, một trong những hạnh phúc như đức Phật dạy. Nhưng không biết sử dụng nó đúng lúc, lạm dụng nó, hoặc là bị chính các dục vọng của mình điều khiển khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi,... thì chúng ta trở thành nô lệ, trở thành tội đồ cho chính các hành vi của mình. Còn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân,... nó không có tội gì hết. Không phải chúng ta nghĩ rằng không có mắt thì sẽ hết phiền não, không có tai thì sẽ hết phiền não, không có miệng thì sẽ hết phiền não đâu. Nếu hết phiền não thật sự thì người mù, người câm, người điếc họ đã giải thoát rồi.

Vấn đề ở đây là nghe như thế nào, thấy như thế nào, ngửi như thế nào, nói năng như thế nào cho phù hợp, đúng mức, không tạo thêm phiền não, khổ đau hoặc rắc rối cho bản thân mình, cũng như là thêm

gánh nặng cho người khác. Đó mới đúng là người hiểu biết, người sáng suốt và khéo sử dụng kỹ năng mình có, lợi thế mình có, giúp người giúp mình, chứ không làm tổn hại người, tổn hại mình. Đừng đi đến cực đoan, cho rằng, bây giờ cần phải đóng mắt lại, phải đóng tai lại, khép miệng lại đối với chuyện đời. Thái độ cực đoan, quay lưng lại với đời và không biết sử dụng lợi thế của mình, cái mà bao nhiêu chúng sanh khác mơ ước có, mình đang sở hữu, mà cuối cùng mình hoài phí nó đi và trốn chạy nó, thái độ đó thực sự không nên.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 50”, năm 2020

CÂU HỎI 53:

Thưa thầy cho con hỏi, nếu như trước đây, mình đã vô tình làm những việc xấu và bây giờ mình dừng lại, nhưng những việc trước đó đang dở dang thì mình phải xử lý tiếp. Vậy cái tội làm việc xấu đó có được tính vào phần mà mình đang có tác ý dừng lại tại thời điểm đó không? Khi mình dừng lại, có tác ý không làm việc xấu đó nữa, thì quá trình tu tập của mình có bị ảnh hưởng bởi nhân duyên xấu trước đó, tức là cái tội, cái nghiệp có đi theo mình trong quá trình tu tập không? Mình có được giảm bớt nghiệp khi mình dừng lại hoặc khi mình tu tập không ạ?

TRẢ LỜI:

Trước kia không biết nên có những việc làm tạo nên ác nghiệp, bất thiện. Bây giờ biết rồi thì quyết tâm vứt bỏ, thay đổi hành vi, sống tốt đẹp hơn, không tạo thêm ác nghiệp, làm khổ mình, khổ người, thì quả báo của hành vi trước có phải chịu không? Trong câu hỏi của cô tu nữ đây có đưa ra vấn đề là tội. Về khía cạnh nghiệp và báo, hành vi và hậu quả của hành vi, thì theo quy luật này, không có vấn đề gọi là “tội” hay “không có tội”. Chúng ta phải hiểu rõ phạm trù và ý nghĩa của hai chữ này. Nghiệp hoặc định luật về nghiệp, tức là luật về hành vi và hậu quả của hành vi, tức là việc làm do thân, do khẩu hoặc là do tâm ý - đó là nơi phát ra các hành vi tạo nghiệp, với chủ tâm, chủ ý. Còn cũng những hành vi như vậy, nhưng không có chủ tâm chủ ý, thì không gọi là gieo nghiệp. Và khi nghiệp đã khởi, thì trong tiến trình sẽ có hậu quả, hay gọi là báo - nghiệp và báo. Quả của hành vi nhiều hay ít, nặng hay nhẹ, tùy thuộc nhiều yếu tố; trong đó có hai yếu tố chủ yếu. Thứ nhất, đối tượng mà hành vi đó hướng đến. Thứ hai, là lực tâm khi hành vi đó được thúc đẩy tạo ra. Nó sẽ quyết định quả báo nặng hay nhẹ, nhiều hay ít, lâu dài hay ngắn hạn. Khi nói về luật của nghiệp báo thì rất phức tạp, thực sự không dễ hiểu.

Tội là gì? Là quy ước, phạm trù về luật pháp, quy định được đưa ra. Ai vi phạm các quy định đấy thì được gọi là tội. Chẳng hạn, có những người phạm

tội tức là vi phạm quy định của luật pháp. Luật pháp thì có pháp luật nhà nước, pháp luật của tổ chức, pháp luật cộng đồng, pháp luật của gia tộc, thậm chí pháp luật của gia đình,... Ví dụ như ngôi chùa sẽ đưa ra quy định, mà các thành viên trong chùa phải sống theo các quy định ấy, ai vi phạm thì coi là phạm tội. Tội ở đây chưa hẳn là hành vi tạo nghiệp, mà có nghĩa là vi phạm quy định mà chúng ta đã quy ước, thống nhất với nhau khi ở trong tổ chức, cộng đồng, xã hội. Cần phân biệt hai khái niệm này là khác nhau. Một người Phật tử dù tại gia hay xuất gia, thì cần phải rõ hơn ý nghĩa của hành vi và hậu quả của hành vi. Nói như thuật ngữ xưa nay đó là nghiệp và báo - tức là hành vi được tạo do thân, khẩu, ý và hậu quả do hành vi ấy đem lại, được gọi là báo. Ở đây thầy tóm tắt hai ý nghĩa đó như thế.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 10, năm 2020*

CÂU HỎI 54:

Kính bạch thầy, thầy có thể cho con được hỏi về vai trò, ý nghĩa của những người cư sĩ, nhất là cư sĩ trẻ khi tham gia phụng sự Tam Bảo trong thời đại hiện nay được không ạ? Và trong thời đức Phật thì có nhiều cư sĩ trẻ có nhiều đóng góp không thưa thầy?

TRẢ LỜI:

Trong thời đức Phật, những người đầu tiên đi theo Ngài đều chọn đời sống xuất gia, thuần túy là thực hiện, thực hành những gì đức Phật dạy về con đường giác ngộ, giải thoát. Lúc đó không có nhiều hoạt động xã hội hoặc thậm chí là bị giảm thiểu. Bởi vì đời sống tại gia trước đó của họ đã quá bận rộn với nhiều công việc gia đình, cộng đồng, xã hội và cả quốc gia. Do đó khi một vị lựa chọn đời sống xuất gia, họ sẽ buông bỏ mọi bận rộn để trọn vẹn cho con đường mình đã chọn. Còn đối với các cư sĩ Phật tử, sau một thời gian khi Tăng đoàn phát triển thì các cư sĩ tại gia dần đông lên. Sự đông đảo của cư sĩ thời đó hướng đến hai vấn đề: thứ nhất là đến học đạo với đức Phật và Tăng đoàn, thực hành những gì Ngài hướng dẫn; và thứ hai là hộ độ và phụng sự Tam Bảo theo nghĩa cung cấp thức ăn (đặt bát) hoặc chỗ ở, thuốc chữa bệnh, trị bệnh, y ca-sa. Giai đoạn đầu khi chưa có tu viện nhiều thì đời sống của đức Phật và chư tăng ni thường du hành, nên những đóng góp và phụng sự về mặt vật chất đối với đời sống định cư cũng chưa có nhiều. Một thời gian sau khi đức Phật viên tịch, lối sống du hành dần ít đi và hình thành Phật giáo định cư hoặc Phật giáo tu viện - để phân biệt với giai đoạn trước là Phật giáo du hành. Khi định cư thì nhiều vấn đề phát sinh, sự tham gia của giới cư sĩ và các hoạt động của tăng-già cũng nhiều hơn. Chúng cư sĩ có thể

gặp chư tăng ni ở các tu viện, chứ không như thời đức Phật thỉnh thoảng mới được gặp.

Câu hỏi về vấn đề hình mẫu cho một đời sống phụng sự viên, đặc biệt là cư sĩ trẻ thì thầy có thể kể một câu chuyện gợi ý, vì thời đức Phật chưa hình thành việc này. Câu chuyện về một đệ tử là bậc thiên nhân, phụng sự Tam Bảo rất tốt, thói quen này có từ đời kiếp trước chứ không phải tới thời đức Phật mới có. Đó là ông vua cõi trời Đao-lợi thiên - “Đao-lợi” là từ phiên âm của chữ Tāvātimsa (Ba mươi ba) trong tiếng Pāli. Đây là cõi trời Dục giới thứ hai (cõi thấp nhất là Tứ thiên vương, cõi thứ hai là Đao-lợi thiên). Tên của vị thiên chủ, vua cõi trời này là Sakka. Trong một kiếp sống quá khứ xa xưa, ông là người khởi xướng và thủ lĩnh của một nhóm thanh niên 33 người có những hoạt động quan tâm tới cộng đồng như tu bổ đường xá, làm đường, làm bệnh xá giúp đỡ những người không có tiền, không có nơi cứu chữa, làm cầu,... nói chung là tất cả các công tác từ thiện như hiện nay. Vị này cùng nhóm bạn trọn đời đi theo con đường phục vụ xã hội bằng cách đóng góp, chia sẻ với những nơi, những người đang cần sự giúp đỡ. Đó là các phụng sự viên, không phân biệt họ thuộc tôn giáo nào. Câu chuyện về thiên chủ cung trời Đao-lợi có thể làm hình mẫu cho các phụng sự viên thời nay. Sự giúp đỡ, đóng góp của phụng sự viên cũng xuất phát từ sự cần thiết của cộng đồng. Hình thức có thể

thay đổi nhưng giống nhau ở chỗ đều là người có tâm nguyện tha thiết muốn đóng góp sức mình cho xã hội. Mỗi thời sẽ có tiêu chí riêng, không giống nhau, nhưng đều xuất phát từ tâm nguyện tha thiết - không phải để làm màu, để có danh tiếng mà thật sự quan tâm tới sự phát triển của cộng đồng. Nếu bản thân có tài lực, có sức khỏe, có khả năng tổ chức thì có thể đóng góp bằng nhiều cách.

Như thầy biết, tại Việt Nam có lẽ từ “phụng sự viên” xuất phát từ trường Phụng sự xã hội của Hòa thượng Nhất Hạnh - được thành lập ở miền nam, vào thập niên 60 của thế kỷ trước, được hình thành và tồn tại trong thời gian đất nước chiến tranh nên cũng bị tác động của xã hội, cuối cùng tan rã, đặc biệt khi Hòa thượng lánh nạn ở nước ngoài hoàng pháp. Bây giờ, sau khi Giáo hội Phật giáo Việt Nam hình thành, trong những năm gần đây khi đất nước mở cửa, các hình thức phụng sự viên hình thành. Mô hình đào tạo ra thanh niên - bằng sức trẻ của mình - đóng góp cho sự thay đổi của xã hội có thể được khởi phát từ trường Thanh niên Phụng sự Xã hội của Hòa thượng Nhất Hạnh. Trường này được xây dựng, học hỏi từ các tổ chức rèn luyện phụng sự viên của các tôn giáo như Tin Lành, Thiên Chúa hoặc các tổ chức xã hội nước ngoài, sau đó về Việt Nam với các yếu tố của Việt Nam - tức là biết tiếp thu và chọn lọc các yếu tố phù hợp (điều kiện của đất nước, xã hội, con người) để

huấn luyện, đào tạo nên những con người có chí nguyện phụng sự xã hội. Ở đây chúng ta có các phụng sự viên chuyên nghiệp và phụng sự viên mang tính giai đoạn nhất thời - tức phụng sự một thời gian rồi chuyển sang công việc khác.

Dù ở bất cứ hình thái nào, những hoạt động xã hội nếu cần thiết thì quý Phật tử có thể tham gia. Riêng thầy thì thầy không rành lắm vì thầy không tham gia các tổ chức thanh niên như thế. Quý Phật tử có thể tìm hiểu thêm ở những vị biết cách tổ chức, có chí nguyện hoặc các mô hình tổ chức khác nhau về phụng sự xã hội. Đó là ý kiến của thầy về vấn đề phụng sự viên.

Bài ghi "Vấn đáp Phật pháp số 70", năm 2020

CÂU HỎI 55:

Kính bạch thầy, có một số thông tin cho rằng, đạo Phật đang dần trở thành một tôn giáo mê tín. Thầy có thể cho con được hỏi về quan điểm của thầy không ạ?

TRẢ LỜI:

Phật giáo cần hiểu theo hai nội hàm. Thứ nhất là lời dạy của đức Phật về lối sống của một người tỉnh thức khi đi theo con đường đức Phật dạy - tức là đạo

giác ngộ. Thầy nhắc lại, nghĩa thứ nhất của đạo Phật (hoặc là Phật giáo) là lời dạy của đức Phật, và những người khi chọn đi theo con đường đức Phật dạy thì sẽ học hỏi để hành trì theo lời dạy của đức Phật, như một lối sống để hoàn thiện mình - thân, khẩu, ý của mình - theo hướng giác ngộ giải thoát. Nghĩa thứ hai là các tổ chức xã hội - để phân biệt với các tổ chức của chính quyền hoặc chính thể. Tôn giáo cũng là tổ chức xã hội, gọi là giáo hội A, giáo hội B, giáo hội C,... Một nước có thể có nhiều giáo hội Phật giáo và đều gọi là tổ chức. Về mặt tổ chức thì có tổ chức khoa học, có tổ chức không được khoa học. Có tổ chức có nội dung phát triển, sinh hoạt, hành trì tốt và cũng có tổ chức chưa được tốt. Vì đây là tổ chức của xã hội, của loài người nên có nhiều hình thức về tổ chức tùy theo thời, theo giai đoạn, quốc độ, xứ sở mà hình thành các tổ chức khác nhau. Những tổ chức, giáo hội khác nhau, ở nước này nước kia hoặc thành viên trong tổ chức đó có thể làm những việc khiến người ta hiểu Phật giáo càng ngày càng suy đồi, thoái hóa như ý mà quý Phật tử hỏi.

Đạo Phật theo nghĩa thứ nhất - như thầy nói là lời dạy về giác ngộ của đức Phật và những người đặt niềm tin theo lời dạy đó, hành trì thực hiện lối sống hoàn thiện bản thân mình (thân, khẩu, ý) để giác ngộ, thấy ra bản chất của khổ đau, buông bỏ mọi ràng buộc để thoát khổ - thì hoàn toàn không dính dáng gì đến

nội dung như quý Phật tử hỏi. Phật giáo theo nghĩa thứ nhất thì muôn đời vẫn thế. Còn Phật giáo theo nghĩa thứ hai - là các tổ chức giáo hội ở nước này nước nọ, vùng này vùng kia, hoặc những người là thành viên trong giáo hội đó - có thể rơi vào trường hợp suy thoái, mê tín, làm mất chỗ dựa cho Phật tử thì có thể có.

Nay quý Phật tử hỏi thì thầy trả lời rõ hai nghĩa của chữ Phật giáo. Phật giáo theo nghĩa thứ nhất là lối sống và sự tu học dựa vào con đường giác ngộ. Chọn một lối sống đàng hoàng và hướng về giác ngộ giải thoát thì không có chuyện mê tín, lầm lạc. Còn nghĩa thứ hai là những tổ chức của thế tục, mang danh nghĩa Phật giáo, một số thành viên trong đó có thể do lối sống, nhận thức, cách làm việc của họ khiến mọi người nghĩ Phật giáo ngày càng xuống dốc hoặc thiên về mê tín dị đoan, nặng về tiền bạc, thế quyền,... thì có. Chỉ cần một người tinh táo nhìn xã hội ở bất kỳ góc độ nào, khi giáo hội phát triển hoặc thoái hoá đều rơi vào những trường hợp như thế. Còn riêng Phật giáo theo nghĩa tu học, con đường giác ngộ giải thoát thì sẽ không có những điều như quý Phật tử nói, vì số người hiểu được điều này - con đường để tu học - không có nhiều.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 71”, năm 2020

CÂU HỎI 56:

Kính bạch thầy! Con hiện là một cán bộ nhà nước. Công việc của con làm văn phòng là chính nên không quá vất vả hay cực nhọc. Thời gian con đi làm đến nay đã được hơn ba năm, nhưng con thấy đôi lúc con còn nhiều phiền não. Ngày con bước chân vào cơ quan, con luôn mong muốn mình sẽ cống hiến thật nhiều cho công việc mà không cần đứng trong guồng quay của chạy chức, chạy quyền hay địa vị. Con có một người lãnh đạo cũng là trưởng phòng của con hơn ba năm nay, nhưng nhiều khi con không hiểu được sếp, có lẽ do thời gian của con chưa đủ dài để lấy được lòng tin nơi sếp của mình. Nhiều lúc con mệt mỏi vì cứ phải sống phụ thuộc vào cảm xúc của người khác và khổ sở trong việc xem họ nghĩ như thế nào về mình. Trong công việc, con luôn nghiêm túc và cố gắng thật nhiều, nhưng những sự cố gắng của con nhận lại chỉ là vài câu nói động viên một cách hơi hợt hoặc trò chuyện cho có, chứ con nghĩ cũng không có gì là thật lòng. Những người làm lâu hơn con có vẻ được sự thông cảm và quan tâm hơn. Nhiều khi trong cơ quan có những chuyện mâu thuẫn giữa người này và người khác, thì con thấy sếp không phát huy được vai trò của một người lãnh đạo, chỉ hợp hành, nhắc nhở qua loa, rồi đầu lại vào đó. Trước con có ba người đã rời nơi làm việc vì không chịu được sự ba phải và bạc nhược của người đứng đầu phòng. Điều

đó làm con không tránh khỏi sự suy nghĩ trần trọc và tủi thân. Với bằng cấp và mối quan hệ của mình, con hoàn toàn có thể rời nơi làm việc hiện tại để tới một nơi khác. Trong thâm tâm, con không muốn níu giữ nhân duyên gì với nơi này và lãnh đạo này. Kính mong thầy cho con được lời khuyên làm như thế nào để con có cách xử lý tốt và bình an đúng với cách ứng xử và hành động của người Phật tử.

TRẢ LỜI:

Câu chuyện quý Phật tử đây chia sẻ không phải là một trường hợp đặc biệt, mà như thầy biết, tương đối có khá nhiều người trong chúng ta đã gặp phải. Tình huống có thể sai biệt chút ít trong hoàn cảnh này, hoàn cảnh khác. Có nghĩa là mối tương quan của chúng ta đối với cuộc sống, gặp những cái không được như ý muốn, trong đó có lý do khách quan, chủ quan, chứ không phải hoàn toàn khách quan. Quý Phật tử nêu ra thật dài về hoàn cảnh của mình, thầy có thể tóm tắt lại. Vấn đề đó là: làm thế nào để công việc, cuộc sống và các mối quan hệ xã hội phát triển tốt đẹp, trong đó có mình, mình được an vui, phát triển nghề nghiệp, phát triển mối tương quan xã hội tốt đẹp. Thầy dựa trên nội hàm này, thầy xin được chia sẻ thế này.

Trong những hành vi hoặc nội dung cần thực hiện, cần phải ứng dụng trong cuộc sống để đem lại

cuộc sống hạnh phúc, thì đức Phật có dạy trong bài kinh tên là Maṅgala sutta - kinh Hạnh Phúc. Có một loại hành vi hoặc là một loại nhận thức - trong một số trường hợp, hai cái này là một, mà chúng ta có thể học hỏi được, đó là: ở trú xứ thích hợp. Trú xứ ở đây tức là hoàn cảnh sống và làm việc của mỗi người chúng ta trong xã hội. Trú xứ có thích hợp thì mỗi người chúng ta mới có thể phát triển nghề nghiệp, làm những điều mình yêu thích, không gặp những chướng ngại quá lớn và đời sống của mình chắc chắn phải được an vui. Còn một khi không an vui, không phát triển được nghề nghiệp hoặc điều mình thích, mỗi tương quan xã hội bị trục trặc nhiều, thì trú xứ đó là không thích hợp. Ngay cả một người xuất gia tu hành cũng vậy vì điều này ứng dụng cho cả người xuất gia. Một trú xứ thích hợp có nghĩa là một trú xứ mà vị tỳ-khưu, tỳ-khưu-ni có thể phát triển được con đường tu học của mình. Có những người bạn tu học với nhau, có thể cùng chia sẻ, cùng sách tấn, cùng thúc đẩy nhau tiến tu. Nơi đó có những bậc thầy có thể hỏi được, phát triển được những hiểu biết về Phật Pháp, có những kinh nghiệm của người đi trước và mình luôn được động viên bởi những người cùng đi chung một con đường. Có như vậy, thì chúng ta tạm gọi là có một trú xứ thích hợp để tu học.

