

# ĐẬP VỎ VỎ HỒ ĐÀO

THÍCH NHẤT HẠNH



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP  
THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

# Mục Lục

<b>Lời Tựa</b> .....	6
<b>Phẩm Nhân Duyên</b> .....	10
Bài kệ tán Bụt.....	10
Bài kệ 1 .....	12
Bài kệ 2.....	14
Bài kệ 3.....	17
Bài kệ 4.....	29
Bài kệ 5.....	30
Bài kệ 6.....	33
Bài kệ 7.....	34
Bài kệ 8.....	40
Bài kệ 9 .....	41
Bài kệ 10.....	44
Bài kệ 11.....	50
Bài kệ 12.....	51
Bài kệ 13.....	53
Bài kệ 14.....	58
<b>Phẩm Quán Khứ Lai</b> .....	60
Bài kệ 1 .....	60
Bài kệ 2.....	61
Bài kệ 3.....	62
Bài kệ 4.....	71
Bài kệ 5.....	73
Bài kệ 6.....	76
Bài kệ 7.....	76
Bài kệ 8.....	76
Bài kệ 9.....	90
Bài kệ 10.....	91
Bài kệ 11.....	92
Bài kệ 12.....	94
Bài kệ 13.....	96
Bài kệ 14.....	96

Bài kệ 15.....	112
Bài kệ 16.....	114
Bài kệ 17.....	116
Bài kệ 18.....	128
Bài kệ 19.....	129
Bài kệ 20.....	130
Bài kệ 21.....	131
Bài kệ 22.....	132
Bài kệ 23.....	133
Bài kệ 24.....	134
Bài kệ 25.....	135
<b>Phẩm Quán Tứ Đế .....</b>	<b>143</b>
Bài kệ 1 .....	143
Bài kệ 2.....	143
Bài kệ 3.....	144
Bài kệ 4.....	146
Bài kệ 5.....	147
Bài kệ 6.....	147
Bài kệ 7.....	149
Bài kệ 8.....	149
Bài kệ 9.....	150
Bài kệ 10.....	151
Bài kệ 11.....	152
Bài kệ 12.....	152
Bài kệ 13.....	153
Bài kệ 14.....	154
Bài kệ 15.....	156
Bài kệ 16.....	157
Bài kệ 17.....	158
Bài kệ 18.....	159
<b>Phẩm Quán Hữu Vô .....</b>	<b>162</b>
Bài kệ 1 .....	162
Bài kệ 2.....	164
Bài kệ 3.....	165

Bài kệ 4.....	166
Bài kệ 5.....	176
Bài kệ 6.....	178
Bài kệ 7.....	178
Bài kệ 8.....	180
Bài kệ 9.....	183
Bài kệ 10.....	185
Bài kệ 11.....	186
<b>Phẩm Quán Đốt và Bị Đốt.....</b>	<b>190</b>
Bài kệ 1.....	190
Bài kệ 2.....	194
Bài kệ 3.....	195
Bài kệ 4.....	202
Bài kệ 5.....	206
Bài kệ 6.....	208
Bài kệ 7.....	220
Bài kệ 8.....	221
Bài kệ 9.....	222
Bài kệ 10.....	223
Bài kệ 11.....	224
Bài kệ 12.....	225
Bài kệ 13.....	226
Bài kệ 14.....	237
Bài kệ 15.....	238
Bài kệ 16.....	241
<b>Phẩm Quán Niết Bàn.....</b>	<b>243</b>
Bài kệ 1.....	243
Bài kệ 2.....	247
Bài kệ 3.....	249
Bài kệ 4.....	253
Bài kệ 5.....	254
Bài kệ 6.....	255
Bài kệ 7.....	256
Bài kệ 8.....	257

Bài kệ 9 .....	259
Bài kệ 10.....	260
Bài kệ 11.....	262
Bài kệ 12.....	263
Bài kệ 13.....	263
Bài kệ 14.....	264
Bài kệ 15.....	265
Bài kệ 16.....	265
Bài kệ 17.....	267
Bài kệ 18.....	269
Bài kệ 19.....	271
Bài kệ 20.....	272
Bài kệ 21.....	273
Bài kệ 22.....	276
Bài kệ 23.....	277
Bài kệ 24.....	278

## Lời Tựa

Nếu trong khoa học có những khối óc như Einstein thì trong Phật học cũng có những trái tim như Long Thọ. Bộ óc là để thấy và để hiểu, trái tim cũng là để thấy và để hiểu. Không phải chỉ có bộ óc mới biết lý luận. Trái tim cũng biết lý luận, và có khi trái tim có thể đi xa hơn bộ óc, bởi vì trong trái tim có nhiều trực giác hơn. Biện chứng pháp của Long Thọ là một loại lý luận siêu tuyệt có công năng phá vỡ mọi phạm trù khái niệm để thực tại có cơ hội hiển bày. Ngôn ngữ của biện chứng pháp có khả năng phá tung được màng lưới khái niệm. Ngôn ngữ của toán học chưa làm được như thế.

Bồ tát Long Thọ ra đời khi các cánh cửa của Phật giáo Đại thừa được bắt đầu mở rộng. Long Thọ thừa hưởng không gian khoáng đạt do các cánh cửa ấy cung cấp và vì vậy đã có khả năng khám phá trong kinh điển Phật giáo những viên bảo châu sáng ngời bị chôn lấp trong nền văn học Nikaya. Long Thọ nắm được cái tinh hoa của phương pháp học Phật giáo: loại bỏ được cái nhìn nhị nguyên để giúp tiếp xúc được với thực tại, một thứ thực tại bất khả đắc đối với những ai còn kẹt vào những phạm trù của khái niệm. Khoa học còn đang vùng vẫy để thoát ra khỏi cái nhìn nhị nguyên ấy: sinh-diệt, có-không, thành-hoại, tới-đi, trong-ngoài, chủ thể và đối tượng. Bụt Thích Ca nói: Có cái không sinh, không diệt, không có, không không, không thành, không hoại để làm chỗ quay về cho tất cả những cái có, không, sinh, diệt, thành, hoại. Mà cái không sinh không diệt ấy, cái không chủ thể không đối tượng ấy, mình chỉ có thể tiếp cận được khi mình vượt thoát màn lưới khái niệm nhị nguyên. Trung Quán là nhìn cho rõ để vượt ra được màn lưới nhị nguyên. Biện chứng pháp Trung Quán, theo Long Thọ, là chìa khóa của phương pháp học Phật giáo. Tác phẩm tiêu biểu nhất của bộ óc và trái tim Phật học này là Trung Quán Luận. Long Thọ không cần sử dụng tới bất cứ một kinh điển Đại thừa nào để thiết lập pháp môn của mình. Ông chỉ sử dụng các kinh điển truyền thống nguyên thủy. Ông chỉ cần trích dẫn một vài kinh như kinh

Kaccāyanagotta Sutta. Ông không cần viện dẫn bất cứ một kinh Đại thừa nào.

Nếu Einstein có thuyết Tương Đối Luận thì Long Thọ có Tương Đãi Luận. Tương đãi có khác với tương đối. Trong tuệ giác của đạo Phật, cái này có mặt vì cái kia có mặt, cái kia không có mặt thì cái này cũng không. Vì ngắn cho nên mới có dài, vì có cho nên mới có không, vì sinh cho nên mới có diệt, vì nhờ cho nên mới có sạch, nhờ sáng cho nên mới có tối. Ta có thể vượt thoát cái thế tương đãi ấy để đi tới cái thấy bất nhị. Biện chứng pháp Trung Quán giúp ta làm việc ấy. Theo tuệ giác Trung Quán, nếu khoa học không đi mau được là vì khoa học gia còn kẹt vào cái thấy nhị nguyên, nhất là về mặt chủ thể và đối tượng, tâm thức và đối tượng tâm thức. Kinh Kaccāyanagotta cho ta biết là người đời phần lớn đang bị kẹt vào hai ý niệm có và không. Kinh Bản Pháp (S.2, 149-150) và kinh tương đương Tạp A Hàm (Tạp 456) cho ta thấy cái sáng có là nhờ cái tối, cái sạch có là nhờ cái nhờ, cái không gian có là vì có cái vật thể, cái không có là nhờ cái có, cái diệt có là vì có cái sinh. Đó là những câu kinh làm nền tảng cho tuệ giác tương đãi. Niết bàn là cái thực tại không sinh, không diệt, không có, không không, không không gian cũng không vật thể... và Niết bàn có thể chứng đắc nhờ cái thấy bất nhị. Ban đầu ta có ý niệm tương duyên (pratītyasamutpāda), rồi ta có các ý niệm tương sinh, tương đãi. Sau đó ta lại có ý niệm tương tức và tương nhập. Tất cả cũng đều có một nội dung như nhau. Những ý niệm không, giả danh và trung đạo cũng đều có ý nghĩa đó.

Hạt hồ đào (walnut) ăn rất ngon nhưng cái vỏ của nó rất cứng. Ở Tây phương người ta có chế ra một cái kẹp sắt, chỉ cần bóp mạnh cái kẹp thì vỏ hồ đào vỡ và ta có thể thưởng thức ngay hương vị thơm ngọt và bùi của hồ đào. Có những kẻ trong chúng ta đã từng bị lúng túng trong khi đọc những bài kệ Trung Quán Luận. Nhưng trong hai mùa Đông năm 2001-2002 và 2002-2003, thầy của chúng tôi là thiền sư Nhất Hạnh đã giảng giải cho chúng tôi nghe và hiểu được những bài kệ ấy một cách dễ dàng và thích thú. Sách này ghi lại những bài giảng



của thầy về sáu phẩm căn bản của Trung Quán Luận, các phẩm Nhân Duyên, Khứ Lai, Tứ Đế, Hữu Vô, Nhiên Khả Nhiên và Niết Bàn. Những phẩm này đại diện được cho toàn bộ Trung Quán Luận.

Thầy Long Thọ sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ hai trước Thiên chúa giáng sinh (B.C.), trong một gia đình Ấn Độ giáo. Lớn lên thầy đã học Phật và theo Phật giáo. Thầy đã sáng tác bằng tiếng Phạn thuần túy, thay vì bằng tiếng Pali hay bằng tiếng Phạn lai Phật giáo.

Tác phẩm Trung Quán Luận của thầy có mục đích xiển dương Đệ Nhất Nghĩa Đế (Paramartha) của đạo Bụt. Đệ nhất nghĩa đế là sự thật tuyệt đối. Ngoài sự thật tuyệt đối còn sự thật tương đối, tức là Thế tục đế (Samvrti). Sự thật tương đối tuy không phải là sự thật tuyệt đối nhưng cũng có khả năng chỉ bày, chuyên hóa và trị liệu, do đó không phải là cái gì chống đối lại với sự thật tuyệt đối. Mục đích của Long Thọ, như thế không phải là để bài bác chống đối sự thật tương đối mà chỉ là để diễn bày sự thật tuyệt đối. Nếu không có sự thật tuyệt đối thì thiếu phương tiện hướng dẫn thể nhập thực tại tuyệt đối, tức chân như hay Niết bàn. Vì vậy trong khi đọc Trung Quán Luận, ta thấy có khi như Long Thọ đang phê bình các bộ phái Phật giáo đương thời như Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivāda) hay Độc Tử Bộ (Pudgalavāda) hay Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika). Long Thọ không đứng về phía một bộ phái nào, không bênh vực một bộ phái nào, cũng không chỉ trích bài bác một bộ phái nào. Ông chỉ có ý nguyện trình bày Đệ Nhất Nghĩa Đế của đạo Bụt, thế thôi.

Trong sách Đập Vỡ Vô Hồ Đào này, có tất cả 6 chương của Trung Quán Luận được giảng giải. Đó là các chương:

01. Phẩm Nhân duyên
02. Phẩm Quán khứ lai
03. Phẩm Quán tứ đế
04. Phẩm Quán hữu vô
05. Phẩm Quán đốt và bị đốt
06. Phẩm Quán Niết bàn



Mời các bạn cùng chúng tôi thưởng thức những hạt hồ đào thơm ngọt.

(Làng Mai)

# Phẩm Nhân Duyên

**Trong đạo Bụt** chúng ta được học các pháp từ nhân duyên mà sinh khởi, vì vậy đối tượng của phẩm này là quán về nhân duyên. Chúng ta có thể có một khái niệm về nhân duyên (dependent origination, relational origination), nhưng khái niệm về nhân duyên của chúng ta có thể còn ấu trĩ, còn chứa chấp rất nhiều yếu tố sai lầm. Phẩm “Quán nhân duyên” giúp chúng ta vượt thoát những ý niệm về duyên khởi mà chúng ta đang có.

Chúng ta có bản chữ Hán, có bản chữ Phạn, chúng ta có vài bản dịch bằng tiếng Anh nhưng chúng ta chưa có bản dịch tiếng Việt và tiếng Pháp. Trong quá trình học hỏi này chúng ta sẽ tạo ra bản tiếng Việt, tiếng Pháp và tiếng Anh, vì bản tiếng Anh chúng ta hiện có đọc rất khó hiểu.

## Bài kệ tán Bụt

<i>Bất sinh diệt bất diệt</i>	不生亦不滅
<i>Bất thường diệt bất đoạn</i>	不常亦不斷
<i>Bất nhất diệt bất dị</i>	不一亦不異
<i>Bất lai diệt bất xuất</i>	不來亦不出
<i>Năng thuyết thị nhân duyên</i>	能說是因緣
<i>Thiện diệt chư hí luận</i>	善滅諸戲論
<i>Ngã khê thủ lễ Phật</i>	我稽首禮佛
<i>Chư thuyết trung đệ nhất.</i>	諸說中第一

Không sinh cũng không diệt  
Không thường cũng không đoạn  
Không một cũng không khác  
Không đến cũng không đi  
Tuyên thuyết pháp nhân duyên  
Dập tắt mọi hí luận  
Con cúi đầu lạy Bụt  
Bậc đạo sư tuyệt vời.

Bài kệ này, tuy thuộc về phẩm “Quán nhân duyên”, nhưng thật ra nó là tiêu đề cho toàn tác phẩm. *Tiêu đề* là chủ trương, là tinh hoa của tất cả tác phẩm. Bốn câu đầu nói tới *tám cái không* (bát bất), tiếng Anh là *the eight no*. Thầy Long Thọ đưa ra *tám cái có* mục tiêu là để lấy đi *tám cái không*. Trong đầu ta có tám ý niệm, và chính tám cái đó làm cho ta không thấy được thực tại, không thấy được sự thực. Ta tin có sinh, có diệt, có thường, có đoạn, có một, có khác, có tới, có đi, cho nên cái nhìn của chúng ta về thực tại trở thành méo mó. Vì vậy Đức Thế Tôn phải lấy những ý niệm đó ra khỏi đầu của ta.

*Bất sinh diệt bất diệt*

*Bất thường diệt bất đoạn*

*Bất nhất diệt bất dị*

*Bất lai diệt bất xuất.*

Chúng ta, những người ở Làng Mai lâu năm, thường nghe như vậy rồi. Tuy nhiên có vài bạn mới tới Làng nghe qua còn ngỡ ngàng lắm nên chúng ta phải giúp họ.

*Năng thuyết thị nhân duyên*

*Thiện diệt chư hí luận*

Có nghĩa là, nếu có khả năng tuyên thuyết pháp nhân duyên này - tức là nhân duyên về bát bất (tám cái không) - thì có thể khéo léo đập tắt tất cả những hí luận. *Hí* là chơi. *Hí luận* là những chủ thuyết không đưa chúng ta tới đâu, chỉ nói để mà chơi thôi, không ích lợi gì cho đời sống, không đưa mình tới đâu hết thì gọi là hí luận (vain speculation, metaphysical speculation).

*Ngã kê thủ lễ Phật*

*Chư thuyết trung đệ nhất*

Có nghĩa là: con cúi đầu lạy xuống trước đức giác ngộ - Người hay nhất, giỏi nhất trong các bậc đạo sư. Sở dĩ chúng ta hiểu được như vậy là nhờ ta có bản tiếng Phạn. Nếu chúng ta dịch là thuyết hay nhất trong tất cả các thuyết thì không đúng. Nguyên bản tiếng Phạn cho ta

biết rằng: Ngài là bậc đạo sư hay nhất vì Ngài đã tuyên thuyết được thuyết nhân duyên và bát bất, thuyết này có khả năng dập tắt được tất cả mọi hí luận (useless speculations).

### *Bất lai diệc bất xuất*

Có nghĩa là, không đến cũng không đi. Ở đây, chúng ta không có chữ *khứ* mà có chữ *xuất*. *Xuất* là đi ra, còn *lai* là đi vô. *Bất lai diệc bất xuất* cũng có thể nói là *bất nhập diệc bất xuất*. *Bất lai* là không tới (no coming), muốn cho rõ nghĩa hơn thì dịch là no coming into being. *Bất xuất* là không đi ra ngoài (no going out of being). *Bất lai diệc bất xuất* là không tới để mà thành có, không đi để mà thành không.

### **Bài kệ 1**

<i>Chư pháp bất tự sinh</i>	諸法不自生
<i>Diệc bất tùng tha sinh</i>	亦不從他生
<i>Bất cộng bất vô nhân</i>	不共不無因
<i>Thị cố tri vô sinh.</i>	是故知無生

Các pháp không tự sinh  
Cũng không phải tha sinh  
Không cộng không vô nhân  
Nên đều là vô sinh.

Bài kệ này, chúng ta tạm gọi là bài kệ thứ nhất, nói về bốn cánh cửa, gọi là *tứ môn*.

Khi nói tới *sinh* là phải nói sinh bằng cách này hay bằng cách khác. Nó tự sinh ra hay là từ một cái khác sinh ra, hoặc vừa tự mình vừa do cái khác sinh ra, hoặc không cần nguyên do gì hết cũng có thể sinh ra. Đó gọi là *tứ môn* hay bốn trường hợp:

- thứ nhất là tự sinh
- thứ hai là tha sinh
- thứ ba là cộng sinh
- thứ tư là vô nhân sinh

Đó là *tứ môn bất sinh*.

- *Chư pháp bất tự sinh*: các pháp không tự mình nó mà sinh ra được. (Things can not be born from themselves. The phenomenal things, elements of being can not be born from themselves). Đó là trường hợp thứ nhất.
- *Diệc bất tùng tha sinh*: các pháp cũng không thể từ cái khác nó mà sinh ra. (Things can not be born either from others). Chữ *tự* đối với chữ *tha*. Đó là trường hợp thứ hai.
- *Bất cộng bất vô nhân*: Các pháp không thể vừa tự nó sinh ra vừa do cái khác nó sinh ra. Cộng sinh là vừa tự sinh vừa tha sinh. (They can not be born from both themselves and others). Bất vô nhân là không thể sinh ra mà không có nguyên nhân. (They can not be born from no causes). Đó là trường hợp thứ ba.
- *Thị cố tri vô sinh*: vì vậy nên ta biết tự tánh của các pháp là vô sinh. (Its nature is the nature of no birth).

Như vậy, tác giả Long Thọ đưa ra bốn trường hợp và hỏi chúng ta là các pháp được phát sinh ra từ trường hợp nào? Nó tự sinh ra, hay nó do một cái khác sinh ra, hay nó sinh ra vừa từ nó vừa từ một cái khác, hay nó sinh ra do sự tình cờ ngẫu nhiên, không có nguyên do? Cả bốn trường hợp đó đều vô lý. Và sự vô lý đó sẽ được chứng minh trong những bài kệ tới, để chúng ta thấy rõ tự tánh của các pháp là vô sinh (no birth), tức là Niết Bàn.

Tất cả những gì chúng ta đang học ở đây đều có dính líu tới đời sống hằng ngày của chúng ta, những đau khổ, những sợ hãi, những lo âu của chúng ta chứ không phải là những cái học vu vơ. Tôi sẽ đem hết tất cả xuống đất để quý vị thấy chúng có gốc rễ từ sự sống, từ sự khổ đau và sự an lạc trong đời sống hằng ngày của chính chúng ta.

Bản tiếng Việt, vì phải dịch đúng hai mươi chữ, nên quá vắn tắt, nhưng chúng ta cũng có thể hiểu được:

*Các pháp không tự sinh*: các pháp không tự mình nó mà sinh ra.

*Cũng không phải tha sinh: tha đối với tự. Cũng không phải do cái khác nó mà sinh ra.*

*Không cộng, không vô nhân: cộng là vừa từ mình vừa từ cái khác. Không cộng là không vừa từ mình cũng không từ cái khác mà sinh ra. Không vô nhân là không phải không có nhân duyên mà sinh ra.*

Chỉ có bốn trường hợp đó thôi, ngoài ra không có cái thứ năm. Nhưng trong bốn trường hợp đó, chúng ta đều thấy nó vô lý. Các pháp không thể tự mình sinh ra được, cũng không thể từ cái khác mà sinh ra được; nó không phải vừa từ chính nó vừa từ cái khác sinh ra, cũng không phải sinh ra do sự tình cờ, không có nguyên do. Như vậy chúng ta đi đến kết luận: tự tánh của các pháp là vô sinh. Bài kệ thứ hai “Như chư pháp tự tánh” của bản tiếng Hán, tôi xin đề nghị để thành bài kệ thứ ba. Theo bản tiếng Phạn thì chúng ta học bài kệ thứ ba (của bản tiếng Hán) trước và coi như đây là bài kệ thứ hai, thì hợp lý hơn.

## **Bài kệ 2**

<i>Nhân duyên Thứ đệ duyên</i>	因緣次第緣
<i>Duyên duyên Tăng thượng duyên</i>	緣緣增上緣
<i>Tứ duyên sinh chư pháp</i>	四緣生諸法
<i>Cánh vô đệ ngũ duyên.</i>	更無第五緣

Nhân duyên, Thứ đệ duyên  
Duyên duyên, Tăng thượng duyên  
Bốn duyên sinh các pháp  
Không có duyên thứ năm.

Bài này không có gì khó hiểu vì chỉ nêu ra bốn duyên (tứ duyên) mà ta nghĩ rằng nó là nguồn gốc sinh khởi của vạn pháp. Tứ duyên là: Nhân duyên, Thứ đệ duyên, Sở duyên duyên và Tăng thượng duyên. Bốn duyên đó sinh ra các pháp, ngoài ra không có duyên thứ năm.

Giáo lý về tứ duyên là do học phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*) ở miền Bắc tinh luyện ra. Giáo lý đó được diễn bày

trong Luận Câu Xá (*Abhidharmakośa-sāstra*) và sau này được sử dụng trong học phái Duy Biểu (Duy Thức).

Thầy Long Thọ hồi đó lên miền Bắc học. Văn học Bát Nhã bắt đầu hình thành và phát triển từ thế kỷ thứ nhất trước Thiên Chúa giáng sinh (B.C.) và tiếp tục phát triển trong nhiều trăm năm. Ban đầu chúng ta có kinh *Bát Thiên Tụng* (kinh Tám ngàn bài tụng) rồi từ từ có những kinh lớn hơn như kinh *Hai mươi lăm ngàn bài tụng*, rồi tới kinh *Một trăm ngàn bài tụng*. Văn học Bát Nhã được hình thành, lớn lên và phát triển ở miền Nam trước.

Trước thầy Long Thọ thì giáo lý Không (*Sūnyata*) đã có nhưng chưa được hệ thống hóa. Chính thầy Long Thọ là người đầu tiên hệ thống hóa giáo lý Không. Tiếp theo có những thầy khác như thầy Āryadeva (Đề Bà) và những vị khác mà chúng ta sẽ kể tên sau, trong đó có thầy Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*).

Khi lên miền Bắc thì thầy Long Thọ tiếp xúc được với giáo lý của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*). Thuyết gọi là *tứ duyên* (the four conditions) lúc đó đã thịnh hành nhiều nên trong tác phẩm này có dấu tích của *bốn duyên*; nhưng chưa có dấu tích của *sáu nhân*, có thể tại vì lý thuyết về sáu nhân phát triển sau. Lý thuyết về *tứ duyên* và *lục nhân* quý vị phải biết. Lúc này chúng ta chỉ nói sơ về tứ duyên vì nó có liên hệ tới phẩm này của Trung Luận.

Tứ duyên là bốn điều kiện cần có để một hiện tượng (một pháp) có thể phát sinh.

## 1. Nhân duyên

Nhân duyên, tiếng Phạn là *hetupratyaya*. Nhân duyên là điều kiện đầu, điều kiện chính, cũng như hạt bắp là nhân duyên của cây bắp. Ta có thể dịch là chief cause hay primary cause. Chữ *nhân* 因 được viết giống như có bốn bức tường giới hạn tâm phát triển, ở giữa có chữ *đại* 大 (là lớn). Cái lớn nhưng nó nằm trong khuôn khổ rất nhỏ nên chúng ta chưa thấy được, nhưng nếu có những điều kiện khác thì nó sẽ trở



thành lớn. Ví dụ như một hạt hướng dương rất nhỏ, nhưng trong đó có chứa một cây hướng dương rất lớn. Cây hướng dương đó nằm trong giới hạn của hạt hướng dương. Sau này nhờ đất, nước, ánh sáng, mặt trời..., những bức tường xung quanh được lấy đi và hạt hướng dương trở thành lớn thật.

Nhân duyên tức là điều kiện hạt nhân (hạt giống), điều kiện chính mà chúng ta dịch là primary cause hay chief cause. Nhưng cả hai chữ đều không diễn tả được cái hay của chữ *hetupratyaya*.

## 2. Thứ đệ duyên

Thứ đệ là có thứ tự, có lớp trước lớp sau. Nếu không có cái trước thì làm sao có cái sau? Thứ đệ duyên có khi còn gọi là *đẳng vô gián duyên*. *Đẳng* là đều đều. *Vô gián* là không có sự gián đoạn. Đây là điều kiện thứ hai, điều kiện của sự liên tục như một vòng xích. Dây xích có nhiều khoen, có khoen này thì mới có khoen kia. Nếu khoen này đứt thì không thể nào nối liền khoen kia được. Vậy thì giây phút trước là điều kiện thứ đệ duyên cho giây phút sau. Không có giây phút trước thì sẽ không có giây phút sau, cũng như không có cha mẹ thì làm sao có chúng ta. Nhờ có cha mẹ nên chúng ta mới tiếp nối được ông bà, tổ tiên mình. Cha mẹ là đẳng vô gián duyên hay thứ đệ duyên, dịch là immediate subcondition. Tiếng Phạn là *Samanantarah-pratyaya*.

## 3. Duyên duyên

Nói cho đủ là Sở duyên duyên. Sở duyên duyên là đối tượng của nhận thức (tiếng Phạn là *Alambanapratyaya*), gọi tắt là Duyên duyên. Có chủ thể thì phải có đối tượng. Tri giác phải có đối tượng của tri giác. Cái ghét và cái thương đều phải có đối tượng của ghét và thương thì nó mới sinh khởi ra được; cái vui, cái buồn đều phải có đối tượng thì mới sinh khởi ra được. Vì vậy, điều kiện thứ ba là đối tượng, chúng ta dịch là objective subcause.

#### 4. Tăng thượng duyên

Tăng thượng duyên tiếng Phạn là Adhipatipratyaya. Tăng thượng duyên là điều kiện giúp cho những duyên khác có khả năng đưa ra đời một cái quả. Bản dịch tiếng Việt của chúng ta cũng dễ hiểu:

*Nhân duyên, Thứ đệ duyên  
Duyên duyên, Tăng thượng duyên  
Bốn duyên sinh các pháp  
Không có duyên thứ năm*

Có nghĩa là không cần tới duyên thứ năm.

Hồi đó, thuyết bốn duyên được thịnh hành ở miền Bắc. Trong bài kệ này chúng ta thấy không có sự lý luận, thầy Long Thọ chỉ nêu ra để chúng ta nhìn kỹ vào các duyên đó mà thấy rằng, khái niệm về duyên của mình còn ngây thơ, còn sơ lược, còn có những sơ hở.

#### Bài kệ 3

<i>Như chư pháp tự tánh</i>	如諸法自性
<i>Bất tại ư duyên trung</i>	不在於緣中
<i>Dĩ vô tự tánh cố</i>	以無自性故
<i>Tha tánh diệc phục vô.</i>	他性亦復無

*Tự tánh của các pháp  
Không nằm trong các duyên  
Tự tánh đã là không  
Tha tánh làm gì có.*

Tự tánh của các pháp không thể tìm thấy trong bốn duyên. Tự tánh là gì? Tự tánh là sự có mặt đích thực, sự có mặt như một thực tại biệt lập. Tự tánh là svabhāva. Bất cứ một cái gì mà ta công nhận là có thật thì nó phải có tự tánh của nó. Tự tánh (self-nature) là tánh của mình, nó làm cho ta khác với những cái khác (tha tánh).

Chúng ta có thể tìm tự tánh của các pháp trong duyên của nó hay không? Hình như là tìm không được. Có thể là cái đó chưa sinh hay

đã sinh rồi. Và ta có thể tìm tự tánh đó trong những điều kiện đang sinh hay sắp sinh đó hay không? Ví dụ chúng ta có một hộp diêm và ta đi tìm tự tánh của ngọn lửa trong hộp diêm đó. Trong hộp diêm có diêm sinh, có gỗ; ngoài hộp diêm có dưỡng khí. Chúng ta đi tìm trong những điều kiện đó, xem có thể có tự tánh của những cái đang sinh hay sắp sinh (tức ngọn lửa); nhưng chúng ta không tìm thấy tự tánh đó. (What we call the self-nature of something, cannot be found in its conditions at all).

Nếu tự tánh đã không có thì làm gì có tha tánh? Tự tánh là đối với tha tánh. Giống như bên phải và bên trái, nếu bên phải không có thì làm gì có bên trái. Tự là đối với tha. Đây chỉ là phát súng thần công đầu tiên của thầy Long Thọ.

*Dĩ vô tự tánh cố: vì tự tánh đó không có.*

*Tha tánh diệt phục vô: thì tha tánh làm gì có.*

Trung Quán Luận như một trái hồ đào được bọc ngoài bởi một cái vỏ rất cứng. Nếu chúng ta không đập bể cái vỏ thì sẽ không thưởng thức được chất béo, chất ngọt trong trái hồ đào (walnut). Có thể có một vài bài kệ ta chưa hiểu, nhưng ta vẫn tiếp tục đi tới những bài kệ khác rồi ta sẽ trở lại những bài kệ đó, và từ từ ta sẽ hiểu sau.

Chúng ta đã học bài kệ thứ ba:

*Như chư pháp tự tánh*

*Bất tại u duyên trung*

*Dĩ vô tự tánh cố*

*Tha tánh diệt phục vô.*

*Tự tánh của các pháp*

*Không nằm trong các duyên*

*Tự tánh đã là không*

*Tha tánh làm gì có.*

Nếu không có tự tánh thì làm gì có tha tánh? Tự tánh là bản chất của chính mình, tha tánh là bản chất của cái khác. Nếu không có trên thì làm gì có dưới? Nếu không có trong thì làm gì có ngoài? Nếu không có trái thì làm gì có phải? Đố một cái thì đố luôn cái thứ hai.

Chữ *tự tánh* thường được dịch là self-nature, tức là cái làm cho mình là mình, làm cho mình không có lẫn lộn với những cái khác, là một *entity*. Ví dụ như lửa thì có tự tánh của lửa. Vì có tự tánh đó nên lửa không phải là nước đá. Lửa thì nóng, nước đá thì lạnh. Tự tánh của lửa là nóng, tự tánh của nước đá là lạnh. Người ta hiểu tự tánh là như vậy. Khi một vật không duy trì được tự tánh của nó thì vật đó không còn là vật đó nữa. Vì vậy người ta tin vào tự tánh của mỗi người và mỗi vật, mỗi người và mỗi vật đều có tự tánh.

Nhưng ở đây thầy Long Thọ mời chúng ta nhìn sâu hơn để thấy là hình như tự tánh đó không có. Trong đạo Bụt có hai học phái gần như là chổng đối nhau, một bên là Pháp Tướng Tông và một bên là Pháp Tánh Tông.

Pháp Tướng Tông chuyên khảo sát về tướng trạng bên ngoài của các pháp, vì vậy cho nên phải phân biệt, phải thấy cái này khác với cái khác, và rất cần sự phân tích (analysis, distinction). Duy Thức học (Duy Biểu học) thuộc về học phái đó. Pháp tướng là Dharmalakṣaṇa, tức là một trường phái nghiên cứu về tướng trạng bên ngoài của các pháp, nghiên cứu về sự biểu hiện bên ngoài của các pháp (phenomenology).

Học phái này có một định nghĩa về chữ *pháp*. *Pháp* là *nhậm trì tự tánh, quĩ sinh vật giải*. “Nhậm trì tự tánh, quĩ sinh vật giải” có nghĩa là nó duy trì được tự tánh riêng biệt của mình; tự tánh đó là mẫu mực, là kích thước để làm phát sinh ra cái nghĩ, cái nhận thức của ta về cái đó. Ví dụ như tự tánh của nước đá là vừa lạnh vừa cứng. Nước đá phải duy trì tự tánh đó thì nó mới có những quy củ, những mẫu mực giúp ta phát sinh ra một cái hiểu về nó. Nếu nước đá không có đặc tánh vừa lạnh vừa cứng thì làm sao ta biết nó là nước đá. *Nhậm trì tự tánh*

có nghĩa là: nước đá phải duy trì được cái lạnh và cái cứng của nó. *Quỹ sinh vật giải* có nghĩa là: đó là cái mẫu mực giúp ta phát sinh ra cái hiểu, cái thấy về nước đá. (Dharma is something that can retain its characteristics, so that it can give us opportunity to perceive it as something different from another thing). *Giải* là hiểu, là thấy; *vật giải* là thấy nó là một vật. Đó là định nghĩa của Duy Thức học về *pháp*.

Trong đạo Phật, chữ *pháp* có nhiều nghĩa. Chữ Pháp viết hoa (*Dharma*) có nghĩa là giáo pháp, là chân lý. Chữ pháp viết thường (*dharma*) có nghĩa là sự vật, là hiện tượng, ta có thể dịch là *une chose, a thing*. Như bông hoa là một pháp, đám mây là một pháp, hạt sỏi là một pháp (un phénomène). Bây giờ trong giới Phật học, người ta hay dịch chữ *dharma* là *elements of existence, elements of being*. Họ nghĩ *elements of being* thì gần với nghĩa của chữ *dharma* hơn.

Nhưng trước hết, chúng ta phải nhớ rằng pháp là một đối tượng của ý thức. (Dharma, first at all, is an object of our consciousness, of our mind consciousness). Quý vị đã biết là có sáu căn: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý. Đối với sáu căn thì có sáu trần là: sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Vậy pháp là đối tượng của ý. Nước đá cũng là đối tượng của tâm ý, mà lửa cũng là đối tượng của tâm ý. Cho nên "*pháp là đối tượng của tâm ý*" là định nghĩa hay nhất và căn bản nhất trong đạo Phật. Còn định nghĩa "*elements of being, a thing, a phenomena*" cũng chưa hay lắm, tại vì người ta có thể nghĩ rằng những thứ đó có mặt độc lập với nhận thức của mình. Chúng ta dịch như thế nào để có thể nhớ rằng cái đó chẳng qua là một đối tượng của tâm ý mà không phải là một thực tại có mặt ngoài tâm ý. Đó là chính thống nhất, không thể nào sai được. Định nghĩa này là định nghĩa của Pháp Tướng Tông, của Duy Biểu học.

Trong khi đó, Pháp Tánh Tông là tông phái chuyên nghiên cứu về tự tánh. Tông phái đó muốn đập bể cái vỏ để đi vào cái ruột, muốn đập bể hiện tượng bên ngoài để đi vào bản chất bên trong gọi là tự tánh. Chữ tự tánh, có người dịch là *own-being*. Nước đá có tự tánh của nước đá, lửa có tự tánh của lửa, hai cái không thể lẫn lộn với nhau

được. Trong bài kệ chúng ta đang học có nói: Tụ tánh đã là không, tha tánh làm gì có. Theo Pháp Tánh Tông, cái mà ta gọi là tụ tánh đó chỉ là một ý niệm. Nhìn sâu vào thì tụ tánh không có và chúng ta đi tới kết luận là *vô tánh*.

Nhưng Pháp Tướng Tông không chỉ nhằm về phương diện tướng (Laksana) mà Pháp Tướng Tông giúp ta đi từ từ vào tánh, tức là khi chúng ta nhìn sâu vào hiện tượng thì có thể chạm vào được bản thể. Thế giới hiện tượng (phenomenal world) là thế giới của tướng, đó là đối tượng nghiên cứu của Pháp Tướng Tông.

Đối tượng nghiên cứu của Pháp Tánh Tông là bản thể (noumenal world). Noumena là bản thể, phenomena là hiện tượng. Mục đích của Pháp Tướng Tông không phải chỉ nghiên cứu tướng trạng của vạn pháp mà còn có chủ đích thâm sâu là chọc thủng được vào trong tụ tánh, gọi là *tùng tướng nhập tánh*, từ tướng mà đi vào tánh (from the phenomena we penetrate into the noumena).

Hồi tôi hai mươi tuổi, tôi đã làm một bài thơ “Thuyền về bến cũ”, trong đó có câu:

*Mái chèo kia theo hướng nước mây trôi  
Từ hiện tượng thuyền quay về bản thể<sup>[1]</sup>*

[1] Bài Thuyền về Bến Cũ trong tập thơ Thơ Từng Ôm và Mặt Trời Từng Hạt.

*Từ hiện tượng thuyền quay về bản thể* là *tùng tướng nhập tánh*.

*Tùng tướng nhập tánh* là nguyên tắc của chúng ta. Có học gì nữa thì chúng ta cũng đi vào tánh. Pháp Tánh Tông thường gọi là *Tánh Không học*. Tánh đi với không tánh. Gary Snyder, thi sĩ Mỹ, có ra một tập thơ cách đây chừng bảy, tám năm. Tập thơ có đề tựa là “No Nature”, A collection of poems của Gary Snyder. “No nature” có nghĩa là Tánh Không. Nhưng ngoài đời ít ai hiểu được tựa đề đó. *No nature* được

hiếu là “không có thiên nhiên”. Trong khi đó Gary Snyder là một thi sĩ thiên sinh, biết thực tập thiền quán và có học Phật.

Chúng ta thấy bài kệ thứ ba khá quan trọng: *Tự tánh của các pháp không nằm trong các duyên*. Ví dụ như khi nhìn vào trong hộp diêm, chúng ta thấy gỗ làm que diêm, chất diêm sinh, gỗ của vỏ hộp diêm và thấy cả dưỡng khí xung quanh. Đó là những nhân và duyên để làm phát sinh ra ngọn lửa. Chúng ta có học bốn thứ duyên là Nhân duyên, Thứ đệ duyên, Sở duyên duyên và Tăng thượng duyên. Chúng ta ôn lại bốn duyên:

- *Nhân duyên* (primary cause) như một hạt lúa chẳng hạn, nhờ những Tăng thượng duyên tức đám mây, cơn mưa, mặt trời, đất v.v.. nên hạt lúa mọc mầm ra và trở thành cây lúa.
- *Tăng thượng duyên*: Nếu không có Tăng thượng duyên giúp rập, làm tăng trưởng thì làm gì hạt lúa có thể trở thành cây lúa. Hạt lúa cần những Tăng thượng duyên như đất, phân, mưa, mặt trời và người làm ruộng.
- *Thứ đệ duyên* là sự liên tục. Nếu không có sự liên tục thì không thành. Ví dụ như hạt lúa vừa nứt mầm, chúng ta kéo nó lên bỏ vào hộc tủ rồi ba ngày sau trồng trở lại thì không được. Điều kiện liên tục đó là Thứ đệ duyên hay Đẳng vô gián duyên. *Gián* là gián đoạn, *vô gián* là không gián đoạn (non-interruption). Chữ Vô gián duyên nghe dễ nhớ hơn chữ Thứ đệ duyên, thứ đệ có nghĩa là thứ lớp.
- Duyên thứ tư thuộc về nhận thức học. *Sở duyên duyên* là đối tượng. Tâm thức phải có đối tượng mới phát triển được. Các pháp là đối tượng của tâm thức, vạn vật trên thế gian đều là pháp. Nếu không có đối tượng tâm thức thì làm gì có tâm thức. Vì vậy Sở duyên duyên (gọi tắt là Duyên duyên) là đối tượng, là một điều kiện. Đối tượng nhận thức là một điều kiện để có nhận thức. Có nhận thức thì mới có trời, có đất, có này, có kia; tại vì trời, đất, này, kia đều là đối tượng nhận thức.