Ngoài ra, trong Phật học còn một nội dung mà thầy nghĩ có thể chia sẻ trong vấn đề này. Đúng ra thì

nội dung này dành cho một đối tượng, nôm na người ta gọi đó là các hành giả đi hành thiền. Một hành giả hành thiền yêu cầu phải có bốn yếu tố phù hợp thì con đường tu học của họ mới phát triển được - tức là bốn pháp hỗ trợ cho một người hành thiền. Đó là: pháp, tài, lữ, địa.

Đối với một người hành thiền, pháp hỗ trợ đầu tiên là một đề mục tu thiền phù hợp với căn tính của vị đó. Sau khi được dạy dỗ, sau khi trải nghiệm và sau khi tự mình học tập và được bậc thầy hướng dẫn, chỉ ra hoặc chính mình thấy căn cơ của mình phù hợp với một đề mục nào đó và vị ấy chọn đề mục, đề tài tu thiền phù hợp. Như vậy điều kiện hỗ trợ đầu tiên là phải có pháp phù hợp.

Thứ hai là tài phù hợp. Tài ở đây là điều kiện về vật chất. Với một hành giả hay một người đi tu thiền, thì tài đó là thức ăn, thức uống, y phục, không phải thiếu thốn, mà phải vừa đủ. Vật chất vừa đủ nghĩa là những thứ cần thiết trong cuộc sống hằng ngày kiếm được không quá khó khăn. Ở trong Kinh và Luật kể ra bốn nhu yếu cần thiết là: y phục; thức ăn, thức uống; chỗ ngủ nghỉ, liêu thất hoặc sàng tọa tùy theo từng tình huống và thuốc ngừa bệnh. Nhưng mà những cái đi kèm theo thì nhiều lắm. Khi y phục mình dơ bẩn thì làm sao? Muốn giặt thì phải có xà bông, chất tẩy, cái này, cái kia để giặt. Khi giặt thì mình phải có đồ đựng để giặt, phải có thau, có chậu,... Khi ăn uống cũng

vậy, chúng ta không giống như Ấn Độ là ngồi ăn bốc. Ta phải có chén, có muỗng, phụ kiện để phục vụ cho việc ăn uống. Nói chung rất nhiều thứ nhỏ, lặt vặt trong đời sống được hỗ trợ tương đối không thiếu thốn, không quá dư dả. Như vậy, tất cả những điều kiện đó (ăn uống, mặc, ngủ nghỉ,...) tương đối dễ kiếm và được cung ứng có chừng mực, để mình an ổn không phải lo lắng, thì đó là điều kiện hỗ trợ thứ hai cho người tu thiền.

Thứ ba, lữ là chỉ cho bạn - bạn đồng tu hay người thầy cũng là một người bạn. Trong ý nghĩa nào đó, lữ là người cùng đi với mình, dẫn dắt mình, chỉ cho mình những gì nên tránh, những gì nên làm trong quá trình mình tu học. Lữ ở đây là bạn theo nghĩa rộng. Bạn có thể là người xuất gia, người tại gia, người trên mình, hoặc đồng hàng với mình, hoặc có thể người nhỏ hơn mình. Nhưng cùng trong ý nghĩa là cùng đi với mình, cùng chia sẻ với nhau và đồng tu tập với nhau.

Yếu tố thứ tư là địa. Địa ở đây là vùng miền, rõ hơn là môi trường sống, môi trường tu học. Nghĩa rộng hơn, địa là lieu thất hay chỗ ngủ nghỉ của người tu hành. Ở đây, nó là môi trường của người tu hành, mối tương quan sống cả về địa lý, cả về không gian và các mối quan hệ của các thành phần trong môi trường sống đó. Các yếu tố này cũng phải được thuận duyên, phù hợp. Chẳng hạn ở vùng đó, khí hậu không

quá nóng, không quá lạnh, không có nhiều côn trùng phiền mình. Không quá xa nơi thị tứ, để khi cần thiết, mình có thể đi vào khu vực đó tìm những gì mình cần. Cũng không quá gần thị tứ khiến bị ồn ào hoặc khách khứa đến nhiều, và khoảng cách với các khu dân cư tương đối vừa phải. Nói chung, tất cả môi trường, điều kiện sống tương đối phù hợp.

Cả bốn yếu tố này đều hỗ trợ cho người hành thiền. Cũng với bốn yếu tố đó, nếu khéo ứng dụng trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta, thì chúng ta thấy chúng có thể có ích. Thầy thử chuyển sang như sau:

Điều kiện thứ nhất là pháp. Phật tử nói đang làm ở cơ quan nhà nước. Pháp ở đây chính là công việc đang làm. Công việc ấy phù hợp với chuyên ngành được học, được đào tạo, được huấn luyện trước kia. Dựa vào đó, mình phát triển công việc của mình. Hoặc nó không đúng chuyên ngành đi nữa, nhưng nó lại hợp trong cái hiểu biết của mình, mình vẫn có thể làm được và phát triển nó. Tức là điều kiện thứ nhất là thuận, vì nó giúp mình phát triển kỹ năng chuyên ngành, hoặc bổ trợ cho chuyên ngành mình học thì phát triển được nó.

Thứ hai là tài. Tài ở đây là chế độ đãi ngộ, lương bổng, thưởng phạt ở cơ quan hoặc nơi mình đang làm được rõ ràng, minh bạch hoặc được thực hiện đúng như chính sách. Có vậy, những người đang làm việc ở

đó, các thành viên ở cơ quan đó, công xưởng đó, trong môi trường làm việc đó, người ta mới có sự tin tưởng vì tương lai cuộc sống của họ dựa vào đó; chứ không phải là lương thì tháng có, tháng không; đãi ngộ thì nghe nói có, nhưng không bao giờ thấy công khai ra; hoặc người có công thì không được thưởng, còn người làm nhiều việc lỗi thôi nhưng có phe cánh thì được nâng đỡ,... Như vậy, chế độ đãi ngộ không phân minh, không khuyến khích được người lao động, người làm việc phát triển khả năng. Đó là ý nghĩa thứ hai.

Thứ ba là bạn đồng sự, bạn đồng nghiệp hoặc là cấp trên của mình. Nếu như mình có bạn đồng sự cùng làm việc trong cùng một tổ chức, một cơ quan, một công ty, một xí nghiệp mà không có những ganh tỵ hoặc rất ít, thậm chí là học hỏi lẫn nhau, người đi trước chỉ bày cho người đi sau, hoặc là cấp trên vừa đôn đốc công việc, vừa giám sát, vừa quan tâm đến từng hoàn cảnh cụ thể của từng thuộc hạ cụ thể của mình, người giúp việc của mình; được như vậy, môi trường làm việc đó rất tốt. Mọi người đều cảm giác có một mối tương quan mật thiết gắn bó với nhau. Chẳng hạn như thầy biết, các công ty lớn ở Nhật xây dựng cả trên trăm năm nay, họ có một truyền thống là lãnh đạo các công ty đó, họ luôn quan tâm tới tất cả nhân viên của mình, dù lớn, dù nhỏ, như ngày sinh nhật của nhân viên họ đều biết. Không chỉ riêng nhân viên đó, mà ba mẹ của nhân viên đó, họ cũng biết. Biết để làm

gi? Họ gửi quà tặng, một chút quà thôi, đôi khi là lời động viên đúng lúc làm người ta cảm thấy vui vẻ, hoan hỷ vì nghĩ rằng ông chủ của mình hoặc xí nghiệp của mình, người lãnh đạo luôn luôn quan tâm nhân viên, là nguồn động viên tinh thần rất lớn cho họ. Rồi đến ngày kỷ niệm trong gia đình hoặc có người thân quan trọng trong gia đình mất, hoặc bệnh hoạn, công ty cũng tổ chức đến chia buồn hoặc làm những điều cần thiết trong quan hệ giữa người với người. Đó là cách để người ta nuôi dưỡng nhân tài, động viên tinh thần cho những người cộng tác, giúp đỡ cho công ty. Cũng vậy, trong một cơ quan được thiết lập trên nền tảng là “mọi người vì một người” - nói theo ngôn ngữ hiện đại bây giờ - và “một người vì mọi người”, thì chắc chắn công ty đó sẽ phát triển, cơ quan đó sẽ phát triển. Ở một môi trường làm việc mà mạnh ai nấy sống, mạnh ai nấy tồn tại, bất kể người bên cạnh mình là ai, thì sự liên kết sẽ không có, kết nối với nhau sẽ không có. Giống như không có hồ, vữa để những viên gạch tạo thành bức tường, mà chỉ để các viên gạch chồng lên nhau, nên chỉ cần cái đẩy nhẹ hoặc bị lực tác động tất sẽ bị đổ sụp xuống ngay.

Thứ tư, đó là môi trường. Địa tức là môi trường làm việc, cơ quan làm việc hoặc nơi công tác, cả ý nghĩa về địa lý và không gian. Nếu nơi mình làm việc đảm bảo về sức khỏe, không bị ô nhiễm về tiếng ồn, ô nhiễm bởi không khí, ô nhiễm bởi phiền nhiễu do môi

quan hệ,... thì đó thực sự là môi trường tốt để mình có thể cống hiến lâu dài. Còn ở trong môi trường mà chỉ cần ô nhiễm về quan hệ thôi, thì chúng ta đã khó tồn tại, phát triển rồi. Thứ hai là ô nhiễm về không khí, ồn ào, bụi bặm. Ô nhiễm về cả lời ăn, tiếng nói, thì quả thực, một khi còn ở lâu trong môi trường như vậy, mình chỉ tổn thọ thêm hoặc là chỉ chuốc thêm phiền não, khổ đau.

Dựa trên Môn Thầy ở Quán là một nhân vật có từ thời đức Phật và có vai trò to lớn đối với Phật giáo chúng ta ứng dụng vào cuộc sống hằng ngày. Môn Thầy ở Quán là một vị tu thiền như thầy vừa chia sẻ, chúng ta ứng dụng vào cuộc sống hằng ngày. Trong công việc, thầy nghĩ nó có thể giúp cho quý vị Phật tử sau khi suy nghĩ, đánh giá sẽ tự có thái độ chọn lựa cần thiết để quyết định nên làm gì, nên tránh gì.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 66”, năm 2020

CÂU HỎI 57:

Kính bạch thầy, con được đọc một bài viết chia sẻ rằng những người tu hành theo Phật giáo Nguyên thủy đa phần chỉ là tự tu cho chính bản thân mình mà không thể nhập thế để giúp đỡ đời, giúp đỡ người. Thầy có thể chia sẻ quan điểm của thầy để con được hiểu rõ vấn đề trên không ạ?

TRẢ LỜI:

Cụm từ “những người theo Phật giáo Nguyên thủy” trong tình huống này thì theo thầy, không hiểu quý Phật tử muốn nói đến cái gì? Đó là theo phương pháp tu hay theo bộ phái? Theo phương pháp tu nguyên thủy có nghĩa là tìm về lời dạy gốc gác của đức Phật, rồi dựa vào đó mình tu học. Cần phải hiểu rõ tu học là tu học cái gì? Giúp đời là giúp đời cái gì? Người ta hay nói rằng người theo Phật giáo Nguyên thủy chỉ biết tự độ chứ không độ tha. Có ví dụ người ta hay dùng là về vấn đề bơi. Một người đang chết đuối, đang chìm giữa sông, thì bất kỳ ai có lòng nhân ái, thấy người đang vùng vẫy giữa sông có thể chết chìm, thì đều muốn giúp người đó cả, trừ khi người đó không có lòng trắc ẩn, không còn nhân tính và quay lưng lại với nỗi đau của đồng loại hoặc chúng sinh. Tùy theo cách giúp đỡ khác nhau, người ta sẽ gọi tên gọi thế này, tên gọi thế kia. Nhưng mà rõ ràng để cứu người, ít nhất chúng ta phải biết cách để cứu. Còn không biết cách thì đã không cứu được người còn khiến bản thân mình chết chìm luôn. Một người không biết bơi, mà thấy người ta chìm, vì muốn cứu người nên nhảy xuống thì người ấy sẽ chìm trước khi cứu người. Hoặc biết bơi, nhưng không biết cách cứu người bị chết đuối, khi tới gần người chết đuối trong lúc thập tử nhất sinh, người ta chụp trúng mình, người ta níu, làm cho tay chân mình không thể xoay trở để

dàng như khi tự do nữa, thì mình cũng sẽ bị chết chìm theo người ta. Hoặc là mình không nhảy xuống cứu, nhưng quăng sợi dây hay cây sào gì đó cho người ta níu. Nhưng cách quăng không hợp lý, quăng thì có quăng đó, nhưng làm cho người ta chụp không được. Đưa thì đưa đó, nhưng người ta không níu làm điểm tựa được, người ta không leo lên được, cuối cùng người ta vẫn chết. Vấn đề ở đây, người chết đuối sẽ chết và có thể, người cứu cũng chết theo nếu không có cách làm hợp lý và hiểu biết.

Nêu ví dụ này ra để chúng ta nói vấn đề độ tha và đưa ra những sự sai biệt về quan niệm của các bộ phái Phật giáo sau này. Đó là nên độ chúng sinh vào lúc nào. Nếu theo quan điểm của Phật giáo Nguyên thủy thì mình chỉ giúp người khác khi mình biết rõ, khi mình tu học đã thành tựu rồi. Mình biết như thế nào là thoát khổ - cũng giống như biết cách cứu người đang chết đuối bằng cây sào, bằng sợi dây hay chính mình biết bơi, thì cách gì cũng được hết. Còn một khi mình chưa biết bơi, chưa biết dòng sông đó sâu hay cạn, dòng nước chảy xiết hay là bình thường,... kinh nghiệm không có, cũng không được học bài bản về vấn đề cứu người bị đuối nước, nhưng mà nóng lòng về cứu người, khi mình nhảy xuống hay tìm cách cứu người thì chính mình hại mình luôn. Trên quan điểm Phật học Nguyên thủy, muốn cứu người thì phải cứu mình trước đã, bằng cách học hỏi, hiểu biết cái đã.

Chứ không phải là thích cứu người thì cứ nhảy xuống cứu mà không có bản lĩnh, không có năng lực.

Quan điểm khác cho rằng mình phải vừa tu học, vừa cứu người - vừa tự độ, vừa độ tha. Tức là song song với việc mình đang tu học thì mình cần cứu người, mình phải song hành với người ta, nhập thế, vào chợ,... để độ sinh. Trường hợp thứ hai, trong khi mình nhập thế, nhập cuộc, vào chợ để độ sinh, mà bản lĩnh mình không có, thì một hậu quả rất dễ xảy ra là, thay vì độ sinh thì chúng sinh lại “độ” lại mình! Thay vì cứu đời thì bây giờ cuộc đời nhấn chìm mình vào vũng bùn luôn. Trên hai quan điểm này, từ đó sinh ra rất nhiều bộ phái Phật giáo về vấn đề tự độ và độ tha, rồi để ra thêm các quan điểm về giác ngộ. Như là các vị giác ngộ đã giác ngộ từ vô lượng kiếp rồi, cho nên bây giờ chỉ thị hiện để cứu độ chúng sinh thôi. Những quan điểm mang tính triết học trừu tượng hoặc là không chứng minh được, thì chỉ là niềm tin nói cho nhau nghe thôi, chứ không chứng minh được vị đó thành tựu như thế nào, về mặt lịch sử như thế nào hoặc trong quá khứ thì ở đâu,... điều đó sinh ra những tranh cãi khác nhau giữa các bộ phái.

Thầy dẫn chứng một số điểm để nói rõ vấn đề tu học theo Phật giáo Nguyên thủy, theo nghĩa để tu học hay là theo nghĩa tông phái được gọi là Phật giáo Nguyên thủy - để phân biệt với các bộ phái phát triển sau này mà ta gọi là các tông thừa khác nhau, như

Tiểu thừa, Đại thừa, Mật thừa hoặc Kim cang thừa,... Bộ phái giữ được truyền thống từ thời đức Phật - từ khi Phật giáo Ấn Độ được truyền sang Sri Lanka, rồi sau đó từ Sri Lanka mới lần lượt ảnh hưởng đến Thái Lan, Myanmar hoặc một số nước trong khu vực Nam Á, Đông Nam Á, hoặc sau đó được các phái bộ A-Dục cử đi hoàng pháp nhiều nơi - thì truyền thừa đó thuộc về truyền thừa Phật giáo Nguyên thủy hay Theravāda đầu tiên. Còn một số ở tại Ấn Độ cũng là thuộc giai đoạn đầu tiên trong truyền thừa này, tức là 18 bộ phái Phật giáo Theravāda từ thời vua A-Dục, cũng lần lần biến cải, hoặc là biến mất hoặc là sinh thêm những bộ phái mới, mang tính phát triển. Về sau, các bộ phái Phật giáo này được người ta gọi là Tiểu thừa. Rồi họ sản sinh tiếp những khuynh hướng khác, tự xưng là Phật giáo Đại thừa theo những quan điểm Phật học khác nhau thuộc chiều hướng phát triển.

Riêng quan điểm cho rằng tu theo Phật giáo Nguyên thủy thì chỉ lo tu cho mình, không tu cho người, điều này về mặt nào đó cũng có lý chứ không phải hoàn toàn vô lý. Điều đó có nghĩa là, nếu đúng tinh thần Phật học Nguyên thủy, thì một người đến tu học với đức Phật, trước hết họ phải học hiểu được đức Phật dạy họ cái gì, thực hành lời dạy của đức Phật và họ đã chứng ngộ, chứng nghiệm, biết được mùi vị giải thoát, an lạc như thế nào, hoặc là họ có đời sống an lạc do tu tập như thế nào, họ mới có thể chia sẻ với

người khác được. Còn một khi chưa biết gì, hoặc chưa đạt đến một phần nào của mục đích hoặc cứu cánh, thì những cách mà họ hướng dẫn người khác có thể sẽ lầm lạc, sẽ sai, sẽ lệch hoặc là không đạt được mục đích mà con đường giác ngộ đề ra. Cho nên, đúng là đúng ở điểm này. Nhưng nói rằng tu Phật giáo Nguyên thủy chỉ tự độ, tự tu, tự ngộ, không giúp người được là sai. Nếu như Phật giáo mà theo tinh thần đó, thì ở Sri Lanka chẳng hạn, nó đã bị tự diệt ở ngay Sri Lanka rồi. Nó không thể truyền bá sang nước khác, bởi vì sẽ không có những vị, những đoàn đi hoằng pháp, mở rộng Phật Pháp qua Myanmar, qua Thái, qua Campuchia hoặc qua Việt Nam,... Vì các vị chỉ khư khư lo tu, chứ đâu lo hoằng pháp, đâu có độ sinh. Đàng này thì ngược lại, chính từ nhánh Phật giáo Sri Lanka đó, bây giờ lớn mạnh, tồn tại ở hầu hết các quốc gia Đông Nam Á này.

Như vậy về mặt này, sự thật hoàn toàn ngược lại với cái người ta phê phán rằng tu học theo Phật giáo Nguyên thủy chỉ có tự độ mà không có độ tha. Sự thật chứng minh ngược lại. Chính nhờ rất nhiều các vị trưởng lão hoặc Phật tử tha thiết mở rộng chánh pháp cho mọi người được hiểu, mà Phật giáo đầu tiên khi được truyền đến Sri Lanka, lần lần bắt đầu tiếp tục được truyền qua rất nhiều nước trong khu vực. Cho nên bây giờ chúng ta mới có các quốc độ Phật giáo Theravāda lớn mạnh ở Myanmar, ở Thái, ở Campuchia,

Việt Nam chúng ta trong giai đoạn đầu. Bây giờ các truyền thừa đó cũng tồn tại một phần ở phía Nam. Dẫn chứng như vậy để thấy rằng, quan điểm chỉ phê phán mà không dựa vào sự thật, không tìm hiểu cho thấu đáo, chỉ nói cho vui miệng hoặc chỉ chọn cái hợp với quan điểm của mình, cần phải được xem xét, cân nhắc lại để đánh giá cho đúng. Còn nếu không thì những quan kiến lệch lạc mang tính chỉ trích như vậy sẽ làm nản lòng những Phật tử chưa hiểu biết gì về Phật giáo, muốn tu học mà nghe như vậy làm người ta thối lui, thì chính những vị ấy đang làm cho những Phật tử có tín tâm trở thành bất tín, hoài nghi và gây đau khổ cho các Phật tử sơ cơ. Điều đó, thầy nghĩ không nên.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 53”, năm 2020

CÂU HỎI 58:

Kính bạch thầy! Thầy có thể cho con hỏi về hành trạng và công lao của sư Hội người Khương Cư hay còn gọi là thiền sư Khương Tăng Hội được không ạ! Vì con chưa thấy có phần pháp thoại riêng biệt nào về ngài ấy?

TRẢ LỜI:

Về ngài Khương Tăng Hội, trong một số pháp thoại thầy đã có nhắc tới ngài vì một số liên hệ trong câu chuyện hoặc trong một số chủ đề. Nhưng đúng là

chưa có một buổi giảng nào thầy nói riêng về ngài. Vì nói riêng về ngài cũng không phải là vấn đề trọng tâm mà thầy quan tâm. Nhưng bây giờ, quý Phật tử hỏi thì thầy sẽ cung cấp một số thông tin về ngài.

Ngài là một bậc tiền bối của Phật giáo Việt Nam thời kỳ đầu. Rất nổi tiếng không chỉ ở Việt Nam - tức là Giao Chỉ theo tên thời xưa - mà còn nổi tiếng ở bên Trung Hoa (Trung Quốc). Hiện giờ, tư liệu về ngài thì bên Trung Quốc họ mới có nên người Việt muốn tìm hiểu thì có thể căn cứ vào đó để tra cứu, cũng như dẫn nguồn. Thông tin thầy nói cũng lấy từ nguồn đó. Nhưng trước tiên, thầy khẳng định về danh tính của ngài. Tất cả nguồn tư liệu cho biết, ngài xuất thân có tổ tiên gốc là người Khương-Cur - phiên âm từ tên của một quốc gia nhỏ phía tây bắc Ấn Độ là Sogdiana. Cha ngài có lẽ là một thương nhân theo đường thủy buôn bán. Dân Ấn Độ có truyền thống là người đàn ông thường phụ trách kinh tế và ra ngoài giao tiếp, làm ăn với xã hội; còn phụ nữ thì thường ở trong nhà, ít khi ra ngoài; bây giờ vẫn vậy. Ta có thể thấy ở Ấn Độ, các quán ăn lớn nhỏ đều do người đàn ông đảm trách, rất ít phụ nữ. Ông cụ thân sinh của ngài qua Giao Chỉ làm ăn. Có nguồn tư liệu nói cả hai ông bà thân sinh của ngài đều là người Khương-Cur. Nhưng có nguồn lại nói cha ngài là người Khương-Cur, mẹ ngài là người Việt. Có lẽ nguồn tư liệu thứ hai hợp lý hơn vì ngài có tên tiếng Việt là Hội. Nhưng như có

lần thầy đã phân tích, theo thói quen của người dịch thông tin đầu tiên, ngài được gọi là “thiền sư Khương Tăng Hội”. Vì ngài có dịch một số sách thiền, hướng dẫn thiền, nên người ta gọi ngài là thầy dạy thiền - thiền sư. Còn tên ngài trong chữ Hán là “Khương Tăng Hội” do những người đầu tiên dịch sang tiếng Việt để nguyên cả cụm từ. Các vị có thể sơ ý, chứ không phải là họ không hiểu đâu. Cho nên người ta mới lấy nguyên cụm ba từ này để gọi ngài, chứ đúng ra thì đó không phải tên ngài. Ngài tên “Hội”. Là một tăng nhân, một tăng sĩ thuộc Phật giáo nên dùng chữ “Tăng” là chính xác. Còn “Khương” là từ gốc nguồn tổ tiên ngài là người Khương-Cur. Do vậy, nếu dịch chính xác sẽ là: “sư Hội, người nước Khương-Cur” chứ không phải thiền sư Khương Tăng Hội. Bởi nếu gọi thiền sư Khương Tăng Hội, người đọc tưởng ngài họ “Khương”, hoặc tên “Khương Tăng”, hoặc là họ “Khương Tăng”, chứ không ai hiểu “Khương” đó chính là chỉ người gốc Khương-Cur, còn “Tăng” là chỉ cho tăng sĩ.

Sử liệu viết về cuộc đời ngài lấy từ hai nguồn. Thứ nhất là Cao Tăng truyện. Thứ hai là Xuất Tam Tạng ký. Cả hai tác phẩm đều được biên soạn vào thời nhà Liêu, tức thời Ngũ Đại của Trung Quốc. Trong sử liệu có nhắc đến sinh quán của ngài. Ngài được sinh ra tại đất Giao Chỉ, chứ không phải ở quê cha. Điều này xác nhận một lần nữa là rất có thể mẹ

ngài là người Việt, chứ không phải người Khương-Cư. Và cả hai vị đều mất vào năm ngài mười tuổi, nhưng không thấy nhắc đến lý do hai người mất. Ngài lớn lên và xuất gia tại Giao Chỉ và tu học rất tinh tấn. Sử liệu cũng không nói ngài xuất gia tu học với vị bổn sư nào, với bậc thầy nào và ngôi chùa nào. Chỉ nói chung chung là tại đất Giao Chỉ. Ngài là một tu sĩ siêng năng tu học và rất thông tuệ, vì ngài có thể sử dụng cả hai ngôn ngữ, đó là chữ Hán và chữ Phạn. Vì vậy sau này ngài có dịch một số tác phẩm, một số kinh chữ Phạn sang chữ Hán. Thứ hai, ngài có đề tựa một số tác phẩm do người khác dịch. Và khi đề tựa, chắc chắn ngài có thể đọc được tác phẩm theo cả hai nguồn tiếng Phạn và tiếng Hán, cho nên ngài mới được người khác mời viết đề tựa.

Khi ngài đã trưởng thành và nổi tiếng, đã có đạo hạnh tu học và uy tín rồi thì ngài mới đến Kiến Nghiệp - kinh đô của nước Đông Ngô thời bấy giờ. Ai đọc Tam Quốc chí ắt còn nhớ Đông Ngô là một trong ba nước thời Tam quốc: Ngụy - Thục - Ngô. Không tính những người đầu tiên sáng nghiệp, xây dựng xứ Đông Ngô này vì câu chuyện đề cập đến hai người cuối cùng thời Đông Ngô là Tôn Quyền và Tôn Hạo. Cả hai vị: Tôn Quyền, Tôn Hạo đều quy y và thờ sư Hội làm thầy. Trong câu chuyện còn kể về việc ngài nhiếp phục vua Đông Ngô bằng việc cầu xá-lợi. Mặc dù ngài không có gì hết, nhưng ngài cầu thì viên

xá-lợi xuất hiện. Nhờ phép lạ đặc biệt đó mà người ta trở nên kính trọng ngài. Ngài đến Kiến Nghiệp năm 247 sau Công nguyên và ở đó hoàng pháp độ sinh. Ngài mất vào năm 280 sau Công nguyên, niên hiệu Thái Khang thời nhà Tấn. Tức là khi ba nước Ngụy - Thục - Ngô đều suy tàn rồi, lịch sử đã qua giai đoạn của triều đại sau tức nhà Tấn, không còn Tam quốc nữa, và khi đó ngài mất. Như vậy, nếu tính ra thì ngài đã ở Trung Hoa (Trung Quốc) ba mươi ba năm.

Nhắc đến số lượng các tác phẩm mà ngài chấp bút, dịch thuật, có thể đếm được trên đầu ngón tay. Tuy không nhiều nhưng đều là những tác phẩm giúp đời sau dựa vào đó tham cứu mà biết được sự phát triển của Phật giáo tại Trung Quốc thời đại đó như thế nào.

Thứ nhất phải kể đến là tác phẩm An-ban thủ ý - một bài kinh có nội dung về hướng dẫn hành thiền với đề mục hơi thở. “An-ban” là từ viết tắt của “Ānāpānasati sutta”, có nghĩa là: bài kinh hướng dẫn tu tập về hơi thở. “Ānāpānasati” còn có nghĩa là: nhập tức, xuất tức niệm. “Nhập tức” là hơi thở vào, “xuất tức” là hơi thở ra, “niệm” tức là tu tập thiền. “Nhập tức, xuất tức niệm” là thiền tập về hơi thở vào, hơi thở ra. Dịch giả là ngài An Thế Cao, nhưng sư Hội và một cư sĩ khác là Trần Huệ chú thích, đề tựa.

Thứ hai là tác phẩm Pháp Cảnh kinh do một vị tăng khác là An Huyền dịch sang tiếng Hán và sư Hội chú thích, đề tựa.

Tác phẩm thứ ba là Đạo Thọ kinh do ngài Chi Khiêm dịch - ông là một dịch giả nổi tiếng mà người đời sau công nhận - được sư Hội chú thích và đề tựa.

Tác phẩm thứ tư là Lục độ yếu mục, hoàn toàn do ngài tự biên soạn.

Tác phẩm thứ năm là Nê-hoàn Phạm bối, cũng do sư Hội tự mình biên tập.

Thứ sáu là Ngô Phẩm hay Đạo hành Bồ-tát do ngài dịch.

Và tập kinh nổi tiếng nhất, được nhiều người biết đến nhất, có ảnh hưởng lớn tại Trung Quốc là Lục Độ tập kinh do ngài biên tập.

Một số tác phẩm ngài để lại, trong đó có cái còn, có cái không còn nữa. Căn cứ vào một số tác phẩm còn lại này, giáo sư Lê Mạnh Thát đã có bài khảo cứu, đánh giá và khẳng định vai trò của ngài đối với một giai đoạn Phật giáo tại Việt Nam như thế nào ở trong bộ sử Phật giáo là Lịch sử Phật giáo Việt Nam.

Đó là một số thông tin thầy biết về sư Hội hay còn gọi là thiền sư Khương Tăng Hội - bậc tiền bối khả kính, có nhiều uy tín của Phật giáo Việt Nam trong thuở sơ khai, không chỉ ở Giao Chỉ chúng ta thuở xưa, mà còn có ảnh hưởng lớn ở cả Đông Ngô, Trung Quốc ngày ấy.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 65”, năm 2020

CÂU HỎI 59:

Kính bạch thầy, cho con xin được hỏi một câu hỏi. Khi một người có ý nguyện muốn xuất gia, trạng thái tâm của người đó sẽ như thế nào để biết được đó là một quyết định chắc chắn và đúng đắn, mà không phải là trốn tránh các khó khăn của cuộc sống thế tục hay trách nhiệm đang phải mang. Con biết là mấy câu hỏi kiểu này có thể không có đáp án chung, mà tùy thuộc nơi mỗi người, nhưng con vẫn muốn hỏi. Vì con vẫn hay bị miên man không rõ mình nên làm gì, khi ngày càng cảm thấy không muốn đi tiếp con đường đang đi. Con xin cảm ơn thầy!

TRẢ LỜI:

Nguyên nhân xuất gia thì có nhiều. Đôi khi việc một người vào chùa, nó không giống nhau. Có những nguyên nhân chung như thế này - trong đó, khi phân tích ra thì mới rõ nguyên nhân nào chính đáng, nguyên nhân nào không chính đáng.

Thứ nhất, có những trẻ nhỏ, em nhỏ, cha mẹ đưa đến chùa. Do cha mẹ có niềm tin với Tam Bảo, mong là có một đứa con xuất gia thì sẽ mang lại phúc báu trong nhà. Đứa nhỏ đó khi được gửi đến chùa, có khi thích hoặc có khi không thích. Nhưng khi cha mẹ đưa đến chùa thì nó vâng lời, nghe theo cha mẹ. Có đứa thì bị ép buộc, có đứa thì tự nguyện vì thấy thích đời

sống mới. Nhưng về sau này, khi đứa trẻ lớn lên, nhận thức ra giá trị tu học, thì có thể đôi khi nhận thức của nó thay đổi và thực sự quyết tâm tu học. Thầy là một trong những trường hợp như vậy. Thầy đi xuất gia là vì nghe lời cha mẹ. Thầy đặc biệt kính trọng một người anh lớn của mình. Mà anh thì muốn xuất gia, nhưng bố mẹ không cho, nhất là bố khẳng quyết không cho. Cho nên ông anh thầy mới đề nghị bố mẹ cho một trong hai em trai đi. Và thầy vì rất kính trọng và thương anh, cho nên thầy tình nguyện đi. Sau khi thầy tu học một thời gian và bắt đầu thấy giá trị của chuyện tu học, thì lúc đó mới thực sự có ý nguyện tu thực sự. Vì thế cho nên nguyên nhân đầu tiên có thể khác, nhưng mà về sau, nó biến đổi thì có thể sinh ra chuyện khác. Nếu như thầy chán nản, không thích, thì thầy đã về rồi.

Trường hợp thứ hai cũng phổ biến. Đó là đến chùa để tránh một cái loại nợ nào đó. Những người không biết về Phật học, Phật giáo thường cho Phật giáo là bi quan, yếm thế. Do vậy, đặc biệt là các tài liệu, sách vở hoặc tiểu thuyết vào thời đầu thế kỷ XX, những truyện như Hồn Bướm Mơ Tiên, Tiêu Sơn Tráng Sĩ,... đã gây ảnh hưởng rất lớn đối với xã hội. Họ cho rằng những người vào chùa là những người yếm thế, chán đời, trốn nợ xã hội, trốn nợ gia đình, trốn nợ tình, tiền bạc,... hoặc thậm chí là do tình hình xã hội rối ren mà trốn vào chùa. Nguyên nhân ban đầu

là như thế, nhưng có người sau đó họ tu thiệt. Họ thực sự ngộ ra đạo lý của chuyện tu hành. Sau đó, họ tu thiệt luôn chứ không phải bị cái nguyên do ban đầu tác động như vậy.

Nguyên nhân thứ ba, đó là có những người thấy trong nhà chùa là có thể mưu sinh được nên muốn vào chùa. Câu chuyện thời đức Phật từng xảy ra. Có một nông dân, khi nhìn thấy các nhà sư sáng nào cũng ôm bát đi khát thực, có thức ăn, có y phục mặc, liền suy nghĩ: “Chà! Khỏe quá! Mình không cần làm gì cả mà chỉ cần đi xin như vậy là có người cho ăn, có y phục để mặc! Cần gì phải làm lụng vất vả!”. Cho nên, người đó đã tới xin xuất gia và chư tăng cũng nhận cho người đó xuất gia. Anh nông dân sau khi tu một thời gian, đâm ra chán nản vì không có lý tưởng. Vì vậy anh ta xin ra khỏi tăng đoàn, về nhà. Đi về một thời gian, gặp chuyện đời chán, thì anh xin vô lại vì nghĩ rằng, dù sao ở trong tăng đoàn cũng dễ kiếm ăn hơn. Sống được một thời gian, không có lý tưởng, không có mục đích, anh ta lại bắt đầu thấy chán, lại tìm cách xin ra. Nhiều lần như vậy, cuối cùng, anh mới nhận ra được cái giá trị của chuyện tu hành thế nào. Từ đó, anh ta mới bắt đầu khởi tâm, mới thấy là lâu nay mình đi tu hoàn toàn là vì chuyện kiếm ăn không thôi. Khi đó, anh ta mới dứt khoát, không vì kiếm miếng ăn nữa, mà vì thật sự muốn tu. Nhờ đó, anh mới tu được lâu dài.

Có những người khởi tâm xuất gia rất đúng, chẳng hạn như muốn thoát khổ. Họ thấy cuộc đời, cái gương đời sống gia đình mình, cha mẹ mình chẳng hạn, anh chị mình chẳng hạn, hàng xóm mình chẳng hạn, khi có gia đình rồi, bao nhiêu chuyện phiền phức xảy ra. Người ta gấu ó nhau, chửi mắng nhau, cơm không lành canh không ngọt, mâu thuẫn hoặc là đi đến xô xát nhau,... Nhìn thấy cảnh đời chán quá, nên là họ muốn tu thoát cảnh đời, thoát cảnh sau này lớn lên phải lập gia đình. Còn có người đến tuổi bị cha mẹ bắt phải lập gia đình, không muốn nên trốn đi tu. Có người có gia đình rồi, bây giờ chán chuyện con, chán chuyện chồng, cũng muốn đi tu. Hoặc có người chán vợ, muốn đi tu. Nhiều nguyên nhân để chán. Trong đó có cái chung, đó là vì chán, vì sợ, cho nên đi tu, muốn thoát khổ. Nhưng đó chỉ là ý nghĩa thô thiển nhất của chuyện thoát khổ. Nếu những vị ấy vào chùa một thời gian mà học được đạo lý và hiểu ra, thì lập tức họ sẽ chuyển hướng. Còn không thức ngộ đạo lý, không hiểu ra vấn đề, không có lý tưởng, thì chỉ được một thời gian rồi họ cũng về đời hoặc trở thành trò cười trong tăng chúng. Tại vì mục đích của họ xuất gia để kiếm ăn, để trốn đời, để tránh nợ, để tránh làm việc,... Tất cả những bản chất thật đó khi sống chung, lần lượt nó hiện ra cả và mọi người sẽ biết, không thể tồn tại lâu dài. Nếu tồn tại, thì nó sẽ tồn tại theo kiểu không còn lý tưởng, chứ không phải là thực tâm tu nữa. Chỉ mang hình thức áo cà-sa, nhưng tâm không

phải người tu hành vì họ không làm nguội được tham sân. Họ không có niềm tin đối với con đường tu học, mà chỉ xem đó như phương tiện để phát triển những cái mà họ thấy cần thiết. Chẳng hạn như là kiếm tiền bạc, kiếm sự kính trọng hoặc là có thể tiến thân trong tổ chức mà họ đang sống. Tất cả những người trá hình qua những hình thức này, hình thức nọ, nguyên nhân này, nguyên nhân kia, đến với đời sống xuất gia mà không chân chính, thì chỉ một thời gian, tất cả các vỏ bọc đó sẽ lộ ra hết. Cho dù người đó có tồn tại trong tăng-già hay không thì bản chất người đó, những người cùng chung sống đã biết cả rồi. Cũng giống như một người có thói ăn cắp vặt, hành sự lén lút dăm ba lần thì không ai biết. Nhưng khi làm nhiều lần quá, thế nào cũng bị phát hiện, cho dù người đó sống ở đâu đi chăng nữa, người xung quanh nhìn vào người đó đánh giá y là một kẻ ăn cắp. Lúc đó con người ấy sẽ không còn nhận được sự tôn trọng của đại chúng nữa.

Đối với ý nguyện xuất gia của một người cũng vậy. Ý nguyện chỉ là khởi đầu. Chính lúc chung sống với bạn đồng tu, với những tương tác trong đời sống tu hành, thấy ra, hiểu ra lý tưởng, thức ngộ ra con đường thoát khổ thế nào và mình chính thức phát tâm đi theo con đường đó, thì cái ý nguyện đó sẽ trở thành chân chính. Nếu ý nguyện trước không chân chính, thì bây giờ, nó thành chân chính. Có những khi ngược lại, lúc đầu tiên thì muốn thoát khổ, nhưng bây giờ

vào một thời gian thì mình không phải là muốn thoát khổ, mà là ngược lại, là muốn tích lũy, muốn kiếm ăn, muốn thành danh hoặc kiếm lợi trong cái áo khoác mới này. Điều đó hoàn toàn đi ngược lại giáo lý thoát khổ và lý tưởng tu học của một người theo Phật.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 63”, năm 2020

CÂU HỎI 60:

Kính bạch thầy! Thầy có thể cho con được hỏi về phạm trù của hiểu biết và yêu thương trong đạo Phật được không ạ? Và có khi nào yêu thương không cần sự tồn tại của hiểu biết hay không ạ?

TRẢ LỜI:

“Hiểu biết” và “yêu thương” là hai từ được dùng phổ biến sau này để thay thế cho “trí tuệ” và “từ bi” - hai phạm trù mà người ta khi đề cập đến Phật giáo, thường xem đó là một trong những phạm trù then chốt thể hiện tính chất của đạo Phật, nhưng cấp độ lại khác nhau. Thường người ta hiểu chữ “hiểu biết”, “trí tuệ” đó theo nghĩa là kiến thức. Tức là những hiểu biết thường thức mình thu lượm được trong cuộc sống, được giáo dục hoặc tự giáo dục bằng cách quan sát, trải nghiệm, học ra những điều cần thiết, để mình bổ sung vào cái biết của mình về nhận thức cho nó hoàn chỉnh và phù hợp.

“Yêu thương” ở đây là nghĩa của chữ “từ” và “bi”. Tức là đồng cảm với đồng loại, với chúng sinh và có lòng thương cảm, quan tâm đến những số phận, những con người, những đối tượng ở những hoàn cảnh khó khăn hoặc bất hạnh, cần được mọi người giúp đỡ mặt này, mặt kia. Rõ ràng yêu thương là phải có đối tượng. Mà khi có đối tượng rồi, yêu thương đối tượng nào thì hệ lụy tiếp theo là dễ bị dính mắc, luyến ái, ràng buộc, đó là cái tất yếu. Cho nên khi nói rằng yêu thương mà không bị ràng buộc, thì điều đó không hợp lý. Đó là điều chúng ta phải biết theo lối hiểu thông thường về yêu thương.