Nhìn vào trong bốn duyên đó, chúng ta có thể thấy được quả chưa? Quả đây là ngọn lửa. Chúng ta nhìn vào trong que diêm, vào hộp diêm, vào chất diêm sinh, rồi nhìn vào không khí. Chúng ta thấy, trong tất cả các duyên kể cả Tăng thượng duyên và Sở duyên duyên, có cái tự tánh (cái nóng) của ngọn lửa chưa? Chúng ta không thấy! Đó là câu: *Tự tánh của các pháp không nằm trong các duyên.*

Nước đá cũng vậy, nhìn vào những điều kiện để làm phát sinh ra nước đá thì chúng ta không thấy tự tánh của nước đá. Trong những điều kiện làm phát sinh ra ngọn lửa, chúng ta không thấy cái nóng của lửa. Cái gọi là tự tánh của lửa, chúng ta không tìm thấy trong nguyên nhân của nó. Vì vậy cho nên gọi là Không Tánh hay Vô Tánh. Cái mà chúng ta tưởng là tự tánh, kỳ thực là không tự tánh, là Tánh Không. Đó là then chốt của Tánh Không học. *Sūnya* là Không, *Sūnyatā* là Tánh Không, chữ *tā* ở sau có nghĩa là tánh.

Đây là lý luận của thầy Long Thọ. Lý luận của thầy Long Thọ có ngụ ý làm cho người ta bị kẹt cứng, không trả lời được. Sở dĩ thầy bắt bí là để người kia có cơ hội nhìn lại, quán chiếu trở lại mà đừng quá tin chắc vào lý thuyết và vào quan niệm của mình. Phương pháp của thầy Long Thọ dùng để giảng dạy gọi là *biện chứng pháp* (dialectics). Biện chứng pháp này là *quy mâu luận chứng* có nghĩa là một loại luận chứng để đưa tới sự kết luận rằng: Anh vô lý! Anh nói sai! Tiếng La tinh là *reductio ad absurdum* (nó làm cho trở thành ra vô lý). Trong suốt cả tác phẩm này, thầy Long Thọ áp dụng “quy mâu luận chứng” để làm cho đối phương bị kẹt. Nhưng thầy không làm cho người mắc kẹt đó bị nhục nhã. Chính vì bị kẹt vào những ngôn từ và ý niệm của mình cho nên người ta không chạm được thực tánh của vạn pháp. Một khi đã bị kẹt rồi thì người ta không đi được vào con đường trực tiếp của trí tuệ, mà chỉ sử dụng con đường của trí năng. Dùng trí năng chỉ là đi chơi với những danh từ và những ý niệm, mà không đạt được thực tại của sự vật. Con đường của khái niệm, của trí năng giống như đường rầy xe lửa. Còn đường rầy thì xe lửa còn chạy, lấy

đường rầy đi thì xe lửa hết chạy, và xe lửa sẽ tìm cách để trở thành máy bay.

Phương pháp của nhà triết học là sử dụng trí năng, còn phương pháp của nhà đạo học là vượt trí năng để đi vào một thế giới không còn là thế giới của trí năng nữa. Trí năng giống như thế giới hai chiều trên cùng một mặt phẳng, đó là chiều ngang và chiều dọc. Trí năng đi trên thế giới hai chiều (*espace de deux dimensions*), nó chỉ đi trên một mặt phẳng và rốt cuộc thì không đi đến đâu hết. Trong khi đó, thực tại giống như không gian ba chiều, có thêm chiều cao. Khi làm cho trí năng hụt hẫng, mất đường rầy rồi thì nó có cơ hội đi lên theo chiều thứ ba, để đi vào trong không gian ba chiều.

Sự chứng ngộ cũng vậy. Sự chứng ngộ là kinh nghiệm trực tiếp về thực tại đạt được bằng Nhất thiết chủng trí, bằng Vô phân biệt trí. *Vô phân biệt trí* là trí không còn khái niệm phân biệt (*non discriminative wisdom, the wisdom of non-discrimination*). Vô phân biệt trí cũng giống như khi mình trở thành chiếc máy bay bay lên không gian. Phân biệt trí hay trí thức khái niệm thì bám lấy mặt phẳng hai chiều, không đi tới đâu hết. Có rất nhiều nhà triết học và nhà đạo học bị kẹt vào trí năng (*intellect*), chỉ làm thể thao, múa máy, biểu diễn trên lãnh vực khái niệm và lý luận mà không bay lên được trong khung trời của trực giác. Trực giác (*intuition, direct experience*) là vô phân biệt trí (*the wisdom of non-discrimination*).

Mục đích của thầy Long Thọ là bắt bí họ, cho họ thấy là trí năng của họ không đi đến đâu hết, để họ có cơ hội từ một chiếc đầu xe lửa biến thành một chiếc máy bay. Phương pháp Ngài sử dụng là quy mậu luận chứng, là làm cho những lý luận và những khái niệm của người kia trở thành vô lý (*réduire à l'absurde*).

*Tự tánh đã không có*

*Tha tánh làm gì có?*

Tự là *sva*. Tự tánh là *svabhāva*, đối với tha tánh là *parabhāva*. Nếu tự tánh không có, thì làm gì có tha tánh. Tự tánh là tánh của chính mình, tha tánh là tánh của cái đó.

Trong truyền thống của Phật giáo Tiểu thừa mà đại diện là Hữu Bộ, tức là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*), chủ trương là *Ngã vô pháp hữu*. *Sarva* là tất cả, *asti* là hữu, *vāda* là thuyết. *Sarvāstivāda* là chủ thuyết cho rằng tất cả các pháp đều có thật trong quá khứ, trong hiện tại và trong vị lai. Trường phái này đã di cư lên miền Bắc, thành lập một trung tâm rất phồn thịnh ở Kashmir và đã tồn tại một ngàn năm. Từ căn cứ đó mà đạo Bụt truyền sang Trung Quốc. Trong khi đó thì *Therevāda* hay đúng hơn nữa là Đồng Diệp Bộ (*Tamrasatīyahvāda*) thì đi về miền Nam lập căn cứ. Một trong những căn cứ của Đồng Diệp Bộ là Tích Lan, và Tích Lan duy trì trường phái đó cho đến ngày hôm nay. Đại khái, trong Phật giáo Tiểu thừa hay Phật giáo Bộ phái thì chủ trương: “ngã không pháp hữu”.

Nhưng khi những kinh Bát Nhã ra đời thì người ta bắt đầu thấy rằng: Trong nguyên ý của Bụt thì không những ngã (*atma*) không có tự tánh mà pháp (*dharma*) cũng không có tự tánh. Thầy Long Thọ là một trong những người đầu tiên hệ thống hóa tư tưởng Tánh Không (*Sūnāyavāda*). *Vāda* là thuyết. Tiếng Phạn có chữ *vāda* tương đương với chữ *ism* của tiếng Anh như *Buddhism* chẳng hạn.

Bốn câu này là mẫu mực của biện chứng pháp gọi là “quy mậu luận chứng” (*reductio ad absurdum*).

*Tự tánh đã là không  
Tha tánh làm gì có?*

Ví dụ có một màn ảnh và có một con mắt đang nhìn vào màn ảnh, con mắt thấy trên màn ảnh không có gì hết. Bên này có một cuốn phim và một bóng điện, bóng điện chiếu qua cuốn phim và chiếu lên màn ảnh hình ảnh một người. Đồng thời có một magnetoscope phát ra âm thanh, có nhạc. Màn ảnh là một điều kiện, một điều kiện, cuốn phim video là một điều kiện, điện lực là một điều kiện và máy phát thanh là

một điều kiện. Những điều kiện đó tạo ra hình ảnh một người trên màn ảnh, một ca sĩ đang hát. Khi đó, con mắt nhìn thấy có ca sĩ đang hát. Ca sĩ đang hát là một cái quả, một biểu hiện giống như sự biểu hiện của một cục nước đá, một ngọn lửa, một sư cô, hay một sư chú. Chúng ta không thể nói hình ảnh cô ca sĩ đang hát đó là không có thật. Cũng như không thể nói ngọn lửa, hay cục nước đá đang biểu hiện đó là không có thật, vì nếu đưa tay vô ngọn lửa thì ta sẽ bị phỏng, hoặc bỏ cục nước đá vô miệng thì ta thấy tê cả lưỡi. Không thể nói ngọn lửa hay cục nước đá là không có. Chúng là cái có thể tác động lên những cái xung quanh chúng. Hình ảnh của cô ca sĩ đang hát cũng vậy, hình ảnh đó có thể làm cho ta buồn hay vui, nó có thể làm ta thốn thức, u sầu, và cũng có thể làm ta khóc nức nở. Quý vị đã từng đi xem phim thì biết, có nhiều người đã khóc trong rạp chiếu phim.

Bây giờ, chúng ta đi tìm tự tánh của hình ảnh cô ca sĩ đang hát trên màn ảnh này. Nếu ta nghĩ nó là một cái gì tự nó có thì không đúng. Tại vì có những điều kiện như vậy nên nó mới biểu hiện ra được. Nếu ta nghĩ, hình ảnh đó có tự tánh riêng của nó, là sai. “Tánh Không học” gọi đó là Tánh Không.

Ví dụ này cho chúng ta hiểu được rằng tuy trông thấy như không có gì hết, nhưng nó tác động trên con người. Có người có thể đi tự tử sau khi xem một cuốn phim; có người, sau khi xem phim rồi thì đi uống rượu, uống đến say khướt mới ngưng; có người, sau khi xem phim thì tìm đến chốn lầu xanh để thỏa mãn nhục dục... Không thể nói cuốn phim đó là một cái gì không có. Nó có. Nó có tác động rất mạnh lên xung quanh giống như ngọn lửa hay cục nước đá.

Chúng ta là một cô thiếu nữ, là một chàng thanh niên hay là một cụ già thì chúng ta cũng như vậy, cũng do những duyên phối hợp tạo tác, và ta không có một tự thể độc lập riêng biệt. Chúng ta cũng là một pháp như cô ca sĩ trên màn ảnh, cũng là một pháp như cục nước đá, cũng là một pháp như ngọn lửa. Chúng ta có tác động rõ ràng trên thế

giới, có trách nhiệm với thế giới, nhưng trong khi đó thì chúng ta không có một tự thể riêng biệt, nên gọi là Không Tánh.

Chúng ta tưởng ta là ta, kỳ thực ta không phải là ta. Tại vì những điều kiện làm ra ta, ta phải nhìn thấy chúng rồi thì mới đánh tan được ý niệm về ta. Trong miệng của ta (mình không thoát được danh từ ta) có biết bao sinh vật đang sống trong đó. Nó sống nhờ vào ta và nhiều khi ta cũng sống nhờ vào nó. Dưới lưỡi ta có những sinh vật sống trong đó, những sinh vật đó có liên hệ tới sức khỏe của ta. Nếu giết hết tất cả sinh vật trong miệng ta thì ta sẽ bệnh. Có những vi khuẩn trong miệng làm ta bệnh, nhưng có những vi khuẩn, nhất là vi khuẩn dưới lưỡi mà nếu giết hết đi thì không tốt cho tình trạng sức khỏe của ta. Cho nên chuyện cạo lưỡi mà cạo cho thiệt sạch chưa chắc đã tốt, đó là một nha sĩ đã khai thị cho tôi.

Trong ruột của ta có hằng hà sa số những vi khuẩn và nấm, có những loại rất cần thiết cho sức khỏe của ta. Nếu ta diệt hết nấm và vi khuẩn đó thì ta sẽ bệnh. Dân số (population) của vi khuẩn trong miệng nhiều hơn dân số của nước Đức và nước Pháp hợp lại. Nó nhiều như vậy nhưng bằng mắt thường ta không thấy được. Khoa học có thể cho ta thấy một chút về tánh duyên khởi và về vô tánh của đạo Bụt.

Trong tế bào của cơ thể ta có một loại sinh vật rất nhỏ gọi là *lạp chất thể*, tiếng Anh là mitochondria, ta tưởng nó là của ta nhưng kỳ thực nó không phải là của ta. Những lạp chất thể đó sinh sản riêng trong từng tế bào của ta và tiết ra một loại năng lượng gọi là oxidative energy. Nếu ta không có oxidative energy đó thì ta không nhấc nổi bàn chân hay đưa ngón tay gõ trên mặt bàn. Sở dĩ ta bước đi được và gõ tay trên mặt bàn được là nhờ năng lượng oxidative do những con sinh vật bé tí ở trong những tế bào cơ thể mình. Chúng không phải là ta mà cũng không phải là không ta. Chúng có genome riêng, có DNA riêng, và sinh sản (replicate) do tự nó mà thôi. Chúng là một loại symbiosis, đồng sinh cộng tử với ta. Nó chết thì ta chết, nó sống thì ta sống, đó là danh từ của tiểu thuyết Kim Dung.

Cũng như cây đậu chúng ta trồng. Cây đậu không thể nào làm hoa, làm trái và cho ta đậu nành, đậu xanh nếu không có một loại bacteria bám vào rễ cây đậu (Rhizom bacteria). Những con vi khuẩn (bacteria) đó là những symbiosis, những con vật cộng sinh của cây đậu. Nếu không có những con vật đó sống chung, làm việc chung và trợ lực thì cây đậu không thể ra hoa ra trái được. Và nếu không có cây đậu thì những con vi khuẩn đó cũng không phát triển và sống được.

Chúng ta nương vào nhau mà biểu hiện. Khi ta hát thì những con lạp chắt đang hát bài hát của ta; khi ta suy tư, ta đừng tưởng là ta suy tư, chính tụi nó suy tư. (They think our thought, they sing our song, they walk our walk). Chúng ta biết rằng tất cả gia tài tâm linh và huyết thống, những khổ đau, những hạnh phúc, những sai lầm, và tuệ giác của tổ tiên ta vẫn còn ở trong mỗi tế bào cơ thể ta. Ta có Bụt, có thầy, có cha, có mẹ trong từng tế bào. Khi ta đi, ta nên biết rằng thầy ta đang đi cái đi đó, Bụt đang đi cái đi đó, cha ta đang đi cái đi đó, mẹ ta đang đi cái đi đó. Đừng tưởng là ta đang đi. Ta là cái gì đâu? Ta là một cái gì rất là trống rỗng (empty). Ta phải thấy được cái đó. Khi thấy được thì gọi là có tuệ giác.

Ví dụ một sư chú đang cực nhọc vì cái máy vi tính. Sư chú chỉ mới học vi tính sáu tháng nên gặp một vài khó khăn. Sư chú đang thở ngắn thở dài thì có một sư anh tới gần: “Em để đó cho sư anh!”. Sư chú mừng quá, tại vì sư anh này rất giỏi về vi tính. Sư chú rất hoan hỷ ngồi xích ra một bên để sư anh ngồi vào giúp. Mấy ngón tay của sư anh sao mà hay quá, mới chạm vào một cái đã hiện ra được hết những gì mà mình tìm hoài không ra. Ngày hôm qua, tôi có nói với thầy Pháp Hội: “Con nên thực tập như vậy. Mỗi khi con có phiền não, có khó khăn, con nhường chỗ cho Bụt. Con mời Bụt vô ngồi ở chỗ đó để Bụt làm.” Pháp môn này, tôi thực tập rất là hay, rất là thành công. (Let him walk your walk, let him breathe your breath, let him sing your song, and everything will be OK!). Để cho Bụt bước đi: “Bụt ơi! Bụt bước đi, con không bước nữa, con để Ngài bước. Bụt ơi! Thở đi! Con không thở nữa, con để Ngài thở. Bụt ơi! Mím cười đi!”, thì tự nhiên

mình thoát ra khỏi tình trạng bế tắc rất mau chóng. Tại sao mình cứ níu vào đó, cứ kẹt vào đó, mình cứ cố thủ, mình quyết tử với nó? Tại sao mình không để cho Bụt giúp? Mà Bụt là ai? Bụt cũng là mình, nhưng mình cứ giành chỗ của Bụt, mình cứ giành chỗ của thầy. Thầy tới nói: “Con xích ra, để thầy làm cho!” “Sư em xích ra để sư anh làm cho!” Mình sượng quá trời! Sao thực tập dễ như vậy mà mình không chịu thực tập? Khi nhìn vào đạo lý nhân duyên một cách sâu sắc, thấy được Tánh Không thì ta thoát ra được sự cố chấp đó. Tuệ giác của Tánh Không rất thực tế.

Những bài này tuy có vẻ khó như vậy, nhưng thực ra nó chưa khó lắm đâu, đi sâu vào mới khó. Đây là một loại toán học cao cấp (high mathematics) mà nếu chúng ta giải được thì rất màu nhiệm.

Ta đau cái đau của ta, ta khổ cái khổ của ta, ta lo cái lo của ta. Ta hấp tấp, vụt chạc, ta bước trên than hồng, ta ngồi trong lò lửa. Tại sao ta không nhường chỗ cho Bụt? Bụt cũng ở trong ta. Hãy cho Bụt một cơ hội! (Give the Buddha a chance!) Hãy cho Thầy một cơ hội! Thầy và Bụt ở đâu? Ở trong mỗi tế bào của cơ thể ta. Ta có chân của Bụt mà không để cho Bụt đi. Ta có mắt của Bụt mà không để cho Bụt nhìn. Ta cứ cố thủ, ta nói: “Bụt xê ra để con tự làm lấy được.” Mà con là gì? Con thì đang còn vướng víu biết bao nhiêu là cái!

#### **Bài kệ 4**

Bài kệ thứ tư lặp lại lập luận: Quả từ duyên mà sinh ra. Lặp lại để mà xét. Bài kệ này giống như một đối tượng của sự quán sát. Ta đưa đối tượng lên, rồi nhìn vào đối tượng:

<i>Quả vi tùng duyên sinh</i>	果為從緣生
<i>Vi tùng phi duyên sinh</i>	為從非緣生
<i>Thị duyên vi hữu quả</i>	是緣為有果
<i>Thị duyên vi vô quả.</i>	是緣為無果

Quả là từ duyên sinh?

Hay từ phi duyên sinh?



Trong duyên sẵn có quả?  
Hay là không có quả?  
Quả vi tùng duyên sinh

Đó là một câu hỏi: Anh nói quả là từ duyên mà sinh ra? (Did you say that the effect comes from the cause?)

*Vi tùng phi duyên sinh*

Hay là anh nói rằng quả là phi duyên mà sinh ra? (Or did you say that the effect comes from a non-cause?) Ví dụ như khi chúng ta nói, cái trứng gà là từ con gà mà sinh ra. Con gà là duyên và trứng gà là quả. Nhưng nếu nói trứng từ cái bàn sinh ra thì cái bàn là duyên hay là phi duyên? Trên phương diện hình thức, chúng ta thấy con gà mới là duyên của cái trứng gà, còn cái bàn không phải là duyên của cái trứng gà. Con gà là duyên (cause), và cái bàn là phi duyên (non-cause). Đó là câu hỏi mà thầy Long Thọ đưa ra.

*Thị duyên vi hữu quả*  
*Thị duyên vi vô quả*

Câu hỏi thứ hai là trong cái duyên đó có sẵn quả rồi hay là không có sẵn quả? Cái trứng có sẵn trong con gà rồi hay là chưa có? Đây là câu hỏi thứ hai của thầy Long Thọ đưa ra. Trong bài kệ này câu hỏi đặt ra rất là rõ. Câu hỏi thứ nhất là: Quả từ duyên sinh hay từ phi duyên mà sinh? Câu hỏi thứ hai là: Trong duyên đã có quả hay trong duyên không có quả?

Bây giờ chúng ta làm cho bài kệ dễ hiểu hơn nữa: Quả là từ duyên mà sinh hay là từ phi duyên mà sinh? Trong duyên đó, đã có quả rồi hay là chưa có quả? Đặt câu hỏi như vậy ta thấy rất rõ. Câu trả lời là bài kệ thứ năm.

## **Bài kệ 5**

*Nhân thị pháp sinh quả*  
*Thị pháp danh vi duyên*

因是法生果  
是法名為緣

*Nhược thị quả vị sinh  
Hà bất danh phi duyên.*

若是果未生  
何不名非緣

Nhân là cái sinh quả  
Cái ấy gọi là duyên  
Vậy khi quả chưa sinh  
Sao không gọi phi duyên?

Bài kệ thứ năm là phát súng đầu để đập tan lập luận: quả có sẵn trong duyên. Chúng ta biết có bốn duyên mà duyên thứ nhất là Nhân duyên. Ở đây nhắm tới Nhân duyên mà xét, xét Nhân duyên xong rồi chúng ta mới xét tới những duyên khác. Nhân là gì? Nhân là một pháp mà từ đó sinh ra quả.

*Nhân thị pháp sinh quả*

Nhân là cái sinh ra quả (the chief cause is thought to be what that produces effect).

*Thị pháp danh vi duyên*

Và pháp đó được gọi là duyên. Nhân là một thứ duyên (the chief cause is a condition. The chief cause is one of the four conditions and it is what produces the effect. This is why we call it a cause).

*Nhược thị quả vị sinh  
Hà bất danh phi duyên*

Vậy khi cái quả đó chưa sinh ra thì tại sao chúng ta không gọi nó là phi duyên? Có hai cái, một là duyên, hai là quả. Sau khi cái duyên đó sinh ra cái quả thì ta gọi nó là duyên. Vậy trước khi nó sinh ra quả tại sao ta không gọi nó là phi duyên? Duyên là duyên cái gì? Ví dụ như con gà sinh ra cái trứng. Sau khi con gà sinh ra cái trứng thì ta gọi con gà là duyên của cái trứng. Nhưng trước khi sinh ra cái trứng thì con gà cũng giống như cái bàn thôi, nó là một phi duyên. Nó chỉ được gọi là duyên khi nó sinh ra quả, còn khi chưa sinh ra quả thì tại sao chúng ta không gọi nó là phi duyên? (The chief cause is what producing

effect and that is called condition. Why, before the effect is born, we did not call it a non-condition?)

Ví dụ như có một cô gái đi lấy chồng, và cô sinh ra một đứa con. Khi sinh ra đứa con thì cô gái đó được gọi là mẹ, và đứa con đó được gọi là con. Khi cô còn là một cô gái thì ta đâu có thể gọi cô là mẹ được? Chỉ khi nào cô sinh con thì mới được gọi là mẹ, còn chưa sinh con thì chưa được gọi là mẹ. Cũng một cái đó mà có khi ta gọi là duyên, có khi gọi là phi duyên. Khi có cái quả sinh ra từ cái duyên thì ta gọi nó là duyên. Nhưng khi cái quả chưa sinh ra từ cái duyên thì tại sao mình không gọi nó là phi duyên? Vậy thì cái gì làm cho duyên khác với phi duyên?

Duyên với quả sở dĩ thành lập được là vì nó có sự liên hệ nhân-quả. Cái mình gọi là nhân (hay duyên), chính cái đó, trước khi nó sinh ra quả, tại sao mình không gọi nó là phi duyên (non-condition)? Sự thật là như vậy! Đây là câu hỏi đầu tiên làm chúng ta bối rối, tại vì chúng ta quá tin chắc vào ý niệm nhân quả của mình. Ý niệm nhân quả của chúng ta còn đơn sơ, còn nông cạn lắm. Chúng ta bị kẹt vào trong những giáo điều mà chúng ta không biết. Đây là câu hỏi để giúp chúng ta đặt lại vấn đề (make you less sure of yourself). Cũng cái đó, khi chưa sinh ra quả thì được gọi là phi duyên, khi sinh ra quả rồi thì được gọi là duyên.

Nhìn con gà, chúng ta thấy nó có dính líu tới trứng gà. Nhìn cái bàn, chúng ta thấy nó không có dính líu gì tới trứng gà. Nhưng chưa chắc là cái bàn không sinh ra cái trứng! Cái bàn có dính líu gì tới cái trứng? Cái bàn là cây, nếu cây không có thì con gà không có và cái trứng cũng không có được. Đó là những gì chúng ta học được trong giáo lý *trùng trùng duyên khởi* của Hoa Nghiêm sau này. Chúng ta thấy không có cái nào mà không liên hệ tới cái nào. Trong cái một chứa đựng cái tất cả. Trong đám mây hay mặt trời, chúng ta không thấy mẹ của cái trứng, chúng ta chỉ thấy con gà là mẹ của cái trứng thôi. Nhưng nếu không có đám mây, không có mặt trời thì làm sao có con gà, mà không có con gà thì làm sao có cái trứng? Sự phân biệt giữa duyên và

phi duyên của chúng ta rất là sai lạc, rất là nông cạn. Sự phân biệt giữa duyên và phi duyên (cái này ta gọi là duyên còn cái kia ta gọi là phi duyên) đó không đúng. Rồi từ từ chúng ta sẽ hiểu thêm.

## Bài kệ 6

<i>Quả tiên ư duyên trung</i>	果先於緣中
<i>Hữu vô câu bất khả</i>	有無俱不可
<i>Tiên vô vi thùy duyên</i>	先無為誰緣
<i>Tiên hữu hà dụng duyên?</i>	先有何用緣

Quả có không trong duyên  
Có không đều vô lý  
Nếu không, duyên cái gì?  
Nếu có, cần gì duyên?

*Quả tiên ư duyên trung*  
*Hữu vô câu bất khả*

Nói là cái quả đó có sẵn trước trong duyên hay là không có sẵn trước trong duyên (*tiên* là trước, *ư duyên trung* là trong cái duyên), cả hai trường hợp đó đều không chấp nhận được, cả hai đều vô lý (*câu bất khả*). Nói rằng quả có sẵn trong nhân (duyên) hay không có sẵn trong nhân, cả hai đều sai lầm, đều vi phạm lý luận (logique) cả. Tại sao? Tại vì:

*Tiên vô vi thùy duyên*

Nếu trước đó mà nó không có, thì duyên đó là duyên của cái gì?

*Tiên hữu hà dụng duyên*

Nếu nó có rồi thì đâu cần có duyên nữa.

Bài kệ này nói về *vô sinh* (*la non-naissance, no-birth*), bắt đầu chạm tới quan niệm về sinh của chúng ta. Chúng ta tưởng là ta có sinh nhưng kỳ thực bản chất của ta là vô sinh.

Nếu cái trứng không có trong duyên thì không thể nào nó sinh ra từ duyên được. Nếu cái trứng không có trong cái bàn thì nó làm sao sinh ra từ cái bàn? Nếu mà nó có rồi thì đâu cần phải sinh ra nữa. Không có thì mới cần sinh ra, chứ có rồi thì đâu cần phải sinh ra nữa.

Quý vị có sợ thầy Long Thọ không? Thầy dùng những viên đạn đại bác bắn cho tôi bởi những ý niệm của chúng ta về có, không, sinh, diệt. Thầy Long Thọ giống như ông Oppenheimer, người chế ra bom nguyên tử, ông làm cho những nguyên tử va chạm nhau, nổ tung hết (splitting atom).

Đây là những khái niệm (concept) của chúng ta về sinh, diệt, trước, sau, có, không. Ngài dùng thủ thuật của Ngài làm cho những khái niệm va chạm nhau, bể tan hết. Đó là quy mâu luận chứng, biện chứng pháp của thầy Long Thọ. Biện chứng pháp dùng những khái niệm, những luận cứ, những ngôn từ của mình để phá nát trở lại những ngôn từ và luận cứ đó.

Trong nhân có sẵn quả hay không có sẵn quả? Nếu không có sẵn thì làm sao quả từ đó mà sinh ra được? Nếu quả có rồi thì cần gì phải sinh? Nó chỉ lớn lên thôi, chỉ thay đổi thôi. Cái gì mà chẳng thay đổi, cái gì mà không lớn lên? Vì vậy trong cả hai trường hợp đó đều có sai lầm.

Nhân là duyên khi cái kia cần nó để sinh ra, nhưng nếu đã có sẵn quả trong nhân rồi thì nhân đâu cần đóng vai trò của duyên nữa. Còn nếu quả không có mặt sẵn trong nhân thì nhân đâu gọi là duyên được. Vì vậy bài kệ thứ sáu có nghĩa: Quả có trước hay không có trước trong nhân, cả hai đều vô lý.

## **Bài kệ 7**

*Nhược quả phi hữu sinh*

若果非有生

*Diệc phục phi vô sinh*

亦復非無生

*Diệc phi hữu vô sinh*

亦非有無生

*Hà đắc ngôn hữu duyên?*

何得言有緣

Có sẵn trước mà sinh  
Không có sẵn mà sinh  
Vừa có vừa không sinh  
Sao nói được có duyên?

Bài kệ thứ bảy còn nằm trong phạm vi nhân duyên. Bài kệ thứ năm và thứ sáu có mục đích là đả phá quan niệm về nhân duyên, bài kệ thứ bảy cũng vậy. Chúng ta biết rằng ba bài kệ, thứ năm, thứ sáu và thứ bảy, là để đả phá quan niệm về nhân duyên, gọi là *quán nhân duyên bất thành*. *Quán nhân duyên bất thành* là quán chiếu vào trong ý niệm nhân duyên để thấy ý niệm đó không thành lập được, nghĩa là nó vô lý. Quán chiếu để thấy sự vô lý của ý niệm nhân duyên và để từ từ chúng ta thấy được tánh vô sinh.

*Nhược quả phi hữu sinh*  
*Diệc phục phi vô sinh*  
*Diệc phi hữu vô sinh*  
*Hà đắc ngôn hữu duyên?*

Có ba trường hợp:

- Thứ nhất là quả không có sẵn trong nhân
- Thứ hai là quả có sẵn trong nhân
- Thứ ba là quả vừa có vừa không có trong nhân

Trong cả ba trường hợp đó, ý niệm về nhân duyên đều vô lý. Nếu không có quả trong duyên thì tại sao gọi đó là duyên? Nếu quả có sẵn trong duyên rồi thì nó cần gì đóng vai trò duyên nữa? Còn vừa có vừa không có thì chuyện đó rất là vô lý.

Cả ba trường hợp đều vô lý, vì vậy quan niệm về duyên là sai lầm. Thầy Long Thọ không ngồi đó để lý luận, để phô bày kiến thức của thầy. Thầy thấy có những cái hiểu sai lạc về lời của Đức Thế Tôn dạy nên thầy tìm mọi cách để làm sáng tỏ chân lý của Đức Thế Tôn, và để người ta đừng hiểu lầm. Những phát súng thần công đả phá tà kiến đó là biện chứng pháp của thầy.

Chúng ta biết rằng trong lịch sử đạo Phật có sự thành lập của những hệ phái tư tưởng, những bộ phái Phật giáo. Sau khi Phật nhập diệt khoảng một trăm năm, giáo đoàn phân ra làm hai bộ phái: bộ phái của những người bảo thủ là Thượng Tọa Bộ, và bộ phái của đa số người muốn thay đổi, muốn thích ứng, gọi là Đại Chúng Bộ. Sau đó thì lại chia ra làm mười tám bộ phái trong vòng mấy trăm năm.

Trong những bộ phái phát sinh ra, có một bộ phái gọi là Hữu Bộ, chủ trương cái gì cũng có thật. Sarvāstivāda là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Chủ trương của bộ phái đó, như quý vị đã biết, là “*Ngã không pháp hữu*” (Ngã không có thật nhưng các pháp có thật). Đó là một khuynh hướng gọi là Thực tại luận, tiếng Anh gọi là Realism. Không những các pháp có thật, mà thời gian và không gian cũng có thật, tại vì thời gian và không gian là cái khung chứa đựng các pháp, như một bức tranh thì phải có một cái khung. Vì vậy họ chủ trương rằng thời gian có thật và các pháp cũng có thật, gọi là “*Tam thế thật hữu, pháp thế hằng hữu*”. Trong đạo Phật cũng có khuynh hướng ngược lại, như khuynh hướng Duy thức luận nói rằng tất cả chỉ là tâm thức thôi (Duy tâm luận).

Phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivāda) chủ trương tất cả đều có trừ cái ngã là không có. Bề ngoài giống như là họ còn trung thành với giáo lý của Đức Thế Tôn. Phái Hữu Bộ cũng chủ trương “*vô thường, vô ngã và Niết Bàn*” tức là có công nhận ba Pháp Ấn. Tức là công nhận tất cả đều có, có một cách vô thường, có trong khoảnh khắc, nó đã từng có trong quá khứ, nó đang có trong hiện tại và nó sẽ có trong tương lai. Nó không phải là ảo ảnh, nó là những gì có thật. Tuy quá khứ không còn nữa, nhưng trong quá khứ nó đã có và trong tương lai nó sẽ có. Chủ trương này có sự nguy hiểm là, có thể đưa người ta tới sự tưởng tượng: có một cái nằm ở dưới sự biến chuyển và cái đó là sự thường hằng, cái đó là tự tánh (self-nature, own-being, svabhāva). Sự vật tuy biến chuyển như vậy, nhưng dưới nó có một nền tảng và nền tảng đó thường có.

Trong khi đó, bộ phái Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika) có cái đặc biệt là bám lấy kinh điển và chỉ lập luận trên kinh điển chứ không nương nhờ vào tài liệu và lập luận khác. Kinh Lượng Bộ là một bộ phái chuyên môn đi theo những chủ trương căn cứ trên chữ nghĩa và kinh điển. Bộ phái này chủ trương chỉ có hiện tại mới có thực, còn quá khứ và tương lai chỉ là ý niệm. Họ cho rằng mình gần với Bụt hơn hết tại vì Bụt có dạy: Quá khứ đã qua rồi, tương lai thì chưa tới, chỉ có hiện tại thôi.

Nhưng Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ nói rằng, nếu hiện tại có thì quá khứ phải có. Hiện tại là hiện tại đối với cái gì? Nếu không có quá khứ thì làm gì có hiện tại? Nếu không có tương lai thì làm gì có hiện tại? Như tay trái và tay phải, nếu không có tay phải thì làm gì có tay trái? Vì vậy cho nên lập luận đó cũng rất vững. Không cần phải căn cứ trên kinh điển, không cần Bụt phải nói quá khứ có và tương lai có. Bụt chỉ cần nói hiện tại có thôi thì cũng kết luận được là “Tam thế thật hữu”. Bộ phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ di cư lên miền Bắc Ấn Độ, ở vùng Kashmir và tồn tại trên đó tới một ngàn năm. Trong thời gian đó, họ đã sáng tạo ra biết bao nhiêu bộ luận. Văn học Abhidharma (A tỳ đạt ma) của Sarvāstivāda rất vĩ đại gồm những bộ luận gọi là Tỳ Bà Sa (Vibhāsa). Tỳ Bà Sa Luận nhiều lắm, đọc hoài không hết. Tỳ Bà Sa Luận hiện có nguyên một bản dịch bằng chữ Hán. Nguyên văn bằng tiếng Phạn thì không còn, hay còn rất ít nhưng Đại Tỳ Bà Sa Luận (Mahā-vibhāsāsāstra) của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ đang còn tồn tại trong Đại Tạng của chữ Hán. Những bình luận gia nổi tiếng của Tỳ Bà Sa đưa ra những ví dụ để chứng minh rằng tự tánh đó có.

Trước hết là thầy Pháp Cứu (Dharmatrāta) đã dùng ví dụ vàng và những vật được chế tạo ra bằng vàng. Ví dụ như một đôi bông tai vàng hay một chiếc nhẫn vàng hay một cái kiềng vàng, ba vật đó rất khác nhau. Nhưng kỳ thực chúng có một cái chung là vàng. Vậy thì ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai, khác nhau như vậy, có khi được gọi là còn hay không còn, có mặt hay không có mặt, nhưng nằm dưới sự khác nhau đó có cái chung của ba thời. Nhìn vào trong đôi bông



tai, trong chiếc nhẫn và trong cái kiềng, chúng ta thấy có một cái gì chung cho cả ba, và cái đó thường có. Đó là ví dụ của thầy Pháp Cứu (Dharmatrāta).

Một thầy khác là thầy Diệu Âm (Ghosa) thì dùng một ví dụ khác rất hay: có nhiều người khác nhau nhưng có cùng một phận sự nào đó như phận sự làm bếp chẳng hạn. Như thầy Pháp Độ là một, thượng tọa Giác Trí là hai, sư anh Nguyễn Hải là ba, chúng ta có ba đầu bếp, ba người rất khác nhau nhưng khi đã vào bếp thì đều thành ra đầu bếp. Tuy chúng ta thấy ba người khác nhau, nhưng phận sự vẫn là một. Nhìn vào ba người khác nhau, ta thấy có một cái gì chung nằm sâu trong đó, đó là tài nấu bếp của các thầy, là khả năng có thể đóng vai trò đầu bếp. Đó là ví dụ của thầy Diệu Âm (Ghosa).

Thầy Thế Hữu (Vasumitra) là người sáng tạo ra bộ “Dị Bộ Tông Luân Luận”, một tác phẩm nói về nội dung của 18 bộ phái khác nhau của Phật giáo. Thầy đã dùng ý niệm về con số như con số 1, con số 2 hay con số 3. Mỗi con số có thể đóng được nhiều vai trò. Ví dụ như số 3, khi đi với một con số 0 thì nó là 30 (ba mươi), khi đi với hai con số 0 thì nó thành 300 (ba trăm), khi đi với ba con số 0 thì nó thành 3000 (ba ngàn). Ta thấy 30 không giống 300, 300 không giống 3000, nhưng trong ba trường hợp đều có ý niệm về số 3. Những thứ khác nhau như quá khứ, hiện tại, vị lai, sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp,... những thứ đó khác nhau như vậy nhưng bên dưới chúng có một cái gì đồng nhất, đó là tự tánh.

Thứ tư là thầy Giác Thiên (Buddhadeva). Thầy lấy ví dụ một cô con gái. Khi sinh ra, cô được gọi là con, cô đóng vai trò người con. Khi lớn lên lấy chồng, cô đóng vai trò thứ hai là người vợ. Khi sinh con ra thì cô đóng vai trò người mẹ. Ba vai trò rất khác nhau: con gái, vợ, mẹ; nhưng chỉ có một cô đó đóng vai mà thôi. Trong ba cái khác nhau có một cái gì đồng nhất, cái đó gọi là tự tánh.

Chủ trương đó rất nguy hiểm, có thể đưa đạo Bụt trở lại với chủ trương của Số luận (Samkhya) và đưa tới quan niệm của Vedānta, nó

không phải là chính thống Phật giáo. Vì vậy cho nên thầy Long Thọ rất lo, thầy dùng biện chứng pháp để đập phá những tư tưởng như là “Pháp thể hằng hữu”, có nghĩa là tự tánh của các pháp luôn luôn có, giống như vàng của ba thứ trang sức, giống như số 3 của toán học, giống như trách vụ nấu bếp của ba thầy, giống như một người vừa làm con, vừa làm vợ, vừa làm mẹ.

Hữu Bộ thuộc về Tiểu thừa, thuộc về Phật giáo Bộ phái, nhưng đã đi xa đạo Bụt nguyên thủy. Nói Phật giáo Tiểu thừa hay Phật giáo Bộ phái là Phật giáo nguyên thủy thì điều này không đúng. Phật giáo nguyên thủy rất là trong (pure). Chúng ta phải khôn khéo để đừng đi xa nguyên ý của Đức Thế Tôn.

Thầy Long Thọ được coi như người có công rất lớn, thầy dùng trí thông minh tuyệt thế của thầy để đập phá những quan niệm, những sự giảng giải đưa người ta đi xa nguyên ý của Đức Thế Tôn. Đương thời cũng như những thế hệ sau đã nghĩ rằng thầy Long Thọ là một vị Bụt thứ hai (the second Buddha). Đó là một vị Bụt thứ hai đã cứu vị Bụt thứ nhất, để vị Bụt thứ nhất là Đức Thích Ca không bị hiểu lầm. Toàn tác phẩm *Trung Quán Luận* là để “phá tà hiển chính”, tức là phá tất cả những quan niệm sai lầm và làm hiển lộ ra giáo pháp chân chính nguyên thủy của Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn đã từng dạy rằng: “Giáo pháp của ta như ngón tay chỉ mặt trăng, đừng có lầm ngón tay là mặt trăng”. Bụt nói ra câu gì thì người ta bị kẹt vào câu đó, ví dụ như Bụt nói “chỉ có hiện tại thôi” để chúng ta đừng tự đánh mất mình trong quá khứ, trong tương lai. Nhưng chúng ta lại cho là, nếu hiện tại có thì cố nhiên quá khứ có, quá khứ có thì hiện tại mới có. Chúng ta đã đi quá xa. Bụt không cố ý chứng minh hiện tại là có. Mục đích của Ngài không phải là triết học, mục tiêu của Ngài là giúp cho chúng ta đừng sống trong quên lãng. Chúng ta lấy giáo lý đó làm nền tảng cho một nền triết học thì hơi tội cho Ngài.