Thứ hai, trí tuệ như mọi người hiểu, đó là các kiến thức, các hiểu biết. Nhưng với Phật giáo thì trí tuệ có các cấp độ khác nhau. Cấp độ các kiến thức chỉ là những hiểu biết thông thường hay còn gọi là “thường thức”, được bổ sung bằng các hiểu biết, trải nghiệm, giáo dục,... Rồi qua lăng kính chủ quan của mình, nhập vào trong bộ nhớ của mình mà chế tác ra, rồi tùy đối tượng mà ứng dụng, mà xử lý. Hai nội dung này chỉ nằm trong hai loại biết mà trong Phật học gọi là “tưởng tri” và “thức tri”. Trong khi đó, có ba loại biết khác nữa. Một loại rất đặc thù là phải đạt đến định tâm, rồi người ta đi theo hướng phát triển nó để có những năng lực đặc biệt, gọi là “thắng tri”. Còn hai loại biết khác gọi là “tuệ tri” và “liễu tri” thì cấp độ này lại khác với hiểu biết bình thường. “Tuệ tri”

không phải là cái biết thường nghiệm do giáo dục, do học hỏi, do tiếp thu,... mà đó là cái biết về bản chất của sự vật và hiện tượng. Và thay vì tích lũy, thì cái biết của “tuệ tri” này là cái biết khi được phát triển hay nhận ra, thì nó sẽ buông dần các trói buộc ra. Buông ra chứ không phải đưa vào; theo nghĩa ngày càng ít đi, chứ không phải tích lũy nhiều hơn. Và đặc biệt, nó chỉ phản ánh sự thật, sự thật chưa qua lăng kính chủ quan của chúng ta. Cho nên cái biết này vượt hẳn cái biết của thường nghiệm. Cái biết cuối cùng, liễu tri, là cái biết vượt qua được tất cả trói buộc sau khi đã tuệ tri. Mỗi khi có cái biết “tuệ tri” rồi, “liễu tri” là bước tiếp theo để mọi cái ràng buộc, cột trói, dây nhợ, xiềng xích sẽ được buông dần ra hoặc là bị chặt đứt hết. Với hai ý nghĩa này, rõ ràng cái biết trong Phật học không giống như cái hiểu biết bình thường. Và ở đây nó không phải là cái trí bình thường, mà ở lĩnh vực hoàn toàn khác. Nhưng nó không ở đâu xa, mà ở ngay trong chính chúng ta. Vấn đề là chúng ta có biết nó không? Có trở về với nó không? Có thể nhận ra nó ở trong mình không?

Yêu thương, theo nghĩa bình thường thì có yêu thương là có đối tượng. Mà có đối tượng thì thế nào cũng sẽ có ràng buộc, cột trói, dính mắc, luyến ái. Đó là điều tất nhiên trong thường tình. Nhưng trong nghĩa từ bi của nhà Phật, thì còn thêm hai cái nữa, đó là hỷ và xả. Ngay cả tâm từ, nếu hiểu cho đúng thì nó cũng

đã khác rồi. Từ là tâm đồng cảm, thông cảm đối với tất cả các đối tượng hữu tình và vô tình - là con người, là động vật, là cả thế giới này. Khi mình có mối quan hệ hay tương tác với nó, thì sự đồng cảm thể hiện theo nhiều cách khác nhau, chứ không phải giống nhau. Vì con người thì khác, con vật cũng khác, đối với cây cối thực vật thì khác, môi trường thiên nhiên cũng khác. Nhưng khi nói đến tâm từ này thì cần phân biệt về hai loại tâm từ. Tâm từ do người ta sản sinh bằng cách tu tập, lập đi lập lại một ý niệm để mình tu luyện. Cái này thuộc về đối tượng tâm từ để tu thiền, sẽ đạt một trạng thái định tâm do phát triển tâm từ. Nó khác với tâm từ tự nhiên, là sự đồng cảm, thông cảm vốn sẵn có trong mỗi chúng sanh, mà chỉ cần khai mở nó ra, mở rộng nó ra, thì nó sẽ tương tác, giao tiếp, kết nối với tất cả mọi đối tượng khác nhau ở bất kỳ thời điểm nào. Nói thì hơi khó hiểu, nhưng chính nó liên hệ với ý nghĩa: *thương yêu mà không có đối tượng*. Còn bình thường, thương yêu phải có đối tượng. Tâm từ là tâm đồng cảm, giao cảm - mà Phật giáo Phát triển gọi là “Phật, chúng sanh tính thường rộng lặng - đạo cảm thông không thể nghĩ bàn”, chính là nghĩa của tâm từ này.

Còn tâm bi là lòng thương cảm, lân mẫn, quan hoài đối với đối tượng, chúng sanh đang gặp khổ, đang gặp bất hạnh, khó khăn, hoạn nạn. Đối với chúng sanh đang hạnh phúc, đang đầy đủ, đang ổn thì không có vấn đề gì. Nhưng tâm bi là tâm không quay

lưng với nỗi đau của đồng loại, không vô cảm trước sự bất hạnh của chúng sanh. Có thể định nghĩa về tâm bi là như vậy. Khi này thầy đã nói, khi mà luyện ái hoặc mình quan tâm đến một đối tượng, rất dễ bị ràng buộc, trói buộc nhiều ít. Do vậy, khi mình quan tâm đến đồng loại, đến sinh linh đau khổ, đối tượng đang cần sự giúp đỡ thì dưới cái nhìn của Phật giáo, cái yêu thương này giống như người mẹ thấy con thiếu hiểu biết, say mê, bị lôi vào những trò chơi không có lợi ích cho bản thân nó hoặc cho tương lai của nó, nên người mẹ đi sát bên nhắc nhở, dìu dắt. Nhưng mà hệ lụy thì thường thường đưa con sẽ phản ứng. Đứa con đang say mê trong trò chơi của nó, đối tượng nó ham thích, không dễ gì nó bỏ. Và phản ứng ban đầu bao giờ cũng là phản đối mẹ cha hoặc người cản trở đam mê của nó, yêu thích của nó. Cho nên cái phiền phức, hệ lụy đầu tiên của tâm bi khi can thiệp vào dòng chảy của nghiệp chúng sanh là chuỗi lấy mọi phản ứng tiêu cực của chúng sanh. Tâm bi thật sự của một vị có trí tuệ do đã lường trước những chuyện này, nên chấp nhận những phiền phức do chúng sanh mang lại khi họ khởi tâm đại bi với các đối tượng đang cần sự giúp đỡ. Những vị có tâm rộng lớn như vậy, khi đến hoàng pháp ở những vùng khó khăn, chống đối, người ta không tin, có thể bị người ta giết hại, có thể bị người ta gây khó khăn, có khi bị vu oan, giá họa. Nhưng mà các vị ấy vẫn không ngần ngại đến truyền bá đạo lý cứu khổ, giúp mọi người thoát khổ, chính là

vì trong lòng các vị này chan chứa hoặc là sung mãn tâm bi hay tâm đại bi - lòng thương chúng sanh - nên không sợ những khó khăn, phiền phức hay chuyện làm cho mình bận rộn mặt này, mặt kia. Còn với yêu thương bình thường thì luôn luôn là yêu thương có ràng buộc. Bây giờ, để nói rằng yêu thương cũng cần phải có trí tuệ, thì người ta nói thế này: “Bi mà không có trí, thì coi chừng thành lụy (bi đó là bi lụy). Trí không có bi thì coi chừng sẽ khô khan, vô cảm.”. Điều này nói lên mối quan hệ mang tính cùng tồn tại với nhau. Có cái này thì không thể không có cái kia, nếu muốn nó hoàn chỉnh. Mỗi khi chỉ có một cái, thì thường thường nó sẽ khiếm khuyết và nó sẽ không hoàn chỉnh. Do vậy, trên mặt yêu thương và trí tuệ bình thường, thì hai cái này luôn tồn tại với nhau.

Chỉ khi nào người ta vượt qua được làn ranh của hiểu biết bình thường, yêu thương bình thường mà đạt đến trình độ hoặc là ở trong trạng thái tâm như thầy vừa nói - trí tuệ và từ bi thật sự - thì trí tuệ đó có thể không cần từ bi kia, cũng như từ bi kia cũng có thể không cần trí tuệ. Tự trong cái bi, cái trí đó có tất cả tổ chất của các mặt kia mà không cần có sự tiếp tay hay xuất hiện đồng lúc với nhau. Chỉ trong trường hợp đó, lòng yêu thương không cần đến sự hiểu biết, cũng như từ bi không cần đến trí tuệ. Chẳng hạn như một vị có tâm hoặc có trình độ đến mức độ đại bi hoặc đại trí như vậy, thì khi cứu người, họ có thể hy

sinh mạng sống của họ. Không phải họ không có trí để nhận ra rằng cái chết sẽ đến với họ. Họ thừa biết điều này. Nhưng mà có thể vì quan tâm, muốn làm lợi ích cho người khác mà họ sẵn sàng hy sinh sự an toàn của chính mình, vì một mục đích cao cả hơn. Cho nên, trong trường hợp này có thể nói là, từ bi không cần đến trí tuệ vì tự trong từ bi có sẵn tố chất của trí tuệ nghĩa là như vậy.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 15”, năm 2020

CÂU HỎI 61:

Kính bạch thầy! Con đang phân vân do điều kiện bên nước ngoài, khu con ở không có nhiều chùa, con có thể quy y online và thọ trì ngũ giới online không thưa thầy? Trước đây, con từng có hỏi câu hỏi về việc đi chùa online. Con kính mong thầy có thể cho con được hiểu rõ về việc đi chùa online, tu online hiện nay và việc một Phật tử nên làm là gì khi không có điều kiện tới chùa ạ?

TRẢ LỜI:

Đúng là thầy nhớ có Phật tử hỏi cái này một lần, nhưng thầy không biết đã trả lời chưa. Nhưng hôm nay luôn thể, thầy trả lời luôn. Một Phật tử đến chùa với mục đích để làm gì? Nếu chưa phải Phật tử thì

người ta đến tìm hiểu. Đầu tiên, người ta có thể tìm hiểu về cảnh quan. Sau đó, họ có thể tìm hiểu về nội dung Phật học. Và rồi có thể người ta phát tâm quy y Tam Bảo hoặc là trở thành một tín đồ của đạo Phật. Theo thầy thì mọi cách, mọi hình thức đi chùa để làm những điều ấy trở thành hiện thực đều hợp pháp, đều hữu dụng. Đặc biệt, trong giai đoạn vừa qua, mấy tháng từ hôm đầu năm đến nay (cuối tháng một của Dương lịch cho đến bây giờ), do đại dịch viêm phổi chủng mới - Covid-19, nên việc tụ tập đám đông hoặc các lễ hội tôn giáo ở tất cả các quốc gia đều yêu cầu phải tạm dừng lại. Do vậy các Phật tử hoặc là tín đồ các tôn giáo khác nếu có ý thức thì người ta sẽ không đến các cơ sở tôn giáo, nơi thờ tự công cộng. Trong trường hợp đó, rõ ràng online, trực tuyến hoặc thông qua các mạng xã hội, chúng ta có thể gặp gỡ nhau. Các thầy, các sư có thể lên mạng giảng pháp hoặc hỗ trợ cho Phật tử về mặt tâm linh, tinh thần. Chính nhờ cái mà mình gọi là nghịch duyên của hiện tượng vừa xảy ra (dịch Covid-19), nó lại vô tình làm phát triển một phương tiện khá phổ biến trong xã hội bây giờ, nhưng lâu nay chưa được chấp nhận, hoặc một số lớn chưa được chấp nhận. Chẳng hạn như trường hợp quy y online hoặc là đi chùa online hoặc là nghe pháp online. Với thầy, chuyện đó không quá nặng nề giống như một số vị. Từ mấy năm trước thầy đã thấy ra khả năng diệu dụng của phương tiện nghe nhìn mới này.

Vấn đề là chúng ta phải hiểu được giá trị hai mặt của nó. Giống như một quả bom nguyên tử có thể giết chết hàng triệu người, nhưng bên cạnh đó, những nghiên cứu về nguyên tử lại giúp cho một số vấn đề khác phát triển như nguồn điện nguyên tử năng có giá thành thấp nhất chẳng hạn. Như laser, nó có thể phá tất cả mọi loại vật chất dù cứng rắn đến đâu khi tập trung cao độ sức mạnh của nó. Nhưng khi đưa vào lĩnh vực y khoa thì nó lại là một trợ thủ đắc lực trong phẫu thuật hoặc giải quyết một số bệnh mà những phương tiện khác không bằng nó. Việc đó giống như người ta gọi là con dao hai lưỡi. Nó có thể cắt, thái thức ăn hoặc những gì mình cần để phục vụ cho đời sống; nhưng rơi vào tay người có ác tâm thì nó có thể trở thành hung khí chém người, làm thương tổn người khác. Phương tiện thông tin trực tuyến bây giờ như internet, mạng xã hội,... nếu biết sử dụng thì sẽ gia tăng khả năng tương tác giữa con người với con người. Các thầy, các sư, các vị linh mục hoặc là các vị tu tể sẽ không phải bôn ba đi nhiều nơi. Mà trong một số trường hợp như đại dịch này, thì mặc dù Phật tử hay tín đồ không được đến gần hoặc vào các cơ sở thờ tự, nhưng họ có thể gặp các vị hướng dẫn tinh thần của họ trên mạng xã hội hoặc trao đổi trực tuyến trên các phương tiện truyền thông hàng ngày, hàng tuần hoặc thậm chí hàng giờ, bất kỳ khi nào có chương trình phát ra.

Vì vậy thầy nghĩ chuyện quý Phật tử không có điều kiện như ở một nước không có chùa chiền thì làm sao có thể nghe pháp, học đạo hoặc tham dự các khóa lễ, do đó chỉ có thể tham dự trực tuyến (livestream) hoặc online thôi. Cách đó là phù hợp nhất. Tuy không thể giống như ngồi tại chùa hoặc trong thánh đường nhưng ít nhất mình có thể nghe được, nhìn thấy đôi điều và cảm nhận được một ít không khí, trong khi kênh thông tin đó phát hình ảnh và âm thanh cho mình nghe, mình thấy và mình có thể tham dự. Nếu như quý Phật tử thật sự có nhu cầu muốn được quy y qua mạng online thì thầy nghĩ có thể được. Quy y và muốn tu tập như thế nào, bước đầu hành trì như thế nào, thì có thể có những vị thầy sẽ hoan hỷ làm chuyện đó. Với thầy, chuyện đó bình thường, chứ không có gì ngăn ngại hết.

Trong thời đại hiện nay, với các phương tiện nghe nhìn phát triển như thế này và tương lai còn phát triển hơn nữa, nếu không biết sử dụng, vận dụng mặt ưu điểm của nó, thì chúng ta sẽ thiệt thòi, không bắt kịp được sự phát triển của xã hội. Dĩ nhiên bên cạnh đó, chúng ta phải luôn luôn dè chừng. Với một người khôn ngoan, phải biết lưỡi dao luôn luôn có hai mặt: mặt lợi và mặt hại. Bên cạnh các thông tin phổ cập rộng rãi, mọi người có thể gặp nhau, trao đổi dù cách xa nhau hàng vạn dặm đi nữa, thì vẫn có thể liên lạc với nhau được. Đồng thời, về mặt nào đó, nó cũng

đem nhiều nội dung xấu hoặc không đẹp của cuộc đời đến ngay trong phòng của mình, ngay trong tâm trí của mình. Nhưng chọn lựa như thế nào, đó là nhận thức và thái độ riêng của mỗi người trong cuộc. Thầy hy vọng quý Phật tử hiểu được điều này và sẽ được lợi ích hơn khi nghe pháp hoặc tham gia các khóa tu, khóa lễ online.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 17”, năm 2020

CÂU HỎI 62:

Kính bạch Hòa thượng! Chúng con phước mỏng, tội dày, duyên chúng con phải sống với những người không tin Phật pháp, thường cản trở, không cho người thân đi chùa. Với cách nhìn phiến diện, họ chỉ thấy những con sâu làm rầu nồi canh do báo chí đăng không tốt về các sư chưa tu tập tốt. Con muốn được chỉ bảo cách ứng xử như thế nào với người thiếu duyên và với người thân để chúng con có thể thay đổi theo chiều hướng tốt hơn. Hiện tại, chúng con hành xử theo hướng không quan tâm đến lời họ nói. Như vậy có được hay không? Xin Hòa thượng trả lời cho chúng con ạ!

TRẢ LỜI:

Người xưa hay nói: “Nhân thân nan đắc, Phật Pháp nan văn”. “Nhân thân nan đắc” tức là thân người

khó được. Như đức Phật đã ví von về con rùa biển mù, không thấy đường, cứ mỗi một trăm năm nó mới nổi lên khỏi mặt nước đón không khí. Nếu khi nó nổi lên gặp một khúc gỗ đang trôi trên biển, trên thân khúc gỗ đó có một cái lỗ vừa với mũi rùa và mũi con rùa đút vừa vặn cái lỗ đó. Và Ngài dạy, điều đó cũng khó gặp như chúng sinh khó được sinh làm thân người. Trong vô số chúng sanh là các loài thú hoặc các loài khác, thì số được làm người rất ít ỏi. Thứ hai, đức Phật cũng đưa ra một ví dụ khác, được làm người và lên cõi trời. Nếu so sánh trên một con bò, con bò có bao nhiêu cái sừng, bao nhiêu sợi lông? Loại nào nhiều hơn? Và đức Phật dạy, người mà được sinh lên cõi trời chỉ như số sừng bò, còn sinh làm chúng sanh trong các cảnh khổ nhiều như số lông của con bò. Điều đó cho thấy được làm người, làm thiên là rất khó.

Tuy nhiên, được làm người không thôi thì vẫn chưa đủ. Phải được làm người nam kia! Người nữ chịu nhiều thiệt thòi hơn: thiệt thòi về cơ địa khi sinh ra, thiệt thòi về thái độ, quan niệm của xã hội và cộng đồng. Thứ ba, khi làm thân người, có người có ngũ căn và tứ chi đầy đủ, nhưng cũng có người khi sinh ra bị mắt kém, tai kém hoặc bị dị tật,... Do đó, được sinh ra trong một cơ thể khỏe mạnh cũng là một điều khó. Thân người toàn vẹn, lại là người nam, lại được gặp Phật Pháp, điều đó lại càng khó hơn. Từ đó, chúng ta phải thông cảm cho những người không nghe được

Phật Pháp do cái duyên của họ chưa đủ; thậm chí họ còn chống lại. Điều đó cũng là chuyện bình thường. Bây giờ, chúng ta muốn họ nghe chúng ta thì trước hết chúng ta phải học Phật Pháp đúng mức. Thứ hai, chúng ta phải thực hành trong đời sống. Chỉ có bằng cách chúng ta sống tốt, thể hiện qua đời sống của mình, thì không cần nói nhiều, điều đó có thể thuyết phục cao hơn cả việc chúng ta nói hay, nói giỏi. Khi chúng ta nói hay, nhưng chúng ta sống không tốt, thì người khác có thể vịn vào đó để bắt lỗi mình ngay tức khắc. Và ngược lại, nếu chúng ta thể hiện qua hành động, qua cách sống, thì người khác cũng nhận ra được ngay. Do đó, chỉ bằng đời sống của mình - trong nhà chùa gọi là “thân giáo”, còn trong xã hội được gọi là đời sống “thân hành thiện, khẩu hành thiện, ý hành thiện” - và quan tâm đến mọi người xung quanh. Chỉ bằng cách đó, chúng ta mới có thể làm giảm trừ các chướng ngại mà người khác nhìn vào đạo Phật nói chung hoặc đánh giá cá nhân mình nói riêng. Đó là cách theo thầy là ôn hòa nhất!

***Bài ghi buổi giảng của Hòa thượng Pháp Tông
tại nhà Phật tử Tịnh Nhựt, Tp. HCM***

CÂU HỎI 63:

Con kính bạch thầy! Thầy có thể kể cho con và đại chúng nghe câu chuyện về hạnh khát thực của những vị sư Việt Nam, đặc biệt là ở Huế được không ạ?