Tỳ Bà Sa Luận là một công trình triết học đồ sộ, chuyên làm việc phân tích. Thầy Long Thọ từ miền Nam lên và thầy nghiên cứu nền triết học của Tỳ Bà Sa Luận. Cái thấy về Trung Quán của thầy nhờ đó mà

sâu hơn. Và thầy thấy được phải dùng phương pháp nào để đả phá những quan niệm triết học có thể đưa giáo lý nguyên thủy đi xa. Vì thế thầy mới sáng tác *Trung Quán Luận*.

Trong ba trường hợp, quả có sẵn trong nhân, hay quả không có sẵn trong nhân, hay vừa có vừa không có trong nhân, đều bất thành cả. Vì vậy quan niệm về duyên của chúng ta cần phải xét lại.

Bây giờ chúng ta sang bài thứ tám là bài có mục đích đả phá quan niệm về duyên thứ hai (Thứ đệ duyên hay Đẳng vô gián duyên).

## Bài kệ 8

<i>Quả nhược vị sinh thời</i>	果若未生時
<i>Tắc bất ưng hữu diệt</i>	則不應有滅
<i>Diệt pháp hà năng duyên</i>	滅法何能緣
<i>Cố vô Thứ đệ duyên.</i>	故無次第緣

Khi mà quả chưa sinh  
Thì không thể có diệt  
Cái diệt làm sao duyên?  
Nên không Thứ đệ duyên.

Bài kệ thứ tám đả phá duyên thứ hai là Thứ đệ duyên, tức Đẳng vô gián duyên, gọi là *quán thứ đệ duyên bất thành*. Khi quả chưa sinh thì đáng lý ra không thể có sự diệt. Cái trước diệt rồi, cái sau mới sinh. Nếu cái trước không diệt thì cái sau không sinh được. Như hạt lúa phải diệt đi thì cây lúa mới sinh. Thứ đệ duyên là sự tiếp nối không ngừng. Cái trước diệt làm cho cái sau có thể sinh được. Khi cái này chưa sinh thì cái kia chưa diệt, khi cây lúa chưa sinh thì hạt lúa chưa diệt, quý vị phải ghi nhận điều đó. Khi quả chưa sinh thì nhân chưa diệt, tại vì cái diệt rồi thì làm sao làm duyên cho cái khác? Diệt rồi thì không có đó nữa, không có nữa thì làm sao có thể đóng vai trò duyên cho cái khác?

*Diệt pháp hà năng duyên*

Lý luận của thầy Long Thọ như thế này: Khi quả chưa sinh thì nhân chưa diệt. Cái gọi là diệt không có được, tại vì Thứ đệ duyên là sự sinh diệt không ngừng của dòng thực tại. Cái gì đã diệt rồi thì đâu có thể gọi là duyên nữa, mà nếu không có sự diệt thì không thể nào có sự sinh được. Điều đó chứng tỏ cái ta gọi là Thứ đệ duyên chỉ là ý niệm trong đầu ta, ngoài thực tại nó không có.

## Bài kệ 9

<i>Như chư Phật sở thuyết</i>	如諸佛所說
<i>Chân thật vi diệu pháp</i>	真實微妙法
<i>Ư thử vô duyên pháp</i>	於此無緣法
<i>Vân hà hữu Duyên duyên?</i>	云何有緣緣

Như chư Phật đã nói  
Pháp chân thật vi diệu  
Vượt ngoài năng sở duyên  
Làm gì có Duyên duyên?

Bài kệ này quán chiếu về duyên thứ ba (Sở duyên duyên), để thấy rằng ý niệm về Sở duyên duyên cũng vô lý. Đó là *quán duyên duyên bất thành*. (Looking deeply into what you call the objective condition, you see that it is also an absurd idea).

Chúng ta biết rằng, Sở duyên là đối tượng của nhận thức. Trong ba chữ *Sở duyên duyên* có hai chữ duyên, và chữ duyên thứ hai có nghĩa là điều kiện (a condition). Chúng ta biết có bốn loại điều kiện, đây là một sáng tạo mới của Phật giáo đương thời: Nhân duyên, Thứ đệ duyên hay Đẳng vô gián duyên, Sở duyên duyên và Tăng thượng duyên. Duyên duyên là tên gọi tắt của Sở duyên duyên.

Sở duyên là một danh từ chuyên môn. Sở duyên là đối tượng của nhận thức. Ví dụ như bàn tay đo cây bút, bàn tay là chủ thể đo và cây bút là đối tượng đo; con mắt nhìn bông hoa, con mắt là chủ thể nhìn và bông hoa là đối tượng nhìn. Đối tượng là *sở duyên*, chủ thể là *năng duyên*. Ví dụ như tâm của chúng ta là năng duyên, nó đi tìm sự vật để

duyên. Duyên này có nghĩa là đi tới để nắm bắt làm đối tượng của nhận thức. Trong nhận thức của mình gồm có chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Trong danh từ chuyên môn Phật học, đối tượng nhận thức gọi là sở duyên, còn chủ thể nhận thức gọi là năng duyên (the object of cognition and the subject of cognition). Hai cái đối với nhau: năng và sở, chủ thể và đối tượng. Vì vậy hai chữ duyên của Sở duyên duyên có nghĩa khác nhau, chữ duyên sau có nghĩa là điều kiện.

Điều kiện thứ ba là Sở duyên, nếu không có sở duyên thì không có năng duyên.

*Như chư Phật sở thuyết*

Như cái mà chư Phật đã tuyên thuyết ra. (As proclaimed by the Buddha).

*Chân thật vi diệu pháp*

Các pháp chân thật vi diệu. (The Realm of the Dharma is wonderful and true in the ultimate dimension). Chư Phật đã nói tới lãnh vực của các pháp, nó chân thật và vi diệu tức là nó vượt ra khỏi quan niệm năng duyên và sở duyên.

*Ư thử vô duyên pháp*

Trong lãnh vực của các pháp vi diệu thì không có gì để gọi là đang đi nắm bắt và đang bị nắm bắt. *Vô duyên* là không có chủ thể nắm bắt và không có đối tượng bị nắm bắt. Ví dụ như khi nằm mơ, chúng ta thấy mình nắm được một bằng cấp, một người đẹp, một địa vị. Nhưng thực ra có gì để ta nắm bắt được đâu? Chúng ta chỉ sáng tạo ra thôi! Trong cơn mơ đã như vậy mà trong lúc ta gọi là “tỉnh” cũng như vậy. Trong khi tỉnh, chúng ta cũng sống như những người đang nằm mơ.

Một anh chàng thư sinh đi thi. Anh đã học mười năm và anh có biết bao nhiêu là mơ ước trong mười năm đèn sách. Nhưng anh thi hỏng, tất cả hy vọng không còn nữa. Trên đường về, anh bị tràn ngập bởi

nổi tuyệt vọng. Anh mệt, anh đói. Anh đi ngang qua một triền núi, thấy một ông đạo đang ngồi nấu một nồi cháo, có vẻ rất thanh thoi. Ông đạo hỏi:

- Anh đi đâu mà có vẻ thiếu ngủ như vậy?

Anh thư sinh nói:

- Chán quá, thầy ơi! Chắc tôi chết quá! Bao nhiêu hy vọng bây giờ tan tành hết. Mười năm đèn sách, kinh sử, bây giờ không còn gì nữa, mặt mũi nào mà về nhà!
- Anh thi hỏng hả?
- Dạ đúng.
- Thôi ngồi lại đây nghỉ ngơi một chút cho khỏe rồi đi. Có một gốc cây, anh nằm đế đầu lên đây. Nằm nghỉ cho khỏe, ngủ đi một giấc. Tôi đang nấu cháo kê. Khi cháo chín, tôi sẽ thức anh dậy để anh ăn một chén trước khi anh tiếp tục cuộc hành trình.

Anh nằm xuống và vừa mới gối đầu lên rễ cây thì anh ngủ liền và anh bắt đầu mơ. Anh nằm mơ thấy gì? Anh thấy mình thi đậu và được vua gọi vào gả cho người con gái yêu là công chúa. Anh được làm quan to, hạnh phúc tràn trề, danh vọng, địa vị đầy đủ hết. Sau đó có giặc tới xâm chiếm biên cương, vua cử anh ra để dẹp giặc. Nhưng làm ăn sao đó không biết mà anh để giặc tràn qua biên giới. Vì vậy vua ra lệnh chém đầu anh. Khi sắp chém đầu thì anh thức dậy. Ông đạo nói:

- Ngủ ngon dữ à! Kê chưa chín, nhưng cũng gần chín rồi. Anh dậy rửa mặt đi. Tôi múc cho anh một bát cháo.

Tất cả những gì trong giấc mộng của anh xảy ra trên mười năm, nhưng trong khi đó nồi cháo kê của ông đạo chưa chín. Kê có màu vàng nên trong văn học Trung Quốc người ta gọi đó là giấc kê vàng hay mộng hoàng lương (lương là kê, hoàng là vàng). Trong giấc mơ đó, tâm anh đi nắm bắt, và những đối tượng anh nắm bắt rất là rõ:

một bằng cấp rất lớn, một cô thiếu nữ tuyệt vời, con vua, một chức vị cao tột trong triều đình và một cái máy chém, một tên đao phủ thủ. Tất cả những cái đó là tâm anh đi tìm, tâm anh nắm bắt. Chủ thể đi tìm đối tượng, đối tượng là sở duyên của chủ thể.

Vì vậy cho nên đối tượng của nhận thức là một sáng tạo phẩm của nhận thức mà không phải là một thực tại độc lập. Nó không phải là một thực tại nằm ở ngoài. Thương một người, ta cứ tưởng người đó là một thực tại ở ngoài ta, nhưng kỳ thực, hình bóng người ta thương là hoàn toàn do ta tạo ra. Cười về đi rồi ba năm sau sẽ biết!

*Vô duyên* ở đây có nghĩa là không có sự tách biệt, không có sự tồn tại độc lập giữa đối tượng nắm bắt và chủ thể nắm bắt. Hành động đi nắm bắt là sự chiếm hữu (the act of appropriating). Trong lãnh vực vi diệu của các pháp không có gì gọi là năng duyên và sở duyên cả, vậy thì làm sao có cái gọi là Duyên duyên?

*Như chư Bụt đã nói  
Pháp chân thật vi diệu  
Vượt ngoài năng sở duyên  
Làm gì có Duyên duyên?*

Khi đọc bài kệ này, chúng ta hiểu nghĩa như thế này: “Như chư Bụt đã nói về lãnh vực của các pháp chân thật vi diệu, trong đó các pháp vượt ngoài ý niệm năng duyên và sở duyên. Vậy thì làm gì có cái gọi là Sở duyên duyên?”. Đó gọi là đả phá quan niệm về Sở duyên duyên.

Bây giờ chúng ta đi tới bài kệ thứ mười, quán chiếu về duyên thứ tư là Tăng thượng duyên.

## **Bài kệ 10**

<i>Chư Pháp vô tự tánh</i>	諸法無自性
<i>Cố vô hữu hữu tướng</i>	故無有有相
<i>Thuyết hữu thị sự cố</i>	說有是事故
<i>Thị sự hữu bất nhiên.</i>	是事有不然

Các pháp không tự tánh  
Nên không có tướng hữu  
Vậy thì không thể nói  
Thử hữu cố bi hữu.

*Tăng thượng duyên* là những điều kiện giúp cho nhân duyên được phát triển thành quả. Ví dụ như hạt bắp, nếu hạt bắp không có đất, nước, mặt trời thì nó sẽ không thành cây bắp; vậy thì đất, nước, mặt trời đều là Tăng thượng duyên.

Bài kệ thứ mười là quán Tăng thượng duyên bất thành.

*Chư pháp vô tự tánh*

Có nghĩa là sự vật (tất cả các pháp) không có bản chất riêng biệt của mình.

*Cố vô hữu hữu tướng*

Vì vậy cho nên nó không có tướng có. *Vô hữu* là không có. Không có gì? Không có tướng có (vô hữu hữu tướng). (Because things have no own-being, that is why they do not possess the mark of being (the mark of existence). Chữ *hữu*, tiếng Phạn có nghĩa là *sad*, còn chữ *vô hữu* là *asad*. Trong bài kệ, chúng ta thấy bản chất của vạn pháp không phải hữu mà cũng không phải vô. Chúng ta có quan niệm: Cái đó nó có. Nhưng chúng ta phải rất cẩn thận, ý niệm về “có” của mình rất là sai với sự thật. Khi ta nói: “À, như vậy thì nó không có đó hả?”, thì cũng sai. Có cái có thì mới có cái không, còn không có cái có thì làm gì có cái không? Đó là những cặp đối lập nhau. Vậy thì các pháp, như cây bút, hay bông hoa, đều không có tự tánh riêng biệt, không có bản chất, không có thực tại riêng biệt. Nó không có tướng (*laksana*). Chúng ta cho nó là có (hữu) là sai mà cho nó là không (vô) cũng sai luôn.



Các pháp không có tự tánh nên không có tướng hữu. (Everything is without self-nature. Nothing can be termed as being). Vì vậy cho nên nói rằng:

*Thuyết hữu thị sự cố*

*Thị sự hữu bất nhiên*

Chúng ta phải biết rằng đây là một sự trích dẫn (quotation) trong kinh. *Hữu thị sự cố thị sự hữu*, có nghĩa là có cái này cho nên mới có cái kia. Có tay trái cho nên có tay phải, có cái này cho nên cái kia có.

*Thuyết hữu thị sự cố thị sự hữu bất nhiên*, có nghĩa là: Nói cái này có vì cái kia có là sai. *Bất nhiên* dịch ra tiếng Anh là *not evident*. Câu này quan trọng lắm! Trong kinh A-Hàm (Āgama) và trong kinh Bộ (Nikāya), câu này được Bụt nói nhiều lần: Cái này có vì cái kia có (*thử hữu cố bỉ hữu*). Nhưng vì thầy Cư Ma La Thập, vào thế kỷ thứ tư, muốn dịch một bài kệ có đúng hai mươi chữ, cho nên phải gom làm sao cho mỗi câu đủ năm chữ, nên chúng ta có “Hữu thị sự cố thị sự hữu”. Nhưng trong nguyên văn là *Thử hữu cố bỉ hữu*. (This is because that is).

Các pháp không có tự tánh nên nó không có tướng hữu, vì vậy chúng ta không thể nói: Thử hữu tức bỉ hữu (khi dịch ra tiếng Việt tôi lấy lại nguyên văn trong kinh cho dễ hiểu). Chúng ta thấy giống như là thầy Long Thọ bài bác câu nói quan trọng nhất của Đức Thế Tôn về vấn đề duyên sinh: “Thử hữu cố bỉ hữu. Thử vô cố bỉ vô”. Tuy trên hình thức, giống như là thầy Long Thọ nói ngược lại với Đức Thế Tôn nhưng thực ra thầy Long Thọ là một tri kỷ của Đức Thế Tôn, thầy giúp cho người đương thời hiểu sâu hơn câu nói đó của Đức Thế Tôn mà đừng bị kẹt. Đức Thế Tôn đâu có muốn xác nhận tánh cách “hữu” của vạn pháp! Đức Thế Tôn không muốn chứng minh gì hết, Ngài không muốn chứng minh vạn vật “hữu” hay là vạn vật “vô”. Đức Thế Tôn chỉ muốn chỉ cho chúng ta rằng: Có một sự liên hệ duyên sinh. Cái này như thế này cho nên cái kia như thế kia, cái này sinh thì cái kia sinh, cái này diệt thì cái kia diệt. Ngài không nói về sinh diệt, Ngài

không nói về có không, Ngài chỉ muốn nói về sự liên hệ (relational patterns) giữa cái này và cái kia. Tất cả đều do những sự liên hệ tạo tác ra. (Everything is relational patterns).

Phần trước, chúng ta lấy ví dụ là có một màn ảnh và một cô ca sĩ đang múa trên màn ảnh, đó là những tạo tác do sự liên hệ giữa màn ảnh và cô ca sĩ. Do sự liên hệ mà nó biểu hiện ra những cái như vậy và những cái đó không có tự tánh, không có bản chất riêng trong đó.

Bụt đâu có ý muốn công nhận cái đó là có thật. Ngài có dùng chữ “hữu” thật, nhưng không phải Ngài muốn chứng minh là nó có tự tánh, thực chất của vạn hữu. Chữ “hữu” có nghĩa là biểu hiện thôi. Cái này biểu hiện tại vì cái kia biểu hiện. Ví dụ như ta có máy quay phim, có màn ảnh, có ánh sáng thì ta làm cho cô ca sĩ biểu hiện ra trên màn ảnh, rồi ta khóc, ta cười theo cô ca sĩ. Có những biểu hiện thật đó, nhưng ý của Bụt không phải là nói cái đó có thật. Nếu đọc kinh không cẩn thận thì ta cho rằng: Bụt nói cái này có thì cái kia có. Thành ra ta cứ bám vào chữ “có” đó mà chết.

*Thử hữu cố bỉ hữu*, chúng ta phải thấy được ý của Bụt mà đừng kẹt vào chữ Bụt dùng. Chư Tổ thường nói rằng: “Y kinh giải nghĩa tam thế Phật oan”, tức là nếu nương vào kinh rồi từng chữ, từng chữ mà giải nghĩa thì oan thật cho chư Bụt trong ba đời.

Vì vậy, chính đệ tử của Bụt lại làm hại Bụt nhiều nhất. Đệ tử của Bụt chưa chắc là tri kỷ của Bụt, bởi rất nhiều đệ tử đã hiểu lầm Bụt. Mà Ngài cũng đã biết trước như vậy: “Tôi có nói gì đâu mà nói tôi nói như vậy! Trong 45 năm tôi chưa từng nói gì hết!”. Đó là nỗi khổ của một vị đạo sư, bị hiểu lầm quá nhiều. Hễ nói ra cái gì thì bị níu vào cái đó và giải thích tùm lum (deducing). Thà rằng ngậm miệng lại cho rồi, nói ra rất là nguy hiểm. Những câu nói nghe rất đơn sơ như: “Cái này có vì cái kia có, cái này sinh vì cái kia sinh. Cái này như thế này vì cái kia như thế kia”. Ý của Bụt chỉ như vậy, nhưng hậu sinh lại cho là Bụt nói có sinh, có diệt. Vì vậy có nhiều vị cho thầy Long Thọ không phải là Đại thừa, thầy là Nguyên thủy. Thầy là đứa con, là học trò đích

thực của Đức Thế Tôn. Thấy Bụt bị hiểu lầm nhiều quá nên thầy dùng thanh gươm sắc bén của biện chứng pháp để đi những đường gươm chém cho đứt tung những sợi dây muốn trói Đức Thế Tôn lại trong những lý thuyết, những chủ trương.

Tuy nói là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ thuộc về Tiểu thừa nhưng kỳ thực họ rất xa với đạo Bụt nguyên thủy, tại vì Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ đã đi tới quan niệm về Thực tại luận và đã đưa đạo Bụt đi xa. Điều đó rất nguy hiểm, nó gần với chủ trương cho là có một cái gì nằm sâu ở dưới như là cái *thực ngã*. Đó là quan niệm *atma* của Ấn Độ giáo, của kinh Vệ Đà. Bụt đã thoát ra khỏi rồi, bây giờ bị kéo lui trở lại. *Ātman* (ngã) là nền tảng vững chãi của Ấn Độ giáo từ xưa đến nay mà Bụt với biết bao công phu đã thắng được những trận lớn để thoát ra khỏi những cái đó. Chính đệ tử của Ngài đã từ từ kéo Ngài trở lui, rất là nguy hiểm! Ngay trong Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, bốn vị đại luận sư của Tỳ Bà Sa đã dùng bốn ví dụ khác nhau (vàng có thể làm ra nhiều loại trang sức như nhẫn, kiềng, bông tai; một người có thể đóng nhiều vai trò như con gái, người vợ, người mẹ, v.v.). Tuy họ cố gắng duy trì *tam pháp ấn* (vô thường, vô ngã, niết bàn) nhưng lý thuyết Thực tại luận “Tam thể thật hữu, pháp thể hằng hữu” đã đi xa, giống như là mở cửa để cho “cái kia” trở lại. “Cái kia” là cái gì thường tại, nằm sâu trong lòng vạn vật. Dầu đó là Niết Bàn hay Chân Như mà nó tương tự, hao hao như cái ngã, là phản lại Đức Thế Tôn.

Cái mà mình gọi là Đại thừa của thầy Long Thọ chẳng qua là những cố gắng để làm cho đạo Bụt nguyên thủy sáng tỏ trở lại. Cái gọi là Tiểu thừa kia còn xa đạo Bụt nguyên thủy hơn là Đại thừa.

*Các pháp không tự tánh  
Nên không có tướng hữu  
Vậy thì không thể nói  
Thử hữu cố bỉ hữu*

Bên ngoài giống như thầy Long Thọ nói ngược lại những điều của Bụt dạy, nhưng kỳ thực thầy là người thương Bụt nhất, thương thiết. Tại vì thầy hiểu được Bụt, hiểu được nên mới thương đúng.

Trong kinh *Người bắt rắn* có nói: “Giáo pháp của ta như là chiếc bè để anh sử dụng mà qua được bờ bên kia. Anh đừng làm giáo pháp là bè!” Thường thường, người nào cũng ôm chiếc bè mà cho là bờ nên bị kẹt vào giáo lý của Bụt.

Giới đầu của dòng tu Tiếp Hiện nhắm vào chuyện chúng ta đừng để bị kẹt vào một lý thuyết hay một chủ nghĩa, dù đó là lý thuyết hay chủ nghĩa Phật giáo. Giới Tiếp Hiện phản ảnh rất sâu sắc và trung thực giáo lý nguyên thủy của Đức Thế Tôn tức là phá chấp, không bị kẹt vào một ý niệm nào dù đó là ý niệm do Bụt đưa ra.

Cái này có vì cái kia có. Cái này là quả và cái kia là những điều kiện giúp vào để quả này có thể thành tựu được. *Thị sự* là cái này. Cái này có cho nên cái kia có, cái này là Tăng thượng duyên của cái kia. Bài kệ này chứng minh rằng: Cái gọi là Tăng thượng duyên cũng không có tại vì tự tánh của nó cũng là không. Nếu đã không có tự tánh thì không có cái gì (kể cả Tăng thượng duyên) có thể được diễn tả là “có” hết. Vì vậy câu *thử hữu cố bỉ hữu* cũng không đúng đúng về phương diện hình thức mà nói.

Chúng ta nhớ khi mới bắt đầu tác phẩm, những câu đầu tiên của thầy Long Thọ là để lạy Bụt, lạy rất cung kính, không hề có thái độ gì gọi là không phục tùng Bụt.

*Không sinh cũng không diệt  
Không thường cũng không đoạn  
Không một cũng không khác  
Không đến cũng không đi  
Con cúi đầu lạy Bụt  
Bậc đạo sư tuyệt vời  
Đã tuyên pháp nhân duyên  
Dập tắt mọi hí luận.*

Chúng ta phải hiểu những câu này trong tinh thần đó, nghĩa là thầy Long Thọ muốn đập phá cho tan đi sự hiểu lầm của người ta đối với những câu tuyên bố của Bụt. Câu tuyên bố của Bụt là: Thứ hữu cố bỉ hữu.

Bây giờ chúng ta đi sang bài kệ thứ mười một.

### **Bài kệ 11**

<i>Lược quảng nhân duyên trun</i>	略廣因緣中
<i>Cầu quả bất khả đắc</i>	求果不可得
<i>Nhân duyên trung nhược vô</i>	因緣中若無
<i>Vân hà tùng duyên xuất?</i>	云何從緣出

Nhìn khắp trong nhân duyên  
Tìm quả không thể thấy  
Không có trong nhân duyên  
Sao nói từ duyên sinh?

*Lược quảng nhân duyên trung*  
*Cầu quả bất khả đắc*

*Lược* là đi ngang qua, *quảng* là rộng rãi. Một cách vắn tắt hay một cách rộng rãi thì chúng ta nhìn trong nhân và duyên cũng tìm không ra sự có mặt của quả. (Looking deeply into cause and condition, either intensively or briefly, we cannot see the own-being of an effect). Cũng như nhìn vào que diêm thì ta không thấy tự tánh của ngọn lửa. Tự tánh của ngọn lửa là nóng, là đốt cháy, là có khả năng sưởi ấm. Nhìn vào những cái mà người ta gọi là nhân và duyên thì ta không thấy tự tánh đó. Không thấy tướng (laksana) đã đành rồi mà ta cũng không thấy cả tánh (svabhāva) nữa.

*Nhân duyên trung nhược vô*  
*Vân hà tùng duyên xuất?*

Nếu tự tánh của quả mà không tìm thấy trong nhân và trong duyên (nhân duyên trung nhược vô) thì tại sao chúng ta dám nói cái đó là từ nhân duyên mà ra (vân hà tùng duyên xuất)?

Nhìn khắp trong nhân duyên  
Tìm quả không thể thấy  
Không có trong nhân duyên  
Sao nói từ duyên sinh?

## Bài kệ 12

<i>Nhược vị duyên vô quả</i>	若謂緣無果
<i>Nhi tùng duyên trung xuất</i>	而從緣中出
<i>Thị quả hà bất tùng</i>	是果何不從
<i>Phi duyên trung nhi xuất?</i>	非緣中而出

Nói trong duyên không quả  
Mà quả từ duyên sinh  
Thì quả ấy sao không  
Từ phi duyên xuất hiện?

*Nhược vị duyên vô quả*

Có nghĩa là: Nếu nói rằng trong duyên không có quả trong đó.

*Nhi tùng duyên trung xuất*

Nhưng quả đó lại từ trong cái duyên đó mà đi ra

*Thị quả hà bất tùng*  
*Phi duyên trung nhi xuất*

Vậy thì tại sao cái quả đó không từ phi duyên mà đi ra? Phi duyên là non-condition.

Ở đây chúng ta đang nói về nhân quả (cause and effect). Duyên, tức là những điều kiện sinh ra quả, khi nhìn vào đó chúng ta thấy có hay không thấy có quả. Quả có thể có trong đó hoặc không có trong đó.

Quả là effect, duyên là condition. Ví dụ như khi nhìn vào trong con gà (duyên) thì chúng ta thấy có trứng gà, tức là con gà con (quả). Vậy là quả đã có trong duyên rồi, mà cái gì đã có rồi thì đâu cần phải sinh nữa. Sinh là từ không mà trở thành có, từ không mà trở thành có thì mới gọi là sinh. Còn nếu đã có sẵn rồi thì cần gì phải sinh nữa? Đó là lý luận để đi tới kết luận là *vô sinh*, là trường hợp quả có sẵn trong nhân.

Trường hợp thứ hai là quả không có sẵn trong nhân. Ví dụ như cái bàn, trong cái bàn không có trứng gà, không có con gà con, thì làm sao nói cái bàn sinh ra con gà con được? Đó là trường hợp thứ hai, trong duyên không có quả. Trong duyên, mình nhìn không có quả thì chắc chắn là quả đó không từ duyên mà sinh ra. Cái bàn làm sao sinh ra con gà được? Chúng ta đi tới kết luận là bất sinh. Nếu trong duyên không có quả thì không thể nào có sinh được.

Đây là nội dung của bài này. Trong hai trường hợp đều đi tới kết luận là *vô sinh*: Nó có rồi thì không cần sinh, nó không có thì không thể nào sinh ra được. Bài này có nghĩa là: Nếu nói trong duyên không có quả thì cái quả đó không thể nói từ duyên mà sinh ra được. Nếu nó có thể sinh ra từ một cái duyên mà trong đó nó không có sẵn thì tại sao quả đó không từ phi duyên mà sinh? Phi duyên tức là “không phải là điều kiện”, như cái bàn đối với con gà là phi duyên. Con gà con không thể nào sinh ra từ cái bàn, cái bàn là một phi duyên. Con gà con sinh ra từ gà mẹ thì gà mẹ là duyên, nhưng trong trường hợp này thì con gà con đã có sẵn trong gà mẹ. Nếu gà con không có sẵn trong gà mẹ thì duyên đó cũng tương đương với phi duyên. Và nếu có sẵn rồi thì gà con không cần phải sinh ra nữa. Vì vậy chúng ta đi tới kết luận là vô sinh. Sinh là một ý niệm mình đặt trong đâu chứ không thể có ở ngoài sự thật.

Trong duyên (condition) không có quả, trong phi duyên (non-condition) cũng không có quả, vậy thì duyên và phi duyên bình đẳng.

## Bài kệ 13

<i>Nhược quả từ duyên sinh</i>	若果從緣生
<i>Thị duyên vô tự tánh</i>	是緣無自性
<i>Tùng vô tự tánh sinh</i>	從無自性生
<i>Hà đắc từ duyên sinh?</i>	何得從緣生

Nếu quả từ duyên sinh  
Duyên ấy không tự tánh  
Từ không tự tánh sinh  
Sao gọi từ duyên sinh?

Nếu quả từ duyên sinh ra, mà duyên đó vốn không có tự tánh (tại vì nếu duyên đó có tự tánh thì nó bất biến, nó là nó thôi), thì nó không thể sinh ra một cái khác nó, mà nếu từ chỗ không tự tánh mà sinh ra thì tại sao chúng ta lại nói từ duyên mà sinh ra?

Chúng ta phải biết rằng, chương đầu của Trung Luận là để chữa mũi dùi tới ý niệm tự tánh. Ý niệm tự tánh là một ý niệm đã có từ lâu trong Ấn Độ giáo, trong Thắng Luận, Số Luận và trong triết học Ấn Độ. Tự tánh, tiếng Anh là self-nature hay own-being. Trong Ấn Độ giáo (Bà la môn giáo) có ý niệm về *thần ngã*, có nghĩa là: Dưới những cái thay đổi có một cái không thay đổi, cái đó gọi là Ngã hay là Phạm Thiên.

Khi Đức Thế Tôn ra đời, Ngài làm một cuộc cách mạng, Ngài nói rằng cái gọi là ngã hay là tự tánh, nó không có! Ngài chỉ cho chúng ta thấy hiện tượng và nói: “Chỉ có hiện tượng, còn núp sau hiện tượng thì không có một cái gì bất diệt hay bất biến cả, dù cái bất biến đó gọi là Ngã hay Phạm Thiên”. Đức Thế Tôn chỉ công nhận *danh-sắc* tức là hợp thể năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức), và nhìn vào hợp thể đó thì thấy tất cả đều biến chuyển, không có gì bền bỉ và kéo dài được. Có khi gọi đó là hợp thể danh-sắc (*nāma-rūpa*). Sắc tức là hình hài của ta, danh tức là tâm lý của ta. Sắc là uẩn thứ nhất, danh là bốn uẩn sau (thọ, tưởng, hành, thức). Nhìn vào đó ta không thấy có gì bền chắc, bất biến, không có gì tương đương với *attā* trong triết học Ấn



Độ, trong Bà la môn giáo. Khi nhìn như vậy, chúng ta chỉ thấy cái “không ngã” (anattā). Tất cả những gì mà chúng ta có thể kinh nghiệm tới được như năm uẩn, như những hiện tượng; tất cả những cái đó cũng vô thường, cũng biến chuyển. Và nhìn sâu vào nó, chúng ta không nắm được một cái gì gọi là vĩnh cửu, thường hằng hết. Khi Đức Thế Tôn xuất hiện thì Ngài làm một cuộc cách mạng tư tưởng rất lớn. Giáo lý của Ngài rất thực tế. Ngài không công nhận thần ngã. *Anattā* (anātman) tức là vô ngã.

Trong khi đó thì Bà la môn giáo nói, nằm dưới *anātman* tức năm uẩn biến chuyển thì có *attā* (ātman) hay thần ngã, đứng về phương diện cá nhân thì gọi là ngã. Nhìn kỹ vào thần ngã đó, ta thấy cái tuyệt đối (paramārtha) tức là *Brahma*. Đó là giáo lý của Ấn Độ giáo.

Đức Thế Tôn ra đời, Ngài dạy giáo lý về vô thường, vô ngã, và mũi dùi giáo lý đó chĩa vào ý niệm về ngã hay *tiểu ngã* (ātman) và ý niệm về Phạm thiên hay *đại ngã* (Brahma). Hai cái đó cùng một chất. *Brahma* là siêu ngã, còn *ātman* là cái ngã nhỏ của mình. Những tác phẩm nổi tiếng sau này của Ấn Độ giáo đã được tinh luyện để đối phó với giáo lý đạo Bụt. Giáo lý đạo Bụt nói vô ngã (anattā), không công nhận một cái tự ngã (self-nature, own-being) nào nằm dưới hết. Ấn Độ giáo phản ứng lại, đưa ra rất nhiều luận chứng nên đệ tử của Bụt cũng phải phát triển giáo lý của mình để đáp ứng lại.

Đây thuộc về lãnh vực lịch sử tư tưởng, vì hồi Bụt còn tại thế thì giáo lý của Ngài rất hùng mạnh. Ngài thẳng thừng phủ nhận ý niệm về ngã và về Phạm thiên. Ngài nhìn từ phía hiện tượng và thấy rằng tất cả đều vô thường và vô ngã. Phía bên kia phản ứng lại rất mạnh và vẫn tiếp tục phản ứng sau khi Ngài nhập Niết Bàn. Vì vậy các bộ phái Phật giáo phải tôi luyện ra những lý thuyết để chống đỡ lại sự tấn công của bên thần giáo.

Hồi đó sinh hoạt về tư tưởng, về triết học rất phồn thịnh. Sarvāstivāda (phái Hữu Bộ) nằm ở Kashmir miền Bắc Ấn Độ, tinh luyện ra một nền văn học Abhidharma rất giàu có mà đại biểu là Tỳ Bà Sa Luận

(Vibhāsā). Trong Tỳ Bà Sa Luận, Hữu Bộ phát triển ý niệm về tự tánh. Chúng ta biết rằng, Hữu Bộ chủ trương thời gian (quá khứ, hiện tại và vị lai) là thật có tuy ngã không có.

Theo lý thuyết đó, người ta chia chẻ vật chất ra thành những vi trần, chia chẻ thời gian thành những sát na. *Anu* là những vi trần rất nhỏ như những nguyên tử, những điện tử bây giờ. Người ta đi tới đơn vị nhỏ nhất của không gian và thời gian và nói rằng tất cả đều chuyển biến, nhưng nằm dưới thời gian là một cái gì có thật, những yếu tố làm ra cái ngã có thật. Ngã không có nhưng yếu tố làm ra ngã thì có.

Hữu Bộ muốn trung kiên với Phật giáo, với Đức Thế Tôn nên nói rằng không có ngã. Nhưng Hữu Bộ cũng nói, những yếu tố làm cho ta cảm tưởng là có ngã, những yếu tố đó có thật. Giáo lý của Hữu Bộ là: *Ngã không pháp hữu*. (There is no self but there are elements, there are things). Những pháp đó rốt cuộc là những vi trần, những nguyên tử, những sát na của thời gian, và những pháp đó có; chỉ có ngã là không có thôi. Trong lý thuyết “ngã không pháp hữu” người ta đi tới một cái gọi là tự tánh. Đây cũng là một nét không chính thống của Hữu Bộ, tức là không trung thành với giáo lý của Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn nói không có tự tánh, không có ngã. Bên ngoài Hữu Bộ nói không có ngã, nhưng bên trong lại nói có tự tánh. Điều này rất nguy hiểm, vì tự tánh là một cái gì rất gần với ngã, nó giông giống như cái ngã. Hữu Bộ (Sarvāstivāda) thuộc về giáo hội của những người bảo thủ, tức Thượng Tọa Bộ, nhưng vì phải tranh đấu với những lý thuyết của Ấn Độ giáo nên tinh luyện ra những lý thuyết để chống trả. Trong khi tranh đấu như vậy đã đi tới một ý niệm rất nguy hiểm, ý niệm đó có thể phản lại giáo lý nguyên thủy của Đức Thế Tôn, tức là giáo lý vô ngã.

Đồng thời có một bộ phái lớn nữa là Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika). Kinh Lượng Bộ là một giáo phái không say mê chuyện sáng tác ra những bộ luận mới như Tỳ Bà Sa. Họ chỉ bám riết vào kinh, chỉ theo lời kinh thôi nên gọi là Kinh Lượng Bộ, tức là cái thấy, cái hiểu của họ chỉ dựa vào kinh văn. Kinh Lượng Bộ chủ trương: “Quá khứ không có, tương lai không có, chỉ có hiện tại thôi”. Có lẽ họ cũng đã đọc kinh

Người biết sống một mình: Quá khứ đã qua rồi, tương lai thì chưa tới, kẻ thức giả an trú trong giờ phút hiện tại. Họ đọc kinh, nhưng không thấy được tánh tương tức giữa ba thời.

Sự khác nhau giữa Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ là: Hữu Bộ cho rằng cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai đều có thật; còn Kinh Lượng Bộ nói quá khứ không có thật, tương lai không có thật, chỉ có hiện tại có thật thôi. Kinh Lượng Bộ cũng chấp nhận ý niệm vi trần và ý niệm sát na của Hữu Bộ. Kinh Lượng Bộ cũng nghĩ rằng, trong sự sinh diệt của các pháp thì phải có một cái gì nối kết để cái này mới trở thành cái kia được. Vì vậy Kinh Lượng Bộ đi tới một ý niệm về ngã rất ngộ nghĩnh, quan niệm đó là “*Phi tức phi ly uẩn ngã*”.

Ý niệm này về sau được nhiều tông phái đi theo. Đi tìm cái ngã ở đâu? Tìm trong năm uẩn hay tìm ngoài năm uẩn? *Tức* có nghĩa là: là năm uẩn. *Ly* có nghĩa là: xa năm uẩn.

Chúng ta thấy người đời thường có hai quan niệm:

Một quan niệm là tìm ngã trong năm uẩn (tức uẩn) và một quan niệm là tìm ngã ngoài năm uẩn (ly uẩn).

Quan niệm của Kinh Lượng Bộ là quan niệm thứ ba: Có cái ngã không phải là uẩn mà cũng không phải ngoài uẩn, không nằm trong uẩn mà cũng không nằm ngoài uẩn. Đó là ý niệm đưa ra để giải thích tại sao lại có sự nối tiếp, có nhân quả. Họ chấp nhận có một cái ngã mà cái ngã đó không hẳn là ngũ uẩn (vì ngũ uẩn luôn luôn biến chuyển) và cũng không phải ngoài uẩn. Đó là một quan niệm rất rắc rối. *Phi tức phi ly* nghĩa là không phải là nó mà cũng không phải là không nó, không phải là uẩn mà cũng không phải là không phải uẩn (*phi tức phi ly uẩn*). *Tức uẩn* là “là uẩn”, *ly uẩn* là “không phải là uẩn”. Có một cái ngã mà ta không thể tìm thấy trong ngũ uẩn, cũng không tìm thấy ngoài ngũ uẩn, đó là ý niệm “phi tức phi ly uẩn ngã”. Cái ngã đó gọi là *pudgala* (bổ đặc già la). Sau này sinh ra một học phái gọi là *Pudgalavāda*. *Pudgala* là một cái ngã, người ta không dùng chữ *atman* mà dùng chữ *pudgala*.

Kinh Lượng Bộ hay trích trong kinh những câu như: *Có một người xuất hiện trong cõi đời này và sự xuất hiện của người đó đem lại lợi lạc cho không biết bao nhiêu người khác.* Câu đó muốn nói về Bụt. Trong đời xuất hiện một Đức Thế Tôn và nhờ Đức Thế Tôn mà biết bao nhiêu người được độ. Kinh nói là *có một người*, tại sao chúng ta lại cho là không có người (vô ngã là không có người)? Người đó là *pudgala*, Như Lai là *pudgala*. Chúng ta không có *ātman* nhưng có *pudgala*, nghĩa là người ta đi tìm một cái ngã để có thể cắt nghĩa, điều đó hoàn toàn không mang tính cách chính thống của đạo Bụt.

Khi thầy Huyền Trang đi qua Ấn Độ thỉnh kinh vào thế kỷ thứ bảy thì học phái Pudgalavāda đã có 70.000 thầy, rất đông và rất hưng thịnh.

Tư tưởng pudgala (bổ đặc già la) rất quan trọng và từ Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika) mà ra. Những bộ phái như Sarvāstivāda hay Sautrāntika đâu có muốn phản lại Bụt, họ vẫn muốn trung thành với lý thuyết vô thường và vô ngã. Nhưng tại bên kia tấn công quá, bên kia nói phải có *ātman*, có *Brahma*. Vì vậy bên này tìm cách tạo ra một cái gì làm thỏa hợp một phần nào để có thể giải thích được tại sao có sự tiếp nối. Nếu không có tự tánh phía dưới thì làm sao có sự tiếp nối? Vì thế họ đã sáng tạo ra khái niệm *pudgala*, và sau này trở thành một học phái rất lớn gọi là *Pudgalavāda*.

Do vậy đạo Phật đã đi rất gần với những học phái triết học Ấn Độ là Số Luận (Sāṃkhya) và Thắng Luận (Vaiśeṣika). Sự khác biệt giữa đạo Bụt và Ấn Độ giáo từ từ mờ dần đi. Ban đầu, giáo lý của Bụt hoàn toàn ngược lại với giáo lý của Ấn Độ giáo, rồi ranh giới giữa đạo Bụt và Ấn Độ giáo từ từ bị xóa đi và bây giờ người ta lẫn lộn Vedānta với đạo Bụt. Số Luận và Thắng Luận là hai học phái thời đó cùng với Kinh Lượng Bộ công nhận là có tự tánh.

Vì vậy, chương đầu của Trung Luận là chìa mũi dùi vào quan niệm tự tánh, chìa ngay trong đạo Bụt mà không chìa về bên kia vì thầy Long Thọ thấy rằng Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ đã đi quá đà. Thầy Long

Thọ muốn trung kiên với Đức Thế Tôn và muốn sửa lại những điều sai lầm mà các bộ phái thời đó đang vấp phải.

Chương đầu của Trung Luận đả kích quan niệm về tự tánh (self-nature). Phải hiểu như vậy thì chúng ta mới hiểu được câu này: Nếu quả là từ duyên mà sinh ra, mà nhìn vào trong duyên thì thấy nó biến chuyển, không có gì chắc thật; vì vậy duyên đó không có tự tánh. Khi quả từ một cái không có tự tánh sinh ra thì tại sao ta gọi cái đó là duyên? Ngài làm cho người ta thấy sự vô lý của lý luận kia.

*Bố đặc già la* là tiếng phiên âm của *pudgala*. Pudgalavāda quan niệm: Có cái ngã không phải là uẩn (tại vì năm uẩn biến chuyển luôn) cũng không nằm ngoài năm uẩn (phi tức phi ly). Đó là sản phẩm của Kinh Lượng Bộ, Độc Tử Bộ (Vātsīputrīya) và Chánh Lượng Bộ (Sammittīya). Ba tông phái này công nhận một cái ngã gọi là “phi tức phi ly uẩn ngã”. Pudgala có nghĩa là người, nên Pudgalavāda dịch ra tiếng Anh là *Personalist (Personalism)*.

Bây giờ chúng ta học đến bài cuối cùng của chương đầu.

### **Bài kệ 14**

<i>Quả bất tùng duyên sinh</i>	果不從緣生
<i>Bất tùng phi duyên sinh</i>	不從非緣生
<i>Dĩ quả vô hữu cố</i>	以果無有故
<i>Duyên phi duyên diệc vô.</i>	緣非緣亦無

Quả không từ duyên sinh  
Không từ phi duyên sinh  
Quả vốn đã không có  
Duyên phi duyên cũng không.

Bài này là bài kết luận: Quả không từ duyên mà sinh, cũng không từ phi duyên mà sinh. Tại vì bản chất của quả là Không nên bản chất của duyên và phi duyên cũng không có. Điều đó đưa tới ý niệm về Không. Đặc tính của quả là Không, cho nên duyên cũng Không mà phi duyên cũng Không.

Chúng ta phải hiểu bài này trong văn mạch của bài kệ thứ mười ba: Quả không từ duyên cũng không phải từ phi duyên mà sinh, vì quả trong tự thể của nó là không có thật; cho nên cái gọi là duyên hay phi duyên cũng không có thật.

# Phẩm Quán Khứ Lai

## Bài kệ 1

<i>Dĩ khứ vô hữu khứ</i>	已去無有去
<i>Vị khứ diệc vô khứ</i>	未去亦無去
<i>Ly dĩ khứ, vị khứ</i>	離已去未去
<i>Khứ thời diệc vô khứ.</i>	去時亦無去

Đi rồi không phải đi  
Chưa đi không phải đi  
Ngoài đi rồi, chưa đi  
Đang đi cũng không đi.

Trong chương trước, thầy Long Thọ hướng chúng ta về phái Hữu Bộ, và trong chương này thầy muốn hướng tới phái Kinh Lượng Bộ.

Khi một người chết thì chúng ta nói người đó đi rồi, khi một người sanh ra thì chúng ta nói người đó tới. *Tới* là từ không mà trở thành có, *đi* là từ có mà trở thành không.

Chúng ta đi tìm cái gọi là *đi* thì không tìm thấy được. Chúng ta tìm nó trong quá khứ không thấy, tìm nó trong tương lai không thấy, mà chúng ta tìm nó trong hiện tại cũng không thấy. Trong tiếng Anh, chúng ta có thể dùng chữ *passing*, từ bên này sang bên kia.

Bài kệ này nêu ra tông chỉ: Ý niệm về *đi* là một ý niệm trong đầu của chúng ta, trong thực tại không có chuyện đi.

Tìm cái đi đó trong quá khứ thì chúng ta không thấy. Nó thuộc về quá khứ rồi, ta đâu có thấy cái gì đi nữa? Trong hiện tại ta cũng không thấy có chủ thể đi và đối tượng đi.

Đi rồi đâu phải là đi, chưa đi thì đâu phải là đi. Ngoài chuyện đi rồi và chưa đi thì làm gì có chuyện đang đi. Đang đi cũng không thấy đi, vì vẫn còn đang sống! Đang đi không phải đi, đi rồi không thấy đi và

chưa đi cũng không thấy đi. Trong ba thời, ta không thấy đi. Bây giờ thì tới đối phương phản đối lại:

## Bài kệ 2

<i>Động xứ tắc hữu khứ</i>	動處則有去
<i>Thử trung hữu khứ thời</i>	此中有去時
<i>Phi dĩ khứ vị khứ</i>	非已去未去
<i>Thị cố khứ thời khứ.</i>	是故去時去

Có động là có đi  
Lúc ấy có đang đi  
Không đi rồi, chưa đi  
Lúc đang đi có đi.

Đây là một thứ toán học cao cấp (high mathematics) của thầy Long Thọ. Bài kệ này bênh vực lập trường có đi. Trong quá khứ, ta không thấy chuyện đi xảy ra. Trong tương lai, ta chưa thấy chuyện đi xảy ra. Nhưng trong giây phút hiện tại thì ta thấy có sự đi xảy ra, tại sao nói không có đi? Nghe bài kệ đầu thì chúng ta cũng có phản ứng như vậy, cũng có phản ứng như là đối phương nêu ra.

*Động xứ* tức là chỗ đang có sự di chuyển, chỗ đó thì có đi chứ sao không có đi? Trong đó có một thời gian của sự đi, thời gian đó gọi là *khứ thời*. Có *khứ* và *khứ thời*. *Khứ thời* đó không phải là đã đi và chưa đi. Nó chứng minh rằng, trong *khứ thời* (thời gian đi), thì chúng ta có thể thấy được cái đi. Chúng ta thấy bài kệ thứ hai là bài kệ đại diện cho phe phản đối.

<i>Động xứ tắc hữu khứ</i>
<i>Thử trung hữu khứ thời</i>
<i>Phi dĩ khứ vị khứ</i>
<i>Thị cố khứ thời khứ.</i>

Đây là tiếng nói của người phản đối. Người phản đối nói rằng, khi động tác *đi* đang xảy ra thì chúng ta thấy có sự đi và trong đó có thời gian đi. Họ muốn chứng minh có cái đi và có cái thời gian đang đi.



Chúng ta công nhận rằng, *đi* không có trong *đã đi* và không có trong *chưa đi*. Nhưng chúng ta phải công nhận sự thật là, có sự đi trong thời gian đang đi. (When the act of going is taking place, there is going). Nếu nói không có sự đi là không đúng tại vì trong thời gian đi có chuyện đi, nên chúng ta kết luận là có cái đi. (There is going in the time of going). Đó là lý luận của tất cả chúng ta. Thầy Long Thọ trả lời bằng bài kệ thứ ba:

### Bài kệ 3

<i>Vân hà ư khứ thời</i>	云何於去時
<i>Nhi đương hữu khứ pháp</i>	而當有去法
<i>Nhược ly ư khứ pháp</i>	若離於去法
<i>Khứ thời bất khả đắc?</i>	去時不可得

Làm sao khi đang đi  
Mà có được cái đi?  
Nếu không có cái đi  
Làm sao có khi đi?

Không có sự đi thì không có thời gian đi. Có sự đi mới có thời gian đi.

Tất cả chúng ta đều phản đối thầy Long Thọ, chúng ta nói: Trong khi có hành động đi xảy ra, thì có cái đi chứ tại sao không? Hành động đi chúng tỏ là có thời gian đi, tức là chứng minh vừa có hành động đi, vừa có thời gian để đi. Cái đi đó có một khung cảnh. Và bài kệ thứ hai muốn chứng minh là có cái đi và có thời gian đi (the act of going and the time of going). Chúng ta đã nói tới cái *đã đi* (đã khứ) và cái *sẽ đi* (vị khứ), và hai cái đó không hiển nhiên, nhưng ta phải thấy là cái đi có xảy ra trong thời gian đang đi.

Chúng ta hiểu chữ *đi* như thế nào? *Đi* ở đây có nghĩa là đi mất, là từ có mà trở thành không. Coming là tới, going là đi. Mà tới từ chỗ nào? Trong đầu, chúng ta nghĩ là tới từ chỗ không có. (From nothing, suddenly you become something. Coming into existence, coming into being). Coming có nghĩa là như vậy. Tới (来) là trở thành hiện hữu.

Trước đó nó không hiện hữu, rồi tự nhiên nó trở thành hiện hữu. Khi xưa ta không có, bây giờ đang có ta, đó gọi là tới (coming). *Đi* là gì? *Đi* (去) là từ cái có mà trở thành cái không có. (Going means going out of existence).

Trong giáo lý của Đức Thế Tôn có nói, Niết bàn là không tới cũng không đi. Trên bình diện sinh hoạt hằng ngày, ta thấy có tới và có đi, đó là sự thật tương đối; nhưng nhìn sâu thì ta thấy không tới cũng không đi, đây là sự thật tuyệt đối. Mục đích của ngài Long Thọ là mở tung ra để chúng ta thấy được chiều sâu đó. Kinh Kim Cương nói rằng, chỗ nào có tướng là chỗ đó có sự lường gạt. Tướng tới và tướng đi, chúng ta đang bị kẹt và đang bị lừa gạt vào đó. Thầy Long Thọ nói: “Con ơi! Con đừng để bị lừa gạt. Để thầy chỉ cho con xé cái màn gọi là khái niệm.” Ngài dùng biện chứng pháp để chỉ cho chúng ta thấy cái mà mình gọi là *tới* thật sự không có, mà cái mình gọi là *đi* thật sự cũng không có.

Chúng ta có nhiều cách để đi tới chân lý. Duy Thức Tông thì dùng phương pháp *pháp tướng*, Pháp Tánh Tông thì dùng phương pháp *pháp tánh*, còn thầy Long Thọ thì dùng phương pháp *biện chứng* (dialectics).

Trong bài kệ thứ hai, thầy Long Thọ nêu ra sự phản kháng của những người đại diện cho chúng ta. Chúng ta nói: Khi chưa đi, tôi không thấy có sự đi. Khi đã đi rồi thì tôi cũng không thấy có sự đi. Nhưng rõ ràng là có sự đi trong thời gian đi, tại sao lại nói là không có sự đi?

*Vân hà ư khứ thời, nhi đương hữu khứ pháp*: Làm thế nào trong thời gian đi mà chúng ta thấy được sự thật về *đi*? Lúc chưa đi chúng ta vẫn đang còn sống. Mình nói: “Ông ta đi rồi!”. Nhưng trong lúc hấp hối thì ông đã đi đâu, ông còn sống mà. Cái gọi là *khứ thời* là một ý niệm mà cái gọi là *khứ* cũng là một ý niệm. Trước khi đi mình không thấy có sự đi, đi rồi mình không thấy có sự đi mà trong khi đi mình cũng không thấy có sự đi.

Quý vị nên biết, thiền quán đòi hỏi chúng ta có khả năng nhìn sâu. Nhìn cho sâu mới thấy được còn nhìn cạn thì không thấy được. Trong khi nói đi thì phải có chủ thể đi (goer) và hành động đi (going). Nếu không có người đi (goer) thì làm sao có hành động đi (going)? Chúng ta động tới giáo lý căn bản của đạo Phật là không có tác giả (actor) của sự đi, và không có hành động đi (acting). Đi là một hành động. Người đi và sự đi (chủ thể đi và hành động đi) được đặt nằm trên cơ bản gọi là khứ thời (thời gian đi). Nghĩa là trong suốt thời gian đó, có một chủ thể đang đi và có một hành động đi đang xảy ra.

Tại Làng Mai, chúng ta thường học: Quá khứ đã không còn, tương lai thì chưa tới, chỉ có hiện tại mới có thật. Chúng ta gần như đi theo lý thuyết của những người chống đối thầy Long Thọ, không có quá khứ, không có tương lai, chỉ có hiện tại thôi, và mình phải sống sâu sắc trong giây phút hiện tại. Nhưng trong khi nói như vậy thì chúng ta ý thức rằng mình đang nói trên bình diện chân lý tương đối mà không nói đến chân lý tuyệt đối. Chân lý tương đối (conventional truth) thì có chúng ta đang ăn cơm, có chúng ta sẽ đi ngủ, có tôi và có anh, có hai người khác nhau. Nhưng nếu chúng ta xé toạc được màng lưới của chân lý tương đối thì chúng ta có thể thấy được chân lý tuyệt đối. Khi học đến chương Tứ Đế thì thầy Long Thọ sẽ chỉ bày cho chúng ta thấy là có hai sự thật, sự thật tương đối và sự thật tuyệt đối.

Khi nói với ngôn ngữ của bài kệ thứ hai thì chúng ta đang nói về sự thật tương đối. Không phải thầy Long Thọ phủ nhận sự thật tương đối đó nhưng ngài muốn xé toạc nó ra để chỉ cho chúng ta thấy sự thật tuyệt đối.

Chủ thuyết của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ đẩy sự phân tích tới mức tối đa. Họ nói thực tại chỉ là những vi trần và những sát na để chứng minh cho lý thuyết vô ngã: không có gì là thường tại, bất biến và lâu dài. Nhưng khi động tới vấn đề, những sát na, những vi trần riêng rẽ đó liên hệ với nhau như thế nào để tạo cho chúng ta có cảm tưởng là có một dòng sinh mạng liên tục, thì Hữu Bộ có đưa ra chủ thuyết gọi là *tự tánh* (svabhāva). Ví dụ một người đàn bà. Người đàn bà đó khi

còn trẻ thì gọi là con gái, người đàn bà đó có thể trở thành một người vợ, một người mẹ hay một bà nội (bà ngoại). Vậy thì người con gái, người vợ, người mẹ, bà nội (bà ngoại) tuy là bốn vai trò nhưng kỳ thực có một cái gì nằm ở dưới liên kết bốn vai trò lại, cái đó gọi là *tự tánh* (svabhāva). Điều đó rất nguy hiểm, nó có thể làm lỗ vốn Đức Thế Tôn. Cái tự tánh đó có thể đưa người ta đến kết luận là, có một cái ngã nằm ở dưới tất cả những cái gọi là phi ngã. Thầy Long Thọ rất lo, cho nên trong toàn phẩm một của Trung Quán Luận, thầy đã chĩa hết mũi dùi về cái gọi là svabhāva, tức là tự tánh. Cái tự tánh đó đưa Phật giáo đến rất gần với Số Luận (Sāmkhya) và Thắng Luận (Vaiśeṣika) của Ấn Độ giáo. Ranh giới giữa Phật giáo và những chủ thuyết Ấn Độ giáo lu mờ dần, cái đó rất là nguy hiểm.

Khi nói có chuyện đi, có người đi, thì rõ ràng là có một thực tại bất biến, kéo dài trong khoảng thời gian đi. Trong hai, ba, bốn giây phút liên tục có một chủ thể đang đi, mà khi thiết lập người đi là thiết lập cái ngã.

Nếu chúng ta tiếp xúc với giây phút hiện tại cho sâu sắc thì chúng ta thấy giây phút hiện tại đó chứa đựng giây phút quá khứ và giây phút tương lai. Chúng ta thấy quá khứ không mất đi đâu hết! Nó còn y nguyên trong hiện tại và mang cái hình hài của hiện tại. Những hạnh phúc, những đau buồn trong quá khứ vẫn còn đang có mặt trong hiện tại. Nếu tiếp xúc với hiện tại cho sâu sắc thì ta cũng tiếp xúc được với những hạnh phúc và những đau buồn trong quá khứ. Vết thương gây ra ngày xưa chưa lành, bây giờ nó cũng còn. Một câu nói không dễ thương với mẹ ngày xưa vẫn còn nếu chưa chuyển hóa, chưa làm mới được. Nếu tiếp xúc sâu sắc được với hiện tại thì chúng ta tiếp xúc được với quá khứ. Tương lai cũng vậy!

Ở Làng Mai chúng ta học rằng, lo lắng về tương lai là vô ích tại vì phương pháp để bảo đảm có được một tương lai tốt đẹp là quản lý hiện tại cho đàng hoàng. Quản lý hiện tại cho đàng hoàng là cách duy nhất để có thể xây dựng tương lai, tuy tương lai chưa tới nhưng ta có thể sờ tới nó rồi. Tất cả những gì ta làm cho hiện tại là làm cho tương

lai. Tiếp xúc vào hiện tại là tiếp xúc vào quá khứ và tương lai. Cái thấy của chúng ta là cái thấy tương tức chứ không phải chúng ta chỉ nói: “Quá khứ đã không còn, tương lai thì chưa tới, chỉ có hiện tại thôi!”. Hiện tại của ta không phải là cái gì có thể tồn tại độc lập ngoài quá khứ và tương lai. Tuy nói quá khứ đã không còn, tương lai thì chưa tới, nhưng kỳ thực trong sự thực tập ta thấy quá khứ và tương lai nằm trong giây phút hiện tại. Như vậy thì chúng ta đi theo sát và rất gần với giáo nghĩa Hoa Nghiêm, cái một chứa cái tất cả, mà không cần vướng vào cái thường, cái ngã. Chúng ta không kẹt vào ý niệm thường và ý niệm ngã. Pháp môn Làng Mai là như vậy.

Chúng ta nghe lời Đức Thế Tôn dạy: “quá khứ đã không còn, tương lai thì chưa tới” thì phải hiểu một cách thông minh. Nếu nghĩ rằng Đức Thế Tôn phủ nhận quá khứ và tương lai, chỉ công nhận có hiện tại thôi thì chúng ta hiểu một cách không thông minh. Quá khứ, hiện tại, tương lai đều là những ý niệm. Trong quá khứ có chứa đựng hiện tại và tương lai, trong hiện tại có chứa đựng quá khứ và tương lai, cái hiểu đó là cái hiểu đúng.

Bên Mỹ có một triết gia tên là William James, trong tác phẩm “Psychological concepts”, ông cũng có nói tới ý niệm về hiện tại. James nói rằng: Hiện tại không phải là một sát na, không phải là một lưỡi dao sắc, không có chiều dày. Hiện tại luôn luôn có chiều dày (durée, duration). Thời gian là như vậy! Theo William James, hiện tại không phải là một đường dài sắc bén mà hiện tại là cả một chiều dày và mình ngồi trên chiều dày đó mà ngắm về tương lai và quá khứ. Ông ta ví dụ cái khoảng mình ngồi là một cái yên ngựa, đủ để mình ngồi nhìn về phía trước mà thấy tương lai hay nhìn về phía sau mà thấy quá khứ.

Trong thời gian dù chỉ là một, hai hay mười sát na thì trong thời gian đó cũng có một người đi. Nhưng theo lý vô thường thì người đi đó không có, tại vì người đi của giây phút trước đã không giống người đi của giây phút sau. Vì vậy nhìn vào thời gian đi, chúng ta thấy người đi không có. Nếu người đi có tức là có ngã, mà nếu người đi không có

thì làm gì có hành động đi. Không có mây thì không có bay, không có hoa thì không có nở. Đó là một bài thơ tôi làm năm 1968 ở British Museum. Bài thơ đó là sự quán chiếu của tôi chứ không phải là sự mơ mộng. Nếu quý vị mở ra tập thơ “Thơ từng ôm và mặt trời từng hạt” thì quý vị sẽ thấy bài “Tiếng gầm sư tử lớn” bắt đầu bằng câu:

*Mây bay, mây trắng bay  
Một đóa tường vi nở  
Bay đó vốn là mây  
Nở đó là hoa vậy.*

Nếu không có mây thì làm gì có bay? Nếu không có hoa thì làm gì có nở? Những câu thơ đó làm sao mình hiểu được khi mình không biết đó là sự thiền quán của tác giả:

*Mây bay, mây trắng bay  
Một đóa tường vi nở  
Bay đó vốn là mây  
Nở đó là hoa vậy.*

*Tường vi một đóa nở  
Mây trắng từng cụm bay  
Không mây thì không bay  
Không hoa thì không nở.*

*Mây là bay  
Hoa là nở.*

Nếu không có chủ thể thì không có hành động. Mà nếu công nhận có chủ thể thì chúng ta công nhận có ngã. Trên thực tế điều đó không đúng, tại vì tất cả đều biến chuyển trong từng giây từng phút. Tìm chủ thể đã không có thì làm sao tìm ra hành động?

*Vân hà ư khứ thời, nhi đương hữu khứ pháp.*

Có nghĩa là: Làm sao trong thời gian đi mà ta tìm ra được hành động đi?

*Nhược ly ư khứ pháp, khứ thời bất khả đắc*: Nếu như không có hành động đi (act of going) thì cái mà ta gọi là thời gian đi làm sao có được?

Khi nhìn que diêm thì chúng ta không thấy lửa. Khi quẹt que diêm lên thì thấy lửa, chúng ta nói “ngọn lửa tới”. Nếu có ngọn lửa thì có sự tới. Chúng ta hỏi nó tới từ đâu? Nó tới với tư cách một thực thể, nó từ chỗ không mà thành ra có. *Tới* có nghĩa là từ không mà trở thành có. (Coming means coming into existence). Trong hành động tới phải có chủ thể tới. Chủ thể tới tìm ở đâu? Anh là ai? Tại sao mà tới đây? Em là ai, có gì mà tới đây? Đó là công án của chúng ta. Ai là cái gì? Có một cái gì gọi là ai không? Có một thực thể gọi là ai không? Có một chủ thể không? (Someone is coming. Who is this someone?). Cũng như trong thiền tông có công án: Ai là người niệm Bụt? Những người thực tập công án đó phải biết rằng, thầy Long Thọ cũng từng thực tập như vậy và thầy giúp mình thực tập công án đó.

Ngọn lửa đi rồi! Chúng ta có tiếc thương, có hoài niệm không? Ngọn lửa đi đâu? Nó có thật đi hay không? Và nó có thời gian để đi không? Thời gian nó cần có để đi, thời gian đó là bao lâu? Chúng ta là những người rất bận rộn, bận rộn làm ăn, xây nhà, bận rộn đi tìm công việc làm, bận rộn con cái. Chúng ta có thì giờ để chiêm nghiệm về những đề tài này hay không, những đề tài thiết yếu cho sự sống? Chúng ta sống mà chúng ta không biết chúng ta là ai? Ngọn lửa tới như là một thực ngã. Nó đang còn đó, nó vẫn đang còn, nhưng chúng ta biết ngày mai hay một lát nữa nó sẽ không còn.

Và bây giờ thì ngọn lửa đã đi. Trước khi ngọn lửa đi thì ta không thấy có sự đi. Khi ngọn lửa đi rồi thì ta cũng không thấy có sự đi xảy ra. Khi đi thì ta cũng không thấy thời gian đi dù là chỉ trong một sát na. Tại vì sao? Tại vì không có chủ thể đi, mà không có chủ thể đi thì cũng không có hành động đi.

Sau này giáo lý Duy Biểu giúp chúng ta thấy được những điều mà thầy Long Thọ muốn nói bằng biện chứng pháp. Duy Biểu có nghĩa là *chỉ có sự biểu hiện mà không có sự phát sanh, chỉ có sự ẩn tàng mà không có*

*sự tiêu diệt.* (This is only the manifestation, this is no birth, no death. This is no coming, no going). Nhìn với tư cách Duy Biểu là một cái nhìn khác để ta có thể hiểu được vấn đề. Chúng ta nói: “Ngọn lửa ở đâu? Anh là ai? Anh sẽ tới nhưng anh từ đâu tới? Anh sẽ sanh và anh sẽ diệt!”. Chúng ta thấy như vậy! Nhưng thật ra, nhìn cho kỹ, ta thấy không có gì sanh và không có gì diệt. Khi điều kiện hội tụ đầy đủ thì anh biểu hiện, khi điều kiện không đầy đủ thì anh ẩn tàng. Cái nhìn của Duy Biểu giúp cho chúng ta thấy được điều đó. Đứng về phương diện pháp tướng, ta cũng thấy được tự tánh không tới không đi của sự vật.

Khi một người ta quen hay ta thương ẩn tàng thì ta không khóc, vì ta biết rằng đó không phải là một sự ra đi. Đó không phải là từ có mà trở thành không, going out of existence. Trong khi người đó có, ta không nói người đó là tới, vì vậy khi người đó không biểu hiện thì ta không nói người đó đi (going out of existence). Sở dĩ chúng ta nói người đó không còn nữa (has gone out of existence) là tại vì trong lúc người đó biểu hiện ta cho người đó là *có*, *có* theo nhận thức nắm bắt của ta, cho nên khi người đó ẩn tàng ta mới bị *cái không* nắm bắt.

Đây là một sự thực tập về tự do, vì Niết bàn là tự do. Có người dịch *Nirvana* là Freedom. *Tự do* do thoát khỏi những ý niệm, không bị ý niệm nắm bắt, trong đó có ý niệm *có*, *không*, *tới* và *đi*. Thầy Long Thọ làm theo cách của thầy để giúp cho ta có được tự do đó. Thầy Vô Trước cũng làm theo cách của thầy để giúp cho ta có được tự do đó. Thầy Nhất Hạnh cũng có cách của thầy để giúp cho ta có được tự do đó.

*Em không phải tạo sinh mà chỉ là biểu hiện*

Biểu hiện là một danh từ có thể giúp ta thoát khỏi ý niệm sanh, diệt, tới, đi. Nhưng nếu không khôn ngoan thì ta vẫn bị kẹt như thường. Ai biểu hiện? Thấy được biểu hiện trong ánh sáng của vô thường, vô ngã thì ta vẫn còn an trú trong tuệ giác của Đức Thế Tôn.



Bây giờ chúng ta thử thực tập quán chiếu ngọn lửa mà chúng ta gọi về như là một cái tướng. Quý vị có thể thấy được ngọn lửa trong cái vô tướng của nó. Quý vị có thể thấy ngọn lửa trong diêm sinh, trong cọng gỗ, trong dưỡng khí, tại vì ta biết nếu không có dưỡng khí thì ngọn lửa không phát hiện được. Ta phải thấy được ngọn lửa trong cái vô tướng của nó. Đi tìm Bụt cũng vậy, chúng ta phải tìm Bụt trong cái vô tướng của Ngài. Bụt có dạy:

*Nhược dĩ sắc kiến ngã  
Dĩ âm thanh cầu ngã  
Thị nhân hành tà đạo  
Bất năng kiến Như Lai.*

Tức là những người nào muốn thấy ta qua sắc, muốn tìm ta qua âm thanh thì người đó vẫn đi theo con đường nghiêng và khó thấy được ta. Bài kệ muốn nói là chúng ta phải đi tìm Bụt trong cái vô tướng của Ngài. Vậy chúng ta đi tìm ngọn lửa trong cái vô tướng của nó. Mà tìm được ngọn lửa trong cái vô tướng của nó thì cũng tìm thấy Bụt và cũng tìm thấy ta. Tìm bằng cách quán chiếu, ta phải nhìn cho sâu để thấy rằng ngọn lửa không thể được chứa đựng trong những cái thùng hay những cái hộp gọi là hộp tới, hộp đi, hộp còn, hộp mất, hộp có, hộp không. Lúc đó ta mới thấy được bản chất đích thực, thấy được chân như (suchness) của ngọn lửa. Khi thấy được ngọn lửa như vậy rồi thì ta cũng có thể thấy được Bụt như vậy, thấy được người thương của ta như vậy, thấy kẻ thù của ta như vậy. Lúc đó tâm ta hoàn toàn rỗng rang, không bị bất cứ cái gì nắm bắt nữa cả. Chúng ta nói: Ngọn lửa oi! Ta đã thấy người! Bản chất của người là không có, không không, không sanh, không diệt. Khi những điều kiện hội tụ lại thì người biểu hiện cho ta thấy. Ta thấy người thì ta cũng không nghĩ rằng người có hay người không. Khi người biểu hiện, trong nhận thức ta thấy người không có cũng không không thì khi người không biểu hiện có lý do gì mà ta phải khóc đâu? Ta thấy được rõ ràng thực tại của người là không tới và không đi, ta không bị ý niệm tới - đi ràng buộc.

Đó là *tự do lớn*! Chúng ta sinh ra trong đạo Bụt là một hạnh phúc rất lớn tại vì ta có cơ hội lớn để tiếp xúc với cái gọi là *tự do lớn*, đó là Niết bàn. Niết bàn đang nằm ngay trong hiện tại. Ngọn lửa này đang an trú trong Niết bàn. Ta mong ước, tiếc thương là tại vì ta không ở cùng ngọn lửa, ta không ở trong Niết bàn mà thôi.

#### Bài kệ 4

<i>Nhược ngôn khứ thời khứ</i>	若言去時去
<i>Thị nhân tắc hữu cữu</i>	是人則有咎
<i>Ly khứ hữu khứ thời</i>	離去有去時
<i>Khứ thời độc khứ cố.</i>	去時獨去故

Đang đi mà có đi  
Nói vậy là vô lý  
Không đi có đang đi  
Đang đi tự mình đi.

*Nhược ngôn khứ thời khứ.* Có nghĩa là: Nếu nói rằng có cái đi trong thời gian đi.

*Thị nhân tắc hữu cữu.* *Thị nhân* là người đó. *Cữu* là lỗi. *Thị nhân tắc hữu cữu* là người đó có lỗi. Người nói rằng, trong thời gian đi có cái đi là người đó mắc phải lỗi lầm.

*Ly khứ hữu khứ thời, khứ thời độc khứ cố:* Ngoài cái đi mà có thời gian đi, nói như vậy giống như là thời gian đi đang đi. Thời gian đi thay cho chủ thể (actor) để làm hành động (act). Phải có chủ thể đi, mà chúng ta đâu thấy có chủ thể đi? Giống như là chỉ có thời gian đi và cái sự đi xảy ra thôi. Như vậy thì chính cái thời gian đi nó đi chứ không có chủ thể nào cả. Đó là thầy Long Thọ dồn địch thủ vào chỗ mở miệng ra không được nữa. *Đang đi tự mình đi*, tiếng Anh là time of going is going by itself.

Chúng ta biết có ba ý niệm: ý niệm về người đi (chủ thể đi), ý niệm về đi (hành động đi) và ý niệm về thời gian đi. Trong thời gian đi, ta thấy có ba thứ: người đi, động tác đi và thời gian đi. Nhìn dưới ánh sáng

của vô thường và vô ngã thì chúng ta thấy không có người đi, không có sự đi. Nếu người đi không có thì làm sao có sự đi? Cái mà ta giả thiết là thời gian đi, không có lý chính thời gian đi nó đang đi hay sao?

Bây giờ chúng ta tập nhìn dưới ánh sáng của biểu hiện, của ẩn tàng và của nhân duyên. Ngọn lửa này, nhìn cho kỹ thì nó không thật sự tới. Trong ý niệm tới thì phải có người tới, mà có người tới thì có nghĩa là, trước khi tới nó đã có rồi. Nếu đã có rồi thì cần gì phải tới nữa? Đó là một trong những bài chúng ta đã học: Nếu quả đã có sẵn trong duyên rồi thì đâu cần sanh ra nữa? Bây giờ chúng ta không dùng danh từ *sanh* mà dùng danh từ *tới*. *Tới* thì phải có *ai* mới tới được chứ! Không có *chủ thể* tới thì làm sao có động từ tới? Không có mây thì làm sao bay? Không có hoa thì làm sao nở? Vì vậy cho nên ý niệm *tới* là vô lý nếu không có ý niệm *người tới*, mà nếu có người tới thì đã tới rồi, cần gì có sự tới nữa?

Bây giờ chúng ta kẹt vào ý niệm là ngọn lửa đang có. Chúng ta không biết rằng ngọn lửa này, trong ánh sáng của duyên sinh, thì nó sinh diệt trong từng giây phút. Thực tại của nó là không thường, không ngã, không có cũng không không, không tới cũng không đi. Chúng ta hay bị kẹt vào ý niệm là ngọn lửa đã tới và đang có. Chính vì kẹt vào ý niệm ngọn lửa đã tới và đang có cho nên sau này ta kẹt vào ý niệm ngọn lửa không còn nữa và đã đi. Nhìn vào ngọn lửa nếu ta thấy được bản chất không tới, không đi, không có, không không của nó; thì sau khi nó không còn biểu hiện, ta cũng không bị vướng vào ý niệm không có và đã đi để không phải tiếp tục sầu đau, than khóc. Ta biết cái mà ta gọi là *đi* chẳng qua chỉ là sự ẩn tàng thôi.

Ví dụ như bây giờ chúng ta quán chiếu không gian này. Không gian này có vẻ yên lặng, nó không có màu sắc và âm thanh. Nhưng ta biết các đài phát thanh và truyền hình liên tục gọi đi những tín hiệu lên trên vệ tinh và vệ tinh chuyển về dưới chúng ta. Chỉ cần có một máy truyền thanh hay truyền hình, mở ra thì tự nhiên ta nghe tiếng la, tiếng bắn súng, ta thấy màu trắng, màu đen, màu đỏ, màu vàng... Lúc

đó thì ta nói có, nhưng lúc chưa mở máy đâu phải là không. Những tín hiệu đó đây rầy trong hư không nhưng tại vì theo thói quen nhận thức hằng ngày của ta nên ta nói là không có. Ta sống trong sự u mê, ta bị kẹt vào ý niệm “có, không”. Chính sự u mê của ta mới là vấn đề chứ không phải chuyện có hay không có của ngọn lửa. Ta cứ nghĩ rằng, cái làm ta đau khổ là ngọn lửa: “Anh tới làm gì, bây giờ anh đi cho em khô!”. Nguyên do không phải ở chỗ đó.

Vì vậy, được sinh ra trong gia đình tâm linh đạo Phật là một cơ hội để đạt tới tự do. Thời gian của người tu tập phải được sử dụng để làm chuyện đó, chuyện đó là quan trọng nhất. Khi đã giải phóng được cho mình rồi thì ta mới có thể giúp cho người khác. Cái tự do của ta là vũ khí của ta, nếu mình không có tự do thì ta không giúp ai được. Tự do này đạt được không phải do ân huệ của một đấng thần linh mà là do sự quán chiếu của ta. Nếu ta còn bị nắm bắt, còn bị kẹt, còn sầu đau tức là ta chưa có tự do. Chưa có tự do thì ta chưa giúp được ta, đừng nói là có thể giúp được người khác.

Khi chúng ta chứng minh, không có người đi và không có hành động đi nhưng có thời gian đang đi, thì buồn cười quá. Như vậy giống như là “thời gian đang đi” đó chính nó đi, đó là một điều vô lý. Chúng ta thấy rất rõ ràng, phương pháp này là phương pháp biện chứng giúp cho người nói thấy được cái vô lý của những điều họ nói để họ đừng nên nói nữa.

## **Bài kệ 5**

<i>Nhược khứ thời hữu khứ</i>	若去時有去
<i>Tắc hữu nhị chủng khứ</i>	則有二種去
<i>Nhất vị vi khứ thời</i>	一謂為去時
<i>Nhị vị khứ thời khứ.</i>	二謂去時去

Đang đi mà có đi  
Thì có hai thứ đi  
Một gọi là đang đi  
Hai là đang đi đi.

Trong thời gian đang đi mà có thực tại đi đang diễn biến thì cũng như là nói có hai thứ đi: một gọi là *đang đi*, hai là *đang đi đi* (*đang đi* làm hành động *đi*). Nếu nói rằng, trong cái đang đi có cái đi, thì có hai thứ đi: thứ nhất là thời gian đang đi (khứ thời) và thứ hai là sự đi của khứ thời (khứ thời khứ). Trong đó không có chủ thể đi vì chủ thể đang sống, đang có mặt. Nhưng chúng ta nhìn chủ thể đó với con mắt vô thường, vô ngã hay với con mắt của thường, của ngã? Nếu nhìn chủ thể đó với con mắt vô thường, vô ngã thì chúng ta khám phá ra rất nhiều, trước hết là khám phá ra sự u mê của mình, những nắm bắt, những cái kẹt của mình.

Trong lúc sống đời sống hằng ngày như rửa bát, lật rau, lái xe, làm vườn, tưới cây, ta phải biết sử dụng thì giờ để nhìn ta, nhìn người kia, nhìn cây, nhìn cỏ để thấy được tự tánh (chân như) của vạn vật. Như vậy từ từ ta thoát ra khỏi những sợi dây ràng buộc ta. Tập nhìn như vậy là công phu. Đây là tinh hoa của đạo Bụt. Tại vì tất cả những tâm hành như sợ hãi, buồn thương, mặc cảm đều phát xuất từ những ý niệm có/không, tới/đi, ta/người.

Ví dụ khi ta đi ngang qua cổng nhà của một ông nhà giàu, ta thấy những cái như đồng rom, chuồng gà và vựa đựng lúa. Tại ta nghèo quá nên thấy những cái đó ta ham: “Trời đất! Có chuồng gà như vậy chắc là sướng lắm! Nếu có vựa lúa như vậy thì sướng nhất! Có đồng rom như vậy thì nấu cơm cả năm cũng không hết!”. Ta thích quá, thành ra ta bị kẹt và chỉ mơ ước những thứ đó thôi. Ta không biết là trong nhà ông nhà giàu đó còn có những tủ khám, những câu đối, những bức tranh, và rất nhiều vàng ngọc quý giá.

Trong đạo Bụt cũng vậy. Ta tới với đạo Bụt, ta thấy có vài pháp môn làm cho mình khỏe, mình nhẹ. Ta thích quá, ta nắm những cái đó áp dụng vào đời sống hằng ngày, miễn sao thờ được là được rồi. Ta không đi sâu vào để kiếm những cái quý giá nhất của đạo Bụt. Phần lớn trong chúng ta, thờ được, sống được, mỉm cười được là thỏa mãn rồi, chúng ta không chịu đi sâu vào trong nhà có nhiều gia bảo. Gia bảo đó là những tinh túy của Phật pháp, tức là đạt cho được vô úy,

đạt cho được Niết bàn, đạt cho được cái thấy làm tháo tung ra hết những sợi dây ràng buộc mình. Đó là hoài bão lớn lao nhất của người tu. Kẹt vào cái chùa, kẹt vào cái hội, kẹt vào một nhóm người, vui, buồn, mơ ước, xây dựng với nhóm người đó, với cái tâm của mình; nếu mà chúng ta bị kẹt vào những thứ đó thì hơi uổng, rất uổng!

Thành thử học về phương pháp chuyển hóa con giận để bớt giận một chút, để sống sót, để có thể mỉm cười được, để nói được với người kia một vài câu dễ thương cũng hay; nhưng đó không phải là hoài bão sâu sắc nhất của ta. Hoài bão sâu sắc nhất của ta là tự do hoàn toàn. Vì vậy cho nên phải hạ thủ công phu, phải sống cho có quyết tâm. Đó là chí khí của bậc đại trượng phu mà ta phải theo đuổi, phải thực hiện cho được!