TRẢ LỜI:

Nếu con ở phía Bắc thành phố Huế thì con ít biết và khó nhìn thấy hình ảnh khát thực là phải rồi. Còn ở trung tâm hoặc phía Nam thành phố Huế thì con sẽ thấy hình ảnh đó thường xuyên - đặc biệt là các vùng thuộc thành phố - còn vùng ngoại vi hoặc các huyện thì không thấy. Do chùa chiền, tu viện của chư tăng ni Phật giáo Nam tông ở quanh trong thành phố và ngoại vi thành phố Huế nên lộ trình khát thực cũng ở quanh quanh đó, chứ khó đi xa được. Sau này, khi chùa Huyền Không Sơn Thượng tổ chức những đoàn khát thực vào sáng chủ nhật, thì thỉnh thoảng có mở rộng ra các nơi bằng cách dùng xe chở các sư về vùng đó, rồi xuống xe đi khát thực một đoạn để gieo duyên cho Phật tử ở vùng đó.

Khất thực, đầu tiên không phải là hạnh tu, mà nó là sinh hoạt bình thường trong đời sống của người tu hành theo truyền thống Phật giáo thời đức Phật. Và không phải riêng Phật giáo, các sa-môn đoàn khác thời đức Phật cũng vậy. Bởi vì các sa-môn đoàn sống nhờ vào sự rộng lượng, giúp đỡ, hỗ trợ của thập

phương bá tánh nên hằng ngày các vị ôm bình bát đi xin ăn, ai cho gì thì nhận đó về nuôi thân mạng này để tu học. Tại Việt Nam mình, mấy trăm năm gần đây chịu ảnh hưởng Phật giáo Trung Quốc truyền sang, gọi là Phật giáo Bắc tông. Còn Phật giáo Nam tông, tại chùa này và sáu, bảy cơ sở khác tại Thừa Thiên - Huế thì thuộc truyền thừa, truyền thống của Phật giáo từ Ấn Độ truyền sang Sri Lanka, rồi sang Myanmar, Thái Lan,... Riêng tại Việt Nam, Phật giáo Nam tông xuất hiện ở hai thời điểm khác nhau. Thời điểm đầu vào thế kỷ 2-3 trước Công nguyên và tàn lụi vào cuối triều đại nhà Trần. Còn tăng đoàn Nam tông hiện tại có mặt ở Việt Nam vào giữa thế kỷ thứ XX do một số vị cao tăng người Việt qua tu học ở Campuchia, Thái Lan, hoặc Sri Lanka đưa về.

Trong giai đoạn đầu, Phật giáo Ấn Độ từ Sri Lanka truyền sang, tồn tại đến khi nhà Trần mất thì cũng theo đó vắng bóng luôn. Lý do là nhà Hậu Lê tức Lê Sơ không ủng hộ Phật giáo. Sau đó vai trò của Phật giáo trong xã hội dần dần được thay thế bởi Nho giáo. Đến thời các Chúa Nguyễn, Chúa Trịnh thì đất nước bị chia thành hai. Ở miền Bắc, Phật giáo suy vì vì không được triều đình ủng hộ, về sau lại có một số vị sư ở Trung Quốc sang truyền bá nên bị ảnh hưởng lễ nghi, pháp môn tu hành của họ khiến Phật giáo có bản sắc Việt ngày càng mờ nhạt. Còn ở phương Nam, các Chúa Nguyễn, đặc biệt là Chúa Nguyễn Phúc

Chu, đã thỉnh các vị cao tăng ở Trung Quốc qua truyền giáo ở kinh đô, như các ngài Thạch Liêm, Đại Sán, Tử Dung. Những vị này đã truyền giới pháp và hướng dẫn tu học cho cả hoàng gia, sau đó là dân chúng. Vì vậy, Phật giáo phương Nam dưới thời các Chúa Nguyễn và vương triều Nguyễn có thể nói là hoàn toàn thuộc Phật giáo Bắc tông Trung Quốc. Và Việt Nam chúng ta chịu ảnh hưởng như vậy suốt mấy trăm năm rồi. Hiện nay, Phật giáo Nam tông tại Huế xuất phát từ các tỉnh phía Nam, được các vị cao tăng Nam tông người Việt đưa ra miền Trung. Trong các hình thức tu tập của chư tăng Nam tông có hạnh khát thực tức là đi xin ăn hằng ngày. Nếu ai từng qua Campuchia, Lào, Thái Lan,... thăm viếng thì sẽ thấy chư tăng sáng nào cũng ôm bát đi khát thực cả. Cho nên đó không phải là hình ảnh xa lạ gì. Tóm lại, khát thực chỉ là hình thức ôm bát đi khát thực hằng ngày của chư tăng để nuôi mạng tu học. Nhưng nếu biết ý nghĩa của nó, từ trên hình thức đó, thì một người tu hành vẫn có thể lấy đó làm phương tiện tu hành.

Ý nghĩa thứ nhất là “xả phú, cầu bần”. Khi ở ngoài đời thì có những vị ở địa vị cao, có tiền bạc, có gia sản, mình muốn mua gì mình mua, sắm những gì mình sắm. Nhưng khi mình vào tu học rồi thì mình không có những điều kiện đó nữa. Và thậm chí đời sống hằng ngày của mình nương nhờ vào thập phương bá tánh bố thí. Cái đó gọi là bỏ cái giàu có,

đầy đủ để tìm cái nghèo khó hoặc thiếu thốn. Nhưng chính chỗ nghèo đó lại là chỗ cho mình tu tập, không còn phải căng thẳng suốt ngày vì chuyện mưu sinh, giữ gìn của cải mình làm ra được.

Ý nghĩa thứ hai là khi đi khát thực thì mình sẽ chịu “lời ong, tiếng ve”, người khen, kẻ chê, chửi mắng, đánh đập,... Trong hình thức của người đi xuất gia khát thực, ta phải chấp nhận mọi lời khen chê, đủ thứ chuyện trên thế gian trút xuống cho mình. Cái đó gọi là “xả thân phá mạn”. Đây là cơ hội để chúng ta nhìn thấy rõ bản tâm của mình, xem tâm mình khởi lên những tâm kiêu mạn, ngã mạn, tự cao như thế nào. Nếu mình xem mình là cao quý, mình xem mình là đáng tôn trọng, thì khi bị những xúc phạm như vậy, lập tức mình sẽ sân hận, mình sẽ bực bội. Chỉ trong những nghịch cảnh đó, mình mới thấy ra được bản tâm, bản tánh của mình là gì và khi thấy được thì mình mới điều chỉnh được.

Thứ ba là đi khát thực rất vất vả, đầu trần chân đất, nắng nóng, mưa lạnh, thực không dễ dàng chút nào. Có như thế thì mới học được hạnh kham nhẫn - kham nhẫn với thời tiết, với khó khăn của ngoại duyên để mình rèn luyện ý chí, bản lĩnh. Chỉ có qua đó mới thấy được bản tâm, bản tánh của mình như thế nào.

Cho nên, biết và học ra ý nghĩa đó thì khát thực cũng là một phương tiện tu tập tốt. Nhưng bản thân

khất thực không phải là pháp môn tu tập gì hết; ý nghĩa pháp môn là do người ta nghĩ ra. Ngày xưa ở Huế có một vị cao tăng, bây giờ ngài viên tịch rồi. Suốt năm mươi năm, ngày nào ngài cũng đi khất thực. Vì thế nên hình ảnh nhà sư đi khất thực ở Huế hết sức thân thuộc và gần gũi.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 64:

Dạ thưa thầy! Thầy có thể kể cho chúng con nghe câu chuyện về ngài Hộ Nhẫn được không ạ?

TRẢ LỜI:

Thì giờ của chúng ta không còn nhiều nên thầy sẽ nói đôi điều về ngài. Vị sư mà thầy vừa chia sẻ ở bên trên, vị sư mà suốt năm mươi năm, ngày nào cũng ôm bình bát đi khất thực, đó là Trưởng lão Hòa thượng Hộ Nhẫn. Ngôi chùa ngài ở là chùa Thiên Lâm.

Ngày xưa, khi ngài phát nguyện đi tu thì cha mẹ không cho. Năn ni hoài không được, nên ngài quỳ hoài, quỳ hoài, cho đến khi cha mẹ bằng lòng cho ngài đi. Và khi đó ngài chưa biết gì về Phật giáo Nguyên thủy Nam tông đâu, mà chỉ phát tâm đi tu, vì đọc được quyển sách trong thư viện của hoàng gia. Ngài đọc được quyển sách kể về cuộc đời của đức

Phật Thích-Ca, rồi ngài xúc động, ngài phát tâm đi xuất gia thôi. Và ngôi chùa đầu tiên ngài ở lại là ngôi chùa làng. Ngài ở ngôi chùa đó như là vị thủ tự thôi, chứ không phải là người xuất gia có truyền thống và có giới pháp. Ngài tự phát nguyện tu hành phải đạm bạc, đơn giản nên ngài ăn uống kham khổ lắm. Hằng ngày, ngài chỉ lấy rau khoai lang, chọn những cọng lá vàng chứ không phải lá xanh, những lá hư héo, rồi luộc chấm muối ăn. Với chế độ thức ăn như vậy, một thời gian sau ngài bị suy dinh dưỡng, kiệt lực. Nhưng tâm ngài đối với đạo không thối thất và ngài có ý nguyện tu theo khổ hạnh.

Rồi một hôm, vào một đêm ngài nằm chiêm bao. Trong chiêm bao, ngài nghe thấy tiếng nói là: “Tu như vậy không đúng đường! Chánh pháp khác như thế!”. Nghe nói thế, ngài hoang mang quá và nghĩ là Hộ pháp nhắc cho mình biết. Nhưng ngài nghĩ, mình lỡ phát nguyện tu theo kiểu này rồi thì làm sao. Rồi cuối cùng ngài nghĩ ra cách, nếu phát nguyện tu tập như thế rồi, thì mình phải làm cái gì đó để chứng tỏ mình không thối chí, nhưng mà phải bỏ nó đi. Vậy là ngài tự phát nguyện chặt một ngón tay. Ngón tay bị chặt do không phải con dao bén, là con dao cùn nên chặt ngón tay không dễ, chặt nó không đứt liền. Ngài phải cầm cây dao day đi day lại, day tới day lui nhiều lần mới đứt ngón tay được. Và khi đứt được, mới hiểu ra, do ăn uống kham khổ lâu ngày, cơ thể thiếu dinh

dưỡng nên máu không chảy ra bao nhiêu. Sau đó, ngài bèn từ bỏ ngôi chùa ở làng, đi vào thành phố Huế để tìm xem có chỗ nào xin tu được.

Nhân duyên đưa đẩy ngài gặp được một ngôi chùa, gặp được vị thầy đầu tiên dẫn dắt cho ngài tu học, đó là chùa Châu Lâm ở Huế. Vị Hòa thượng Trưởng lão ở đó bây giờ ngài mất rồi. Và ngài tu học một thời gian theo truyền thống Bắc tông rồi có cơ duyên ngài qua truyền thống Nam tông. Cơ duyên ấy là do có một vị cao tăng Nam tông người Việt ở Huế, sau một thời gian tu học bên nước ngoài trở về, ngài đi thăm viếng các ngôi chùa quen biết xưa, các vị cùng tu với nhau ngày trước. Vị cao tăng đó là ngài Tăng thống Giới Nghiêm - quê ngài ở làng Dã Lê, ngài tu bên Bắc tông từ năm chín tuổi. Trên hành trình ngài Giới Nghiêm đi thăm các chùa, Hòa thượng Hộ Nhẫn khi đó là một chú sa-di và có cơ hội được nhìn thấy ngài Giới Nghiêm, rồi được tới gần ngài thăm hỏi và nhìn thấy rõ tăng tướng của ngài, Hòa thượng Hộ Nhẫn phát tâm kính trọng, yêu mến và muốn thay đổi màu áo, muốn xin đi theo ngài. Lúc đó, ngài Giới Nghiêm không ở Huế. Ngài vừa về Việt Nam và đang xây dựng chùa ở Đà Nẵng, ngài bảo, nếu muốn tu học thì vào đó tu học. Và ngài Hộ Nhẫn đã lên xin Hòa thượng Châu Lâm rời chùa nhưng không được đồng ý. Cho nên cuối cùng, ngài phải trốn đi vào trong Đà Nẵng, đến chùa Tam Bảo xin xuất gia với ngài Giới Nghiêm.

Vào Đà Nẵng, tu học một thời gian, ngài Hộ Nhẫn lại được các vị thầy cho sang Miến Điện tu học, thọ giới vào đúng kỳ kết tập Tam tạng kinh điển lần thứ VI, năm 1955. Sau khi thọ đại giới, tiếp tục ở đó tu học về thiền với một vị thiền sư lỗi lạc, là ngài thiền sư Mahasi. Tu học ở đó mấy năm, ngài trở về Đà Nẵng, về Huế nhận nhiệm vụ đầu tiên của Giáo hội là trông coi chùa Tăng Quang. Nhưng khi đứng ra quản lý ngôi chùa, thấy có nhiều công việc phiền phức không hợp với hạnh tu của mình nên ngài xin Giáo hội cho phép ngài được rời chùa để được độc cư tu tập. Ngài về gần chùa Châu Lâm cũ, được ông bà thân sinh mua cho miếng đất, lập cốc tu học, rồi sau này xây dựng thành chùa Thiền Lâm. Từ khi ngài ở Miến Điện trở về ngài sống hoàn toàn bằng hạnh khát thực. Sau này mọi người mới biết ngài thọ trì một số hạnh đầu-đà - chỉ thọ ba y, chỉ khát thực sống và chỉ ăn một bữa. Dù mưa hay nắng, dù thời tiết thay đổi thế này thế kia, ngài vẫn thường xuyên đi khát thực. Những khi ốm đau, bệnh hoạn, ngài ôm bình bát ra ngoài, các Phật tử biết, người ta đến tịnh thất của ngài để đặt. Còn những ngày bình thường thì ngài sẽ đi hết đường này qua đường khác. Có những hôm, ngài ôm bình bát trống về, ngài chỉ uống nước lạnh. Hôm sau, ngài đi bát, Phật tử nấu cho ít thức ăn, cứ thế như vậy là ngài sống qua ngày. Ngài rất ít khi nói, nhưng khi nói thì ngài nói bằng cái khí lực đặc biệt của mình, có

thể nó không có lý luận, không có gì cao xa, không có gì văn vẻ, nhưng sức truyền cảm của ngài là về mặt đời sống tu hành thực. Đó chính là tính nghiêm mật trong tu tập tỏa ra chung quanh khiến những người đứng gần ngài, có tín tâm với ngài, cảm ứng được.

Ngài mất vào năm 2002. Sau khi ngài viên tịch, vắng bóng thì rất nhiều vị có nhận định chung: ngài là biểu tượng của đời sống tu hành nghiêm mật. Hình ảnh của ngài suốt năm mươi năm ôm bình bát khát thực quanh xóm làng khu vực đồi Nam giao, đồi Từ Hiếu, đồi Quảng Tế,... sẽ không còn tìm lại được trong thời buổi này. Những ai có cơ hội tiếp xúc với ngài trong những năm cuối đời của ngài, thì sẽ cảm nhận được những thay đổi tích cực rất lớn trong con người của ngài. Như trước kia, trong các ngày lễ ở chùa có tổ chức thọ đầu-đà thức tu tập suốt đêm, Phật tử nào mà không làm đúng là ngài la dữ lắm. Nhưng thời gian sau này thì ngài chỉ nói nhỏ nhẹ thôi, không còn hành vi thô tháo hiện ra ngoài nữa. Chỉ bằng câu nói, chỉ bằng ánh mắt từ hòa, chỉ bằng lời an ủi, ngài đã làm cho người ta thay đổi. Sau khi ngài mất, các vị có trách nhiệm tổ chức lễ tang, rồi ghi chép lại rõ ràng hơn về câu chuyện của ngài. Hôm nay, thầy chỉ khái quát chung về công hạnh của ngài để cho mọi người hiểu được ít nhiều.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 65:

Xin Hòa thượng chia sẻ quan điểm của ngài về vị trí, vai trò, thứ tự ưu tiên của pháp học và pháp hành!

Và câu hỏi thứ hai: theo con tìm hiểu thì giai đoạn đầu của đức Phật chỉ có Pháp và Luật, nhưng sau này Tam tạng có thêm tạng thứ ba là Abhidhamma (Vi Diệu Pháp). Con cũng nghe nhiều học giả phương Tây nói tạng này là tâm lý học Phật giáo. Vậy thì tạng Vi Diệu Pháp này có đáng tin cậy không và chúng ta có nên học và thực hành tạng Vi Diệu Pháp này hay không? Xin ngài hoan hỷ giải đáp giúp con ạ!

TRẢ LỜI:

Về vấn đề ưu tiên giữa pháp học và pháp hành thì thực ra khi đức Phật chỉ dạy hoặc Ngài nói về con đường giác ngộ, giải thoát Ngài không có phân biệt rạch ròi thứ lớp là pháp học, pháp hành và pháp thành. Sự phân biệt mang tính hệ thống này là sản phẩm của đời sau. Bằng cứ rõ ràng nhất là trong bài pháp đầu tiên, khi đức Phật nói về Bốn Sự Thật liên hệ đến khổ và sau này người ta san định, hệ thống lại đặt tên cho pháp thoại đó là Chuyên Pháp Luân, thì không có một từ nào trong bài pháp thoại đó nói đến pháp học, pháp hành và pháp thành. Nhưng do chúng

ta chưa biết, nên chúng ta phải học. Sự Thật đó phải được học để hiểu. Học hiểu rồi thì làm gì? Chúng ta thực hành. Trong quá trình thực hành, chúng ta chứng nghiệm ra nó là gì. Nên trong việc học giáo pháp không có chuyện học xong thì mới hành, hành xong thì mới thành. Mà sự thật đó gồm có ba mặt. Muốn hiểu nó đúng mức, ví dụ mình muốn biết khổ, thì phải hiểu nó là cái gì. Ai có ít nhiều trải nghiệm khổ, thì người đó sẽ hiểu một số khía cạnh của khổ. Nhưng mà nói về nguyên nhân của khổ, thì không phải do thực hành. Nguyên nhân của khổ phải do nhận thức, phải do thấu hiểu, chứ không phải do thực hành. Cái khổ, hiện tượng khổ là phải trải nghiệm, chứ không phải thực hành khổ. Khổ không phải thực hành, mà khổ phải thấy ra và trải nghiệm nó, thì mới hiểu nó là cái gì. Như vậy thì tùy đối tượng, tùy tình huống và tùy vấn đề mà nó sẽ gồm cả ba hay chỉ là một.

Ví dụ khi nói đến *con đường thoát khổ* thì chúng ta phải hiểu trọn vẹn con đường thoát khổ là cái gì và chúng ta thực hành nó, thì chúng ta mới hiểu vấn đề thoát khổ ra sao. Còn vấn đề giải thoát, tức là diệt khổ, thì không phải trải nghiệm. Giải thoát là thấy ra bản chất vấn đề và buông mọi trói trãng, ràng buộc xuống. Tóm lại, về Phật học, thì thứ nhất là mình cần phải thấu hiểu. Thứ hai là khi mình nhận thấy rồi, tùy trường hợp, có đối tượng, có nội dung thì mình cần thực hành, hoặc có nội dung mình chỉ cần nhận ra thôi

- giống như nguyên nhân khô, chỉ cần nhận ra chứ không cần thực hành nguyên nhân khô. Và cuối cùng thì mình phải trải nghiệm nó, chứng nghiệm nó. Cho nên, ở đây không có thứ bậc ưu tiên giữa pháp học và pháp hành, mà phải hiểu đúng vấn đề thì mình sẽ xử lý đúng.