*Nhược khứ thời hĩu khứ*

*Tắc hĩu nhị chủng khứ*

*Nhất vị vi khứ thời*

*Nhị vị khứ thời khứ.*

*Đang đi mà có đi*

*Thì có hai thứ đi*

*Một gọi là đang đi*

*Hai là đang đi đi.*

*Đang đi mà có đi*, có nghĩa là trong thời gian đi có xảy ra chuyện đi. Như vậy là có hai thứ đi: thứ nhất là hành động đang đi và thứ hai là hành động đang đi của thời gian đang đi. Nói tới chuyện *đi*, chúng ta thấy có ba yếu tố:

- Thứ nhất là *người đi*
- Thứ hai là *hành động đi*
- Thứ ba là *thời gian đi*

Tức là khung cảnh trong đó xảy ra chuyện đi. Bài này nói tới hành động đi và thời gian đi.

*Nhược khứ thời hữu khứ.* Có nghĩa là: Nếu trong thời gian đi mà có cái đi. (If during the going time there is the act of going).

*Tắc hữu nhị chủng khứ.* Có nghĩa là: Như vậy là có hai cái đi: cái đi thứ nhất là thời gian đi (khứ thời, the time of going) và cái đi thứ hai là cái đi của thời gian đi (khứ thời khứ, the going of the going time).

### **Bài kệ 6**

<i>Nhược hữu nhị khứ pháp</i>	若有二去法
<i>Tắc hữu nhị khứ giả</i>	則有二去者
<i>Dĩ ly ư khứ giả</i>	以離於去者
<i>Khứ pháp bất khả đắc?</i>	去法不可得

Nếu có hai loại đi  
Thì có hai kẻ đi  
Nếu tách rời người đi  
Đi sao nắm bắt được?

### **Bài kệ 7**

<i>Nhược ly ư khứ giả</i>	若離於去者
<i>Khứ pháp bất khả đắc</i>	去法不可得
<i>Dĩ vô khứ pháp cố</i>	以無去法故
<i>Hà đắc hữu khứ giả?</i>	何得有去者

Nếu không chủ thể đi  
Động tác đi không thành  
Động tác đi đã không  
Làm sao có chủ thể?

### **Bài kệ 8**

<i>Khứ giả tắc bất khứ</i>	去者則不去
<i>Bất khứ giả bất khứ</i>	不去者不去
<i>Ly khứ bất khứ giả</i>	離去不去者
<i>Vô đệ tam khứ giả.</i>	無第三去者

Kẻ đi đành không đi  
Kẻ không đi không đi  
Ngoài đi và không đi  
Làm gì còn có đi?

Khi Đức Thế Tôn đi với thầy A Nan thì Đức Thế Tôn cũng dùng ngôn ngữ thông thường mà chúng ta hay dùng: “Thầy A Nan, thầy có muốn leo lên núi chơi với tôi không?”. Có chữ *thầy*, chữ *tôi*, chữ *leo* hay *không leo*. Ngài cũng sử dụng ngôn ngữ thông thường của chúng ta. Ngài cũng nói *tôi và thầy*, *tôi và anh*, *tôi và ông*. Trong kinh, ngôn từ đó cũng được sử dụng như câu mà phái Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika) hay trích dẫn: “Có một người mà sự xuất hiện đem tới biết bao nhiêu lợi lạc cho những người khác. Người đó là ai? Người đó là Đức Thế Tôn.” (There is a person whose appearance on earth benefits so many living beings. Who is this person? The Buddha). Mình thấy rõ ràng là có người, có sự xuất hiện của người đó và có lợi lạc cho những người khác. Căn cứ vào đó, các thầy trong Kinh Lượng Bộ nói có *cái ta*, có *cái người*, có *cái đi*, có cái tới chứ không phải không có. Đó là ngôn từ mà mọi người đều chấp nhận.

Nhưng khi người giác ngộ sử dụng những danh từ đó thì người giác ngộ không bị kẹt vào nó vì họ coi những danh từ, những khái niệm đó chỉ là *giả danh* (conventional designation). Khi ta gọi sư cô là Thanh Trang thì chữ đó dùng để chỉ một thực tại và chữ đó là một giả danh (conventional designation) dùng để cho tiện lợi thôi như chữ người (có người) hay có sự xuất hiện của người đó và sự lợi ích cho những người khác. Những danh từ như người, xuất hiện, lợi ích, người khác, đều là những giả danh, tức là những giao ước để chúng ta dùng cho tiện lợi vậy thôi.

Nếu đi sâu vào thực tại thì chúng ta thấy rõ là thực tại của sư cô Thanh Trang, thực tại của Bụt Thích Ca hay của thầy Xá Lợi Phất v.v.. vượt thoát cái giả danh đó. Giả danh đó cho chúng ta một khái niệm rất hạn hẹp, rất tương đối về thực tại. Khi đi sâu vào thực tại, ta thấy thực tại không bị kẹt vào những giả danh kia.



Trong ngôn từ thường ngày, chúng ta nói có đi, có tới, có ông, có tôi, có ta, có người, có sanh, có diệt. Nhưng khi đi sâu vào thực tại thì ta thấy những danh từ, những giả danh đó không còn nói lên được sự thật nữa. Ví dụ như khi ta nói: “Tôi ghét bố tôi, tôi ghét mẹ tôi tại vì bố mẹ tôi đã làm tôi đau khổ suốt đời!”. Cái ghét đó, cái đau khổ đó được phát sinh trên một cái kẹt về nhận thức. Cái kẹt về nhận thức là ta cho rằng bố ta hay mẹ ta là một thực tại khác và ta là một thực tại khác. Sở dĩ sự đau khổ, sự hờn giận bùng ra được là tại vì ta bị kẹt vào giả danh. Nhìn cho kỹ, ta thấy trong bố ta có ta, trong ta có bố ta, trong ta có mẹ ta và trong mẹ ta có ta. Thấy được điều đó, ta vượt thoát giả danh và tiếp xúc được với chiều sâu của sự thật. Tự nhiên những buồn đau, những giận hờn của ta tan biến.

Mục đích của sự tu học là làm sao từ bình diện của hiện tượng chúng ta đi tới được bình diện của *bản thể*, từ bình diện của giả danh chúng ta đi tới bình diện của *Trung đạo*. Trung đạo là sự vượt thoát tất cả những giả danh. Khi ta thấy ta là sự tiếp nối của bố ta, bố ta có nguyên vẹn trong từng tế bào của ta thì tư tưởng gọi là “không muốn dính líu gì tới bố, ta là khác, bố là khác” không thể nào xảy ra. Ta không thể nào là một thực tại riêng biệt, độc lập ngoài bố ta được. Vì vậy sự giận hờn, sự hận thù không thể nào có được và từ từ sự chuyên hóa sẽ tới.

Một đợt sóng sợ hãi về chuyện còn-mất, thấp-cao, lên-xuống, tại vì đợt sóng không biết nó là nước. Nếu nó biết nó đã là nước rồi thì lên nó không sợ mà xuống nó cũng không sợ. Có hình thức đó hay không có hình thức đó thì nó cũng không sợ. Điều này quan trọng ở chỗ là chúng ta vượt được những giả danh để đi tới được chiều sâu của thực tại gọi là Niết bàn. Niết bàn là một thực tại vượt thoát tất cả ý niệm như ý niệm tôi và người, lên và xuống, tới và đi, một và nhiều.

Thầy Long Thọ có cách của thầy để giúp chúng ta vượt thoát những giả danh. Biện chứng pháp của thầy cho ta thấy rằng, ngôn ngữ của ta, căn cứ trên những giả danh, đã đánh lừa ta rất nhiều. Thầy Long Thọ mời chúng ta khám xét những giả danh để tìm thấy trong đó

những mâu thuẫn. Khi thấy được mâu thuẫn thì ta thoát khỏi giả danh và đi sâu xuống được thực tại. Nếu bị kẹt vào ý niệm ta và người, đọt sóng này và đọt sóng khác thì ta vẫn còn sự sợ hãi, lo âu. Khi vượt thoát được ý niệm ta với người, thì tự nhiên những đau khổ, những buồn lo đều biến mất. Ta thấy ta là tất cả. Đọt sóng thấy mình cũng là nước.

Bây giờ chúng ta hãy tưởng tượng, chỉ tưởng tượng thôi, tại vì trong thực tại thì nó không có. Ta tưởng tượng ra một đường ranh giới giữa *hiện hữu* và *không hiện hữu*, tức là ranh giới giữa cái có và cái không. Đây chỉ là tưởng tượng thôi, người thông minh thì không bị kẹt vào ví dụ. Có một người đang ở bên *cái có* và từ từ đi tới ranh giới của *cái không* và mai này thì người đó sẽ không có. *Đi* là đi từ cái có tới cái không (hoặc có thể ngược lại, từ cái không đi về cái có). Đó là ý niệm về sinh diệt (tới đi) của chúng ta.

Chúng ta hãy tiếp tục tưởng tượng, người này đi từ bên này ranh giới của cái có từ từ sang bên kia ranh giới của cái không. Đó là thời gian đi, từ có mà trở thành không có (hay ngược lại từ không có mà trở thành có):

- Trong giai đoạn thứ nhất ta thấy người đó còn nguyên trong lãnh vực có.
- Trong giai đoạn thứ hai người đó trở thành 2/3 có và 1/3 không có.
- Trong giai đoạn thứ ba người đó chỉ còn 1/3 có và 2/3 không có.
- Trong giai đoạn thứ tư thì người đó hoàn toàn không có.

Ở giai đoạn thứ nhất, thứ hai và thứ ba, ta đang còn sống, nhưng ta cũng đang chết từ từ. Thời gian này gọi là thời gian đi. Trong khi đi phải có: thời gian đi, người đi và hành động đi. Thầy Long Thọ mời ta quan sát chuyện đó. Trong giai đoạn thứ nhất, ta thấy có *người đi* đang còn nguyên vẹn, còn nói được, còn trăng trối được, còn đọc kệ được. Rồi *người đi* bắt đầu rã xuống cho tới khi sự rã đó trở thành

hoàn toàn thì mới gọi là người đó đi qua bên kia được. Nếu qua tới bên kia mà người đó vẫn còn, tức là người đó không có đi, tại vì đi là từ có mà sang không (going out of existence). Nếu qua bên kia mà còn thì đâu có “thành không” được? Thành ra chúng ta phải xét lại cách ta suy nghĩ, ta bị đánh lừa rất nhiều.

Bây giờ chúng ta ví dụ có một sư chú hay một sư cô muốn ra đời. Ở đây là chưa ra đời, rồi ra đời một ít, ra đời nhiều và tiếp nữa là ra đời hoàn toàn. Bây giờ các sư cô, sư chú tự hỏi là ta đang ở đâu? Ta nghĩ là ta chưa ra đời, ta còn mặc áo tu, ta còn là sư cô, còn là sư chú. Nhưng mà chưa chắc, ta phải coi kỹ lại, tại vì có thể nó đã bắt đầu rớt xuống mà ta không hay. Cái bồ đề tâm, cái chí hướng tu đạo của ta đã bắt đầu rớt bớt rồi. Ta là người đang đi mà ta không biết. Không có cái gì xảy ra một lần, nó xảy ra từ từ. Cái chết của một vị thầy tu xảy ra từ từ (The death of a monastic takes place slowly). Có khi nhìn thấy như vậy nhưng kỳ thực là rơi xuống hết rồi. Ta tưởng người đó còn ở bên này nhưng kỳ thực là đã ở bên kia cho nên chuyện đi hay không đi, ta phải xét rất là kỹ.

Người tu sĩ cũng giống như bất cứ một hiện tượng nào khác, như một cây đèn cầy hay một que diêm. Khi ngọn lửa phát hiện rồi thì nó phải được nuôi dưỡng bởi nhiên liệu của que diêm và của dưỡng khí xung quanh. Những điều kiện nuôi dưỡng ngọn lửa là que diêm phải dài và dưỡng khí phải có mặt thì que diêm mới có thể cháy hoài được. Nếu hết một que diêm, chúng ta có thể lấy một khúc gỗ hay một que diêm khác để nuôi ngọn lửa. Đời của một thầy tu cũng như một ngọn lửa, nó phải được nuôi dưỡng bằng những thực phẩm mà người tu cần. Thực phẩm đó là bồ đề tâm, tức là tình thương, là chí nguyện tu tập để độ mình và độ người. Nếu không được nuôi dưỡng thì ta đang chết, ta đang đi chứ không phải khi ta không còn mặc áo người tu thì ta mới đi.

Đứng về phương diện cơ thể, cảm thọ hay tri giác cũng luôn luôn có sự chuyển biến, luôn luôn có sự rơi rụng. Cơ thể chúng ta, sắc, thọ, tưởng, hành, thức, lúc nào cũng có sự rơi rụng, có sự diệt. Những tế

bào chết đi trong mỗi giây phút; những cảm thọ, tri giác cũng thay đổi, cũng chết đi trong từng giây phút. Cái chết xuất hiện trong mỗi giây phút của đời sống hằng ngày. Cái sống cũng vậy, nó cũng đi vào trong từng giây phút của đời sống hằng ngày. Input và output xảy ra mỗi giây phút. Không phải đợi tới có một lần mức nào đó thì mới có cái tử, cái sanh từ từ nhường cho cái tử. Sinh tử xảy ra trong từng giây phút của đời sống hằng ngày. Cái tử hỗ trợ cho cái sinh và cái sinh hỗ trợ cho cái tử.

Nếu nói *có đi* thì lúc nào ta cũng đang đi. Nếu nói *có tới* thì lúc nào ta cũng đang tới. Chúng ta đang đi và đang tới trong mỗi giây phút của đời sống hằng ngày. Khi thở ra một hơi, thì hơi thở ra là một sự rơi rụng từ trong ta đi ra. Khi hít vào một hơi là ta đưa những yếu tố khác vào trong người. Hơi thở vào của ta có thể là hơi thở ra của người kia, chắc chắn là trong hơi thở của ta có hơi thở của người kia.

Quý vị cứ quán chiếu đi rồi thấy! Chúng ta ngồi trong phòng này, gần 200 người, tất cả chúng ta đều đang thở. Hơi thở ra của một người, thế nào những người kia cũng hít vào. Ta hít vô bằng mũi và nó chạm vào da thịt ta. Có sự đi qua, đi lại, đi tới, đi lui rất là mật thiết. Đó là nói về cơ thể. Về tâm hành cũng vậy, tức là những buồn, vui, những cảm thọ hay tri giác cũng biến chuyển như vậy. Và chúng ta liên hệ rất mật thiết với nhau. Tất cả những chùm hội tụ hay chùm phân kỳ xảy ra trong từng giây phút cho chúng ta thấy rõ ràng là cái đi và cái tới xảy ra trong từng giây, từng phút. Nhìn cho kỹ ta không thấy có một kẻ đi mà được nhận thức như một thực tại đồng nhất, bất biến.

Chúng ta tưởng tượng, cái mà chúng ta đi qua là thời gian và không gian thôi chứ người đi vẫn còn là người đi, người ấy vẫn còn là người ấy. Nhưng kỳ thực không phải như vậy, tại vì vô thường trong từng giây từng phút cho nên ta không tìm được thực thể của người đi. Người đi chính là sự đi, người đi không còn là người đi nữa trong hai giây phút nối tiếp nhau.

Nếu ta tưởng tượng người đi vẫn còn nguyên vẹn trong khi đi thì đó là một sai lầm. Ta bị kẹt vào ý niệm người đi, mà kẹt vào ý niệm người đi thì kẹt vào ý niệm đi, kẹt vào ý niệm đi thì kẹt vào ý niệm thời gian đang đi. Ta bị kẹt vào những giả danh. Đường chia ranh giới “có - không” đó, nó có từng phút, từng giây ngay bên này thì ta thấy rằng sự phân chia giữa *bên có* và *bên không có* là sai lầm. Vì vậy ta có khả năng lấy đi cái ranh giới mà ta đã tưởng tượng ra. Chúng ta có thể thấy cái mà ta tưởng là không có đó, thật ra là nó có trong giây phút hiện tại. Cái *có* và cái *không có* đi đôi với nhau như bóng với hình trong bất cứ lúc nào. Cũng vậy, cái *đi* và cái *không đi* đi đôi với nhau rất sát.

Bây giờ là ý niệm *đi* đối với ý niệm *tới*. Khi nói *tới* thì ta nghĩ là từ chỗ không có mà trở thành ra có (coming into existence, going out of existence). Ví dụ ngọn lửa. Nếu nói nó từ hư không tới thì không đúng. Chúng ta tưởng tượng ra có một phía gọi là *không*, rồi từ phía đó đi sang phía *có*, và ta nói là có tới (lai). Rất là oan! Khi bị kẹt vào tưởng gọi là ngọn lửa, màu hồng, nóng, có thể đốt cháy thì ta chưa thực sự thấy được ngọn lửa. Cái thấy của chúng ta còn bị kẹt vào tưởng. Đức Thế Tôn nói: “Người nào muốn thấy tôi qua hình sắc thì người đó chưa thấy được tôi.”

*Nhược dĩ sắc kiến ngã*

*Dĩ âm thanh cầu ngã*

*Thị nhân hành tà đạo*

*Bất năng kiến Như Lai.*

Ngọn lửa cũng có thể nói như vậy: “Nếu các bạn muốn nhận diện tôi qua hình ảnh, màu sắc và âm thanh thì các bạn chưa nhận ra được tôi đâu!” Ngọn lửa cũng có thể nói như Đức Như Lai. Chúng ta cũng vậy. Khi người ta có một ý niệm về mình, mình có thể nói với họ: “Bạn ơi! Bạn đừng tưởng tôi là cái hình ảnh bạn tạo ra trong đầu của bạn. Không phải vậy đâu!” Ngọn lửa cũng nói như vậy. Nó sẽ cười bạn.

Không những Đức Thế Tôn, ngọn lửa, mà tất cả chúng ta, mọi sự, mọi vật trên đời đều có thể nói như vậy: “Đừng nhận diện tôi qua cái tướng để rồi phải khổ!” Khi nhân duyên đầy đủ làm cho một cái gì đó biểu hiện thì ta đừng nói nó là có; trước khi nó biểu hiện thì đừng nói nó là không có. Thật ra, không có chuyện đi (khứ) và không có chuyện tới (lai).

Ngọn lửa đó, trong khi biểu hiện, thì nó được nuôi dưỡng bằng những chất liệu như gỗ, dưỡng khí và những điều kiện thuận lợi khác (Tăng thượng duyên). Khi có một điều kiện ngược lại thì ngọn lửa ngưng sự biểu hiện. Nó không phải từ lãnh vực *có* đi vào lãnh vực *không*. Nó không có đi! Ta hỏi: “Ngọn lửa ơi! Em đi đâu rồi?” Ngọn lửa nói: “Em đâu có đi!” (I have gone nowhere. I have come from nowhere). Đó là ngôn ngữ đích thực của ngọn lửa. Trong bài “Trường ca Avril”, tôi có viết một câu:

*Em không phải tạo sinh mà chỉ là biểu hiện*  
(You are not a creation, you are a manifestation).

Câu đó rất đúng với tinh thần của Trung Quán. Ba khái niệm: kẻ đi, khi đi và hành động đi dựa vào nhau mà có và nó không có thực thể. Nó chỉ là những giả danh. Nếu ta bị nó lừa gạt thì ta đau khổ và ta sẽ đau khổ dài dài. Đây không phải là triết lý, đây là sự khai thị cho ta thấy được mặt mũi của thực tại để vượt thoát những khổ đau.

Thầy Long Thọ nói ba ý niệm, kẻ đi, cái đi và thời gian đi là ba ý niệm của chúng ta. Ba ý niệm này nương vào nhau mà được thành lập. Ý niệm nào trong ba ý niệm đó cũng là giả danh, là ngôn ngữ mà chúng ta chấp nhận với nhau chứ trong thực tại nó không có giá trị tự thân của nó. Khi sử dụng những giả danh đó thì ta phải sử dụng một cách rất tự do để đừng bị vướng mắc vào nó. Trong khi sử dụng những giả danh thì ta vẫn an trú trong tuệ giác của Trung đạo. Trong phẩm Tứ Đế của Trung Luận có một câu nổi tiếng của thầy Long Thọ, đó là câu:

*Chúng nhân duyên sanh pháp*  
*Ngã thuyết tức thị không*

*Diệc danh vi giả danh*  
*Diệc danh trung đạo nghĩa.*

Câu này rất quan trọng, chúng ta phải học thuộc lòng.

*Chúng nhân duyên sanh pháp, ngã thuyết tức thị không:* Những pháp, những hiện tượng sinh ra, biểu hiện ra từ các nhân duyên, chúng tôi nói rằng các pháp đó đều là không. (Everything that is manifested on the base of conditions, we proclaim that they are empty).

*Diệc danh vi giả danh:* Cũng gọi nó là giả danh. (We also call them conventional designations).

*Diệc danh trung đạo nghĩa:* Cũng gọi nó là trung đạo (And we also call them the middle way). Trung đạo là vượt thoát các cặp đối nghịch, vượt thoát có và không, tới và đi, một và nhiều, sinh và tử. Như vậy trung đạo là thể tánh Niết bàn, tức là thực tại Niết bàn vượt thoát những cặp đối nghịch. Bản chất của các pháp có thể được diễn tả bằng bốn danh từ: duyên sinh (pratīyasamutpāda), không (sūnyatā), giả danh (prajñāpti-upadaya) và trung đạo (madhyamaka, majjhimā-patipadā).

Bản chất của các pháp là duyên sinh (pratīyasamutpāda). Khi thấy được một cách sâu sắc tính cách duyên sinh của nó rồi thì chúng ta có thể thấy được nó là trống rỗng (sūnyatā), không có một cái gì chắc thật, trường cửu, bất biến.

Chữ *không* của tiếng Hán có thể bị hiểu là không có. “Không”, tiếng Anh dịch là empty. Chữ *empty* không có nghĩa là không có, empty có nghĩa là rỗng, rỗng trong ruột. Tiếng Việt chúng ta có chữ “trống”, trống rỗng, chứ không phải là không có mặt. Cây chuối không có ruột ở trong, ta bóc bẹ này tới bẹ khác, cuối cùng thì ở trong không có gì hết. Củ hành cũng vậy, bóc lớp này tới lớp khác, ta không thấy có ruột. Chữ empty có nghĩa là như vậy, là ở trong không có cốt lõi, không có thực tại chắc thật, bất biến. Nó chỉ là sự phản chiếu, sự tổng hợp lại bằng những nguyên do, ở trong nó trống không, nó không có

gì chắc thật cả (emptiness, *sūnyatā*). Dùng chữ *trống rỗng* hay hơn chữ *không*. Chữ *không* có thể làm cho người ta hiểu lầm là không có. Chữ *trống rỗng* có nghĩa, không hẳn là không hay là có. Nó rỗng tuếch, nó không có một thực tại.

Những giả danh đều là như vậy! Nó có đó, chúng ta tiếp nhận, chúng ta có tri giác về nó, nhưng nhìn cho kỹ thì nó trống vì nó là duyên sinh. Cũng giống như phim hình chúng ta chiếu trên màn ảnh, nó có chứ không phải không có. Nhưng xét cho kỹ thì tự nó, nó không có gì chắc hết, khi chúng ta tắt điện thì nó biến mất. Cây chuối cũng vậy, củ hành cũng vậy, cơ thể của ta, năm uẩn của ta cũng vậy, nên gọi là emptiness (*sūnyatā*), cũng có thể gọi là *giả danh*. Những cái như tôi, anh, xuất hiện ra rồi ẩn tàng đi, có tới, có đi, leo núi với tôi, không leo núi với tôi..., tất cả đều là giả danh. Những ý niệm như sanh, diệt, có, không, còn, mất, nếu ta biết nó là giả danh thì ta có tự do. Tự do là an trú trong Niết bàn, trong trung đạo. Trung đạo là Niết bàn, tức là thực tại vượt thoát ý niệm còn, mất, có, không, chắc thật hay không chắc thật.

Bây giờ chúng ta nói tới thầy Giác Thanh, nói tới người đi. Trong thời gian chúng ta có ý thức về cái gọi là “sự ra đi của thầy Giác Thanh” thì trong chúng ta đều có xúc động. Nó là tiếng chuông chánh niệm cho cả thầy trò mình. Chúng ta có cơ hội quán chiếu. Trong thời gian đó chúng ta đều ít nhiều tiếp xúc được với tự tánh không tới không đi của thầy Giác Thanh. Có người tiếp xúc được sâu, có người tiếp xúc cạn nhưng hầu như ai trong chúng ta cũng đều tiếp xúc được một phần nào đó bản chất không đi không tới của thầy Giác Thanh. Có điều là chúng ta thực tập ít quá. Chúng ta đợi đến khi có một tiếng chuông lớn như vậy, chúng ta mới thực tập. Chúng ta phải thực tập trong mỗi giây phút của đời sống hằng ngày. Chúng ta phải thực tập trên bản thân ta và trên những tướng khác xung quanh ta.

Ví dụ như ta nghĩ thầy còn ở bên ta được mấy năm nữa? Đó là một tiếng chuông và ta có cơ hội để quán chiếu. Thầy đang có hay không có? Thầy đang đi hay không đang đi? Để rồi ta đừng bị kẹt vào những



tướng và giả danh vì nếu kẹt vào tướng và giả danh thì ta sẽ khổ. Bản thân ta cũng vậy, những người thương, người ghét của ta cũng vậy, tất cả đều là giả danh. Ta phải thấy được tự tính duyên sinh trong ta, giữa ta với họ thì tự nhiên những buồn đau, thất vọng, những tiếc nuối, giận hờn sẽ tiêu hết. Cứu ta thoát khỏi khổ đau không phải là một đấng thần linh mà là tuệ giác về trung đạo của ta.

Chúng ta đã từng tới nhà quán, chúng ta đã từng tới nhà thiêu, chúng ta đã chứng kiến những người gào thét, khóc than thảm thiết về sự ra đi của người thân. Họ tuyệt vọng lắm, họ muốn chết theo tại vì họ có cái thấy rất rạch ròi giữa cái có và cái không, cái sống và cái chết, cái còn và cái không còn, cái đi và cái không đi. Trong những trường hợp đó, nếu ta xé toạc được cái màng khái niệm, cái lớp gọi là giả danh kia để họ tiếp xúc được với chiều sâu thì họ sẽ không khóc, không đau buồn như vậy. Nhất là nếu trước đó một năm mà họ có cơ hội quán chiếu, thì đến lúc xảy ra, đến giây phút ản tàng của người thân, họ sẽ không đau khổ đến như vậy.

Có một điều là, không phải đợi đến sau khi ản tàng thì chúng ta mới biểu hiện. Ta không đợi đến khi thầy ta mất độ vài ba năm, rồi ta mới đi tìm một chú bé con hơi hơi giống thầy để đưa về tiếp nối ngôi vị của thầy như trong truyền thống Tây Tạng. Nếu quán chiếu cho kỹ thì ta thấy rằng, sự ản tàng biểu hiện trong từng sát na và sự biểu hiện mới cũng có mặt trong từng sát na. Không phải chỉ có thầy mới như vậy mà quý vị cũng đều như vậy. Mỗi giây phút chúng ta đều ản tàng, đều chết, và mỗi giây phút chúng ta đều có những biểu hiện mới. Ta phải thấy được sự biểu hiện mới của ta, ở trong ta và xung quanh ta. Còn nếu bị giam giữ trong cái hình thức, cái này là của ta, cái này là bất biến; còn những cái nằm ngoài hình hài năm uẩn này không phải là của ta, thì lúc đó ta bị kẹt vào tướng, bị kẹt vào giả danh.

Có hai loại sự thật mà Đức Thế Tôn nói đến và thầy Long Thọ cũng có nhắc đến. Trước hết là *thế tục đế* (loka-samvrti). *Loka* là thế tục. Đó là những sự thật mà chúng ta giao ước với nhau. Khi sanh thì chúng ta

làm một tờ khai sanh, khi chết thì chúng ta làm một tờ khai tử. Chúng ta ước hẹn là em bé chưa có, bây giờ trở thành có cho nên ta phải ghi lại em bé bắt đầu có từ ngày mấy. Ông già đó đang có mà trở thành không vì vậy ta phải ghi lại giờ chết của ông già đó. Đó gọi là sự thật thế gian (Thế tục đế). Chúng ta phải công nhận những sự thật đó. Nhưng nếu ta chỉ sống với sự thật thế gian thì ta sẽ khổ vô cùng. Cho nên trong khi sống, chúng ta phải thực tập như thế nào, để tiếp xúc được với sự thật thứ hai, sâu hơn, gọi là Chân đế hay Thắng nghĩa đế. Chân đế (paramārtha) là đối với Tục đế.

Không phải ý của thầy Long Thọ là muốn phủ nhận Thế tục đế. Ngài chỉ muốn nói: Quý vị không phải chỉ sống với Thế tục đế. Quý vị phải vượt thoát Thế tục đế, phải tu tập để tiếp xúc được với Chân đế. Tất cả những bài kệ này là để giúp chúng ta nhìn lại Thế tục đế một cách sâu sắc để có thể tiếp xúc được với Thắng nghĩa đế nằm sâu trong lòng sự vật. Con đường rất là rõ: Khi quán chiếu về tính duyên sinh của sự vật thì ta đạt tới cái thấy về tính trống rỗng của tất cả các pháp. Nếu ta thấy các pháp mà ta khái niệm, ta gọi tên, chỉ là những giả danh (prajñapti-upadaya) thì ta an trú được trong thực tại vô sinh bất diệt, không có cũng không không. Đó gọi là trung đạo.

Thế gian đang đau khổ rất nhiều tại vì người ta bị kẹt vào những ý niệm căn cứ trên thế tục đế. Chúng ta phải mở ra cho thế gian tiếp xúc được với thắng nghĩa đế để thế gian bớt khổ. Làm sao cho đợt sóng tiếp xúc được với nước. Nó không cần phải đi xa, nó ngồi ngay tại chỗ mà có thể tiếp xúc được với nước. Khi đợt sóng biết nó là nước rồi thì những sợ hãi, buồn đau, ganh tị của nó không còn nữa.

Nhìn kỹ thì chúng ta hiểu ra rằng, thời gian đi (khứ thời) không có hoặc là có trong từng phút giây. Thấy được tính vô thường của tất cả vạn vật thì chúng ta vượt thoát được quan niệm khứ thời. Khứ thời không phải là giai đoạn nào nằm ở xa trước mặt chúng ta mà nó đang xảy ra trong từng giây, từng phút trong đời sống hằng ngày của ta. Thấy rõ được khứ thời thì ý niệm về khứ thời của ta biến mất. Khi ý niệm về khứ thời biến mất thì ý niệm về khứ (đi) cũng biến mất. Ý

niệm về thời gian đi biến mất thì ý niệm về kẻ đi cũng biến mất và ý niệm về hành động đi cũng biến mất.

Hôm trước, chúng ta có nói đến bài thơ *Mây bay mây trắng bay*. Chúng ta biết rằng mây là nổi, là bay. Nếu không nổi, không bay thì không phải là mây. Lấy cái nổi, cái bay ra khỏi mây thì mây không còn là mây nữa. Vì vậy chúng ta không thể phân biệt mây và bay là hai thực tại khác nhau. Trong triết học Trung quốc có nói: Ông vua thì làm vua. Ông vua là tác giả (actor), làm vua là tác nghiệp (action). *Quân quân* có nghĩa là ông vua phải làm vua, dịch ra tiếng Anh là: The King kings. (The King has to king, that is why he can be called the King). Sư cô thì phải làm sư cô. Nếu sư cô không làm sư cô thì sư cô đâu phải là sư cô. *Thần thần*, tức là the subject subjects, the citizen citizens. *Phụ phụ*, nếu cha không làm cha thì đâu có được gọi là cha. *Tử tử*, the son has to son. (The king kings, the subject subjects, the father fathers, the son sons). Tiếng thứ hai là động từ. Đây gọi là chánh danh. Chánh danh là gọi đúng tên của nó, mà tên của nó cũng là một giả danh.

Chúng ta thấy bất cứ một danh từ nào cũng có thể là động từ, ví dụ như danh từ mother. Trong tiếng Anh rõ ràng người ta dùng danh từ mother thành một động từ: "Please! Don't mother me!". "Đừng có làm má tôi nhé!". Mother là một danh từ nhưng đồng thời nó cũng là một động từ, tại vì hành động *làm má* không thể tách rời khỏi tác giả *má*. Ví dụ như ta nói: "This building houses many people". Chữ *house* vốn là một danh từ nhưng nó trở thành động từ: The house *houses* many people. Mây bay, mây là bay. Hoa nở, hoa là nở.

Chúng ta tưởng tượng ra có một người, rồi nói người đó sử dụng một động từ *đi*, và mình gọi người đó là *người đi*. Ngay trong đó cũng có sự nguy hiểm, vì ta nghĩ rằng *người đi* có thể độc lập với *hành động đi*. Nhưng tác giả và tác nghiệp không thể tách rời nhau được. Hai cái đó nương nhau mà thành lập. Điều đó ta sẽ thấy trong những bài kệ về tác giả và tác nghiệp kế tiếp.

Chúng ta ôn lại bài kệ thứ sáu:

*Nếu có hai thứ đi  
Là có hai chủ thể  
Nếu không có kẻ đi  
Làm sao có sự đi?*

Chúng ta phải hiểu chữ *đi* ở đây là sự thật về chuyện đi (the reality of going). Chữ *đi* có nghĩa là từ có mà đi vào không (going out of existence). Khi người đi còn đó thì làm sao có được sự thật là đi? Người đó vẫn còn sờ sờ ra đó. Nếu đi rồi thì người đó đâu có mặt? Vì vậy *đang đi* cũng có nghĩa là *chưa đi*. Khi chúng ta nói, ông ấy *đi* rồi có nghĩa là ông ấy chết rồi. Nếu chết rồi thì đâu cần đi nữa? Cho nên ý niệm *đang đi* cần phải được xét lại.

Bài kệ thứ năm nói, *đang đi mà có đi*, trong đó có mâu thuẫn. Trong cái gọi là *đang đi mà có đi* thì ta chưa thấy sự thật đi. *Đang đi* có nghĩa rõ ràng là *đang ở*, *đang có mặt*. Chữ Hán của *ở* là *trú* (dwelling, stationary). *Đang đi mà có đi* có nghĩa là có hai quan niệm, một là *đang đi*, hai là *đi*. Vậy thì có hai thứ đi, một là *đang đi* và hai là *đang đi nó đi*.

Bài kệ thứ sáu chứng minh ý niệm cái “*đang đi nó đi*” là một ý niệm vô lý gọi là *phá khứ thời khứ*. *Khứ thời khứ* có nghĩa là “*đang đi nó đi*”.

Năm bài kế tiếp chứng minh là *người đi không thể đi*. Nếu kẻ đi có mặt thì không thể đi được, gọi là *khứ giả bất năng khứ* (It is impossible for the goer to go).

Bắt đầu là bài kệ thứ bảy:

*Nếu không chủ thể đi  
Động tác đi không thành  
Động tác đi đã không  
Làm sao có chủ thể?*

Bài thứ hai là bài kệ thứ tám:

*Kẻ đi đành không đi  
Kẻ không đi không đi*

*Ngoài đi và không đi  
Làm gì còn có đi?*

Kẻ đi đành không đi có nghĩa là kẻ đi đã là không đi rồi mà kẻ không đi cũng không đi. Nếu chúng ta chấp nhận hai sự thật đó thì làm gì có thực tại đi thứ ba nữa? Ngoài đi và không đi thì làm gì còn có cái đi thứ ba nữa?

## **Bài kệ 9**

<i>Nhược ngôn khứ giả khứ</i>	若言去者去
<i>Vân hà hữu thử nghĩa</i>	云何有此義
<i>Nhược ly ư khứ pháp</i>	若離於去法
<i>Khứ giả bất khả đắc</i>	去者不可得

Nếu nói kẻ đi đi  
Thì thật là vô nghĩa  
Hành động đi không có  
Làm sao có kẻ đi?

*Nhược ngôn khứ giả khứ  
Vân hà hữu thử nghĩa*

Nếu nói rằng kẻ đi đi, thì làm sao có nghĩa đó được? Nói như vậy là vô lý!

*Nhược ly ư khứ pháp  
Khứ giả bất khả đắc*

Nếu lìa khỏi cái đi thì kẻ đi không thể nắm bắt được. Ngoài cái đi (reality of going) thì chủ thể đi (subject, author) cũng không thể quan niệm được. (You cannot conceive a goer outside of the reality of going). Không làm hành động cha thì làm sao gọi là cha được? Không có nở thì làm sao gọi là hoa được?

## Bài kệ 10

<i>Nhược khứ giả hữu khứ</i>	若去者有去
<i>Tắc hữu nhị chủng khứ</i>	則有二種去
<i>Nhất vị khứ giả khứ</i>	一謂去者去
<i>Nhị vị khứ pháp khứ</i>	二謂去法去

Nếu kẻ đi có đi  
Sẽ có hai thứ đi  
Một là kẻ đi đi  
Hai là cái đi đi

*Nhược khứ giả hữu khứ*  
*Tắc hữu nhị chủng khứ*

Nếu kẻ đi có đi, tức là có hai thứ đi.

*Nhất vị khứ giả khứ*  
*Nhị vị khứ pháp khứ*

Một là cái đi của người đi, hai là cái đi của sự đi.

Ví dụ như bây giờ có một sư chú đang ăn cơm (hoặc uống nước), tức là có một sư chú và một hành động ăn cơm. Khi sư chú ăn cơm thì có người ăn và sự ăn xảy ra đồng thời. Nhưng trước đó, sư chú chưa ăn thì sư chú có phải là người ăn hay không? Nếu không có sư chú thì làm sao có sự ăn? Nếu không có sự ăn thì làm sao có sư chú đang ăn được?

Quan trọng nhất là ta phải thấy được tác giả (the author) và tác nghiệp (the action). Nếu còn có quan niệm là *tác giả* có thể tồn tại độc lập ngoài *tác nghiệp* thì đó là lỗi lầm căn bản và ta còn kẹt vào ngã chấp. Từ từ đi sâu vào, ta sẽ thấy những chi tiết đó rõ hơn.

Ví dụ như ta có một cái thước 100 phân (10 tấc). Ta cuộn tròn nó lại để trong một cái túi. Cái túi là cái thước đó, nó tồn tại độc lập ngoài chiều ngang và chiều dọc của căn phòng. Bây giờ ta lấy cái thước ra bắt đầu đo, thì lúc đó mới có hành động đo. Khi nó còn nằm trong túi

thì ta không thể nói nó đang đo được. Không thể gọi nó là thước đo được tại vì nó không đo. Ta có thể dùng nó để cột cái này, làm cái kia, nhưng hành động đo không có.

Nếu ta quan niệm có một kẻ đi tồn tại độc lập với đi thì sai. Khi kẻ đi đồng nhất với cái đi thì kẻ đi không còn là một thực tại độc lập nữa. Nếu nói kẻ đi đi thì có hai thứ đi: cái đi của kẻ đi và cái đi của sự đi (If you say that there is a goer that goes, there could be two kinds of going: the going of the goer and the going of the going). Kẻ đi (khứ giả) đang đi và cái đi (khứ pháp) cũng đang đi, hai thứ đi đang xảy ra.

### **Bài kệ 11**

<i>Nhược vị khứ giả khứ</i>	若謂去者去
<i>Thị nhân tắc hữu cửu</i>	是人則有咎
<i>Ly khứ hữu khứ giả</i>	離去有去者
<i>Thuyết khứ giả hữu khứ</i>	說去者有去

Nếu nói kẻ đi đi  
Tức là có mâu thuẫn  
Ngoài đi có kẻ đi  
Và kẻ đi có đi

*Nhược vị khứ giả khứ*  
*Thị nhân tắc hữu cửu*

Nếu nói rằng kẻ đi đi thì người nói đó phạm lỗi.

*Ly khứ hữu khứ giả*  
*Thuyết khứ giả hữu khứ*

Ngoài hành động đi mà còn có một kẻ đi độc lập, vì vậy mới nói người đi có đi.

Ba bài kệ tiếp sau này nói về chuyện bắt đầu, chuyện khởi sự của sự đi. Cái gì cũng có sự bắt đầu. *Bắt đầu*, tiếng Hán gọi là *phát* (發). Nhìn

vào bất cứ một hiện tượng nào, chúng ta cũng thấy được bốn tướng: sinh, trú, dị và diệt.