Về câu hỏi thứ hai, liên quan đến Tam tạng và lời dạy của đức Phật. Nhiều vị học giả chủ trương Tam tạng chứa đựng tất cả lời dạy chính thống của đức Phật. Họ luôn đưa ra một luận cứ là, về mặt lịch sử, đức Phật thuyết giảng bảy bộ Vi Diệu Pháp ở trên cung trời Đao-Lợi cho Phật mẫu nghe để đền ơn bà đã sinh hạ Ngài. Sau đó, ngài Xá-Lợi-Phất có nhiệm vụ nghe đức Phật giảng rồi nói lại cho chư tăng nghe. Nhưng đó là câu chuyện huyền thoại. Nó phi lý ở nhiều điểm lắm, rất là nhiều điểm. Thứ nhất, từ cõi trời Đao-Lợi xuống nhân gian, dựa theo cách tính của Vi Diệu Pháp thôi, thì một trăm năm ở cõi người mới bằng một ngày ở trên cung trời Đao-lợi. Vậy ba tháng an cư của loài người thì được mấy ngày? Và dù đức Phật nói suốt mấy ngày đó thì có thuyết hết bảy bộ Vi Diệu Pháp đó không? Thứ hai, là khi ngài Xá-Lợi-Phất giảng lại, đâu phải người nào cũng nghe và hiểu được. Theo tiến trình lý luận, làm sao ngài có thể giảng cho hết tất cả mọi người nghe hiểu những điều ấy. Chúng ta chưa nói đến vấn đề không gian, thời gian,... đã thấy sự vô lý trong lập luận rồi. Nhưng Vi

Diệu Pháp thực sự có giá trị về phân tích và lý luận. Về mặt luận lý, về mặt phân tích thì ai tìm hiểu, ai học sẽ nhận ra. Cái đó là sự thật. Cho nên về mặt giá trị công hiến đối với học thuật nghiên cứu, thì không ai có thể phủ nhận được vai trò và giá trị của Vi Diệu Pháp. Nếu học để biết như một chuyên ngành thì nên học. Lý do là nó sẽ giúp chúng ta mở rộng tầm hiểu biết, trang bị thêm khả năng hướng dẫn, giải thích cho người khác về mặt lý luận đối với các nội dung về Tâm, Tâm sở, Sắc pháp và Niết-bàn - tức là bốn đối tượng nghiên cứu của Vi Diệu Pháp. Tuy nhiên về mặt lịch sử, nói rằng Vi Diệu Pháp do đức Phật thuyết ra thì không có sở cứ khoa học xác đáng, không có chứng cứ lịch sử. Có thể dựa vào một số lời dạy của đức Phật trong một số pháp thoại, người ta triển khai nó ra thì có. Nhưng nói rằng đức Phật thuyết Vi Diệu Pháp, toàn bộ do đức Phật nói, thì chuyện đó không có bằng cứ, không logic. Trong hai kỳ kết tập - tức là trùng tuyên lại lời dạy của đức Phật - lần thứ nhất là ba tháng sau khi đức Phật nhập Niết-bàn và lần thứ hai là khoảng một trăm năm sau khi đức Phật nhập Niết-bàn, nội dung kết tập, trùng tuyên chỉ có hai. Đó là các pháp thoại được gọi là Kinh, và các quy định dành cho người xuất gia và quy định dành cho tăng-già, được gọi là Luật. Chỉ có hai nội dung đó thôi, chứ không có Vi Diệu Pháp. Vi Diệu Pháp được đưa vào và trở thành nội dung thứ ba của Tam tạng trong kỳ kết tập thứ ba, đời vua A-Dục, tức khoảng hai trăm

năm sau khi đức Phật nhập Niết-bàn. Suốt thời gian hai trăm năm đó, Vi Diệu Pháp nằm ở đâu? Cho nên về mặt lịch sử, rõ ràng Vi Diệu Pháp không phải do đức Phật thuyết. Nhưng dựa trên một số lời dạy của đức Phật triển khai ra thì có. Mặt khác, giá trị của Vi Diệu Pháp đối với vấn đề học thuật, phân tích,... liên hệ đến bốn đối tượng: Tâm, Tâm sở, Sắc pháp, Niết-bàn thì quả thật không thể phủ nhận. Sự tồn tại và xuất hiện của Vi Diệu Pháp - xét trên bối cảnh lịch sử - có liên hệ đến sự tồn tại của các tông phái Phật giáo cùng phát triển thời bấy giờ. Và cũng là một thái độ, một biểu hiện của Phật giáo đối với sự lớn mạnh, sự phát triển của một số hệ tư tưởng bên Ấn giáo. Sau này trong lịch sử triết học Ấn Độ, người ta ghi nhận sáu phái triết học của Ấn Độ. Sáu phái triết học chứ không phải sáu ông giáo chủ với các chủ trương mà chúng ta nghe trong kinh Sa-môn quả. Sáu phái triết học này là khác. Những nhà sáng lập ra chủ trương của sáu hệ thống triết học trong Ấn giáo này là những người tài ba, lỗi lạc. Về lý luận, cống hiến của họ cho lịch sử triết học Ấn Độ rất là đáng kể. Cho nên Vi Diệu Pháp ra đời - cùng với các luận thư khác của các tông phái khác - là câu trả lời của Phật giáo đối với các hệ tư tưởng triết học của Ấn giáo thời bấy giờ. Đó là về mặt lịch sử. Về mặt tư tưởng, về mặt học thuật thì chúng ta phải công nhận vai trò của Vi Diệu Pháp. Cứ tìm hiểu nội dung của nó, chúng ta sẽ thấy. Còn nói rằng học Vi Diệu Pháp để đắc đạo, để giác ngộ, để

giải thoát thì cái đó phải để dấu chấm hỏi! Không có bằng chứng nào xác định rằng sau khi học Vi Diệu Pháp, vị đó sẽ là giác ngộ, giải thoát hoặc là từ khi có Vi Diệu Pháp thì sẽ có nhiều người giác ngộ hơn khi không có Vi Diệu Pháp.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 66:

Con kính bạch thầy! Theo ý con hiểu thì Phật tử là những người đã quy y Tam Bảo. Cư sĩ lại là Phật tử tại gia và trì giới giống như sa-môn. Vậy con xin hỏi thầy, thứ nhất là những cư sĩ tại gia thì trì những giới nào? Thứ hai, chúng con sau khi kết thúc khóa tu mười ngày, trở về đời sống tại gia thì nên trì những giới nào? Thứ ba, quả của chúng con sau khi trì giới tại gia được những quả gì? Xin bạch thầy giải đáp giúp cho chúng con ạ!

TRẢ LỜI:

Thầy xin chia sẻ cái nhìn của mình về vấn đề này. Thứ nhất là về vấn đề giới. Giới mà chúng ta thường hiểu là những điều ngăn cấm, điều không cho phép. Tức là nó có hạn mức, nếu vượt qua hạn mức đó thì là điều không cho phép. Hiểu theo nội dung này thì bất kỳ tổ chức nào muốn tồn tại lâu dài, thì người

ta đều đặt ra những hạn chế như vậy. Trong các tôn giáo khác cũng vậy. Chẳng hạn như Thiên Chúa giáo là mười điều răn mà những con chiên phải tuân thủ. Hồi giáo có những điều cấm mà một tín đồ Hồi giáo phải tuân thủ. Và Phật giáo thì các cư sĩ Phật tử cũng phải chấp hành một số điều không được phép làm. Các vị xuất gia, tu sĩ của Phật giáo cũng vậy. Giống như trong một đất nước phải có pháp luật, thì pháp luật đó chính là điều mà người dân không được phép làm, nếu đó là lệnh cấm. Có những điều họ được phép làm mà pháp luật không cấm, giống như ra đường phải tuân thủ luật giao thông hay chúng ta không được làm cái này, không được làm cái kia vì luật pháp cấm; và được làm những gì pháp luật không cấm. Nếu ai ai cũng tuân thủ luật giao thông thì giảm thiểu tối đa các tai nạn giao thông xảy ra. Nếu không biết, cứ đi bừa, bạ đâu chạy đó, bạ đâu dừng đó, thì tất nhiên tai nạn thường xuyên xảy ra. Nếu tuân thủ quy tắc giao thông, người dân được quả báo gì? Chúng ta sẽ được an toàn hơn. Còn không tuân thủ quy tắc an toàn giao thông thì độ an toàn sẽ thấp đi, tính mạng luôn luôn bị đe dọa cho bản thân mình và những người đang có mặt trên đường. Cũng vậy, khi mình giữ một số điều cấm theo quy định, thì thứ nhất, mình không gây tổn hại cho người khác và chúng sinh khác. Cũng như không gây tổn hại cho mình - vì không tạo các ác nghiệp, không có hậu quả xấu cho mình đời này và đời sau.

Ví dụ Phật tử giữ giới không nói dối. Mình nói lời chân thật thì quả báo trước mắt rất dễ thấy. Khi những người hàng xóm xung quanh biết mình là Phật tử giữ giới không nói dối, thì khi cần chứng minh những điều chân thực, làm chứng, những điều đáng tin cậy, thì người hàng xóm sẽ hỏi mình, chứ không hỏi người hàng xóm khác. Khi tìm hiểu về vấn đề gì thì cần một lời chứng trung thực, không hư dối, người ta sẽ tìm đến những người Phật tử. Hoặc biết mình là Phật tử, giữ giới nghiêm chỉnh, đàng hoàng, nói những lời chân thật thì bạn bè, đồng nghiệp hay thậm chí những người trong nhà khi biết rồi thì người ta tin lời nói của mình, chứ không tin lời nói của người khác. Tức là mình có được sự tin tưởng của cộng đồng. Ở đây, thầy mở ra vấn đề là, khi mình học Phật thì mình cần biết hai loại: những điều nên làm và những điều nên tránh. Và quan trọng hơn, cốt lõi hơn của người cư sĩ, của người học Phật là phải biết những nguyên tắc sống như thế nào để cuộc sống của mình lành mạnh, an vui trong hiện tại và tương lai. Nếu mình sống dựa trên những nguyên tắc đó thì đời này an vui, đời sau an vui. Và đó là năm điều học của một cư sĩ tại gia thường được dạy mà các Phật tử hay hiểu là: “Không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu”. Thực tế khi tìm hiểu về vấn đề này, thầy lại không hiểu nó theo điều cấm hoặc là năm học giới như lâu nay chúng ta hiểu. Mà thầy lại hiểu theo nghĩa là năm nguyên tắc

sống lành mạnh. Tức là không có chuyện cảm gì ở đây, mà phải hiểu nó là cái gì, và phải thấy được giá trị lợi ích của năm nguyên tắc đó, từ đó, ta sẽ chọn lối sống lành mạnh và an vui.

Nguyên tắc thứ nhất là “tôn trọng và bảo vệ sự sống”, chứ không phải chỉ là “không sát sinh”. Từ “sát sinh” trong học giới này là nghĩa thứ phát, chứ không phải nghĩa gốc của từ. Nghĩa gốc của từ tố “pāṇa” trong từ “pāṇātipātā” của nhóm từ Pāli này có nghĩa là: sự sống. Và “veramanī” tức là từ bỏ, không làm các hành vi - Pāṇātipātā veramanī là không làm việc gì tổn hại đến sự sống. Còn “sikkhāpadaṃ” là điều học. Điều học có nghĩa là chúng ta sẽ học điều gì mà chúng ta chưa biết. Không ai đi học những điều đã biết rồi. Và khi học, khi hiểu rồi, chúng ta sẽ thực hành. Cho nên điều học ở trong câu mà người Phật tử phát nguyện, đó là do không hiểu nên con phải học để hiểu. Còn hiểu rồi, con thực hành, thì đời sống của con mới được an lạc và an vui. Từ “samādiyāmi” giống như là lời phát nguyện, là con nguyện học và hành theo. Do vậy, câu “Pāṇātipātā veramanī sikkhāpadaṃ samādiyāmi” được hiểu là: “Con nguyện học để hiểu sự sống là gì, để bảo vệ và tôn trọng sự sống, không làm tổn hại đến sự sống”. Đó là nguyên tắc thứ nhất. Và để bảo vệ sự sống, ta phải hiểu sự sống là gì đã. Vậy sự sống là gì? Khi mình hiểu được sự sống là gì, mình thấy được nội hàm lời

dạy của đức Phật rộng lớn vô cùng. Sự sống trong đó có loài người chúng ta. Chúng ta chỉ là một thành phần nhỏ của sự sống thôi. Còn có các loài động vật khác, các loài thực vật khác, các loại khoáng vật khác; và quan trọng hơn hết là các tương tác trong môi trường sống như thế nào để sự sống tồn tại và phát triển. Phải hiểu sự sống là gì! Một khi chưa hiểu thì ta chưa biết nội dung đức Phật nói nó sâu xa như vậy. Khi hiểu sự sống là gì thì tất yếu chúng ta muốn tồn tại, muốn có cuộc sống tốt đẹp, thì chúng ta phải tôn trọng, bảo vệ sự sống. Còn như mình sống bất chấp, chỉ biết chính mình thôi, thì đó không phải là nguyên tắc lành mạnh, mà mình chọn lối đi vào ngõ cụt.

Nguyên tắc thứ hai, chúng ta hay nói là “không trộm cắp”. Nó cũng không phải vậy! Trộm cắp chỉ là một nội hàm nhỏ trong nguyên tắc này. Ở đây muốn nói đến “quyền sở hữu”. Khi hình thành một xã hội, dù chỉ có hai ba người, thì đã mặc định có quyền sở hữu rồi. Thầy có ví dụ rất dễ hiểu: một em bé sinh ra chưa biết nói, chưa biết gì hết, nhưng được mẹ cho bú sữa, thì đến giờ đói, nó nói không được, nó hươ tay, hươ chân la hét. Thứ nhất là do nhu cầu sinh lý cần, thứ hai là nó đòi hỏi quyền của nó, quyền được mẹ cho bú. Hay nói rõ hơn, người mẹ cung cấp thức ăn, nước uống cho nó, là của nó. Ai đụng đến mẹ nó, ai đụng đến bầu sữa của nó là nó phản kháng ngay tức khắc. Có ai dạy cho đứa trẻ quyền sở hữu đâu, nhưng

đó hầu như là phản ứng đầu tiên của chúng sinh, của con người. Cho nên, quyền sở hữu là quyền thiêng liêng của con người khi xuất hiện, có mặt và xác lập khi cuộc sống có từ hai người trở lên. Chúng ta cần hiểu rõ điều đó. Chúng ta muốn xã hội ổn định hay trật tự thì chúng ta phải tôn trọng quyền sở hữu dưới nhiều hình thái khác nhau. Giáo dục Tây phương đề cập đến quyền sở hữu khá sớm, xác lập quyền sở hữu cá nhân, sở hữu cộng đồng, tập thể, sở hữu dưới nhiều hình thái khác nhau. Một trẻ em ở Tây phương có thái độ về quyền sở hữu rất rõ. Phòng của nó, bố mẹ muốn vào phải gõ cửa. Bố mẹ không gõ cửa mà vào là nó phản ứng ngay tức khắc. Vì trẻ được dạy ở trường rằng: “Con phải khẳng định rõ thái độ về quyền sở hữu của con thì người khác mới không xâm phạm con. Tay chân là của con, không ai đụng tới được, đầu của con không ai sờ tới được, phòng của con không ai tự ý vào được.” Vì vậy, đồ của nó khi ai đụng đến, nó phản kháng tức khắc. Trong một xã hội, muốn có sự ổn định và tôn trọng thì phải làm rõ quyền sở hữu này, phải tôn trọng và bảo vệ tài sản cá nhân, tập thể, cộng đồng. Và khi người khác bị xâm phạm, thì chúng ta cũng phải lên tiếng để bảo vệ cho nhau. Vì đó là quyền lợi chung, là một tính chất thiêng liêng nếu xã hội muốn tồn tại. Điều thứ hai mà đức Phật muốn nói là “quyền sở hữu” chứ không phải là chuyện trộm cắp nhỏ.

Còn điều học thứ ba, lâu nay chúng ta hiểu hơi méo mó là việc ngoại tình, tà dâm của nam, nữ cư sĩ có gia đình. Thực ra, ý của đức Phật sâu xa hơn. Ở Ấn Độ, người phụ nữ không có vai trò gì trong xã hội - ngoại trừ các nữ nhân được sinh ra trong gia đình đẳng cấp cao thì mới được tôn trọng. Còn hầu hết, người phụ nữ như một thứ của cải trong gia tộc, gia đình. Ngược lại, người đàn ông có nhiều quyền lực hơn và muốn làm gì thì làm. Vì vậy, một người đàn ông có hai bà, ba bà, nhiều bà là chuyện bình thường. Như vậy làm gì có chuyện tà dâm vì phụ nữ thì bắt chung thủy; trong khi các ông thì có quyền được nhiều vợ. Vậy không lẽ giới này chỉ dành cho phụ nữ, còn các ông thì như vậy được rồi? Đức Phật không dạy như vậy! Cái đức Phật muốn nói là “ý thức, trách nhiệm về hôn nhân”. Người cư sĩ thì hầu hết có gia đình. Có gia đình thì phải yêu thương gia đình, phải có ý thức và trách nhiệm với cuộc hôn nhân, trách nhiệm của mình với người hôn phối, trách nhiệm của mình với con cái, với gia tộc hai bên. Chu toàn trách nhiệm đó, ý thức với trách nhiệm đó, thì khi đó xã hội mới ổn định, gia đình mới ổn định. Đó mới chính là tế bào làm nên xã hội. Một khi chúng ta hiểu được, có trách nhiệm với gia đình, gia đình có ổn thì xã hội mới ổn. Việc đầu tiên là sửa mình trước. Sau đó, mình làm cho gia đình hạnh phúc, bình ổn. Vậy nguyên tắc thứ ba là: “Mỗi thành viên trong cuộc hôn phối phải

có ý thức và trách nhiệm với hôn nhân; không nên có hành vi thỏa mãn dục phi pháp”

Thứ tư là nguyên tắc về sự thực. Thông tin truyền ra phải dựa trên sự thực, không hư dối thì mới có được sự tin tưởng của gia đình, của cộng đồng, của xã hội. Còn một khi mà không thực, dù chỉ một lần, sẽ đánh mất niềm tin của người thân và cộng đồng. Các cụ xưa có câu “một lần thất tín, vạn lần khó tin”.

Thứ năm thì dễ hiểu, đó là nguyên tắc để có cuộc sống lành mạnh về thể chất. Chúng ta không nên đưa vào cơ thể mình những chất gây hại cho cơ thể, gây tác hại đến hệ thần kinh. Thời đức Phật chỉ có rượu men và rượu nấu, nên trong quy định chỉ có hai loại. Nhưng bây giờ, thời đại chúng ta, có quá nhiều chất gây say nghiện, nếu đưa vào trong cơ thể sẽ tổn hại đến sức khỏe và hệ thần kinh. Những loại ma túy nước, khô, chất kích thích đủ loại, rượu bia đủ thứ,... Do vậy trong nội hàm này phải hiểu rộng ra, đó là những gì làm tổn hại đến sức khỏe, hệ thần kinh của mình, thì chúng ta đừng có đưa vào người. Vì một khi chúng ta đưa chúng vào, chúng ta sẽ không làm chủ được hành vi của mình. Khi không làm chủ được hành vi của mình và không có ý thức, thì mọi tội ác có thể xảy ra. Ở trong xã hội của chúng ta, những người khi say sưa thì đánh đập cha mẹ; con cái sử dụng ma túy đá giết cha, giết mẹ, giết ông bà,... chính vì đưa vào cơ thể mình những chất khiến họ không làm chủ được và có hành vi gây thương tổn cho người khác.

Năm điều học này là năm nguyên tắc sống lành mạnh và nó giúp ích cho mình trong đời sống này. Quả báo nó thiết thực ngay trong đời sống này. Như nguyên tắc thứ năm, khi mình không dùng những chất kích thích thì đầu óc mình sáng suốt, mình xử lý vấn đề đúng đắn hơn. Nguyên tắc thứ tư, khi mình nói lời thật thì xã hội tin cậy. Nguyên tắc thứ ba, nếu mình có ý thức trách nhiệm về hôn nhân, nên sẽ không có hành vi thỏa mãn nhục dục phi pháp thì mình có một gia đình ổn định, thì vợ con hay chồng con tin cậy mình, gia đình yêu thương mình. Nguyên tắc thứ hai là nếu mình tôn trọng, bảo vệ quyền sở hữu thì có sống giữa một đồng của cải, người ta cũng tin tưởng mình không lấy một cái gì hết, người ta giao tài sản cho mình giữ mà không sợ mất cắp. Nguyên tắc thứ nhất, thì dù ở đâu, chúng ta tôn trọng môi trường sống ở đó, giữ gìn mối tương quan của môi trường ở đó, thì sự sống sẽ được hài hòa và tốt đẹp. Quả báo như vậy rất thiết thực hiện tiền. Đây không phải năm điều cấm, mà là năm nguyên tắc sống lành mạnh.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 67:

Kính bạch thầy, cho con hỏi chư thiên là gì? Tại sao mỗi buổi sáng và buổi tối ta phải thỉnh chư thiên? Chư thiên có giá trị và ý nghĩa như thế nào đối với đời sống tu tập của người xuất gia và cư sĩ?