Ví dụ về tướng sinh: chúng ta có một số sư em tương lai đang phập phồng không biết mình có được Tăng thân chấp nhận hay không, có được sinh ra trong gia đình xuất sĩ hay không? Ngày 26 Tết sắp đến là ngày sinh của các sư em. Ngày đó các sư em sẽ hiện ra một tướng gọi là tướng “đầu tròn áo vuông”. Ta chờ tướng sinh đó. Nhưng nếu bị lừa bởi tướng sinh đó thì ta rất phập phồng, rất lo sợ, ta dễ bị kẹt vào chuyện vui, chuyện buồn. Thật ra, nhìn cho kỹ thì tuy sự vật biểu hiện như vậy, nhưng bản chất của nó là *vô sinh* (không có sinh).

Ta có một hộp quẹt, hiện giờ ta không thấy có ngọn lửa, nhưng khi ta quẹt lên một cái thì thấy có ngọn lửa sinh ra. Đó là tướng sinh. Nhưng một người có tuệ giác thì khi nhìn vào hộp quẹt đã thấy ngọn lửa đã có mặt trong đó rồi. Chúng ta đã thấy ngọn lửa tiềm tàng trong những nhân duyên, trong những điều kiện của nó. Chúng ta thấy được, nên không cần tướng sinh chúng ta cũng thấy được nó. Chúng ta gọi là sự biểu hiện.

Nếu chúng ta thắc mắc, lo âu, buồn chán, không biết ngày đó chúng ta có được sinh ra hay không, là do chúng ta không biết cách nhìn sâu vào những điều kiện. Điều kiện mà đầy đủ thì chúng ta đâu cần lo lắng gì nữa, sớm muộn gì mình cũng sẽ được sinh ra. Sinh hay không sinh thì mình đã thấy trước rồi. Chúng ta phải thấy được tính vô sinh của nó.

Nhìn vào hộp diêm, ta thấy rõ ràng là ngọn lửa có rồi. Tất cả những điều kiện đã có đủ trong hộp diêm và ngoài hộp diêm. Trong hộp thì có diêm sinh, có gỗ. Ngoài hộp thì có dưỡng khí và có hai ngón tay của ta nữa. Hai ngón tay của ta là yếu tố quan trọng để cho ngọn lửa biểu hiện. Vậy thì tướng sinh, chúng ta không nên kẹt vào nó. Tướng đi cũng vậy, tướng đi tức là tướng diệt. Trong bốn tướng sinh, trú, dị, diệt, thì chữ khứ (đi) có nghĩa là diệt (going out of existence).

- Ông đi chưa?



- Ông đi rồi.

Tức là ông chết rồi! Diệt là một tướng ngược lại với tướng sinh. Ý niệm về diệt liên quan rất mật thiết tới ý niệm về sinh. Phải nhìn sâu vào bản chất của nó để đừng bị các tướng đánh lừa. Ngoài tướng sinh và tướng diệt còn có tướng trú. Trú có nghĩa là *ở lại*. *Kẻ ở*, người đi. *Người đi* là không còn nữa, *kẻ ở* là đang còn sống đây. Tướng ở cũng chống tướng đi và tướng sinh, đứng về phương diện hình thức. Mới sinh ra thì còn nhỏ bé hoặc còn phôi thai. Từ giai đoạn sinh cho đến giai đoạn diệt, có một giai đoạn dài gọi là giai đoạn trú (*ở*). Trong giai đoạn *ở* đó, chúng ta có cảm tưởng như là “*ở*” thật sự, nó là nó. Kỳ thực, nó cũng thay đổi từng giây từng phút mà ta không thấy được tại vì ta vô minh. Cho đến khi người đó rụng rặng, móm rồi thì ta mới thấy tướng dị. Dị có nghĩa là *khác*.

Trời ơi! Hồi hai mươi tuổi, hình tôi chụp đẹp như vậy, mà sao bây giờ lại thảm thê như vậy nè!

Chúng ta phải quán chiếu làm sao để khi nhìn sâu vào bốn tướng, chúng ta không bị nó làm cho lung lạc, sầu muộn và khổ đau. Lúc đó chúng ta mới giải thoát được.

Bây giờ chúng ta xét đến chuyện *tới*. *Tới* tức là *lai*. Bài này không nói về *lai* mà nói về *phát* (lúc bắt đầu của *lai*). Hành động *lai* có thể kéo dài. Bất cứ hành động nào cũng có cái bắt đầu (*phát*) và cái tiêu diệt (*diệt*). Tướng sinh cũng có bắt đầu sinh và sinh xong; tướng diệt cũng có bắt đầu diệt và diệt xong. Đây là thời gian chết và thời gian sanh. Thầy Long Thọ giúp ta thấy rõ hơn bằng cách quán chiếu về cái điểm bắt đầu đó.

## Bài kệ 12

<i>Dĩ khứ trung vô phát</i>	已去中無發
<i>Vị khứ trung vô phát</i>	未去中無發
<i>Khứ thời trung vô phát</i>	去時中無發
<i>Hà xứ đương hữu phát</i>	何處當有發

Đi rồi không bắt đầu  
Chưa đi không bắt đầu  
Khi đi không bắt đầu  
Bắt đầu vào lúc nào?

*Dĩ khứ trung vô phát:* Phát là phát khởi, là bắt đầu. Trong cái đã đi thì không có sự bắt đầu.

*Vị khứ trung vô phát:* Trong cái chưa đi cũng không có cái bắt đầu.

*Khứ thời trung vô phát:* Đang đi cũng không có sự bắt đầu đi.

*Hà xú đương hữu phát:* Vậy thì tìm cái bắt đầu đó ở chỗ nào? Chỗ nào có thể tìm được cái gọi là bắt đầu?

Trong ba thời gian, đã đi, chưa đi và đang đi, chúng ta không tìm ra sự bắt đầu của cái đi. Bài kệ này giúp chúng ta xem xét lại khái niệm về khởi phát ban đầu. (Commencer par le commencement). Phải bắt đầu từ chỗ bắt đầu, nhưng chỗ bắt đầu tìm ở đâu, nó có thể có không?

Ví dụ như sự bắt đầu của một sư chú hay của một sư cô. Chúng ta nói thời gian bắt đầu là vào buổi sáng ngày 26 tháng chạp. Nhưng nhìn cho kỹ thì ta thấy hình như là sư chú (sư cô) đó đã bắt đầu rồi. Cũng vậy, có thể ta đã bắt đầu từ trước khi mẹ ta sinh ta ra. Những điều kiện để hôm nay ta trở thành người xuất gia, nó đã có từ xưa, nó có từ vô thủy. Ai tìm ra được sự bắt đầu? Ta nói ta được xuất gia, xuống tóc ngày 26, nhưng đó chỉ là cái tướng thôi. Nhìn kỹ thì nó đã bắt đầu từ vô thủy. Những phúc đức của ông bà có liên hệ mật thiết với việc ta được xuất gia hay không. Trong những điều kiện đã chứa đựng cái bắt đầu rồi. Cho nên nói “bắt đầu từ ngày đó hay từ chỗ đó” thì không đúng lắm.

Trong cái đã đi không có cái bắt đầu, trong cái chưa đi cũng không thấy sự bắt đầu, trong cái đang đi chúng ta tìm sự bắt đầu cũng không có. Vậy thì chúng ta tìm sự bắt đầu ở chỗ nào?

### Bài kệ 13

*Vị phát vô khứ thời* 未發無去時  
*Diệc vô hữu dĩ khứ* 亦無有已去  
*Thị nhị ứng hữu phát* 是二應有發  
*Vị khứ hà hữu phát* 未去何有發

Khi đi không bắt đầu  
Đi rồi cũng như thế  
Hai trường hợp đã không  
Chưa đi sao lại có?

*Vị phát vô khứ thời*

Trước khi sự đi khởi sự thì làm gì có thời gian đi? *Khi đi không bắt đầu* có nghĩa là trong khi sự đi xảy ra thì không có sự bắt đầu nữa. Trong thời gian chưa có sự khởi sự đi thì làm sao có khi đi?

*Diệc vô hữu dĩ khứ*

Sự khởi sự đi cũng không tìm thấy trong cái đi rồi, trong khi đi rồi cũng không tìm ra được sự bắt đầu.

*Thị nhị ứng hữu phát*

*Vị khứ hà hữu phát*

Trong khi đang đi không tìm ra được sự khởi sự. Trong khi đi rồi cũng không tìm ra được sự bắt đầu. Trong hai cái, đã đi và đang đi, tìm sự bắt đầu không ra thì làm sao tìm cái bắt đầu trong cái chưa đi được? Trong cái đang đi và cái đã đi tìm cái bắt đầu đi không được, thì làm sao tìm được cái bắt đầu đi trong cái chưa đi?

### Bài kệ 14

<i>Vô khứ vô vị khứ</i>	無去無未去
<i>Diệc phục vô khứ thời</i>	亦復無去時
<i>Nhất thiết vô hữu phát</i>	一切無有發
<i>Hà cố nhi phân biệt</i>	何故而分別

Không đi không chưa đi  
Cũng lại không đang đi  
Ba thời không khỏi sự  
Làm sao phân biệt được?

Trong ba thời, đang đi, đã đi và chưa đi, chúng ta không tìm được sự khỏi sự đi (tướng lai). Vậy thì tại sao ta quan niệm được tướng lai (tướng bắt đầu) trong đầu mình? Trong ba cái gọi là đi, chưa đi và đang đi, ta tìm không ra cái gọi là bắt đầu, vì vậy cho nên không thể phân biệt được.

Khi quán chiếu vào bốn tướng, từ sinh đến diệt, thì ta thấy được sự thật về vô ngã, vô thường. Khi quán chiếu được sự thật vô ngã, vô thường trong từng giây phút của thời gian sinh-trú-dị-diệt thì ta khám phá ra chủ thể sinh-trú-dị-diệt không phải là một chủ thể bất biến. Sinh là cái gì sinh? Trú là cái gì trú? Dị là cái gì dị? Diệt là cái gì diệt? Tìm ra bản chất của người đóng kịch thì tất cả những câu hỏi đều được trả lời. Chúng ta thoát ra khỏi ý niệm gọi là ý niệm bốn tướng.

Những điều kiện đã đầy đủ cho ngọn lửa phát sanh và ngọn lửa được tiếp nối. Nó được tiếp nối là nhờ nhiên liệu. Nếu nó không được tiếp nối thì ta gọi là ngọn lửa diệt. Nhưng kỳ thực ngọn lửa không có diệt, không có sinh, nó chỉ nhờ vào những điều kiện để phát hiện. Ngọn lửa đã phát hiện, và ta chứng kiến cái gọi là sự phát sinh của ngọn lửa. Ngọn lửa đó có phải là tác giả không? Nó có phải là một thực tại tách rời ra khỏi hành động hay không?

Ngọn lửa thì đốt. Nếu không đốt thì không phải là ngọn lửa. Kẻ đi mà không đi thì không thể gọi là kẻ đi. Chúng ta không thể quan niệm có một ngọn lửa mà không đốt. Trước khi nó phát hiện thành ngọn lửa đốt thì ta phải thấy tự tánh của nó, tức là ta phải thấy sự có mặt của nó trong những nhân duyên giúp nó biểu hiện.

Chúng ta có thể cắm cây đèn cầy trên bàn và để nó cháy như vậy khoảng hai, ba giờ đồng hồ. Với nhận thức vô minh của mình, ta nghĩ

ngọn lửa tới (sinh), ngọn lửa biểu hiện tự hồi nãy, nó vẫn còn đó và cùng là một ngọn lửa chứ không phải là ngọn lửa khác. Tuy nhiên, khi ta nhớ lại lúc que diêm giúp cho ngọn lửa phát hiện thì ta thấy, khi tôi châm đèn cây vào que diêm thì giống như là có ngọn lửa thứ hai. Ta thấy có hai ngọn lửa đang hoàng. Rồi que diêm tắt. Chúng ta thử hỏi: Hai ngọn lửa đó, nó là một hay là hai? Ngọn lửa của que diêm được truyền vào ngọn lửa của đèn cây, hai ngọn lửa đó là một hay là hai? Ta trả lời: Nó không phải là một mà cũng không phải là hai. Ta thấy điều đó dễ tại vì có lúc nó biểu hiện thành hai nên ta nói dễ dàng là nó không phải là một. Nhưng nói nó là hai thì ta không chắc lắm.

Bản chất của sự vật, tức tự tánh của Niết bàn, là không phải một cũng không phải khác (*phi nhất phi dị*). Chúng ta thấy được tính phi nhất phi dị là nhờ nó đã biểu hiện trên que diêm rồi, bây giờ nó biểu hiện trên cây đèn cây. Nhưng những người không thấy ngọn lửa của que diêm, chỉ thấy ngọn lửa trên cây đèn cây, và đợi một giờ sau thì nói nó chỉ là cùng một ngọn lửa; những người đó chỉ thấy tính cách *nhất* mà không thấy tính cách *dị* của ngọn lửa. Nếu nhìn cho sâu thì họ có thể thấy nhiên liệu của mỗi sát na khác nhau và dưỡng khí của mỗi sát na cũng khác nhau. Trong ánh sáng của vô thường, ta thấy không có gì có thể tồn tại được qua hai sát na mà vẫn còn là nó. Thấy được vô thường là thấy được vô ngã.

Ngọn lửa đốt giống như người-đi đi. Người-đi không phải là một thực thể bất biến. Trong đầu ta, người đó luôn luôn là người đó. Kỳ thực người đi là một thực thể luôn luôn biến chuyển. Vì vậy, ta phải thấy bản chất của ngọn lửa cũng giống như người-đi là không một cũng không khác.

Trong những bài kệ vừa học, khi nói tới người đi, chúng ta luôn luôn nghĩ, người đi là một thực tại bất biến. Ta không hiểu được bản chất của người đi và bản chất của hành động đi. Giáo lý gọi là *phi nhất phi dị* giúp ta hiểu được giáo lý *bất sinh bất diệt*. Nói sinh thì phải có cái gì sinh ra, nói diệt thì phải có cái gì diệt đi. Vì vậy cho nên ta phải thiết

lập một tác giả để làm chủ hành động (tác nghiệp). Tác nghiệp là tới, là đi; vì vậy phải có người tới, người đi. Nhìn sâu vào bản chất của người tới và người đi, ta thấy bản chất đó là *không*. Tại sao? Tại vì cái mà mình gọi là người tới đó, nó là sự tổng hợp của những điều kiện. Cũng như ngọn lửa, ngọn lửa không phải là một thực tại riêng biệt. Nó không phải là một chủ thể có sẵn để làm công việc đốt cháy hay không đốt cháy. Vì vậy giờ phút của sự phát hiện, ta phải nhìn như thế nào để thấy cái đó không phải từ không mà trở thành có; và giờ phút ẩn tàng, ta phải thấy nó không phải là từ có mà trở thành không.

Ở thành phố New York có hai cái tháp rất cao, gọi là World Trade Centre-Trung tâm Thương mại Quốc tế. Trước ngày nó bị máy bay đâm vào và đổ sụp xuống thì cứ mỗi lần đi ngang qua đó chúng ta đều dễ dàng thấy được nó và nó đã trở nên vô cùng quen thuộc. Bây giờ, mỗi khi người ta đi ngang qua đó, họ thấy có gì đó thiếu thiếu, thương thương, thấy mất một cái gì! Hai cái tháp đó tới từ hồi nào mà bây giờ nó đã đi? Ta thấy là có tới và có đi, và trong sự có tới và có đi đó, mình thấy mừng, vui và đau khổ. Ta không nhìn thấy được bản chất của cái tới và cái đi tại vì ta không thấy được tác giả của cái tới và cái đi. Thấy được *bản lai diện mục* tức là mặt mũi xưa nay của cái tới và cái đi thì ta không kẹt vào tướng tới và tướng đi nữa.

Trong phẩm này, chúng ta học chuyện tới và đi, nhưng thầy Long Thọ chỉ nói chuyện đi thôi. Nếu ta hiểu được bản chất của đi (khứ) thì ta cũng hiểu được bản chất của tới (lai), hiểu được bản chất của ở (trú) và hiểu được bản chất của sự thay đổi (dị). Giáo lý về vô thường, vô ngã của Phật là giáo lý căn bản. Sự thực tập quán chiếu về giáo lý vô thường, vô ngã là sự quán chiếu căn bản. Tuệ giác về vô thường, vô ngã đánh tan được các tướng (tướng tới, tướng ở, tướng thay đổi và tướng đi). Khi đã thoát ra được những tướng đó rồi thì ta có thể tiếp xúc được với thực tại tối hậu tức là Niết bàn.

Trong chương đầu của Trung Quán Luận, tác giả nói đến *vô sinh*, dùng vô sinh để khai thị cho chúng ta thấy bản chất của hiện hữu.

Trong chương thứ hai thì chủ đề là *vô khứ* (không tới, không đi). Câu hỏi của người đời thường là: Cái gì sẽ xảy ra khi ta chết? (What happens when I die?). Câu hỏi đó nằm trong đầu của tất cả mọi người và có khi nó trở thành ngôn từ. Nếu không thì nó cũng nằm trong lòng người. Khi chết rồi thì ta trở thành cái gì? Trong câu hỏi đó có ba chủ đề để quán chiếu. Có chữ “I” tức là kẻ đi (khứ giả), chữ “die” là hành động đi (khứ) và chữ “when” là thời gian đi (khứ thời). Quán chiếu vào ba chủ đề đó dưới ánh sáng của vô thường, vô ngã thì đạt được cái mà thầy Long Thọ đã trình bày cho chúng ta. Có người trả lời như thế này, tôi thấy cũng hay: “When you die, you don’t die”. Khi ta chết thì thật ra ta không chết. Quả thật là vậy! Khi ta nắm được bản chất của người đi và của sự đi thì ta thấy rõ ràng là không có cái chết, không có cái gọi là đi. Chỉ có sự ẩn tàng, sự chuyển hóa!

Giả sử miếng giấy này là đối tượng của tri giác quý vị. Nó được nhìn qua con mắt sinh-trú-dị-diệt của ta. Thời điểm khi nó xuất hiện dưới hình thức của miếng giấy này thì được gọi là *sinh*. Sau đó, nó tồn tại một thời gian thì gọi là *trú*. Bây giờ, khi nó đã bị xé ra và nhìn vào không còn giống một miếng giấy nữa thì gọi là *dị*, và đến khi chúng ta đốt đi thì nó *diệt*. Nó có bốn tướng. Nếu nhìn kỹ vào miếng giấy, chúng ta thấy gì? Ta thấy rừng cây. Sở dĩ ta có thể thấy được rừng cây trong tờ giấy là nhờ ta có con mắt thiền quán. Nếu không có rừng cây thì làm gì có tướng giấy. Nhìn vào tướng giấy, người có thiền quán có thể thấy được tướng cây, nhưng người không thiền quán thì không thể thấy được. Thấy được là nhờ có thiền quán, mặc dù người đó không cho họ là người tu thiền. Nhìn vào tướng giấy ta phải thấy được đám mây trong tờ giấy. Nếu chưa thấy được đám mây trong tờ giấy thì ta chưa thật sự thấy tờ giấy. Không có đám mây thì không có mưa, không có mưa thì rừng cây không mọc được. Ta có thể chắc chắn một cách rất khoa học là đám mây đang có mặt trong tướng giấy. Nhìn vào tướng giấy, ta phải thấy tướng mặt trời. Nếu không có mặt trời thì đổ mà cây mọc lên được.

Khi nhìn vào tướng giấy, ta phải thấy những tướng khác. Chỉ có con mắt pháp khi nhìn vào tướng giấy mới thấy được những tướng khác, mắt thường không thấy được. Mắt của ta cũng là con mắt pháp. Trong đời sống hằng ngày, ta dùng mắt thịt (mắt thường). Nhưng Bụt và thầy đã truyền cho ta con mắt pháp. Sống đời sống hằng ngày, ta phải biết sử dụng mắt pháp để thấy được tờ giấy này trong cái thực tại vô tướng của nó. Đừng bị kẹt vào tướng của tờ giấy, nghĩa là ta phải thấy được những tướng “không giấy” trong tướng giấy. Tướng “không giấy” là tướng rừng, tướng mây, tướng mặt trời, tướng đất, v.v.. Cho nên ta phải thấy muôn vạn tướng “phi giấy” để có thể thấy được tướng giấy đúng theo kiểu của nó. Nếu thấy tướng giấy là một cái gì tách rời khỏi những tướng “phi giấy” thì chúng ta chưa thấy được thực tại của giấy. Khi đốt miếng giấy thì đồng thời ta cũng đốt rừng, đốt đám mây. Và ngọn lửa là một nhân duyên khác, là một nghịch tăng thượng duyên hay một thuận tăng thượng duyên là tùy theo ta nghĩ. Nếu tờ giấy muốn làm mây, thì ngọn lửa là một tăng thượng duyên tại vì đốt xong thì nó sẽ thành mây. Nếu tờ giấy muốn tiếp tục làm tờ giấy thì ngọn lửa là một nghịch tăng thượng duyên.

Chúng ta nói tờ giấy đi rồi! Nhưng nó đi đâu mới được? Sự thực là, trên phương diện tướng giấy thì nó buông ra, nó ẩn tàng. Nó không còn biểu hiện trên tướng giấy nữa, nhưng nó bắt đầu biểu hiện trên những tướng khác. Những tướng khác đó, nếu quán chiếu thì ta có thể nhận diện ra được.

Trong khi tờ giấy cháy thì chúng ta thấy có tướng nóng. Trước kia chúng ta đâu có nghĩ rằng là tờ giấy có tướng nóng, nhưng trong tờ giấy có tướng nóng tại vì giấy là một nhiên liệu. Tướng nóng đó đã đi vào trong bàn tay này, đi vào trong quý vị, dù rất ít, và đi vào trong vũ trụ này. Tờ giấy bây giờ đang có trong vũ trụ, nó đang có trong không gian, trong thời gian và có trong quý vị. Nói tờ giấy từ có đi về không là một chuyện rất sai lầm.

Tờ giấy cũng biểu hiện ra một tướng mới của nó là tướng khói. Tướng khói đã đi lên rồi. Tuy mắt của ta không thấy nhưng kỳ thực một



trong những tướng mới của tờ giấy là tướng khói. Tướng khói đã gia nhập vào đám mây. Mai một có thể có một giọt mưa rơi lên đầu của quý vị và đó có thể là sự đoàn tụ của ta và tờ giấy. Tro cũng là một biểu hiện mới của tướng giấy.

Chuyện biểu hiện luôn luôn xảy ra trong ánh sáng của vô thường và vô ngã. Nếu đứng trên phương diện thiên quán, ta nói “từ có mà đi tới không”, thì hoàn toàn không đúng. Đứng trên phương diện khoa học, nó cũng không đúng. Không có gì từ có mà đi tới không, cũng như không có gì từ không mà đi tới có được! Nếu công nhận sự thật đó, cũng có nghĩa là công nhận không có sinh và không có diệt. Khi đã công nhận không sinh, không diệt, thì đồng thời ta cũng công nhận không tới và không đi. Trong kinh, Đức Thế Tôn có dạy: “Khi những điều kiện đầy đủ thì cái đó biểu hiện, nó không từ đâu mà tới hết. Khi những điều kiện không thuận tiện thì cái đó ngưng biểu hiện, nó không có đi đâu hết”. Nói có đi trong thời gian và không gian là vướng mắc vào ý niệm (ý niệm có, ý niệm không, ý niệm sinh, ý niệm tử, ý niệm tới, ý niệm đi,...).

Khi được hỏi: “What happens when you die?”, thì chúng ta có thể nói: “Nothing happens! When you die, you don’t die at all. You do not come, you do not become”. Thường thường người ta sợ là khi chết, ta trở thành ra hư vô, ta trở thành không có gì hết. Nhưng trong sự sống hằng ngày thì chỉ có sự biến chuyển, sự biểu hiện mà không có sự có và không. Ví dụ như khi ta nấu nước lạnh thì chỉ trong vòng một hay hai phút thì nước lạnh không còn là nước lạnh nữa, điều đó không có nghĩa là nước không còn. Nước nóng lên từ từ, và khi lên tới 100°C thì nước biến thành hơi. Nếu nước không là nước thì nó là hơi, là mây, là tuyết. Nó đi vòng vòng như vậy. Sự tiếp tục biểu hiện đó nếu quán chiếu để thấy được, thì ta thấy nước cũng có tính vô sinh bất diệt như một Đức Thế Tôn.

Vậy thì “What happens when I die?”, câu này chỉ trả lời được khi ta quán chiếu vào trong ba thực thể: thực thể người đi, thực thể đi và thực thể thời gian đi. Nếu ta không quán chiếu mà nói rằng: “Ông sẽ

sinh lên cõi trời! Ông sẽ không còn ở cõi đời này nữa, v.v... và v.v..!”, thì sai hết. Đó đều là những giả thuyết, những huyền đàm thôi (spéculations). Để trả lời câu “What happens when I die?”, chúng ta phải xét lại khái niệm của ta về ba thực tại, thời gian đi, người đi và hành động đi và xét lại trong ánh sáng của vô thường, vô ngã. Khi xét lại thì chúng ta thấy giáo lý *vô sanh bất diệt, vô khứ vô lai* có dính líu tới *phi nhất phi dị*. Giáo lý phi nhất phi dị giúp rất nhiều để chúng ta có thể hiểu được cái vô sanh bất diệt, vô khứ vô lai.

Thông thường, khi nhìn ngọn lửa, chúng ta tưởng nó chỉ đơn thuần là một ngọn lửa. Ta không biết ngọn lửa đó là do một triệu ngọn lửa đang nối tiếp nhau tạo nên. Một triệu ngọn lửa đó, so với một ngọn lửa mà ta tưởng, bản chất của nó là không phải một cũng không phải khác. Thấy được cái gọi là khứ giả (người đi) dưới ánh sáng đó thì ta không còn bị kẹt vào ý niệm khứ giả nữa. Không kẹt vào ý niệm khứ giả thì không kẹt vào ý niệm khứ và khứ thời. Những buồn thương, những sợ hãi đều tan biến được khi ta thoát khỏi ý niệm về sinh tử, vì sinh tử không phải là một thực tại mà chỉ là một ý niệm. Đứng về phương diện Thế tục đế thì giống như có sinh, có tử. Nhưng khi xé toạc được màng lưới Thế tục đế và đi sâu vào thực chất của Thắng nghĩa đế thì ta chạm vào tự tánh không sinh, không diệt, không tới, không đi. Lúc đó, ta có tự do, tự do đối với những buồn thương, sợ hãi do ý niệm tới-đi, sinh-diệt, còn-mất đưa đến. Chúng ta áp dụng giáo lý này vào đời sống hằng ngày như thế nào? Thật ra, có muôn ngàn cách để chúng ta có thể áp dụng.

Ví dụ như có một người nào đó đang thù ghét, oán hờn cha hay mẹ của mình. Người đó không sống được những giây phút nhẹ nhàng, hạnh phúc như những người khác tại vì họ luôn luôn giữ trong mình sự oán hờn cha hay mẹ của mình. Bây giờ làm sao giúp người đó lấy ra được sự oán giận đó? Phương pháp chúng ta có thể áp dụng được: Khi ta oán giận mẹ của ta thì ta không muốn nghĩ tới mẹ. Ta muốn ta là một thực tại độc lập ngoài mẹ, tại vì mẹ đã làm khổ ta, đã gây thương tích cho ta. Người ta có bà mẹ rất ngọt ngào như chuối ba

huong, như xôi nếp một. Ta cũng có một bà mẹ, nhưng ta không kính phục, không thương mến vì trong bà mẹ đó có thể có sự bội bạc, sự vô ơn, sự tàn nhẫn. Ta đau buồn và ôm sự đau buồn đó đi suốt cuộc đời ta mà không cách nào thoát ra được. Trong ta đang ôm ấp một niềm oán giận. Ta là người oán giận và mẹ ta là đối tượng của sự oán giận đó. Ta đâu có muốn đồng nhất ta với đối tượng mà ta oán giận. Tôi không phải là mẹ tôi! Nhiều người con trai, con gái, đau khổ vì mẹ hay tuyên bố những câu động trời như: “Tôi ghét mẹ. Tôi không muốn liên hệ gì với bà ta cả”. (I hate her! I don’t want to have anything to do with her!). Nhưng trong ánh sáng quán chiếu này thì ta thấy rõ ràng rằng: Ta với mẹ ta tuy không phải một nhưng cũng không phải khác. Bản chất của ta và của mẹ ta đều là phi nhất phi dị, hay nói một cách khác, ta là sự tiếp nối của mẹ ta. Ta không thể lấy mẹ ra khỏi ta. Điều đó là sự thật. Cũng như ngọn lửa, nó nghĩ rằng mẹ của nó, tức là ngọn lửa từ hộp diêm sinh ra, là khác và nó là khác. Không đúng! Bản chất của nó là không một cũng không khác. Nếu không có ngọn lửa đó thì làm sao có ngọn lửa này. Chính ngọn lửa này là sự tiếp tục của ngọn lửa đó. Con gái hay con trai đều là sự tiếp nối của mẹ. Giận mẹ và không muốn có bất cứ một liên hệ nào với mẹ hết là một chuyện hết sức vô lý và khờ dại! Người con gái đang giận, đang thù hận mẹ, không biết rằng ta đang mang trong ta thực thể toàn vẹn của mẹ, tức là những yếu kém của mẹ đều có cả trong ta. Nếu không tu tập, mai này ta sẽ làm giống hệt như mẹ, ta cũng sẽ làm đau khổ con ta và những người khác. Sự thật là như vậy! Đó là do vô minh, nếu quán chiếu sâu hơn ta sẽ có được trí tuệ và tình thương.

Ở Âu châu, cách đây chừng 10 năm, có một tai họa cho cây orme (elm tree). Có một loại sâu đục thẳng vào vỏ cây, làm nhà làm cửa dưới vỏ cây và hút hết nhựa cây cho đến khi cây chết. Bên Anh, cây đó chết hầu hết, ở Pháp cũng vậy. Đó là một tai nạn xảy ra cho cây orme. Tại nội viện Phương Khê có một cây orme rất đẹp nhưng nó đã chết vì loại sâu đó. Ta chưa có thì giờ đốn xuống thì nó đã mục nát, nó ngã đè lên làm chết những cây con khác đang vươn lên rất đẹp. Nhìn kỹ, ta thấy cây orme đâu muốn như vậy? Nó đâu có muốn bị sâu ăn, chết

khô đi, rồi ngã xuống để làm dập nát những cây khác trong vườn. Nhưng sự thực đã xảy ra như vậy! Mẹ ta cũng có thể như vậy! Mẹ ta đã được sinh ra và lớn lên trong một môi trường không thuận lợi; ở đó có những con sâu của tham giận, vương mắc, tuyệt vọng xâm chiếm. Nói tóm lại, hoàn cảnh hay y báo của mẹ không tốt. Những hạt giống xấu của mẹ biểu hiện ra rất nhiều trong khi các hạt giống tốt của mẹ lại không có cơ hội để biểu hiện. Ta là con gái, ta biết một cách rất khoa học là ta đã tiếp nhận tất cả những hạt giống của mẹ, những hạt giống tốt và cả những hạt giống xấu. Nếu ta bị đặt vào trong một môi trường xấu như mẹ thì ta cũng trở thành ra mẹ mà thôi. Nếu ngày xưa mẹ được đặt vào môi trường tốt thì những hạt giống xấu của mẹ đã không biểu hiện như vậy và mẹ đâu có làm khổ ta. Vấn đề là môi trường. Môi trường là nurture, bản thân ta là nature. Bây giờ ta có may mắn hơn, được đặt vào một khung cảnh rất an toàn, có hiểu biết, có tình thương; nhờ vậy mà những hạt giống tiêu cực của mẹ trong ta không có cơ hội biểu hiện và ta sẽ không hành xử như vậy đối với con ta sau này. Cũng vậy, những hạt giống tốt mà trong đời mẹ chưa có cơ hội được biểu hiện ra, bây giờ nhờ môi trường tốt mà ta đã làm biểu hiện ra. Ta trở thành một người rất ngọt ngào, có thương yêu. Khi thấy được như vậy thì những oán hờn đối với mẹ tan biến, tình thương mẹ trào dâng lên, và chính tình thương sẽ có công năng chuyển hóa hết những giận hờn, oán hận kia. Ta thấy rõ ràng ta với mẹ không phải là hai thực tại riêng biệt, ta với mẹ không phải là một cũng không phải là khác.

Ta tưởng ta sanh vào ngày đó, tháng đó, năm đó, tại nơi đó, nhưng kỳ thực ta đã có trong mẹ trước khi được sinh ra. Sinh chỉ là tướng bên ngoài mà thôi, ta có được làm giấy tờ khai sinh đăng hoàng, nhưng đó chỉ là tướng sinh. Ta sẽ đi qua những tướng trú, dị, diệt, nhưng ta biết đó cũng chỉ là những tướng thôi. Thực chất của ta là chưa bao giờ sinh ra hết. Khi mẹ ta có mặt thì ta đã có mặt trong đó rồi.

Chúng ta thử nhìn vào một cây chanh con. Tuy chưa thấy hoa chanh, trái chanh nhưng hoa chanh và trái chanh đã có trong cây chanh rồi.

Tướng hoa chanh, trái chanh chưa lộ ra nhưng với con mắt của người thông minh, của người trồng chanh, chúng ta biết thế nào cây chanh cũng cố gắng hiển cho mình hoa chanh và trái chanh.

Chúng ta cũng vậy! Trên phương diện tướng thì ta chưa có con nhưng kỳ thực con đã có sẵn trong lòng ta rồi. Về tướng, ta chưa có đệ tử, nhưng thực ra ta đã có đệ tử sẵn sàng đó rồi, nó chỉ đợi biểu hiện ra mà thôi. Phải thấy được tính vô sinh của con ta (của đệ tử ta) để thấy rõ là khi con ta (đệ tử ta) sinh ra, nó không phải là một thực tại biệt lập mà là sự tiếp nối của ta (your own continuation).

Người con gái thấy được mẹ mình và mình là vô sinh, mình không phải là một thực tại mới, biệt lập với mẹ. Ta là sự tiếp nối của mẹ với tất cả những hạt giống tốt và xấu của mẹ. Chỉ vì mẹ không có môi trường tốt nên hạt giống xấu đã biểu hiện và những hạt giống tốt chưa bao giờ được biểu hiện. Ta không còn nghĩ rằng: Mẹ tôi chỉ là những điều xấu! Mẹ tôi không có điều tốt! Ta thương cho mẹ vì những điều tốt của mẹ đã không có cơ hội để biểu hiện. Như vậy, ta mới có được sự kính trọng đối với mẹ. Trong mẹ cũng có một vị Bồ tát, trong mẹ cũng có một vị Bụt, nhưng trong đời mẹ đã không được tưới tẩm những hạt giống lành thiện để cho những vị Bụt và Bồ tát đó biểu hiện. Vậy thì trong đời ta, ta phải sống làm sao để những tính Bụt đó được có mặt. Nếu làm biểu hiện được tính Bụt và Bồ tát trong ta, thì cũng đồng thời ta đang làm cho tính Bụt và Bồ tát trong mẹ được biểu hiện. Đó mới thật là tình thương và lòng hiếu kính của một người con đối với một người mẹ. Đây là một ví dụ của sự áp dụng.

Cây orme đâu có muốn chết khô, rồi gãy xuống làm tan nát cây con. Mẹ ta đâu có muốn khổ đau, phản bội, đâu có muốn làm khổ ta. Mẹ ta đã làm như vậy tại vì mẹ ta không có sự may mắn được ở trong một môi trường tốt. Khi thấy được rồi thì người con gái sẽ cảm thương, sẽ chuyển hóa và sẽ thương mẹ nhiều hơn. Chính những người khổ đau, những người không có cơ hội mới đáng là đối tượng của tình thương của ta trước. Đó là những người đáng thương trước, chúng ta phải tập thương. Thương không phải là sự hưởng thụ mà thương là một sự

thực tập. Càng thương như vậy thì trí tuệ của ta càng lớn. Càng quán chiếu như vậy thì tình thương của ta càng rộng. Những cái ta học về “vô sinh bất diệt”, “vô khứ vô lai”, “phi nhất phi dị” đều có liên hệ mật thiết với đời sống, với hạnh phúc và khổ đau hằng ngày của chúng ta.

Chúng ta phải cẩn thận khi chúng ta có thù ghét với một người nào đó. Vì không có tu học, không có quán chiếu, ta sẽ làm và cư xử giống hệt như người mà ta đã thù ghét. Nguy hiểm lắm! Chúng ta phải thực tập, phải quán chiếu, phải thấy được sự tiếp nối của người kia ở trong ta! Nếu ta lỡ có tư tưởng muốn chết, muốn tự tử, chết cho khoẻ cho rồi (có người chỉ nói thôi nhưng có người muốn làm thiệt) thì ta phải biết rằng tư tưởng đó được truyền tới cho ta, là do sự tiếp tục của người kia. Người kia có thể là cha, là mẹ của ta. Nếu làm như vậy thì ta đang hành động như người kia, ta không có khác gì người kia hết, ta cũng chưa chuyển hóa được gì. Chánh niệm và ý thức đó cho ta biết là những hạt giống kia chưa được chuyển hóa và ta phải tu tập để chuyển hóa mà thôi. Tư tưởng muốn bỏ nhà mà đi, bỏ chúng mà đi; nếu nó biểu hiện ra thì ta biết, không phải tự nhiên mà nó tới. Tư tưởng, hạt giống đó đã có từ nhiều thế hệ ông bà tổ tiên đã truyền lại cho ta. Bốn phận của ta là phải nhận diện nó và phải tu tập để chuyển hóa được nó.

Chúng ta trở lại bài kệ thứ mười một:

*Nếu nói kẻ đi đi  
Tức là có mâu thuẫn  
Ngoài đi có kẻ đi  
Và kẻ đi có đi.*

Trong mệnh đề *kẻ đi đi* có sự vô lý mà chúng ta không thấy được. Nói như vậy thì giống như *kẻ đi* là một thực tại có thể tồn tại độc lập ngoài hành động đi, và hành động đi đó cũng tồn tại độc lập ngoài *kẻ đi*. Điều đó rất vô lý, nhưng tại vì trong đầu chúng ta đã quen cách suy nghĩ như vậy thành ra ta tưởng là nó hợp lý. Chính vì vậy nên thầy

Long Thọ mới giúp chúng ta thấy được sự vô lý trong cách suy nghĩ của mình. Tôi rất thích thú khi nghĩ đến chuyện thầy Long Thọ ngồi nói chuyện với nhà triết học Wittgenstein. Ông này cũng làm giống như vậy, ông chỉ cho ta cách suy tư và cách dùng ngôn từ. Những cái chúng ta nói trật lất hết, chúng ta không biết là mình nói gì? (We don't know what we are saying?).

Chúng ta nghĩ rằng, ngoài hành động đi có một người đi nên mới nói: người đi đi. Thật là buồn cười! Hôm trước chúng ta đã nói tới những ví dụ để giúp cho ta hiểu dễ hơn như mây bay, hoa nở, vua vua, tôi tôi, cha cha, con con. Lý do tồn tại của vua là *vua đang làm vua*. Nếu vua không làm vua thì đâu có phải là vua? Lý do tồn tại của tôi (thần tử, subject) là phụng sự và vâng lời vua, nếu không như vậy thì không gọi là thần tử (subject). Đó là *thuyết chính danh* của Khổng giáo. (Chính danh, tiếng Anh là using the proper term, call something by its true name). Nếu vua không làm vua thì đâu có gọi là vua được? Hành động vua nằm trong vua, nó không thể nằm ngoài vua được.

Ngày xưa chúng ta hay dùng mệnh đề: Tôi biết gió đang thổi. Chúng ta sẽ phân tích mệnh đề đó. (I know the wind is blowing). Gió mà không thổi thì có gọi là gió được hay không? Có cái gió ngoài cái thổi hay không? Không thể có được! Không có thổi thì làm sao có gió? Nói “gió thổi” thì rất buồn cười! Nhưng ai cũng nói như vậy cả: Gió thổi! Vậy thì chữ *thổi* là thừa vì trong chữ gió đã có hàm ý thổi rồi. Chúng ta có thể bỏ chữ thổi.

“Tôi biết”, trong đó có chủ thể *tôi* và động từ *biết*. “Tôi biết” ở đây là một tri giác, một chánh niệm, một tâm hành gọi là *tâm hành tướng*. *Tướng* là một trong năm tâm hành Biến hành. Năm tâm hành Biến hành (sarvatraga) là năm tâm hành lúc nào cũng có và bao giờ cũng có. Đó là: xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư. Khi một tâm hành biểu hiện ra thì có chủ thể của tâm hành và đối tượng của tâm hành. *Tướng* là một tâm hành rất phổ biến, ai cũng có và lúc nào cũng có. *Tướng* có chủ thể gọi là *năng tướng* và đối tượng gọi là *sở tướng* (tướng). “*Tướng gió*” là ý thức về gió, vì vậy *gió* là đối tượng của *tướng*. Chỉ cần *tướng*

biểu hiện ra thì có *chủ thể tướng* và *đối tượng tướng* mà không cần có cái tôi đứng ngoài để mà tướng. Không cần có tác giả, chúng ta chỉ nên giữ lại tác nghiệp thôi. Trong tác nghiệp giống như là có tác giả ở trong, nghĩa là có chủ thể tướng và đối tượng tướng. Nếu chúng ta nghĩ, ngoài cái biết còn có kẻ biết tồn tại là sai lầm. Trong ánh sáng của giáo lý Trung Luận, nếu quan niệm có “cái tôi” tồn tại độc lập ngoài “cái biết” (cái tri giác) là sai. Chúng ta có thể nói: Biết gió đang thổi. Mà “biết gió đang thổi” là gì? *Gió đang thổi* là đối tượng. Nhưng nói “gió đang thổi” rất rườm rà, nó cũng chỉ là gió thôi. Vì vậy cho nên *gió* là đối tượng và *biết* là chủ thể. Biết cái gì? Biết là đang có gió. Khi gộp lại hết, còn hai chữ “biết gió” thì mình thấy cũng thừa thãi quá. Gió là đối tượng của tri giác rồi, giữ lại đối tượng thôi cũng đủ, tại sao phải nói là “biết gió”. Ban đầu chúng ta nói: Tôi biết gió đang thổi. Từ từ ta khai trừ những chữ không quan trọng, cuối cùng chỉ giữ lại chữ *gió* thôi. Khi nghe gió đang thổi thì ta nói: “Gió!” Như vậy có đủ không? Tại sao phải nói rằng: gió đang thổi?

Đó là sự phân tích của thầy Long Thọ để cho ta thấy rằng ngôn từ và cách suy tưởng của chúng ta đưa mình đi quá xa với thực tế. Trong *gió* có tâm thức, tại vì *gió* là đối tượng của tâm thức. Thật ra, chỉ có sự biểu hiện của tâm thức. Khi dùng chữ *gió* thì với trí tuệ ta biết chữ *gió* là một biểu hiện căn cứ trên nền tảng duyên khởi, có nghĩa là có bao nhiêu điều kiện tụ họp lại để làm *gió* biểu hiện. *Gió* không phải là một thực tại độc lập, một thực tại thường và ngã. *Gió* là một giả danh, là một duyên sinh. Nó có tính cách trống rỗng trong tự thân của nó. *Gió* là một thực tại không thể diễn tả bằng có, bằng không, bằng tới, bằng đi, bằng một và bằng khác.

Bốn câu kệ nổi tiếng của thầy Long Thọ trong Trung Luận là:

*Chư nhân duyên sanh pháp*

*Ngã thuyết tức thị không*

*Diệc danh vi giả danh*

*Diệc danh trung đạo nghĩa.*



Trong bốn câu đó, có bốn danh từ: nhân duyên, không, giả danh và trung đạo.

*Chư nhân duyên sanh pháp*: các pháp từ duyên sanh.

*Ngã thuyết tức thị không*: Chúng ta thấy các pháp đó, tự tánh của nó là không.

*Diệc danh vi giả danh, diệc danh trung đạo nghĩa*: Nó chẳng qua chỉ là tên gọi, là giả danh, là thiết lập. Khi nhìn sâu vào, ta thấy tính trung đạo của nó, tức là nó không có cũng không không, không tới cũng không đi, không còn cũng không mất.

Khi nghe tiếng gió mà thấy được bốn tính cách này của gió thì lúc đó chúng ta chứng đạo: Pratīyasamutpāda, sūnyata, prajñapti và madhyamaka.

Mỗi khi gọi tên một cái gì ta phải thấy được bốn tính của nó: duyên sinh, không, giả danh và trung đạo.

Ở Trung Quốc, thầy Trí Giả đã căn cứ trên câu này của thầy Long Thọ và thành lập ra một tông phái rất nổi tiếng, cũng thực tập thiền nhưng không gọi mình là tông phái thiền, đó là Thiên Thai tông. Thiên Thai tông quán về ba tính chất căn bản của vạn pháp là: *không, giả và trung* (không quán, giả quán và trung quán), gọi là *Thiên Thai Tam Quán* (The Three Meditations of the Tendai School). Toàn bộ giáo lý của Thiên Thai tông dựa trên bài kệ của thầy Long Thọ và căn bản thực tập của Thiên Thai tông là ba phép quán: quán không, quán giả và quán trung. Nhưng nếu không có duyên sinh làm nền tảng thì chắc chắn ta không thấy được ba tính chất đó một cách rõ ràng. Duyên sinh là cơ bản của ba phép quán *không-giả-trung* (emptiness-conventional designation-middle way).

Thiên Thai tông cũng đã được truyền sang Việt Nam. Hồi còn làm chú tiểu, tôi cũng đã được học hỏi và thực tập theo giáo lý Thiên Thai. Cuốn sách “*Đồng mộng chỉ quán*” (Meditations for the young

beginner), tôi đã được học vào năm đầu của Phật học viện. “Đồng môn chỉ quán” còn có thể gọi là “Tiểu chỉ quán” (The Smaller Manual for Śamatha and Vipāśyana). Sở dĩ các sư cô, các sư chú ở Làng không học cuốn đó là tại vì chúng ta có cái khác hay hơn. Ngày xưa, sau khi học “Đồng môn chỉ quán” rồi thì học sang “Maha chỉ quán” (The Greater Manual for Meditation). *Maha* là lớn, chỉ là *śamatha*, quán là *vipāśyana*. Hồi đó, lớp của tôi gồm 50 chú, tất cả đều cùng học Đồng môn chỉ quán. Bây giờ, tôi có cái hay hơn và truyền cho quý vị những pháp môn thích hợp hơn. Nhưng nếu chúng ta muốn tìm hiểu lịch sử, nhất là lịch sử của sự học hỏi của thầy mình, thì cũng nên đọc Đồng môn chỉ quán. Hình như hòa thượng Thanh Từ có dịch Đồng môn chỉ quán ra tiếng Việt.

Nếu nói “tôi biết là gió đang thổi” nghe rất rườm rà và nó có thể đưa tới những nhận thức sai lầm của ta về thực tại (misleading). Thay vào đó chúng ta nói: “Gió!”. *Gió* có thể biểu lộ được thực tại màu nhiệm, làm cho ta không vướng vào ý niệm tôi, ý niệm đối tượng của tôi, ý niệm người, v.v.. Nếu biết quán chiếu *gió* dưới ánh sáng của tam quán tức là không - vô tướng - vô tác thì chúng ta có thể thấy được bản chất của thực tại. Ta sẽ chứng ngộ, sẽ vượt thoát được những vướng mắc, những khổ đau.

Nếu nói *kẻ đi đi* là có mâu thuẫn thì nói *gió thổi* không những nó mâu thuẫn, mà nó còn rất là buồn cười. Ta làm như là ngoài sự đi còn có kẻ đi, ngoài cái thổi còn có gió. Làm như có gió tồn tại ngoài thổi cho nên khi muốn thổi thì nó thổi, khi không muốn thổi thì nó không thổi! Gió mà không thổi thì đâu phải là gió nữa.

Bài kệ 12, 13, 14 quán về sự xuất phát, sự khởi sự của hành động. Đi thì phải có khởi sự đi và đến thì cũng có khởi sự đến. Rắc rối hơn nữa là trong khởi sự cũng có bắt đầu của khởi sự, nó đi tới cái vòng lẩn quẩn. (You have to begin by the very beginning). Buồn cười như vậy. Thành ra là beginning (bắt đầu) cũng có chỗ chưa thật sự là beginning. Trong ba bài kệ này, thầy Long Thọ chứng minh rằng, cái mà chúng ta gọi là “bắt đầu” chỉ là một ý niệm thôi.

Bây giờ chúng ta đi sang bài 15 nói về *trú*, tức là sự “đang ở”. Trú là đứng lại, dừng lại. Chúng ta nhớ, có bốn tướng là: sinh (khởi sự), trú (còn ở lại đây), dị (già, bệnh, xấu đi) và diệt (không còn nữa). Chúng ta phải vượt thoát bốn tướng đó!

### **Bài kệ 15**

<i>Khứ giả tắc bất trú</i>	去者則不住
<i>Bất khứ giả bất trú</i>	不去者不住
<i>Ly khứ bất khứ giả</i>	離去不去者
<i>Hà hữu đệ tam trú</i>	何有第三住

Kẻ đi thì không ở  
Không kẻ đi không ở  
Ngoài kẻ đi không đi  
Còn có ai để ở?

Phương pháp của thầy Long Thọ là như thế!

*Khứ giả tắc bất trú*

*Khứ giả* tức là người đi. Mình là người đi thì đâu có thể gọi là ở được? Kẻ ở không giống người đi, nói người đi đang ở là sai.

*Bất khứ giả bất trú*

*Kẻ đi* (goer) không ở đã đành rồi mà *không kẻ đi* (non goer) cũng không ở. Non goer khác với the one who does not go. Vì vậy tôi dịch là *không kẻ đi không ở*.

*Ly khứ bất khứ giả*

*Hà hữu đệ tam trú*

Ngoài *kẻ đi* (*khứ giả*) và *không kẻ đi* (*bất khứ giả*) thì làm gì có kẻ thứ ba gọi là “đang ở”? (Beside goer and non goer, there could not be any third element that can play the role of abiding).

Khi nhìn sâu vào chữ *đi* và chữ *ở* thì chúng ta thấy quan niệm của mình về đi và ở rất là sai lạc. Trước khi quý vị đi vào trong thiền đường này thì năm uẩn của quý vị có khác với bây giờ. Quý vị đã gói đi những tư tưởng, những động tác, gói ra thán khí, những độc tố trong cơ thể, đã làm rơi rụng những tế bào da trên sân cỏ... Không có giây phút nào trong đời sống hằng ngày của quý vị mà không có sự đi xảy ra. Chúng ta *đi* trong từng giây từng phút, chúng ta cũng *đến* trong từng giây từng phút và chúng ta cũng *ở* trong từng giây từng phút. Đó là cái nhìn dưới ánh sáng của vô thường và vô ngã. Đức Thế Tôn có nói: *Chuyển tức tức thị lai sinh*. Một hơi thở ra, một hơi thở vào là ta đã đi sang một kiếp khác. Nhìn vào mình, ta thấy ta đang đi, đang ở hay đang tới? Có thể nói ta đang đi, đang ở và đang tới cùng xảy ra một lần. Nếu quý vị, nhất là các vị sa di và sa di ni có tụng đọc “Quy sơn cảnh sách” thì nhận ra câu này :

*Chuyển tức tức thị lai sinh*  
*Hà nãi yên nhiên không quá*

Thở vào, thở ra, thì đã đi sang kiếp khác rồi, mà tại sao lại cứ làm biếng như vậy? Sao lại để thì giờ trôi qua như vậy? Không chịu học hỏi thêm? Không chịu đi thiền hành? Không chịu hạ thủ công phu?

Trong kinh “Tứ thập nhị chương” (The Sutra of Forty second Chapters), Bụt hỏi các thầy:

- Mạng người kéo dài bao lâu?

Có thầy trả lời:

- Dạ, bạch thầy! Một trăm năm.

Bụt mỉm cười.

- Vài chục năm.

Bụt mỉm cười. Có vị nói:

- Dạ, một ngày.

Bụt mỉm cười. Có một thầy nói:

- Mạng người chỉ trong một hơi thở.

Bụt mỉm cười nói:

- Được! Thầy nói đúng! Mạng người chỉ trong một hơi thở!

Đó là căn bản của câu: Chuyên tức tức thị lai sinh. Đổi hơi thở một cái là đã đi sang đời khác rồi. Sinh tử, luân hồi (mình tới, mình đi, mình ở) xảy ra trong từng giây từng phút. Nhìn cho kỹ thì thấy không có tới, không có đi, không có ở.

Vì vậy, khi nhìn thầy Giác Thanh chúng ta thấy thầy Giác Thanh đâu có đi đâu đâu? Không đi thì đâu cần phải tới. Không đi, không tới thì ở cũng không thành vấn đề. Phải vượt thoát ba ý niệm đi-ở-tới thì ta mới thấy được chân tính của thầy Giác Thanh và thấy được chân tính của chính mình. Mục đích của thầy Long Thọ là nói: Không có sự khởi sự mà cũng không có sự tồn tại. Nói kẻ ở, người đi cũng như những sầu than, tiếc thương của mình hoàn toàn căn cứ vào những ý niệm. Thấy được vậy có nghĩa là ta đã đạt được cái gọi là Trung đạo. Chúng ta tiếp xúc được với bản môn và thấy được tự tính của gió cũng như của thầy Giác Thanh là không tới, không ở, không đi.

## Bài kệ 16

<i>Khứ giả nhược đương trú</i>	去者若當住
<i>Vân hà hữu thử nghĩa</i>	云何有此義
<i>Nhược đương ly ư khứ</i>	若當離於去
<i>Khứ giả bất khả đắc</i>	去者不可得

Nói kẻ đi đang ở  
Điều đó là vô nghĩa  
Không có hành động đi  
Sao có chủ thể đi?

*Khứ giả nhược đương trú*

Chúng ta nói “người đi” có thể “ở”, người đi thì làm sao mà ở được? Đã đi rồi mà còn ở nữa thì quá nghịch lý!

*Vân hà hữu thứ nghĩa*

Làm sao mà có nghĩa như vậy được? Làm sao mà mình vừa ở vừa đi? Vô lý quá! Nếu nói người ở cũng đi thì thật là vô lý!

Nhưng nếu nhìn kỹ, chúng ta có thể đặt lại vấn đề: Người nào trong chúng ta mà không đang đi? Đi tới đâu? Đi tới cái mà ta nghĩ là cái già, cái chết, đi tới nghĩa địa. Trên bình diện suy tư đó thì ai cũng đang đi hết. Mục tiêu của mình là tới nghĩa địa, tới lò thiêu. Ở bình diện tích môn (giả danh) thì ai trong chúng ta mà không đang đi. Chúng ta đều nhắm về một hướng, hướng đó không phải là lý tưởng mà hướng đó là lò thiêu. Nhưng ai trong chúng ta mà không ở? Ai cũng đang có mặt, cũng đang cười nói. Đã ở rồi, sao lại đi được? Đang đi thì sao gọi là còn ở? Vì vậy cho nên lối suy tư của chúng ta là sai lầm, là vô lý.

*Nhược đương ly ư khứ*

*Khứ giả bất khả đắc*

Nếu lìa xa hành động đi thì làm gì có cái gọi là kẻ đi. Đây cũng là thiên quán. Phương pháp thiên quán của thầy Long Thọ rất ngộ nghĩnh. Thầy đã dùng biện chứng pháp để giúp cho chúng ta thấy được sự phi lý trong cách tư duy của chúng ta. Thường thường chúng ta hành động trên cách tư duy đó, mà hành động trên tư duy đó thì gây ra rất nhiều lầm lỗi. Tư duy mà không phải là chánh tư duy thì hành động không phải là chánh nghiệp. Chánh kiến, chánh tư duy rồi mới tới chánh nghiệp (action). Chánh kiến tuyệt đối là chánh kiến Không-Giả-Trung. Khi có cái thấy sâu sắc về không-giả-trung thì tư duy mới là chánh tư duy. Có chánh tư duy, không kẹt vào ý niệm đi-ở, còn-mất, có-không thì lúc đó mới có hành động hoàn toàn như Bụt và Bồ tát, đó gọi là chánh nghiệp (right action).

Vì chúng ta không có chánh kiến về trung đạo nên ta không có tư duy theo đường hướng của không-giả-trung. Hành động của ta lạc lầm, gây ra đau khổ, sợ hãi. Nghiệp của ta không phải là chánh nghiệp.

### **Bài kệ 17**

<i>Khứ vị khứ vô trú</i>	去未去無住
<i>Khứ thời diệt vô trú</i>	去時亦無住
<i>Sở hữu hành chỉ pháp</i>	所有行止法
<i>Giai đồng ư khứ nghĩa</i>	皆同於去義

Đi, chưa đi, không ở  
Đang đi cũng không ở  
Các pháp hành chỉ kia  
Cũng cùng chung một ý

Có bốn tướng là sinh, trú, dị và diệt; nhưng ở đây chúng ta chỉ bàn tới trú. Những điều mà thầy Long Thọ nói về ở (trú) cũng áp dụng được cho ba tướng khác như tới, đi, biến đổi (détériorer, deterioration).

*Khứ vị khứ vô trú*  
*Khứ thời diệt vô trú*

Trong cái đi rồi (khứ) và cái chưa đi (vị khứ) không tìm ra được cái ở (vô trú). Trong lúc đi (khứ thời) cũng không có ở.

*Sở hữu hành chỉ pháp*  
*Giai đồng ư khứ nghĩa*

Những khái niệm về hành (đi), về chỉ (ở) đều có thể suy xét theo cái tôi nói về khứ. Nói về một cái là có thể hiểu được cả bốn cái.

Tôi đọc cho quý vị nghe một bài thơ tôi làm đầu năm 1964:

*“Cũng như dòng suối về gặp đại dương  
Ngày mai ra đi anh nhớ hát lên khúc ca mùa mới  
Tiếng hát kia vắng lại sẽ đủ sức tiễn tôi trên một đoạn đường”*

Đây là tâm sự của tất cả chúng ta. Chúng ta, ai cũng có thầy, có sư anh, sư chị, ai cũng có người thương. Chúng ta phập phồng lo ngại, một ngày nào đó, người kia đi rồi thì mình sẽ bơ vơ. Người kia có thể là thầy, là sư anh, sư chị hay là người thương của mình. Ba câu đầu nói về tâm trạng đó.

*Cũng như dòng suối về gặp đại dương, thế nào rồi anh cũng phải đi và tôi sẽ bơ vơ. Thế nào rồi thầy cũng phải đi và con sẽ cảm thấy lạc lõng.*

*Ngày mai ra đi anh nhớ hát lên khúc ca mùa mới. Phải làm một cái gì đó, phải trao lại cho em (cho con) một cái gì đó tại vì ngày đó em (con) sẽ bơ vơ. Nếu có cái đó thì em (con) có thể đi được một đoạn đường. Đó là sự đòi hỏi của tất cả mọi người đối với người thương của mình. Người thương có thể là thầy, là sư anh, sư chị hay là người mà mình nương tựa. Trong câu này chúng ta đang có vướng mắc (attachement).*

*Tiếng hát kia vắng lại sẽ đủ sức tiễn tôi trên một đoạn đường. Tội nghiệp quá! Con đang cần thầy! Em đang cần anh! (I need you! I still need you!). Thầy để lại cho con một cái gì đi! Anh chị để lại cho em một cái gì đi! Nếu không, ngày mai thầy đi, anh đi, chị đi thì em sẽ chết, em sẽ bơ vơ, lạc lõng.*

*“Cũng như dòng suối về gặp đại dương  
Ngày mai ra đi anh nhớ hát lên khúc ca mùa mới  
Tiếng hát kia vắng lại sẽ đủ sức tiễn tôi trên một đoạn đường”*

Đây là một sự đòi hỏi rất con người. Và đây là câu trả lời của người anh:

*Tôi sẽ không ra đi  
Hoặc sẽ ra đi nhưng không bao giờ tôi đến  
Nơi khởi hành có trăng mây gió nước, và nơi tôi đến đón chờ cũng sẽ  
có hoa vàng trúc tím  
Là lá là hoa, em đã có tôi từ vô thi*



*Và màu xanh trời cao trong mắt em sẽ còn mãi mãi  
Nhưng vì không thấy, thương tôi, em đã bao lần nhắc chuyện ra đi  
Tôi sẽ không ra đi,  
hoặc sẽ ra đi nhưng không bao giờ tôi đến.*

Đây là cái thấy của vô khứ vô lai. Chúng ta thấy rất rõ là không có người đi, không có thời gian đi và không có nơi chốn đi. Tác giả nói một cách rất dịu dàng và khéo léo để khai thị cho người đệ tử của mình, cho người em của mình.

*Tôi sẽ không ra đi.* Đó là câu tuyên bố rất lớn! (I will never die! I will never leave you!). Thầy sẽ không bao giờ bỏ con! Anh sẽ không bao giờ bỏ em! Chị sẽ không bao giờ bỏ em! Câu đó đủ rồi, nhưng tại vì người con, người em có nhiều vướng mắc quá nên phải nói tiếp. Tôi sẽ không ra đi thì đã đủ lắm rồi, vì bản chất của tôi là vô khứ. Nhìn kỹ sẽ thấy được bản chất của tôi là vô khứ. Đã thấy được thì tại sao còn phải lo nữa?

*Tôi sẽ không ra đi, hoặc tôi có ra đi nhưng không bao giờ tôi đến:* câu này biểu lộ rõ ràng là tôi đâu có đi đâu đâu? Nếu không có đến thì làm gì có đi?

*Nơi khởi hành có trăng, mây, gió, nước.  
Và nơi tôi đến đón chờ cũng có hoa vàng trúc tím*

Nếu nói là tôi có đi thì nơi tôi khởi hành có trăng, mây, gió, nước, rất là màu nhiệm. Nơi tôi đến, nơi đón chờ tôi cũng sẽ có hoa vàng, trúc tím. Đi đâu thì tôi cũng ở trong bản môn mà thôi, nghĩa là tôi không có đi. Trăng mây gió nước hoặc hoa vàng trúc tím đâu có khác nhau. Trăng mây gió nước là biểu hiện của pháp thân, mà hoa vàng trúc tím cũng là biểu hiện của pháp thân.

Mỹ từ chúng ta tặng cho Đức Thế Tôn là Như Lai, người từ chân như tới và sẽ trở về chân như. Chỗ nào mà không phải là chân như? Như Lai có nghĩa là vô khứ và vô lai. Không những bản chất của Như Lai là như vậy mà bản chất của một bông hoa, một cơn gió, một đám mây

cũng là như vậy. Ta phải thấy bản chất đó thì ta mới đạt đạo. Thi ca có cái đặc biệt là đưa ra hình ảnh cho mình thấy được. Cách của thầy Long Thọ là dùng biện chứng pháp, cách của tác giả bài thơ là dùng hình ảnh.

*Tôi sẽ không ra đi*

*Hoặc sẽ ra đi nhưng không bao giờ tôi đến*

*Nơi khởi hành có trăng mây gió nước, và nơi tôi đến đón chờ cũng sẽ có hoa vàng trúc tím*

*Là lá là hoa, em đã có tôi từ vô thi*

Nếu ta tự thấy ta là một đọt lá, là một bông hoa thì ta thấy rằng người ta thương, chưa bao giờ ta không có người đó và sẽ không bao giờ ta không có người đó.

*Và màu xanh trời cao trong mắt em sẽ còn mãi mãi.*

*Nhưng vì không thấy, thương tôi, em đã bao lần nhắc chuyện ra đi*

Khi chúng ta nhìn trời xanh thì trời xanh thành đối tượng của tri giác ta. Trời xanh có thể được nhìn thấy trong mắt của ta. Có khi có những đám mây mờ không cho ta thấy trời xanh, ta tưởng trời xanh không còn nữa. Nhưng trời xanh luôn luôn có đó. Thi sĩ Trục Vũ có nói rằng:

*Cũng vì mắt thấy trời xanh*

*Cho nên mắt cũng long lanh màu trời*

Khi ta thương Bụt, quán chiếu về Bụt thì tâm ta phản chiếu Bụt trong đó.

*Cũng vì mắt thấy biển khơi*

*Cho nên mắt cũng xa vời đại dương*

Chủ thể và đối tượng trở thành một, đối tượng của sự nhớ thương và người nhớ thương là một chứ không phải hai. Trời xanh đó luôn luôn có mặt cho ta, nhưng vì không thấy nên ta mới lo sợ, tiếc thương. Cái làm cho ta không thấy là vô minh của ta, tức là những đám mây che phủ bầu trời xanh. Nếu ta thấy được màu trời xanh đó ngay trong

mắt của mình thì không bao giờ ta không có trời xanh. Vì không thấy cho nên ta sợ hãi. Có lúc ta thấy có, có lúc ta thấy không. Ta nghĩ trời xanh ngày mai sẽ không còn nữa, cho nên ta đau khổ. Ngày mai thầy chết, con sẽ ra sao? Ngày mai anh chết, em sẽ ra sao?

*Và màu xanh trời cao trong mắt em sẽ còn mãi mãi.*

*Nhưng vì không thấy, thương tôi, em đã bao lần nhắc chuyện ra đi*

Ta cứ tỏ ra nom nớp sợ hãi hoài. (How could I survive when you are not there?)

*“Cũng như dòng suối về gặp đại dương*

*Ngày mai ra đi anh nhớ hát lên khúc ca mùa mới*

*Tiếng hát kia vắng lại sẽ đủ sức tiễn tôi trên một đoạn đường”*

*Tôi sẽ không ra đi*

*Hoặc sẽ ra đi nhưng không bao giờ tôi đến*

*Nơi khởi hành có trăng mây gió nước, và nơi tôi đến đón chờ cũng sẽ có hoa vàng trúc tím*

*Là lá là hoa, em đã có tôi từ vô thi*

*Và màu xanh trời cao trong mắt em sẽ còn mãi mãi*

*Nhưng vì không thấy, thương tôi, em đã bao lần nhắc chuyện ra đi*

Ta ngồi chơi với con ta, ngồi chơi với em ta và từ từ tìm cách khai thị:

*Sáng nay*

*sau giấc ngủ của trăng sao,*

*vũ trụ làm rơi những giọt nước mắt*

*trong như pha lê,*

*Êm dịu sương khuya,*

*hãy khóc cho hồn người thêm đẹp.*

*Nước mắt sẽ biến hồn hoang vu*

*thành nơi vườn quê tươi sáng,*

*thanh lương thấm lòng trái đất, nâng niu lộc mướt chồi non,*

*Ngày xưa những khi ngồi nhìn em khóc,*

*tôi cũng đã ưng khóc để được dỗ dành.*

Con có muốn khóc thì con cứ khóc đi cho khoẻ, tại vì trong con có những nôm nớp, lo sợ. Trong câu này có rất nhiều từ bi! Người mẹ ngồi bên đứa con và ôm đứa con: “Nếu cần thì con cứ khóc đi!”.

*Sáng nay sau giấc ngủ của trăng sao, vũ trụ làm rơi những giọt nước mắt trong như pha lê: Vũ trụ mà còn khóc được thì con cũng có thể khóc được, đừng xấu hổ.*

*Êm dịu sương khuya,  
hãy khóc cho hồn người thêm đẹp.*

*Nước mắt sẽ biến hồn hoang vu  
thành nơi vườn quê tươi sáng,  
Thanh lương thấm lòng trái đất,  
nâng niu lộc mướt chồi non,  
Ngày xưa những khi ngồi nhìn em khóc,  
tôi cũng đã ưng khóc để được dỗ dành*

Ở Tây phương, họ nói con trai không được khóc. Tại sao con trai không được khóc? Được khóc trong sự chứng kiến, vỗ về của người thương là một hạnh phúc rất lớn. Trong lòng ta có những nỗi buồn lo, sợ hãi mà ta không bộc lộ được. Khi có một người thương của ta, có thầy ta, có anh ta, chị ta ngồi một bên và ta được bộc lộ ra bằng những giọt nước mắt, thì hãy cứ khóc. Tác giả bài thơ này có rất nhiều từ bi, tác giả không nói: “Không có được khóc! Không có đến, không có đi! Đồ ngu!” Tác giả nói: “Con cứ khóc đi! Không sao đâu! Tại vì ngày xưa thầy cũng vậy. Ngày xưa thầy cũng muốn khóc để được dỗ dành”. Thấy người khác khóc, được dỗ dành; ta cũng muốn khóc để được dỗ dành. Nó rất con người (human nature). Ta cũng có thể bắt đầu từ chỗ đó. Nhưng mà từ từ ta phải lớn lên.

*Ôi thiên nhiên  
Bà mẹ tóc xanh, xanh mướt đất trời, nụ cười đem về đây bướm chim  
hoa lá,*

*Là lá là hoa em đã có tôi từ vô thỉ  
Và trong nhận thức mong manh em, tôi thực chưa bao giờ từng hiện  
hữu tử sinh.*

*Em có nhớ ngày đầu tiên khi mẹ đưa tôi về, nhờ năm nhóm nhiệm  
mẫu, em mới thấy bóng hình tôi hiển lộ?*

*Ngày mai bóng hình mất đi  
Em hãy mỉm cười  
Và bình thản tìm tôi trở lại  
Tìm tôi qua thanh sắc đã sinh và đã mất  
Để thấy rằng tôi vẫn còn chân thực  
Chưa bao giờ đi  
Chưa bao giờ đến  
Qua thời gian, qua nhận thức, qua chủ khách tồn sinh.*

*Ôi thiên nhiên, bà mẹ tóc xanh, xanh muốt đất trời, nụ cười đem về  
đây bướm chim hoa lá.*

Chúng ta được dạy là phải trở về với thiên nhiên. Những khổ đau, nóng bức của ta, nếu ta giao cho thiên nhiên ôm ấp thì ta sẽ đỡ khổ nhiều lắm. Một thi sĩ Pháp, trong cơn đau khổ, cũng đã nói tương tự:

*Mais la nature est là  
Qui t'invite et qui t'aime  
Plonge toi dans son sein  
Qu'elle t'ouvre toujours  
Et tandes que tout change pour toi  
La nature est la même  
Et le même soleil se lève sur tes jours.*

Alphonse de Lamartine (Le wallon)

Bài thơ có nghĩa là: Nhưng mà thiên nhiên còn đó, mời mọc, ôm ấp, thương yêu, dịu dàng. Hãy đi vào trong vòng tay của thiên nhiên. Vòng tay của thiên nhiên luôn luôn mở rộng cho ta. Trong khi tất cả đều thay đổi, vô thường, đi, tới, thương, ghét, thành, bại, thì thiên

nhiên vẫn là thiên nhiên, là bà mẹ của ta. Phải trở về để bà mẹ ôm ấp những ưu tư, sầu muộn, nóng bức của mình. Và vẫn mặt trời ấm áp đó, mỗi ngày vẫn mọc lên và chiếu sáng những ngày tháng của đời ta.

*Ôi thiên nhiên, bà mẹ tóc xanh, xanh mượt đất trời: Thiên nhiên ở đây được gọi là bà mẹ tóc xanh.*

*Nụ cười đem về đây bướm chim hoa lá: Khi thiên nhiên cười thì bướm chim hoa lá biểu hiện. Chúng ta có thể ôm lấy những cái đó để làm êm dịu nỗi đau thương, nóng bức của mình.*

*Là lá là hoa em đã có tôi từ vô thủy. Và trong nhận thức mong manh em, tôi thực chưa bao giờ từng hiện hữu tử sinh.*

Tôi là một thực thể vượt ra khỏi ý niệm sinh tử. Tại vì nhận thức của em mong manh cho nên em không thấy được bản chất vô sanh bất diệt của tôi, cho nên em mới lo, mới khóc.

*Em có nhớ ngày đầu tiên khi mẹ đưa tôi về, nhờ năm nhóm nhiệm màu, em mới thấy bóng hình tôi hiển lộ?*

Bóng hình tôi là cái tướng, và ngày đó chỉ có sự biểu hiện thôi. Tôi không có sanh, tôi chỉ biểu hiện. Mẹ tức là thiên nhiên, là vũ trụ, là duyên sinh, là những điều kiện phối hợp lại, thành ra tôi biểu hiện. Và em bắt đầu thấy được tôi qua tri giác em nhờ những yếu tố sắc, thọ, tưởng, hành và thức (năm nhóm). Năm nhóm là năm uẩn. Năm uẩn vướng mắc gọi là thủ uẩn, năm uẩn giải thoát thì màu nhiệm vô cùng. Đức Như Lai có năm uẩn, chúng ta cũng có năm uẩn. Nhưng chúng ta kẹt vào năm uẩn nên năm uẩn trở thành tù ngục. Đức Như Lai có năm uẩn nhưng năm uẩn đó là thế giới của Pháp thân.

*Ngày mai bóng hình mất đi. Em có nhớ ngày đó không? Bóng hình là cái tướng làm đối tượng cho cái tướng của em. Em nghĩ khi bắt đầu có cái tướng đó thì tôi bắt đầu có và khi tướng đó ẩn tàng thì tôi không có nữa. Đó là sự biểu hiện và sự ẩn tàng.*

*Ngày mai bóng hình mất đi*

*Em hãy mỉm cười  
Và bình thản tìm tôi trở lại*

Hãy tìm tôi ngoài năm uẩn mà em đã bị kẹt vào. Tôi nghĩ em đã kẹt vào năm uẩn đó, vì vậy em đã không thấy tôi ở những thời gian khác, ở những không gian khác. Hãy tìm tôi với một nụ cười! Tìm ở đâu?

*Tìm tôi qua thanh sắc đã sinh và đã mất  
Để thấy rằng tôi vẫn còn chân thực  
Chưa bao giờ đi  
Chưa bao giờ đến  
Qua thời gian, qua nhận thức, qua chủ khách tồn sinh.*

Tìm tôi như thế nào để thấy được tôi không qua những tướng biểu hiện mà ngày xưa em đã vướng mắc. Phải nhận ra được sự có mặt của tôi trong thời gian, trong nhận thức và trong sự liên hệ chủ thể và đối tượng, để thấy tôi là một thực thể không sanh không diệt, không đi không ở. Đó là cách duy nhất để vượt thắng những lo âu, những thao thức, sợ hãi. Ngày mai bóng hình mất đi, tức là những cái mà ta gọi là đi rồi như hình bóng của thầy Giác Thanh mà ta tưởng là không còn nữa.

*Tìm tôi và tiện dịp em tìm em  
Nét khám phá nguyên sơ  
Chỉ cho em thấy rằng em là bất diệt  
Em sẽ thấy  
Không có gì đi, mất  
Và với một mũi tên thôi, em bắn rơi một lần hai lá cờ huyền tượng  
Tìm tôi và tiện dịp em tìm em: Ta thấy được người thương của ta là ta  
thấy được chính mình.*

*Tìm tôi và tiện dịp em tìm em  
Nét khám phá nguyên sơ  
Chỉ cho em thấy rằng em là bất diệt*

Mâu nhiệm biết bao nhiêu! Không những Đức Thế Tôn là vô sinh bất diệt, là thọ mạng vô lượng, mà chính chúng ta cũng vậy. Ta cũng vô

sinh bất diệt, ta cũng có thọ mạng vô lượng như Đức Thế Tôn. Thấy được tính vô sinh bất diệt, không tới không đi của một chiếc lá thì cũng thấy được tính vô sinh bất diệt, không tới không đi của bản thân mình. Rất là màu nhiệm!

*Em sẽ thấy*

*Không có gì đi, mất*

*Và với một mũi tên thôi, em bắn rơi một lần hai lá cờ huyễn tượng*

Mũi tên này là mũi tên của sự quán chiếu. Đối tượng quán chiếu là Bụt, là thầy, hay có thể là người ta thương. Khi thấy được bản chất của Bụt (của thầy hoặc của người thương) thì tự nhiên ta cũng thấy được bản chất của ta. Bản chất của ta cũng như bản chất của Bụt, của thầy hay của người thương là không đi, không tới, không có cũng không không.

(With one arrow you can bring down two flags of illusion). *Hai lá cờ huyễn tượng* đó là *người đi* và *kẻ ở*, có người đi mới có kẻ ở; hai lá cờ đó là *sinh* và *diệt*, có sinh nên mới có diệt; hai lá cờ đó là *có* và *không*, có có mới có không. Chủ đích cao nhất của người tu là phải giương cung lên để bắn rơi một lần hai lá cờ huyễn tượng, để tới được trung đạo, vượt thoát những cặp đối nghịch như sinh-diệt, có-không, còn-mất, một-nhiều, đi-ở.

*Chân như sẽ xuất hiện màu nhiệm nơi tử sinh*

*Tôi đang mỉm cười an nhiên trong phút giây hiện tại*

*Nụ cười nở mãi trong bài ca mùa Xuân bất tận*

*Trong nụ cười kia em cũng sẽ thấy em còn mãi*

*Bởi vì em quả thực chưa bao giờ từng hiện hữu trong ảo tưởng tồn sinh.*

*Chân như sẽ xuất hiện màu nhiệm nơi tử sinh*: Bản môn sẽ xuất hiện ngay trong tích môn. Không cần chạy trốn tích môn mà ta vẫn có thể nhận thức được bản môn.

*Tôi đang mỉm cười an nhiên trong phút giây hiện tại*



*Nụ cười nở mãi trong bài ca mùa Xuân bất tận  
Trong nụ cười kia em cũng sẽ thấy em còn mãi  
Bởi vì em quá thực chưa bao giờ từng hiện hữu trong ảo tưởng tồn  
sinh.*

Bản thể của em cũng như bản thể của tôi là vô sinh bất diệt, nó vượt thoát khỏi ý niệm ảo tưởng tồn sinh (I have existed, I am existing). Chúng ta không có hiện hữu trong ảo tưởng tồn sinh. Chúng ta có mặt màu nhiệm trong bản môn vô sinh vô diệt, vô khứ vô lai. Chỉ cần nhìn vào nụ cười của tôi là em có thể thấy được mùa Xuân bất tận, mùa Xuân không thay bằng mùa Hạ hay mùa Đông, mùa Xuân của bản môn, trong kinh gọi là *Bất thắng Xuân*, tức là một mùa Xuân không có mùa Xuân nào so sánh được. *Bất thắng Xuân* là danh từ của Trần Nhân Tông, phái Trúc Lâm Yên Tử.

Và đây là đoạn cuối của bài thơ:

*Nụ cười hôm nay, ta sẽ nhìn thấy ngày mai  
Tận cuối đường ảo tượng  
Không có gì đã qua và đã mất  
Không có gì sẽ qua và sẽ mất  
Và suối chim khuyên em hôm nay  
“Hãy cứ là bông hoa hát ca”.*

Nếu nhận thức được nụ cười hôm nay thì ngày mai, giờ phút ta giác ngộ, ta cũng có thể thấy được nụ cười đó, nó sẽ không mất. Nụ cười của Đức Thế Tôn, nụ cười của thầy, của sư anh, của sư chị, không phải ngày mai sẽ mất đi. Nụ cười của thầy Giác Thanh là một nụ cười rất đẹp, đừng tưởng rằng nụ cười đó đã mất. Giờ phút mà chúng ta tỉnh thức, vượt thoát ý niệm đi và ở thì tự nhiên nụ cười đó vẫn luôn còn mãi với ta.

*Nụ cười hôm nay, ta sẽ nhìn thấy ngày mai  
Tận cuối đường ảo tượng  
Không có gì đã qua và đã mất  
Không có gì sẽ qua và sẽ mất*

*Và suối chim khuyên em hôm nay*

*“Hãy cứ là bông hoa hát ca”.*

*(Một mũi tên rơi hai cò huyễn tượng - thơ Nhất Hạnh)*

Đó là chuyện hay nhất: Hãy cứ là bông hoa hát ca! (Be a flower singing!). Đó là sự thực tập của ta.

*Em hãy là đóa hoa đứng yên bên hàng giậu*

*Hãy là nụ cười, là một phần của hiện hữu nhiệm màu.*

*(Bướm bay vườn cải hoa vàng - thơ Nhất Hạnh)*

Sự thực tập của ta là không cần phải đi đâu hết, không phải lo lắng gì hết, một khi ta đã an trú được trong thể tính của trung đạo, của Niết bàn. Cái hay nhất mà ta có thể làm là mỉm cười.

Trong bài “Tìm nhau” có câu:

*Ô hay*

*Vầng trăng thanh thoi vừa trả lại cho con*

*Những gì con ngỡ rằng đã mất*

Chúng ta tưởng ta đã đánh mất tuổi trẻ, đánh mất tình yêu, đánh mất cha, đánh mất mẹ. Nhưng sự thật thì không có gì đã qua và đã mất, tất cả đều còn y nguyên trong thực tại nhiệm màu của bản môn.