TRẢ LỜI:

Chư thiên mà chúng ta hay hồi hướng hoặc mời thỉnh mỗi khi có việc, đó là chư thiên ở cõi trời Đục giới. Có ba dạng chư thiên. Thứ nhất là chư thiên ở sáu cõi trời Đục giới, nhưng nên nhớ, không phải cõi trời Đục giới nào cũng nằm trong đối tượng mà Phật tử, những người tin theo Phật hướng tới. Thứ hai là chư thiên Sắc giới. Thứ ba là chư thiên Vô sắc giới. Chư thiên là loại chúng sinh không phải loài người, họ có dạng sống cao cấp hơn chúng ta, hình thể xinh đẹp hơn chúng ta. Chư thiên ở Đục giới - từ cõi trời thấp nhất là Tứ đại thiên vương đến cõi trời Đục giới cao nhất là Tha hóa tự tại thiên - họ đều có hình thể xinh đẹp hơn loài người, vật chất tạo nên thân thể cũng tinh vi hơn loài người. Chư thiên ở cõi trời Đục giới được giải thích rằng họ được hóa sinh, chứ không phải thai sinh như chúng ta. Tức là không sinh ra từ lòng mẹ (thai sinh), mà do phước báu sinh ra. Tùy theo phước nhiều ít mà họ sinh ra, xuất hiện vào vị trí, địa điểm nào. Tùy theo đó mà họ làm chủ địa điểm đó, cung

điện đó, hay là người hầu, hay đóng vai con cái của vị chư thiên chủ nhân, tùy theo phước và mối liên hệ.

Thứ hai, do được cấu tạo và hình thành từ phước, nên khi hết phước, họ sẽ ra đi. Họ không trải qua những cái khổ đau bởi biến hoại thân xác giống như con người. Họ không có già, không có quần quai khi chết như chúng ta. Và thân thể của các vị chư thiên ở cõi trời Dục giới này luôn luôn ở hình dạng xinh đẹp nhất của tuổi trẻ. Họ không có bị già lão như loài người. Khi nào những hiện tượng sau đây xuất hiện thì họ biết sắp không còn phước làm chư thiên nữa, đó là: thân thể ra mồ hôi; tràng hoa mà họ trang điểm bị héo úa, không còn tươi tắn nữa; hào quang tỏa ra quanh thân của họ khi sáng, khi tối, khi mờ, khi tắt, giống như bóng đèn điện hết thời hiệu sử dụng, sắp hư; dung sắc của họ cũng tối màu lại. Tất cả những dấu hiệu đó là hiện tượng báo họ sắp hết phước, chuẩn bị ra đi.

Chư thiên bậc thứ hai là chư thiên cõi trời Sắc giới. Đây không phải đối tượng chúng ta hay mời thỉnh. Lý do là vì họ rất ít khi xuất hiện ở nhân gian này, chỉ những người đặc biệt có mối liên hệ - ví dụ như hai vị Đại Phạm thiên mà trong kinh có nhắc đến, đều là bạn trong quá khứ của đức Phật Thích-Ca, thời Phật Ca-Điếp. Một vị xuất hiện để thỉnh đức Phật đi hoằng pháp cho những chúng sinh hữu duyên. Một vị đến thăm Ngài lúc Ngài đã nghỉ trưa. Hy hữu lắm mới

có vị Phạm thiên xuất hiện, vì họ ở thế giới có hình tướng không giống chúng ta. Dạng tồn tại của họ tinh tế hơn rất nhiều. Hiểu theo nghĩa khoa học, họ tồn tại ở dạng ánh sáng, dạng tồn tại âm thanh, dạng tồn tại thanh tịnh, hoặc là tổ hợp giữa những dạng này với nhau. Họ không có mắt, tai, mũi, lưỡi,... như chúng ta, nhưng năng lực của họ thì phi thường. Vị thiên nào ở cõi đó muốn xuống nhân gian này thì vị đó phải dùng năng lực định của mình và hướng tâm đến. Họ muốn xuống nhân gian thì họ biến thành hình tướng loài người. Giống như năng lượng vốn tồn tại trong vũ trụ mà mình không biết. Chỉ khi nào mình nắm vững được quy luật của nó và tạo ra được môi trường, điều kiện phù hợp thì năng lượng mới bắt đầu xuất hiện dưới dạng ánh sáng hoặc dạng sức mạnh như của máy kéo hoặc sức đẩy,... Đó là những khái niệm tương đối để chúng ta hình dung về chư thiên Sắc giới. Còn chư thiên Vô sắc giới thì hoàn toàn không có hình dạng, chỉ có trong khái niệm, trong tưởng, chứ không có hình tướng.

Ngoài những chư thiên ở sáu tầng trời như chúng ta biết, còn có những phi nhân bán thiên, bán thần. Chẳng hạn như Dạ-xoa (Yakkha), Càn-thát-bà (Gandhabba), A-tu-la (Asura),... Họ ở thế giới bán thiên, bán thần. Và những chúng chư thiên đó được gọi chung là “Thiên thân hộ pháp” và có tám bộ loại. Cho nên trong kinh điển của Phật giáo Phát triển gọi là

“Bát bộ kim cang”, có tám chủng loại chúng chư thiên và chúng bán thần đó. Những vị lãnh đạo, thủ lĩnh, cầm đầu của các chúng này từng đến nghe pháp và quy y với đức Phật, khi đức Phật còn tại thế. Và họ phát nguyện hộ trì cho tất cả người nào phát tâm tu tập theo Tam Bảo, theo con đường giác ngộ. Trong một bài kinh tên là A-sá-nang-chi (Atānātiya), các vị ấy thỉnh cầu đức Phật: Nếu có thiện nam, tín nữ nào, tỳ-khuru, tỳ-khuru-ni nào trong khi tu tập mà gặp chướng ngại do các phi nhân quấy phá, thì chỉ cần đọc bài kinh - mà trong đó nêu tất cả danh tính của các vị thủ lĩnh, các vị cầm đầu của các chúng hộ pháp này - thì lập tức các vị ấy sẽ đáp ứng được, hoặc tự thân xuất hiện, hoặc cử người đến để giúp, giải quyết những phi nhân không hiểu biết, quấy phá sự tu tập của tứ chúng. Đó là lý do mà trong các nghi lễ Phật giáo thường có bài kinh, bài kệ thỉnh chư thiên đến. Vì họ chính là các pháp hữu của chúng ta, là những người bạn đạo cùng tu tập và giúp đỡ nhau khi cần thiết. Lý do sự tồn tại của các chúng chư thiên trong sinh hoạt lễ nghi hoặc tu tập của các tín đồ Phật giáo là như vậy.

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên 11, năm 2020*

CÂU HỎI 68:

Kính bạch thầy! Con tự nhận mình là một người sống nặng về tình cảm. Con dễ xúc động với những câu chuyện buồn, cảm động, với những hoàn cảnh khó khăn, với các mảnh đời ngang trái, ... Nhiều lúc việc cần phải mạnh mẽ, quyết đoán cũng làm khó con, mà với nhiều người, những việc đó là đơn giản. Vậy giữa lý trí và tình cảm, con phải làm như thế nào để không bị tình cảm lấn át và sáng suốt trong mọi quyết định ạ?

TRẢ LỜI:

Tình cảm và lý trí, nói theo tâm lý học hiện đại đó là hai tính năng tồn tại song hành, bổ sung, bổ khuyết cho nhau ở trong mỗi người. Các loài động vật thì cái này ít, đa phần chúng chỉ là bản năng. Nhưng riêng con người thì hai phẩm tính này luôn luôn hiện diện, nhưng mà cũng như cái đồng hồ có quả lắc vậy. Nếu quý Phật tử quan sát một quả lắc, thì chúng ta sẽ thấy quả lắc không bao giờ đứng yên một chỗ, luôn tìm cách để trở về bên kia để tìm sự cân bằng. Khi mình đánh qua bên trái nhiều, thì nó sẽ hồi trả bên phải lại cũng nhiều tương tự và luôn luôn cố tìm về điểm cân bằng giữa hai lực. Nhưng mà không bao giờ có chuyện quả lắc đứng yên một chỗ mà tạo sự cân bằng được. Cân bằng đó là cân bằng chết. Lúc ấy đồng hồ đứng chứ không còn chạy nữa. Cũng vậy,

tâm lý của con người, ít nhất có hai mặt. Lý trí thuộc về nhận thức (lý tính). Tình cảm là những phản ứng mang tính chủ quan - người ta hay gọi là “thất tình, lục dục” theo quan điểm của Nho giáo. Thất tình tức là: hỷ, nộ, ái, ố, ai, lạc, cụ - bảy trạng thái tâm lý mà thường có trong con người. Với nhà Phật thì gọi đó là tham, sân, si. Từ ba cái gốc đó phát sinh rất nhiều trạng thái tâm lý phụ khác nhau.

Mỗi người hiện diện trong cuộc đời này, dưới cái nhìn của đạo Phật thì không phải tự nhiên hiện diện. Nó là sự thừa kế của cả một quá trình sống của mỗi chúng sinh từ nhiều đời kiếp trước. Và trong quá trình đó, nó tích lũy bao nhiêu là hạt giống về hành vi trong quá khứ từng tạo tác và bây giờ khi được làm người, thì những hạt giống được thể hiện qua các quả báo dựa theo luật Nhân quả - nhà Phật gọi là luật hành vi (nhân) và hậu quả của hành vi (quả). Do vậy, có những người sinh ra với lý tính mạnh, họ làm gì cũng tính toán, mạnh mẽ, cứng rắn, quyết đoán trong các ứng xử công việc. Ngược lại, có một số thì có thiên hướng là xử lý bằng cảm tính trực giác - không phải qua kế hoạch, chương trình, hoặc tính toán so đo rồi mới quyết định, mà đằng này họ phản xạ, phản ứng theo cảm tính và trực giác nhiều hơn. Hầu hết các nghệ sỹ, nhà thơ, nhà soạn nhạc, thậm chí cả một số bộ môn thể thao như là võ đạo, bóng đá,... có những lúc các nghệ sỹ của những bộ môn đó, người ta sống

bằng trực giác cảm tính nhiều hơn là lý tính. Trong khi đó những nhà chính trị - quân sự hoặc các nhà chính trị - xã hội, thường những quyết định của họ nặng về lý trí, nặng về tính toán. Hai mặt này luôn luôn bổ sung cho nhau, không ai có thể trọn vẹn hai mặt có đủ tính cân phân, quân bình - giống như quả lắc vậy. Khi một hành vi, một hành động được đưa ra, thường nó nặng mặt này, nhẹ mặt kia.

Bản thân thầy là một người nếu đứng trên hai đặc tính đó của tâm lý, thì thầy nhiều khi cũng rất mạnh về phần cảm tính, tình cảm. Chẳng hạn như nghe những câu chuyện có nhiều chi tiết buồn hoặc vui tạo xúc động mạnh, đôi khi cũng không kìm được nước mắt. Ngược lại, khi nghe những chuyện gây cho mình chấn động về mặt tâm lý, thì mình cũng có những phản ứng mang cảm tính tương tự. Nếu không khéo tu tập, thì nó cũng làm chủ cái tâm của mình vậy. Mặt khác, khi có những việc cần đến tính toán, sắp đặt, thì thầy cũng phải tính toán, sắp đặt - tức là phải dùng đến lý trí, cân đo đong đếm, cân nhắc, chứ không phải khi nào cũng dùng tình cảm hoặc trực giác. Mình biết cái giới hạn và cái sở đoản, sở trường của từng đặc tính đó thì mình sử dụng cho đúng chỗ đúng lúc thôi; chứ cũng rất khó nói khi nào thì phải dùng lý tính, khi nào thì phải dùng cảm tính. Vấn đề ở chỗ, khi trạng thái nào nó chi phối con người mình nhiều, thì khi đó mình phải tỉnh táo, sáng suốt nhận

ra, nếu thấy nó quá đà thì phải điều chỉnh nó lại. Cái này có thể điều chỉnh lại được, vì nó cũng là một quá trình huân tập (tích lũy từ nhiều đời, nhiều kiếp) thành thói quen rồi. Bây giờ, mình muốn thay đổi nó, thì mình cần phải có thời gian để sửa lại.

Cũng giống như một người có thói quen khi đi tay đánh đồng xa chẳng hạn. Bây giờ, chợt nhận ra rằng đi mà tay đánh đồng xa là không hay, thấy trẻ con quá nên sửa lại. Muốn một lúc nào đó đi đứng nghiêm túc, hai cánh tay không còn ve vẩy nữa thì người đó phải tập bỏ dần đi. Cũng vậy, khi mình hay bị xúc động đối với sự việc gì đó thì mình phải tập cách nhận ra khi nó khởi sinh; phải luôn tỉnh táo, sáng suốt để nhận ra cảm xúc trong con người đang trào dâng. Phải nhận ra nó và điều chỉnh nó lại. Điều chỉnh có nhiều cách. Nếu mình không thể rời khỏi hiện trường khiến mình bị xúc cảm, thì mình có thể hít thật sâu vài ba hơi thở, hay chú tâm vào hơi thở hoặc chuyển chú ý vào việc gì đó không phải là cái đối tượng làm cho mình xúc cảm, làm cho nó chệch hướng sang một bên. Ta chỉ việc điều tức (ché ngự hơi thở theo ý muốn) một số lần hoặc chú tâm vào việc gì không làm ta xúc cảm, thì trạng thái xúc cảm đó sẽ vượt qua được. Mỗi người phải tìm ra cách để tự điều chỉnh lại, chứ không ai có thể chỉ cho người khác cách giống nhau được, vì sự xúc cảm của mỗi người không giống nhau. Có người bị xúc cảm về

chuyện cười, người khác thì về chuyện vui, hay có kẻ động lòng về chuyện buồn, về chuyện nhân ái của người khác hoặc hành vi, cử chỉ hào hiệp của người khác. Mỗi một tình huống, mỗi một trạng thái của mỗi người không giống nhau. Cho nên chúng ta phải tỉnh táo, sáng suốt nhận biết mình ngay khi đó, đối diện với nó; còn nếu chưa đủ sức thì có thể tạm rời xa nó hoặc là tránh sang một bên. Như thầy trình bày trước đó, thì hít vào một hơi thật sâu hoặc hít vài ba hơi thờ, hoặc hướng tâm đến chuyện khác; tất cả đều là cách để cho làm nhẹ bớt sự xúc động đang trào dâng trong người. Khi lý tính quá thì người ta không phải đối phó nhiều. Nhưng nặng về cảm tính quá, dễ bộc lộ sự yếu đuối trước người khác và khiến mọi người không thích; đồng thời tự mình cũng thấy không ổn nên cần phải điều chỉnh. Đối với vấn đề cảm tính và xúc cảm quá nhiều, đó là vấn đề riêng của mỗi người, do cốt chất của mỗi người, do tập tính của mỗi người trong nhiều đời, nhiều kiếp. Cho nên những cách thầy nói chỉ là gợi ý, nó có thể là thích hợp hoặc không. Nhưng về nguyên tắc thì phải biết. Nếu mình không tỉnh táo nhận ra ngay khi đó thì mình không thể điều chỉnh, chuyển hướng cho nó và làm chủ nó được. Chỉ có cách tỉnh táo, thường xuyên trở về và khi tình huống xảy ra, nhận thấy quá lớn, quá đà, mỗi người tự chọn ra cách làm quen, đến một lúc nào đó mình sẽ vượt qua được thôi. Nhưng mà không theo nghĩa hoàn toàn cân phân trăm phân trăm, mà giống như quả lắc,

bởi vì khi đứng một chỗ cân phân giữa tình cảm và lý trí, thì khi đó như đã chết, là sự sống cứng nhắc, chứ không phải là sự sống linh hoạt nữa.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 53”, năm 2020

CÂU HỎI 69:

Kính bạch thầy! Tại sao phải tụng kinh? Tác dụng của tụng kinh là gì? Chư tăng trong chùa tại sao phải duy trì việc tụng kinh hàng ngày ạ?

TRẢ LỜI:

Tụng kinh là một trong những sinh hoạt hàng ngày của hầu hết các chùa chiền, tu viện. Như thầy biết, không phải chỉ trong Phật giáo, mà khá nhiều tôn giáo khác cũng có. Có lẽ chỉ trừ trong các trung tâm tu học về thiên hoặc là một số cơ sở hành trì các phương pháp hành thiền, thì người ta mới giảng hoặc ít tụng kinh. Còn hầu như chùa chiền, tu viện, tịnh thất nếu có chúng tu học, người xuất gia thì đều có hành trì tụng kinh. Điều đó nói lên một thực tế, một nhu cầu trong đời sống tu học.

Nếu nhìn lại quá khứ thời đức Phật thì việc tụng kinh không phải như bây giờ, theo lối có một khóa lễ và các nghi thức, có vị chủ xướng và đại chúng đọc theo; rồi thậm chí nhiều tông phái còn được hỗ trợ

bằng các loại nhạc khí - nó trở thành một bộ môn mà người ta gọi là lễ nhạc của tôn giáo. Nhưng ở thời đức Phật, đặc biệt trong giai đoạn đầu tiên - thầy gọi là giai đoạn “Phật giáo du hành” - đức Phật hay các môn đệ, các vị tỳ-khưu và các vị tỳ-khưu-ni,... thường phải di chuyển từ nơi này qua nơi khác trong năm, trừ mùa an cư. Cho nên việc tụng kinh không giống như bây giờ, mà là các sinh hoạt mang tính học tập thật sự chứ không phải lặp đi, lặp lại một nghi lễ. Chúng ta cần phân biệt rằng đó là hai nội dung khác nhau. Thời xưa, các vị đệ tử đọc đi đọc lại cho đến lúc thuộc lời dạy của đức Phật. Khi thuộc rồi, người ta mới tìm hiểu và hành trì; ngoại trừ những vị có tuệ, họ có thể hiểu ngay lời dạy của đức Phật và chứng ngộ liền, còn hầu hết số đông vẫn phải học thuộc và sau đó tìm hiểu từng bước, rồi thực hành.

Sau khi đức Phật viên tịch rồi, Phật giáo chuyển dần sang giai đoạn “Phật giáo tu viện” - chùa chiền, cốc liêu, trú xứ được cất lên, xây dựng khắp nơi và tăng ni không cần phải đi nhiều nơi du hành như trước. Và rồi đến một thời điểm nào đó, khi Phật Pháp được truyền bá khá sâu rộng ở toàn vùng Trung Ấn Độ, hoặc sau này lên vùng Bắc Ấn, rồi xuôi về Nam Ấn, thì việc du hành chỉ còn tồn tại rất ít dưới dạng các vị đầu-đà. Hoặc sau này khi qua Trung Quốc, người ta gọi là các vị du hành là hành cước hoặc phái Vân thủy - tức là du hành không cư trú,

định cư ở một nơi nào nhất định. Đó chỉ là khuynh hướng riêng của một số vị thôi, còn hầu hết khi đã hình thành sinh hoạt tu học trong tu viện, định cư rồi, thì việc tụng kinh trở thành một trong những sinh hoạt tại trú xứ tu học. Đầu tiên, việc tụng đọc đáp ứng nhu cầu học, học thuộc, học hiểu để thực hành lời dạy của đức Phật. Rồi sau đó nó biến thành một nghi lễ hoặc là một nét sinh hoạt tu học hàng ngày. Nếu như người tại gia bận rộn công ăn, việc làm với các mối quan hệ rộng lớn, bị chi phối bởi những việc bên ngoài, còn đối với người xuất gia thì ít. Người xuất gia chỉ có việc cần thiết là thanh lọc thân, khẩu, ý, đặc biệt là nội tâm của mình. Việc đọc kinh có thể được đề xướng bởi những vị đi trước, rồi những vị đời sau duy trì và phát triển.

Người ta chọn một số bài kinh tụng đọc, rồi sau đó người ta định hình thành nghi lễ, nghi thức, biến thành các khóa lễ. Về mặt nào đó, nó có tác dụng. Định cư tu học cho nên đi lại bên ngoài ít, mà thì giờ dành cho tu thì nhiều. Tuy nhiên không phải ai cũng thích ngồi học thuộc hết bài kinh này sang bài kinh khác, mà khuynh hướng chung của đại chúng vẫn nặng về hình tướng, nghi lễ - xét trên thiên hướng chung của số đông. Có lẽ vì vậy mà hình thức tụng kinh ở các chùa, dù tông phái nào, nó trở thành một sinh hoạt chính hàng ngày của đời sống tu viện. Kèm theo đó thì mỗi tông phái đều có thêm nội dung.

Chẳng hạn như: niệm Phật, hành thiền, tĩnh tâm,.. sau mỗi thời khóa. Điều này tạo nên hiệu ứng gì? Đó là biến việc tụng kinh thành một thói quen - về mặt nào đó cũng có tác dụng khá tốt đối với vấn đề điều chỉnh thân, khẩu, ý vì nó tạo thành một tập quán nghiệp tốt do được lặp đi lặp lại hàng ngày, làm hình thành một nếp sống chứ không phải chỉ là ứng xử nhất thời. Và về mặt giáo dục thì nó có công năng hỗ trợ hình thành nhân cách của một người ở tu viện. Chính vì vậy mà việc tụng kinh trở thành một trong những sinh hoạt quy củ của nhà chùa, của tu viện Phật giáo, của thiền môn như người ta hay nói. Và nó có sức sống chính là vì nó đáp ứng được một số yêu cầu cơ bản về vấn đề tu học. Đó là suy nghĩ của thầy đối với vấn đề tụng kinh ở tại các chùa.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 54”, năm 2020

CÂU HỎI 70:

Kính bạch thầy! Con thường hay dễ cáu giận với những sự việc bất như ý hoặc với những người làm không đúng theo yêu cầu của con. Tính chất công việc của con là một người lãnh đạo, nên con thường luôn phép và nguyên tắc. Vậy con phải làm sao để học cách làm chủ bản thân ạ?

TRẢ LỜI:

Quý Phật tử đưa ra câu hỏi này tức là đã thấy ra nhược điểm của mình. Nhược điểm đó là tính khí nóng nảy, cáu bẳn, gắt gỏng. Và những quyết định trong tâm trạng như vậy dễ vấp lỗi hoặc là tạo phản ứng không tốt đối với người làm việc dưới quyền. Ai từng ở trong cương vị lãnh đạo, quản lý dù nhỏ dù lớn, thì hầu hết đều trải qua loại tâm trạng như vậy - ở đây, thầy muốn nói đến người quản lý, lãnh đạo tha tương đối chuẩn mực, chứ không phải là lãnh đạo chỉ mang danh nghĩa hoặc là không có khả năng lãnh đạo. Trong khi mình làm việc, tất yếu sẽ gặp nhiều việc, chẳng hạn như những nhân viên làm việc dưới quyền đâu phải người nào cũng hiểu được ý cấp trên nên không thực hiện đúng mệnh lệnh. Hoặc có những tình huống xảy ra và nếu mình không lường hết được để đề ra biện pháp xử lý kịp thời, sẽ có những va vấp nhất định. Và từ đấy cáu gắt, bực bội, khó chịu rất dễ khởi lên. Nhận ra được nhược điểm của mình, tính khí của mình, mình cần khắc phục nó, đó là bước đầu phù hợp.

Nhưng mà dừng ngang đó chưa đủ, chúng ta phải có những nhận thức rõ ràng, đúng về nó. Và thứ hai là những bước cần thiết phải thực hành để vượt qua được trạng thái này.

Thứ nhất, là khi nhận ra nhược điểm của mình rồi thì cần điều chỉnh sớm chứ không để kéo dài tình

trạng này. Thứ hai, đặt mình trong hoàn cảnh của thuộc cấp, của nhân viên và ngược lại, nếu người đó đang là sếp của mình, đang là cấp trên của mình thì khi đó mình nên làm gì và làm như thế nào? Nếu một người chỉ huy tự đặt mình trong cương vị của một người dưới quyền, là thuộc cấp, là người thừa hành, thì người đó sẽ dễ thông cảm với người dưới mình hơn. Từ đó quyết định của mình khi được đề ra, sẽ có những thay đổi cần thiết, không quá áp lực đối với người, đẩy người vào tình trạng quá ức chế, chịu quá nhiều áp lực. Thường thì, với người phận dưới, do cần việc làm, hoặc để được đề bạt thăng tiến, người ta có thể nhẫn nại, chịu đựng tính khí khắc nghiệt của cấp trên hoặc các quyết định có thể không hợp lý, mang tính áp đặt hay ép buộc trong một số thời điểm nào đó, một giai đoạn nào đó nhưng về lâu dài, nó sẽ gây ra oán hờn, bất mãn. Và đến một thời điểm sẽ bùng lên sự xung đột giữa hai bên, dẫn đến oan trái, oán thù nhau.

Thứ hai, khi mình chưa đủ sức để đối diện với trạng thái tâm cáu gắt, giận dữ, bực bội khi giải quyết công việc không như ý mình phải có những bài tập. Bài tập đó về tâm lý bệnh học, gọi là những bài tập về tự kỷ ám thị. Buổi tối hoặc buổi sáng trước khi đi làm, mình ngồi hoặc đứng một chỗ trong một lúc, buông xả tâm trí ra khỏi mọi đối tượng, để cho hoàn toàn ở trong trạng thái thư giãn. Và sau đó mình khởi lên những ý niệm:

“Hôm nay là một ngày mới với tất cả những yếu tố mới mẻ, tốt đẹp. Tâm của tôi cũng vậy, hoàn toàn mới mẻ, tốt đẹp, không cấu giện, không phiền muộn, không thù ghét ai và không muốn làm cho ai khó chịu. Tôi cũng mong tất cả mọi người cũng được như vậy. Và với tâm mát mẻ, tốt đẹp, an vui này, tôi xin được hướng về tất cả mọi người”.

Ta khởi lên và nuôi dưỡng nó vào buổi sáng, buổi tối. Tự mình khởi lên trong tâm mình và mình phát tán nó ra trong không khí, không gian bằng chính tâm niệm đó. Về mặt tâm lý, đó là một cách tự trị liệu. Qua một thời gian, nó sẽ có tác dụng nhất định với tâm lý người trong cuộc và có thể với người xung quanh. Một khi tâm người đó càng ngày càng mát mẻ và an tịnh hơn, thì cái hiệu năng của nó - do tư tưởng này được lan tỏa trong không gian đó - bắt đầu tác động đến mọi người. Đây cũng là kinh nghiệm mà một số nhà tâm lý giáo dục hay trị liệu tâm lý thường áp dụng cho các bà mẹ nuôi dưỡng con ngay khi còn trong bào thai, hoặc là những người bệnh khó điều trị. Bác sỹ tâm lý hoặc người có trách nhiệm điều trị sẽ thì thầm bên tai người đó khi người đó ngủ, bằng những tư tưởng, ý niệm, lời nói tốt đẹp và tạo dựng cho họ sự tự tin trong lòng. Chính cái tư tưởng mát mẻ, an lành này thấm dần, thấm dần mỗi ngày một ít. Nó hàn gắn lại vết thương, làm cho tâm tính nóng nảy, bực bội của người đó dịu xuống. Đây là một

bước đệm khi tạm thời mình chưa có đủ bản lĩnh để đối diện với tính khí nóng giận, bực bội, cáu gắt,... thường khởi lên trong tâm khi mình làm việc, giải quyết vấn đề, tiếp xúc với người dưới quyền hoặc đồng sự,...

Bản thân thầy vào tu học, sau đó lớn lên theo thời gian, buộc phải đảm nhận trách nhiệm việc này, việc nọ nên ít nhiều cũng trải nghiệm qua những điều tương tự mà quý Phật tử hỏi. Cho nên bài học này là bài học rút ra từ kinh nghiệm của thầy, từ con đường thầy đã trải qua và có thể chia sẻ với quý Phật tử.

Bài ghi “Vấn đáp Phật pháp số 60”, năm 2020

CÂU HỎI 71:

Kính bạch thầy! Bây giờ khoa học phát triển, các bà mẹ có thai đi khám thai sớm để biết được thai nhi khoẻ mạnh hay bị bệnh. Thường thì những thai nhi bệnh sẽ được chỉ định là đình chỉ thai nghén - gọi là phá thai - để đảm bảo người con sinh ra là người khoẻ mạnh cho xã hội. Con muốn hỏi quan điểm của Hoà thượng về vấn đề này.

TRẢ LỜI:

Khoa học đúng là biết được rất nhiều điều và cũng giúp cho con người những hiểu biết cần thiết để

có thể ứng xử cho phù hợp. Nhưng mà khoa học sẽ không biết khi nào thì bắt đầu hình thành một sự sống của thai nhi trong bụng mẹ? Sự sống ở đây hàm nghĩa là sự hoàn chỉnh của một cái thai, có một cái thức chúng sinh gắn vào cái hình hài mới nên hình nên dạng ấy. Điều đó chắc chắn khoa học không biết được. Quý vị cần phải biết rằng, chúng sinh nhập thai có nhiều trường hợp khác nhau, chứ không giống nhau. Sự sống đầu tiên bắt đầu hình thành tối thiểu phải có sự kết hợp giữa tinh cha, huyết mẹ và sau đó được nuôi dưỡng lớn lên. Nhưng ngay lúc người nam và người nữ quan hệ (xác thịt) với nhau, đồng thời người nữ đứng giai đoạn trứng có khả năng thụ thai là luôn luôn có chúng sinh nhập thai đâu. Có khi phải sau một thời gian mới có chúng sinh nhập thai. Có khi nửa thai kỳ mới nhập thai hoặc có chúng sinh khác vào thay thế chúng sinh đó. Có khi gần đến ngày sinh, bà mẹ tự nhiên cảm nhận thai nhi có những thay đổi khác lạ, đó là trường hợp có một chúng sinh xuất ra, một chúng sinh nhập vào; và thậm chí, khi ra khỏi lòng mẹ rồi, tình trạng thay vai đôi chỗ đó vẫn có thể xảy ra. Lực thu hút của người mẹ đối với các chúng sanh hữu duyên, cũng như oan gia trái chủ đều bắt đầu trong những trường hợp đó. Nó xuất hiện và nó có những thay đổi. Vì vậy, đôi khi có đứa con trong bụng mẹ nó thế này, nhưng khi chào đời thì lại là đứa khác. Chỉ những bà mẹ nào có trực giác mạnh mới nhận ra điều đó.

Khoa học giúp chúng ta thấy rõ trong thai nhi khi hình thành có khuyết tật hay không khuyết tật. Đứa bé có đầy đủ các giác quan và tứ chi hay không. Nhưng khoa học không biết được khi nào thì trong chúng sanh này sự sống hoàn chỉnh rồi. Thầy nói hoàn chỉnh, chứ không phải không có sự sống. Dạng sự sống thô là sự sống của đơn bào, của đa bào, của tế bào,... Sự sống của chúng ta là dạng sống nhóm tế bào mang tính hệ thống cộng tồn với thức tánh của một chúng sanh nhập thai. Không đủ các yếu tố đó thì không gọi là hoàn chỉnh được. Giống như chiếc xe đầy đủ hết, nhưng chưa có người lái, thì nó chưa phát huy được chức năng, cái công dụng của nó. Cũng vậy, ở một giai đoạn bất kỳ nào đó, một bào thai chưa hội đủ các yếu tố của sự sống hoàn chỉnh vì thức tánh chưa có. Và giai đoạn ấy mãi mãi là một bí mật mà khoa học không thể biết được. Vì vậy, quyết định phá thai khi xét thấy thai nhi bị khiếm khuyết, dị tật,... có nguy cơ tạo nghiệp bất thiện là giết trẻ chưa sinh! Trong quá khứ vào thời chiến, do những áp lực của chiến tranh,... nhiều bà mẹ buộc lòng phải theo kế hoạch chung là phải hủy bỏ thai của mình - chúng ta gọi là vỡ kế hoạch. Và sau này, khi quốc gia có chủ trương về vấn đề kế hoạch hóa gia đình, thì thêm một lần nữa, rất nhiều chúng sanh bị giết khi còn trong bụng mẹ.

Tuy nhiên, mỗi chúng sanh khi bị chết như vậy, theo định luật nghiệp báo của tự nhiên thì chúng đang

phải thọ quả báo bất thiện đã tạo trong đời trước. Nhưng người trong cuộc có liên hệ là bà mẹ cũng không phải là an lành gì sau khi quyết định và đã phá bỏ cái thai như vậy. Thầy từng gặp một số bà mẹ trong quá khứ từng phải bỏ thai, sau này họ đau khổ lắm. Họ đau khổ không phải chỉ vì bệnh tật do phá thai gây tổn hại sức khỏe, mà chính những sinh linh đó quay về với họ, gặp họ. Chúng quấy phá họ có, ám ảnh họ có và nhập đi, nhập lại có. Cho nên, chúng ta đừng tưởng rằng chúng nhỏ nhoi trong bụng, không ai thấy thì không biết gì. Sự sống vốn màu nhiệm và có những cái chúng ta không biết được. Chuyện bây giờ chẳng hạn, một gia đình chỉ sinh được một hoặc hai đứa con theo chính sách. Rồi chúng ta theo thói quen, tập tục của vùng miền hoặc gia tộc phụ hệ,... chọn lấy thai nhi có giới tính nam, bỏ thai nhi có giới tính nữ. Hậu quả bây giờ là điều đó làm cho quân bình giới tính bị rối loạn, khủng hoảng. Mặt khác, sự can thiệp thô bạo của chúng ta vào dòng nghiệp và dòng sống đó sẽ mang đến hậu quả nhất định, mà hậu quả đó không hoàn toàn tốt. Cũng như chúng ta do lòng tham và thiếu hiểu biết của mình, tự mình đang tàn phá môi trường sống và hậu quả là bao nhiêu chuyện đau thương do thay đổi thời tiết và khí hậu đổ ập xuống trong những năm gần đây. Muốn điều chỉnh lại khí hậu thế giới này tốt hơn, con người phải nhìn thấy ra được nguồn gốc, phải có biện pháp phù hợp điều chỉnh nó lại. Mà phải điều chỉnh suốt nhiều chục năm,

thậm chí năm bảy thập kỷ thì may ra mới phục hồi được phần nào, chứ cũng không thể phục hồi hoàn toàn được vì có những thứ mình đã hủy đi rồi không thể làm lại được nữa.

Chuyện thai nhi và bà mẹ là chuyện đau đầu của xã hội. Nhưng mình là Phật tử thì phải biết, không phải tự dưng mà một bà mẹ có cái thai như vậy. Và chúng ta không biết được sự sống đó đã hoàn chỉnh chưa. Cho nên, mọi ứng xử của chúng ta với thai nhi, nếu không tinh táo, sáng suốt, chỉ biết tính cái lợi của mình thôi, thì hậu quả chúng ta sẽ phải gánh là khổ đau và nỗi ân hận đeo bám suốt những tháng ngày còn lại trên cuộc đời!

*Bài ghi từ chương trình Trà đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*

CÂU HỎI 72:

Kính bạch Hoà thượng, Ni sư Liễu Pháp, cùng các bạn đồng tu! Trong mấy hôm học vừa rồi, khi được Hoà thượng và Ni sư giảng cho nghe bài kinh Chuyển Pháp Luân và nói về Bát Chánh đạo, con thắc mắc và cũng suy nghĩ về việc chọn nghề nào nuôi mạng hợp pháp. Hiện tại con đang làm nghề kinh doanh. Như Ni sư nói nghề kinh doanh vẫn mắc phải nghiệp nói dối, tức là mình nhập hàng vào thấp, mà

bán ra nói giá cao để có lãi cao, thì cái đó đúng bản thân con chiêm nghiệm mắc vào rất nhiều. Và thêm nghề con đang làm là kinh doanh heo giống. Ni sư có nói là có năm nghề tà mạng: buôn thuốc độc, buôn vũ khí, buôn người, buôn súc vật, buôn thịt sống. Thì nghề con buôn heo giống là heo cấp bố mẹ, hay cấp ông bà, heo sinh sản, không phải heo giống để giết thịt. Mình sẽ bán con giống bố mẹ cho người ta mang về nuôi để lấy giống sinh sản. Xin Hoà thượng và Ni sư giải thích giúp cho con nghề đó có mắc nghiệp lớn không, để con có hướng lựa chọn nghề nghiệp ạ? Con xin tri ân ạ!

TRẢ LỜI:

Vị học viên này... khôn quá à! Thầy đã nói rằng không muốn trả lời, chỉ làm chứng minh thôi, mà cũng “khều” cho được vào! Vấn đề Chánh mạng trong Bát Chánh đạo có một nguyên tắc, đó là những ngành nghề nào để mưu sinh mà không hại mình, không hại người, không hại cả hai thì đó là Chánh mạng. Còn những ngành nghề nào đã có hại mình, hại người hoặc hại cả hai, thì ít nhiều nó không trọn vẹn là Chánh mạng. Chữ “tà” ở đây không phải là tà ma, quỷ quái, mà chữ “tà” ở đây là chệch sang một bên thì gọi là tà. Ví dụ nắng tà là nắng chiều nghiêng, chứ không phải chiều thẳng. Chúng ta hay nhầm lẫn chữ tà trong chánh-tà, là tà ma, quỷ quái. Còn tà ở đây là bị chệch, bị lệch, không đúng đường thẳng.

Nếu các vị còn nhớ trong pháp thoại Đại Kinh Khổ Uẩn, khi đức Phật nói về sự nguy hiểm của các dục, thì một người lương thiện phải làm những ngành nghề để tồn tại, để sống, người đó phải chịu rất nhiều nguy hiểm. Nguy hiểm đầu tiên là nghề nào cũng phải vất vả, cực nhọc, phải lao tâm khổ tứ, đổ mồ hôi sôi nước mắt. Tùy theo loại nghề mình chọn và sau đó sẽ có những va đập, đụng chạm của cuộc sống dẫn đến những tổn thương và nguy hiểm đến tính mạng, tài sản, danh dự. Trong kinh không nói rõ, chỉ nói chung chung thôi, nhưng chúng ta có thể mở rộng ra. Bây giờ ngành nghề nào trên thế gian mà trọn vẹn chánh được đâu, vì đã mưu sinh tồn tại thì ít nhiều đều có đụng chạm, đều có tổn thương, đều có tổn hại. Điều cốt lõi là lương tâm, đạo đức trong mỗi nghề và nghề đó đừng làm tổn hại chúng sanh khác quá nhiều là được. Bây giờ chọn một nghề mà hoàn toàn Chánh mạng, đúng lý tưởng, thì thầy nói đó là không tương, không thể tồn tại. Mình nghĩ người nông dân là Chánh mạng theo lối đó để có hạt gạo cho mình ăn chẳng? Ngày xưa không có thuốc trừ sâu, thì người ta phải nuôi vịt để bắt sâu - cây lúa mới lên, có sâu bọ thì thả vịt ra để bắt, rất là tổn hại sinh linh khác. Hạt gạo khi đến tay mình thì bao nhiêu sinh linh đã nằm xuống để có hạt gạo. Trồng ngọn rau cũng thế, làm gì có Chánh mạng tuyệt đối. Cho nên dựa trên nguyên tắc là hạn chế tối đa tổn hại thôi. Đừng lừa đảo, đừng

làm tổn hại quá mức, không có nghề nào Chánh mạng 100% được đâu.

Và vấn đề thứ hai là khi hiểu thì phải tin. Mình thấy rõ phần nào luật nhân quả trong hành vi và nghiệp báo - hành vi và hậu quả của hành vi - là khi mình đã có ít nhiều những hành vi tổn hại trực tiếp hay gián tiếp,... thì mình cũng sẽ biết được rằng, những loại quả báo, những loại phiền phức, những tổn thương trong quá trình quả báo hình thành, nó sẽ đến. Nhưng giờ mình biết rồi, không phải là mình không biết, thì mình có thái độ chấp nhận được, chấp nhận tất cả quả báo đến, không than van không khóc lóc, không đòi công bằng ở đây. Vì mình đã gieo thì mình sẽ gặt, đó là thái độ sáng suốt của một người hiểu biết. Và khi mình hành xử trong cuộc sống, cho dù mưu sinh nuôi gia đình hay bản thân, thì phải biết giá trị tương đối của nó.

Tóm lại, không có một nghề nào hoàn toàn là Chánh mạng, mà Chánh mạng ở lương tâm mình thôi - hạn chế tối đa sự tổn hại. Bây giờ có ngành kinh doanh nào mà có thể đưa sản phẩm của mình ra thị trường mà không quảng cáo đâu. Còn nghề nhà giáo tốt đẹp, nghề thầy thuốc tốt đẹp, bây giờ phơi bày bao chuyện không đẹp bên trong - một khi lương tâm chức nghiệp không còn, lương tâm đạo đức không còn nữa, đạo đức nghề nghiệp không còn nữa. Cho nên vấn đề là mình chọn cái nào ít tổn hại nhất, ít gieo

ngiệp xấu nhất. Nếu không thì càng gieo những hành vi, những nghiệp xấu gây tổn hại sinh linh, thì quả báo đau khổ càng nặng nề thôi. Nếu bây giờ mình vay nhiều thì sau này mình sẽ trả nhiều. Cho nên, mình phải cân nhắc trước khi quyết định nên làm cái gì. Đó có lẽ là nguyên tắc để mình dựa vào mà chọn nghề nghiệp mưu sinh. Đây là góc nhìn của thầy.

*Bài ghi từ chương trình Pháp đàm,
khóa Xuất gia gieo duyên lần thứ 11, năm 2020*