Câu kết luận là lời của người anh: Cái hay nhất mà em nên làm trong hiện tại là làm như suối, chim đã khuyên em: “Hãy vẫn cứ làm bông hoa hát ca!”. Hãy tồn tại, có mặt như một bông hoa hát ca, bông hoa của Quách Thoại.

*Bông hoa vẫn không ngưng lời hát ca*

*Tất cả hát theo bài hát ngàn đời của nhiệm màu hiện hữu*

*(Trường ca Avril - thơ Nhất Hạnh)*

Chúng ta đọc lại đoạn cuối:

*Nụ cười hôm nay, ta sẽ nhìn thấy ngày mai*

*Tận cuối đường ảo tượng  
Không có gì đã qua và đã mất  
Không có gì sẽ qua và sẽ mất  
Và suối chim khuyên em hôm nay  
“Hãy cứ là bông hoa hát ca”.*

Hồi còn trẻ, tôi có viết một bài gọi là “Hãy nguyện cầu cho bóng tối thêm sâu hỡi ngàn sao lấp lánh”:

*Ngày mai nếu có nghe  
Hãy nghe lời ta như nghe suối reo  
Hãy nghe lời ta như nghe chim hót  
Như xem liễu lục bông hồng  
Như ngắm hoa vàng trúc biếc  
Như nhìn bạch vân minh nguyệt*

Phải tập nghe tôi như nghe lời suối reo, như nghe tiếng chim hót, như thấy liễu lục bông hồng, như ngắm hoa vàng trúc biếc. Như vậy mới đúng là nghe!

“Hãy vẫn cứ là bông hoa hát ca”. Đó là lời khuyên cuối. Không lo sợ, hãy tận hưởng cái màu nhiệm của Pháp thân và cống hiến cho nhân loại, cho vũ trụ, cho mọi loài nụ cười của mình.

## **Bài kệ 18**

<i>Khứ pháp tức khứ giả</i>	去法即去者
<i>Thị sự tắc bất nhiên</i>	是事則不然
<i>Khứ pháp dị khứ giả</i>	去法異去者
<i>Thị sự diệc bất nhiên</i>	是事亦不然

Nói kẻ đi là đi  
Là điều không hợp lý  
Kẻ đi không là đi  
Điều này cũng không hợp

*Khứ pháp tức khứ giả*

### *Thị sự tắc bất nhiên*

Khứ pháp là *chuyện đi* (the reality of going, the act of going, the business of going), khứ giả là *kẻ đi* (goer). Nếu nói cái đi tức là người đi, cái đi và người đi là một thì không hợp lý (bất nhiên). (To say that the act of going is the goer itself, this is something absurd).

### *Khứ pháp dị khứ giả*

### *Thị sự diệc bất nhiên*

Nếu nói cái đi không phải là người đi, độc lập với người đi thì cũng không đúng. Đi là người đi hay đi không phải là người đi đều sai. Đi và người đi dính với nhau, nó dính với nhau đến nỗi, nói cái này là cái kia không được mà nói cái này không phải là cái kia cũng không được. Nếu nhớ tới nguyên tắc “không phải một cũng không phải khác” thì chúng ta hiểu liền. Nếu không có người đi thì làm sao có hành động đi và nếu không có hành động đi thì làm sao gọi là người đi. Hai cái không phải là hai thực tại riêng biệt mà hai cái cũng không phải là một, đó là “phi nhất phi dị”. *Nhất* là: A là B. *Dị* là: A không phải B. Cái đi là A, kẻ đi là B. Bài kệ này, chúng ta chỉ có thể hiểu được trong ánh sáng của phi nhất phi dị. Nó không phải là một mà cũng không phải là hai cái riêng biệt.

## **Bài kệ 19**

*Nhược vị ư khứ pháp*

若謂於去法

*Tức vi thị khứ giả*

即為是去者

*Tác giả cập tác nghiệp*

作者及作業

*Thị sự tắc vi nhất*

是事則為一

Nói rằng hành động đi

Cũng chính là kẻ đi

Thì hóa ra tác giả

Và tác nghiệp là một

Đây là trường hợp thứ nhất: khứ pháp là khứ giả.

*Nhược vị ư khứ pháp*

*Tức vi thị khứ giả*

Nếu nói rằng khứ pháp (cái đi) tức là khứ giả (người đi) thì,

*Tác giả cập tác nghiệp*

*Thị sự tức vi nhất*

tác giả và tác nghiệp trở thành ra một. Đây là trường hợp thứ nhất: A là B. Thay vì nói A và B, ta chỉ cần nói A; thay vì nói *gió thổi*, ta chỉ nói *gió* không *thổi*. Nói *gió thổi* rất là tức cười, tại vì có hai cái khác nhau: chủ thể *thổi* (*gió*) và động từ *thổi*. Khi nói *ăn* thì phải có người ăn thì chuyện ăn mới thành. Nếu không có người ăn thì cái ăn không thành. Nói người ăn là chuyện ăn thì tức cười, mà nói người ăn tồn tại độc lập ngoài chuyện ăn cũng buồn cười. Nếu nói rằng tác giả là tác nghiệp thì hóa ra rằng tác giả và tác nghiệp là *một* (nhất) hay sao?

## **Bài kệ 20**

*Nhược vị ư khứ pháp*

若謂於去法

*Hữu dị ư khứ giả*

有異於去者

*Ly khứ giả hữu khứ*

離去者有去

*Ly khứ hữu khứ giả*

離去有去者

Nếu nói hành động đi

Là khác với kẻ đi (thì chẳng lẽ)

Ngoài kẻ đi có đi

Và ngoài đi có kẻ đi

Đây là trường hợp thứ hai: A *không phải* là B. Khứ pháp hoàn toàn độc lập với khứ giả.

*Nhược vị ư khứ pháp*

*Hữu dị ư khứ giả*

Nếu nói rằng khứ pháp hoàn toàn khác (dị) với khứ giả, cái đi có thể tồn tại độc lập ngoài người đi thì,

*Ly khí giả hữu khí*

*Ly khí hữu khí giả*

hóa ra rằng, lìa kẻ đi (khứ giả) có chuyện đi (khứ pháp) và lìa chuyện đi (khứ pháp) có kẻ đi (khứ giả). Nếu nói rằng thổi hoàn toàn không dính líu gì tới gió thì hóa ra lìa cái thổi có cái gió và lìa cái gió có cái thổi. Đó là chuyện vô lý!

Cái thấy về *phi nhất phi dị* là một chìa khóa. Nếu quý vị lấy chìa khóa đó đút vào lỗ khóa nào của tất cả các bài này nó đều có thể mở toang được hết.

## **Bài kệ 21**

*Khứ khứ giả thị nhị*

去去者是二

*Nhược nhất dị pháp thành*

若一異法成

*Nhị môn câu bất thành*

二門俱不成

*Vân hà đương hữu thành*

云何當有成

Đi kẻ đi hai cái,  
Dù nói một hay khác,  
Cả hai đều bất thành,  
Lập luận sao đứng vững?

*Khứ khứ giả thị nhị*

*Nhược nhất dị pháp thành*

*Nhất pháp* là một cái, *dị pháp* là hai cái khác nhau. Nếu nói cái đi và người đi là một (*nhất pháp*) hay là khác nhau (*dị pháp*) thì đều vô lý.

*Nhị môn câu bất thành*

*Vân hà đương hữu thành*

Nghĩa là, cái đi và kẻ đi, dù nói là một hay là khác, cả hai đều bất thành, lập luận sao đứng vững được?

Bốn bài này (từ bài 18 đến bài 21) thuộc về một nhóm bài kệ, có thể gọi là “nhóm nhất dị” (same and different). Ta có thể hiểu được những bài này một cách triệt để khi dùng con mắt bất dị để nhìn.

## Bài kệ 22

<i>Nhân khứ tri khứ giả</i>	因去知去者
<i>Bất năng dụng thị khứ</i>	不能用是去
<i>Tiên vô hữu khứ pháp</i>	先無有去法
<i>Cố vô khứ giả khứ</i>	故無去者去

Do đi biết kẻ đi  
Sao sử dụng đi này  
Trước đó không có đi  
Nên kẻ đi không đi

*Nhân khứ tri khứ giả*

Nghĩa là, vì hành động đi (khứ) đang có mặt cho nên chúng ta nhận diện được kẻ đi (khứ giả); nhờ chuyện ăn đang xảy ra nên ta nhận diện được người ăn; nhờ hành động thổi đang xảy ra cho nên ta nhận diện được sự có mặt của gió.

*Bất năng dụng thị khứ*

Bốn bài tụng sau đây (từ bài 21 đến bài 24) thuộc về vấn đề *sử dụng*. Ví dụ như khi người thợ mộc sử dụng cái cưa thì người thợ mộc là người sử dụng và cái cưa là vật được sử dụng. Trong bài kệ này, người đi là người sử dụng và đi là đối tượng được sử dụng. Người đi sử dụng hành động đi. Nhưng chuyện sử dụng này vô lý! Đây cũng là vấn đề, A là một thực tại biệt lập với B.

Nhân do sự có mặt của hành động đi mà ta nhận diện có người đi. Nhưng người đi đó, thật ra không sử dụng được hành động đi. Tại sao? Tại vì trước khi hành động đi xảy ra thì không có người đi.

*Tiên vô hữu khứ pháp*

## *Cố vô khứ giả khứ*

*Tiên* là trước khi. Trước khi ta ăn thì không thể gọi ta là người ăn được. Người đi cũng vậy, người đi không có đi tại vì người đi không sử dụng được chuyện đi. Trước khi chuyện đi xảy ra thì làm gì có người đi? Do vậy, nói người đi sử dụng chuyện đi (the actor is using the act) là không đúng!

### **Bài kệ 23**

<i>Nhân khứ tri khứ giả</i>	因去知去者
<i>Bất năng dụng dị khứ</i>	不能用異去
<i>Ư nhất khứ giả trung</i>	於一去者中
<i>Bất đắc nhị khứ cố</i>	不得二去故

Do đi biết kẻ đi  
Không thể dùng đi khác  
Ở trong một kẻ đi  
Không (thê) có hai thứ đi

*Nhân khứ tri khứ giả*  
*Bất năng dụng dị khứ*

Nhờ sự có mặt của hành động đi mà ta nhận diện ra kẻ đi. Kẻ đi đó, nếu không sử dụng được cái đi này thì cũng không thể sử dụng được cái đi khác. *Dị khứ* là cái đi khác.

Trong bài kệ thứ 22, chúng ta thấy rõ ràng người đi không sử dụng được chuyện đi. Người ta có thể nghĩ, kẻ đi không sử dụng được cái đi này nhưng có thể sử dụng được cái đi thứ hai nào đó (a certain kind of act of going).

*Ư nhất khứ giả trung*  
*Bất đắc nhị khứ cố*

Nhờ hành động đi mà ta biết được người đi. Kẻ đi, đã đành rằng không sử dụng được hành động đi này, nhưng giả dụ có một hành



động đi khác thì kẻ đi đó cũng không sử dụng được. Lý do là trong một khứ giả không thể nào có hai loại khứ pháp.

## Bài kệ 24

<i>Quyết định hữu khứ giả</i>	決定有去者
<i>Bất năng dụng tam khứ</i>	不能用三去
<i>Bất quyết định khứ giả</i>	不決定去者
<i>Diệc bất dụng tam khứ</i>	亦不用三去

Kẻ đi nếu có thật  
Không dùng ba thời đi  
Kẻ đi nếu không thật  
Cũng không dùng ba đi

*Quyết định hữu khứ giả*  
*Bất năng dụng tam khứ*

Nếu ta quả quyết là có một thực tại gọi là kẻ đi thì kẻ đi đó không thể nào sử dụng được cái đi dù là cái đi của quá khứ, cái đi của hiện tại hay cái đi của tương lai, gọi là *tam khứ*.

*Bất quyết định khứ giả*  
*Diệc bất dụng tam khứ*

Nếu ngược lại, ta quyết định là không có kẻ đi, thì cũng không sử dụng được ba loại đi. Không có kẻ đi thì nói chuyện đi làm gì nữa? Có kẻ đi mà nói ba loại đi còn không dùng được, huống hồ gì là không có kẻ đi! Làm sao không có khứ giả mà có khứ pháp? Kẻ đi, nếu có thật, không sử dụng được ba thời đi; kẻ đi, nếu không có thật, thì cũng không sử dụng được ba thời đi. Nói tắt là:

*Kẻ đi nếu có thật*  
*Không dùng ba thời đi*  
*Kẻ đi nếu không thật*  
*Cũng không dùng ba đi*

Sau đây là bài kệ cuối của phẩm Quán Khứ Lai:

### Bài kệ 25

<i>Khứ pháp định bất định</i>	去法定不定
<i>Khứ giả bất dụng tam</i>	去者不用三
<i>Thị cố khứ khứ giả</i>	是故去去者
<i>Sở khứ xứ giai vô</i>	所去處皆無

Cái đi có hay không  
Kẻ đi cũng không đi  
Vậy nên đi kẻ đi  
Và nơi đi đều không

*Khứ pháp định bất định*  
*Khứ giả bất dụng tam*

Cái đi hay hành động đi (khứ pháp) có thật có hay không thật có (định bất định) thì kẻ đi (khứ giả) cũng không sử dụng được ba thời đi (bất dụng tam).

*Thị cố khứ khứ giả*  
*Sở khứ xứ giai vô*

Vì vậy cho nên cả ba cái: người đi, hành động đi và nơi đi, đều là không có thật. Đó chỉ là những tạo tác của tâm mình.

*Cái đi có hay không*  
*Kẻ đi cũng không đi*  
*Vậy nên đi, kẻ đi*  
*Và nơi đi đều không*

Bài kệ này nói đến *sở khứ*, tức là chỗ đi và chỗ đến.

Chỗ đến và chỗ đi là một. Mới đọc thì chúng ta tưởng bài này nói chuyện trên trời dưới đất. Thật ra, đây là chuyện cốt yếu nhất của người tu, là chuyện sinh tử. Thiền sư Thiên Nhai có một bức bút pháp rất đẹp, viết chữ TỬ (chết) rất lớn, phía dưới đề hàng chữ: Người nào

thấy được bản chất của nó mới là bậc đại trượng phu. (DEATH, who sees the reality of this, I call him or her a hero).

Đề tài “chết” là đề tài chính của người tu. Người tu nào khám phá ra được mặt mũi của cái chết thì người tu đó giải thoát, giải thoát ra khỏi sự đau buồn, sự tiếc nuối và sự sợ hãi. Trong Thiên môn, người ta thường hay nói: *Sinh tử sự đại*. Vấn đề giải quyết sinh tử là vấn đề lớn. Có chùa hay không có chùa, được làm tri khố hay không được làm tri khố, đó không phải là vấn đề; sự chửi thương mình hay ghét mình, đó không phải là vấn đề; thầy có thương mình ít hơn hay nhiều hơn sư anh, đó không phải là vấn đề. Vấn đề là vấn đề sinh tử. *Sinh tử sự đại, đại là lớn, sự là vấn đề*. (The business of “live and death” is big). Đó là cái đích của người tu. Người tu phải giăng dây cung lên và nhắm cái đích đó để bắn vào. Cái đích đó là cái chết của chính mình, là cái chết của người mình thương.

Hôm làm tang lễ cho thầy Giác Thanh, sư em Thường Nghiêm có viết một bài tiền đưa nói: *“Thầy Giác Thanh! I know that you have looked carefully and deeply into death”*. (Con biết rằng, trong những tháng ngày gần đây, thầy nhìn rất sâu và rất kỹ vào trong bản chất của cái chết).

Có cái thấy sâu về cái chết, điều đó sẽ giải thoát cho mình. Trong chương Khứ Lai này, chúng ta nghiên cứu về cái chết để thấy được rõ hơn về cái sống. Cái chết và cái sống không phải là hai cái khác nhau mà cũng không phải là một cái. Với sự vô minh của mình, chúng ta dùng những khái niệm để vạch ra một con đường, chia bên này là sự sống và bên kia là sự chết, có hai cõi khác nhau rõ ràng. Ta cứ nghĩ rằng, có một con đường, từ bên này ta từ từ đi tới ranh giới và tới đó, ta đi qua ranh giới bên kia, và ta ở bên cái chết. Giống như chân trời và mặt biển, ta thấy mặt trời xuống từ từ, rồi nước biển ôm hết mặt trời, ta nói mặt trời chết.

*Ta đợi chết mảnh mặt trời gay gắt*

Đó là câu thơ của Thế Lữ! Trong tạo tác của tâm thức (mental construction), chúng ta tạo ra ba cái: kẻ đi (ta), hành động đi (cái chết

của ta) và nơi đi (cõi chết). Nhắm mũi tên như thế nào để bắn rơi một lần ba lá cờ ảo tượng đó thì ta có giải thoát.

Phẩm này của *Trung Quán Luận* là một trong những phương pháp để giúp chúng ta làm chuyện đó. Sử dụng suy luận, tức biện chứng pháp, để thấy được tính vô lý trong những khái niệm của ta. Ta có ba khái niệm, ba cái tướng: tướng kẻ đi, tướng hành động đi và tướng nơi đi. Chữ *đi*, ta có thể hiểu nghĩa là *chết*. Trong tiếng Pháp cũng vậy: Il est déjà parti! Ông ấy chết rồi! Và ông đang ở bên kia thế giới. Mà đang ở bên kia thì đâu có chết. Chúng ta có ý niệm là, mình còn ở bên này và khi sang bên kia thì mình không còn. Ý niệm *còn* và *không còn*, *có* và *không* cũng có dính líu tới ý niệm *đi* và *chưa đi*.

Chúng ta sống một cuộc sống bận rộn, lo chuyện danh lợi, địa vị. Ta vướng mắc vào những chuyện dung thường như vậy cho đến hết đời. Ta không có cơ hội làm chuyện quan trọng nhất, việc đáng làm, cần làm và phải làm. Việc cần làm của người tu là việc gì? Là sinh tử sự đại! Làm được điều đó ta sẽ có được một nụ cười giải thoát, với nhiều thương yêu, nhiều độ lượng và lòng bao dung. Tất cả những cái khác sẽ thành ra nhẹ đối với ta. Những việc ta làm hằng ngày trở thành rất nhẹ, không có gì quan trọng hết, tại vì ta đã đặt cái gánh xuống rồi.

Trong *Trung Quán Luận*, thầy Long Thọ không trích dẫn một kinh Đại thừa nào. Thầy cũng không xưng tán các vị Bồ tát. Nghiên cứu tác phẩm từ đầu tới cuối, chúng ta thấy thầy Long Thọ chỉ xưng tán Bụt, Pháp và Tăng. Tăng đây là Thanh văn tăng (śravaka), có nghĩa là lúc đó thầy chưa phải là người Đại thừa. Sau này thầy mới sáng tác những tác phẩm Đại thừa như Đại Trí Độ Luận (Mahaprajñāpāramitā-sāstra).

Hồi còn trẻ, tôi nghĩ là thầy Long Thọ viết những tác phẩm khác trước, còn *Trung Quán Luận* là tác phẩm cuối đời của thầy vì đây là một tác phẩm rất sâu, rất hay. Nhưng sau này, tôi khám phá ra là thầy Long Thọ viết tác phẩm này trước, có thể vào lúc mà thầy chưa được đọc kinh Đại thừa. Vì vậy, thầy không xưng tán Đại thừa, không xưng

tán các vị Bồ tát cũng như không trích dẫn một kinh điển Đại thừa nào. Những kinh mà thầy Long Thọ trích dẫn trong này, trực tiếp hay gián tiếp, đều là những kinh của đạo Bụt Nguyên thủy. Trong đó có kinh “Trung đạo nhân duyên” và kinh “A nậu la độ”. Hai kinh đó chúng ta có trong “Thiền môn nhật tụng”. Chỉ xưng tán Bụt, Pháp và Thanh văn tăng, và chỉ trích dẫn trực tiếp và gián tiếp những kinh của Phật giáo Nguyên thủy thôi, tác phẩm này như vậy có thể nói là rất thuần chất (pure).

Ngài sống trong một thời đại mà trào lưu tư tưởng phát triển rất thịnh. Các bộ phái Phật giáo như Hữu Bộ hay Kinh Lượng Bộ đều cố gắng sử dụng trí tuệ của mình để phát triển những giáo lý bên vực cho đạo Phật, chống lại sự công kích của các trào lưu tư tưởng ở Ấn Độ thời đó. Ngài thấy có những người đã đi quá xa. Ngài sợ rằng sự đi xa của họ sẽ làm cho đạo Bụt Nguyên thủy bị biến hình. Tác phẩm này là một nỗ lực, một công trình của ngài để làm sáng tỏ cái tinh ba của đạo Bụt Nguyên thủy. Nó ngăn ngừa không cho đạo Bụt của Đức Thế Tôn bị khoác vào những màu sắc mà Đức Thế Tôn không muốn như là màu sắc của tự tánh, màu sắc của ý niệm ngã, gọi là *pudgala*. *Pudgala* là ý niệm về một cái ngã không phải là năm uẩn mà cũng không phải nằm ngoài năm uẩn. Thầy Long Thọ đã sử dụng những kinh căn bản do chính Bụt nói để phá dẹp những tư tưởng có thể làm cho đạo Bụt Nguyên thủy bị biến hình.

Chúng ta thấy rõ ràng là *ba pháp ấn* (vô thường, vô ngã và Niết bàn) có thể được sử dụng như là chìa khóa để mở tung ra những ổ khóa này. Thầy Long Thọ luôn luôn trung kiên với ba pháp ấn đó. Trong Đại Trí Độ Luận, thầy cũng có nhắc đến ba pháp ấn.

Trong văn hệ Pali, ba pháp ấn không phải là vô thường, vô ngã, Niết bàn mà là vô thường, vô ngã và khổ. Nếu dùng vô ngã như là chìa khóa thì không có ổ khóa nào mà chúng ta không mở ra được.

Khi nhìn vào một bông hoa, như hoa đỗ quyên, thì ta tiếp nhận một số hình ảnh. Ta lấy những hình ảnh trong tâm thức của ta ra và ta so

sánh, nhận diện. Ta biết đây là hoa đỗ quyên và trong tâm ta cũng có sẵn tên gọi là đỗ quyên. Thành ra hoa đỗ quyên là một đối tượng của tri giác, một cái tướng mà ta tạm gọi là A. Trên bình diện lý luận và nhận thức thông thường thì hoa đỗ quyên là hoa đỗ quyên. Hoa đỗ quyên không thể nào là lá đỗ quyên, là cây đỗ quyên, không phải là hoa sen, không phải là mặt trời, là gió, là mây. Hoa đỗ quyên chỉ có thể là hoa đỗ quyên thôi. Nhận thức đó được căn cứ trên một nguyên tắc gọi là *nguyên tắc đồng nhất* (principe d'identité).

Chính vì căn cứ trên nguyên tắc đồng nhất mà người ta lập ra thẻ căn cước cho từng người. Mỗi người có một chứng minh nhân dân, một thẻ căn cước khác nhau. Ông Nguyễn Văn A không thể nào là ông Phan Văn B được, đó là hai thực tại khác nhau. Bà Nguyễn Thị Lo không thể nào là cô Lê Thị Sợ được, hai người rất khác nhau. Mỗi người có một một thực thể riêng biệt (identity). Đứng trên phương diện gọi là *tục đế*, tức là những sự thật mà ta giao ước với nhau, thì ta chấp nhận với nhau như vậy. Người này là cha, mà cha thì không thể là con được. Người này là con, mà con chỉ có thể là con, không thể là cha được. Đứng trên phương diện *ước lệ* thì ai cũng chấp nhận như vậy, nó mang tính thực dụng. Trong thế giới ước lệ, cha phải là cha, con phải là con.

Nếu ta thông minh một chút thì tuy ta chấp nhận những ước lệ đó nhưng ta vẫn không đau khổ, vì ta có cái nhìn sâu hơn. Nhìn sâu vào con, ta thấy được cha và nhìn sâu vào cha, ta thấy được con. Do cái nhìn sâu đó mà ta khám phá ra sự thật thứ hai gọi *thắng nghĩa đế* hay *chân đế*. Chỉ khi nào nắm được “chân đế” thì ta thoát được khổ. Nếu ta chỉ sống trong thế giới của sự thật ước lệ thì ta vẫn đau khổ như thường.

Nhìn vào hoa đỗ quyên mà thấy đó là hoa đỗ quyên thì là chuyện thường, ai cũng có thể làm được. Nhưng nhìn vào hoa đỗ quyên mà không thấy nó là hoa đỗ quyên mà thấy nó là gió, là mây, là mưa, là hạt giống, là người trồng hoa. Lúc đó, ta có được cái thấy sâu hơn, cái thấy của vô ngã, cái thấy duyên sinh.

Nhìn vào con mà thấy được cha thì cái nhìn đó mới hay. Nhìn vào con, ta cũng có thể thấy cha, mẹ, tổ tiên, ông bà, nền giáo dục, xã hội,... Phải vượt lên trên nguyên tắc *đồng nhất* mà đi tới nguyên tắc *duyên sinh*. Như vậy thì A tuy còn là A trên bình diện ước lệ (conventional), nhưng nhìn sâu vào A thì A không còn là A nữa mà A là tất cả những nhân duyên đưa tới sự biểu hiện của A. Nhìn vào ngọn lửa, ta thấy được que diêm, dưỡng khí và những yếu tố đưa tới ngọn lửa, cái nhìn đó mới là cái nhìn sâu. Cái nhìn sâu đó đưa ta tới bình diện của *chân đế* hay *thắng nghĩa đế*.

Như vậy, không có nghĩa là chúng ta chống lại sự thật ước lệ. Không phải khi nhìn hoa đỗ quyên thấy được mặt trời, đại địa, đám mây, hạt giống, người trồng hoa, v.v... thì hoa đỗ quyên không còn là hoa đỗ quyên nữa. Nó vẫn còn là hoa đỗ quyên, nhưng ta đã là người có trí tuệ, có giác ngộ cho nên ta không còn bị tướng hoa đỗ quyên giam hãm và làm lung lạc ta được nữa.

Công thức là như thế này: *A mà không phải là A thì mới đích thực là A*. Trong Thiền có câu này: Trước khi tu, tôi thấy sông là sông và núi là núi. Khi tu, tôi thấy sông không phải là sông và núi không phải là núi. Sau khi tu chứng rồi, tôi thấy sông vẫn là sông và núi vẫn là núi. Bây giờ thì quý vị có thể hiểu được câu đó rồi. Giác ngộ rồi thì núi đó và sông đó không có khả năng giam hãm và làm cho ta đau khổ nữa. Ta đã thấy cội nguồn của nó. Cội nguồn của nó là vô sinh bất diệt, không có không *không*, và ta có được tự do lớn.

Ta là đứa con, ta phải biết ta là con. Nhưng nhìn sâu vào thực thể con, ta thấy ta cũng là cha, là mẹ, là tổ tiên, là ông bà. Khi đó, cái thấy của ta về chính mình mới có chiều sâu. Tuy ta vẫn là đứa con nhưng đứa con này là đứa con giải thoát. Ý niệm về *con* của ta rất lớn, ta không đi tìm hạnh phúc trên sự đau khổ của kẻ khác, trong đó có cha ta, có mẹ ta.

Kinh Kim Cương - một trong những kinh thuộc văn hệ Bát Nhã, xuất hiện rất sớm, thường nói lặp đi lặp lại công thức:

- Tu Bồ Đề, thầy nghĩ sao? Bồ tát có trang nghiêm cõi Bụt hay không?
- Bạch Đức Thế Tôn, không! Vì sao? Trang nghiêm cõi Bụt tức là không trang nghiêm cõi Bụt, vì vậy nên mới gọi là trang nghiêm cõi Bụt.

Đó là công thức: A không phải là A cho nên A mới được gọi là A.

Này Tu Bồ Đề! Kẻ phàm phu đó, Như Lai không cho là phàm phu cho nên mới gọi là phàm phu.

Vị Bồ tát mà thấy mình là Bồ tát thì chưa phải là một vị Bồ tát đích thực. Bồ tát mà không phải là Bồ tát thì lúc đó mới là Bồ tát đích thực. Có hai chữ A: chữ A đầu, nhìn vào ta chưa thấy tính duyên sinh của nó, cho nên nó có tác dụng trói buộc, áp đảo, tạo khổ đau; nhưng khi nhìn vào nó mà thấy tính chất không phải A trong nó thì nó trở thành một thực tại phi tướng. Lúc đó, tuy ta vẫn nhận diện ra nó là nó, nhưng nó không còn có khả năng trói buộc, sai sử và tạo tác những khổ đau cho ta nữa.

Một trong ba cánh cửa giải thoát Đức Thế Tôn dạy là vô tướng (animitta). Nimitta là tướng, animitta là vượt khỏi tướng, không có tướng. Ba cánh cửa giải thoát là: *không*, *vô tướng* và *vô tác*. Giải thoát là tự do, là cõi trói. Cái gì trói ta? Sầu thương, tiếc nuối, sợ hãi là những sợi dây trói buộc ta. Sở dĩ ta bị trói buộc là tại vì ta bị kẹt vào tướng: tướng có, tướng không, tướng đi, tướng ở. Lắp một mũi tên vào cung của ta và bắn rớt tướng đó để thấy được cái bản chất vượt khỏi các tướng. Khi các tướng rơi rụng thì ta giải thoát, đó là phép *quán vô tướng*.

Phẩm thứ hai của Trung Luận là để quán chiếu về tướng đi. Bắn rớt được tướng *đi* thì đồng thời cũng bắn rớt được tướng *ở*. Một mũi tên bắn rơi hai cờ ảo tượng. Tại vì sao? Trên phương diện sinh hoạt ước lệ hằng ngày, chúng ta cần tướng để nhận diện. Nhưng như vậy chưa đủ! Nếu chỉ sống với tướng thôi thì ta bị nó lừa gạt và ta sẽ đau khổ. Vì vậy ta phải tập sống với thực tại vô tướng. Muốn sống với thực tại vô tướng thì phải quán chiếu. Khi đạt được cái thấy vô tướng rồi thì



ta vẫn sống với những người khác trong cùng một môi trường, nhưng ta là một con người tự do. Ta có thể nhận thức được mình, nhận thức được người kia, nhận thức được thế gian trong thực tại vô tướng của nó, cho nên ta thông dong dạo chơi trong cõi sinh tử, trong khi những người khác đắm chìm trong cõi sinh tử, tại vì họ bị kẹt vào tướng.

Tướng là một cái gì có khả năng đánh lừa chúng ta, nó có tính cách lường gạt. Muốn đừng bị lường gạt, để đừng đau khổ thì phải vượt khỏi tướng. Kinh Kim Cương có nói: *Phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng*. Chỗ nào còn tướng thì chỗ đó còn có sự lường gạt. (Where there is sign, there is delusion). Vì vậy vô tướng là một trong ba cánh cửa giải thoát.

Phương pháp của thầy Long Thọ là chỉ cho chúng ta thấy tính *không* của vạn pháp, để ta có thể đạt tới cái thấy vô tướng. Khi quán chiếu tướng mây, tướng sương, tướng tuyết, tướng nước đá, tướng mưa thì ta thấy những tướng đó thay thế nhau. Mây trở thành mưa, mưa có thể trở thành nước đá, mây có thể trở thành ra tuyết, tuyết có thể trở thành ra nước. Những tướng đó vô thường, vì vô thường cho nên nó chuyển biến. Ta nói nó có đi, có tới. Kẹt vào những tướng đó làm cho ta khổ. Nhìn sâu vào các tướng để đừng bị các tướng lường gạt, lúc đó ta có được hạnh phúc. Đơn giản vậy thôi. Vì vậy cho nên có cửa giải thoát gọi là cửa *vô tướng*.

Nếu tu mà suốt ngày ta không có cơ hội để nhìn sự vật, nhìn những người chung quanh ta bằng con mắt vô tướng thì rất là uổng!

# Phẩm Quán Tứ Đế

## Bài kệ 1

<i>Nhược nhất thiết giai không</i>	若一切皆空
<i>Vô sanh diệt vô diệt</i>	無生亦無滅
<i>Như thị tắc vô hữu</i>	如是則無有
<i>Tứ Thánh đế chi pháp</i>	四聖諦之法

Nếu tất cả đều không  
Không sinh cũng không diệt  
Như thế thì không có  
Pháp bốn Thánh đế được

*Nhược nhất thiết giai không*: Nếu tất cả đều là không. (If everything is empty).

*Vô sinh diệt vô diệt*: Không sinh cũng không diệt. (No birth and no death).

*Như thị tắc vô hữu*: Vô hữu là không có. Như vậy là không có.

*Tứ Thánh đế chi pháp*: Các pháp gọi là bốn Thánh đế. (There is no such a thing as the Teaching on the Four Holy Truths).

## Bài kệ 2

<i>Dĩ vô Tứ đế cố</i>	以無四諦故
<i>Kiến khổ dữ đoạn tập</i>	見苦與斷集
<i>Chứng diệt cập tu đạo</i>	證滅及修道
<i>Như thị sự giai vô</i>	如是事皆無

Vì không bốn Thánh đế  
Việc thấy khổ dứt tập  
Chứng diệt và tu đạo  
Cũng đều là không có

*Dĩ vô Tứ đế cố*: Tại vì lý do không có bốn Thánh đế.

*Kiến khổ dữ đoạn tập, chứng diệt cập tu đạo*: Cho nên những cái gọi là kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo.

*Như thị sự giai vô*: Đều là không có.

Khổ (ill-being) là sự thật thứ nhất, Tập (the root of ill-being) là sự thật thứ hai, Diệt (cessation of ill-being) là sự thật thứ ba và Đạo (the path leading to the cessation of ill-being) là sự thật thứ tư.

*Kiến khổ* là thấy khổ; *đoạn tập* là chấm dứt nguyên do đau khổ; *chứng diệt* là thực chứng sự chuyển hóa, sự vượt khổ; *tu đạo* là hành trì, đi theo con đường. *Thấy khổ, dứt tập, chứng diệt, tu đạo*, bốn cái đó không thể có nếu không có Tứ đế. Không có khổ đế thì không có kiến khổ. Không có tập đế thì không có đoạn tập. Không có diệt đế thì không có chứng diệt. Không có đạo đế thì không có tu đạo. Vì không có Tứ đế cho nên việc kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo đều không thể có được.

### Bài kệ 3

<i>Dĩ thị sự vô cố</i>	以是事無故
<i>Tắc vô Tứ đạo quả</i>	則無四道果
<i>Vô hữu Tứ quả cố</i>	無有四果故
<i>Đắc hướng giả diệt vô</i>	得向者亦無

Vì các việc ấy không  
Nên không có Bốn quả  
Nếu không có Bốn quả  
Thì Bốn hướng cũng không

*Dĩ thị sự vô cố, tắc vô Tứ đạo quả*: Vì những chuyện đó không có, thì không thể nào có cái gọi là Bốn quả. (Because of the fact that these things do not exist, there are no Four fruits). Quả là hoa trái của sự thực tập, đó là sự giác ngộ. Có bốn quả: quả Nhập lưu, quả Nhất lai, quả Bất lai và quả A la hán.

*Vô hữu Tứ quả cô, đắc hướng giả diệc vô*: Nếu không có Bốn quả thì những người có Bốn hướng cũng không có. Bốn quả gồm có tám bậc. Tiếng Hán là Tứ song và Bát bối. *Tứ song* là bốn cặp, *Bát bối* là tám hạng người (the Four pairs and Eight kinds of holy people).

Cặp thứ nhất là *Nhập lưu hướng* và *Nhập lưu quả*. Nhập lưu (getting into the stream) là đi vào dòng. Những người đi vào dòng rồi thì chúng được quả gọi là Nhập lưu (Tu đà hoàn) và trong con người của họ có chất Thánh, vì quả đó là một Thánh quả. Nhưng không chỉ có những người Nhập lưu mới có chất Thánh. Có những người chưa đi vào dòng, nhưng trên con đường đi vào dòng, họ cũng có chất Thánh trong người, và quả đó gọi là Nhập lưu hướng (those who orientate towards the stream's entrance). Nhập lưu hướng là những người đi vào dòng, và mỗi khi đã đi vào dòng thì chắc chắn sẽ đi ra biển.

Trong Thánh chúng có người nhập lưu, ngồi thoải mái, vững chãi trong dòng, thế nào dòng cũng đưa mình ra biển. Nhưng còn những người chưa vào dòng nhưng đang hướng về dòng, giống như ta phải đi ra Bordeaux hay Libourne mới có thể đi tàu siêu tốc TGV được. Sự thật thì ngay từ khi ta lái xe từ Làng Mai ra Libourne để cố ý lên TGV thì ta đã là TGV hướng rồi. Khi ta ngồi trong TGV thì gọi là TGV quả. TGV hướng TGV quả là cặp đầu, là đệ nhất song (the first pair).

Cặp thứ nhì là *Nhất lai hướng* và *Nhất lai quả*. Nhất lai nghĩa là trở lại một lần nữa.

Cặp thứ ba là *Bất lai hướng* và *Bất lai quả*. Bất lai nghĩa là không còn trở lại nữa.

*A la hán hướng* và *A la hán quả* là cặp thứ tư. Những người chưa chúng A la hán, nhưng trên con đường đi đến A la hán quả thì gọi là A la hán hướng.

Bốn cặp Thánh quả tức là tám loại người có chất Thánh. Trong bài Tùy Niệm Tăng có nói đến “bốn đôi và tám bậc Thánh quả”. Chúng ta đừng mặc cảm là chúng ta chỉ có chất phàm, chỉ có tham, sân, si, mạn,

nghi, ác kiến. Chúng ta cũng có chất Thánh. Mỗi khi thở vào, chúng ta có chánh niệm, biết cái gì đang xảy ra, giận biết mình giận, buồn biết mình buồn, vui biết mình vui, là chúng ta có chất Thánh rồi. Có chánh niệm là có chất Thánh. Đó là điều rất hay! Chúng ta ở đây để làm gì? Để nuôi dưỡng chất Thánh. Đó là sự nghiệp, là *business* của người tu, tức là để chế tác và nuôi dưỡng chất Thánh, để một dòng giống không bị tuyệt chủng. Dòng giống đó là Thánh chủng (the race of Holy People). *Thiệu long Thánh chủng* là làm cho dòng Thánh được hưng thịnh, được trường tồn.

Chúng ta là con cháu của Thánh, là Thánh con. Là Thánh con thì ta phải mỗi ngày vun trồng và nuôi dưỡng chất Thánh trong ta bằng bước chân, bằng hơi thở, bằng nụ cười, bằng sự quán chiếu. Khi có chất Thánh rồi thì đoàn thể của chúng ta được gọi là Thánh chủng. Thánh chủng giống như đại dương, trong đó có nhiều châu báu, có tám loại châu báu từ Nhập lưu hướng - Nhập lưu quả cho đến A la hán hướng - A la hán quả. Quy y Tăng là tìm về biển châu báu trong đoàn thể Thánh chủng.

Bài kệ này tiếp nối bài kệ ở trên là nếu không có tứ đế thì không có Tứ quả. Nếu không có Tứ quả thì không có Tứ hướng.

#### **Bài kệ 4**

<i>Nhược vô bát Hiền Thánh</i>	若無人賢聖
<i>Tắc vô hữu Tăng bảo</i>	則無有僧寶
<i>Dĩ vô Tứ đế cố</i>	以無四諦故
<i>Diệc vô hữu Pháp bảo</i>	亦無有法寶

Tám Thánh Hiền nếu không  
Thì không có Tăng bảo.  
Nếu không có Tứ đế  
Thì không có Pháp bảo.

*Nhược vô bát Thánh Hiền, tắc vô hữu Tăng bảo:* Nếu không có tám loại Thánh Hiền thì sẽ không có cái gọi là Tăng bảo. (If there are no eight kinds of Holy People, there cannot be Holy Community).

*Dĩ vô Tứ đế cố, diệt vô hữu Pháp bảo:* Giáo lý Tứ đế không có thì không thể nào có Pháp bảo. (If the Four Noble Truths are not there, the existence of the Dharma is also impossible).

## **Bài kệ 5**

<i>Dĩ vô Pháp Tăng bảo</i>	以無法僧寶
<i>Diệt vô hữu Phật bảo</i>	亦無有佛寶
<i>Như thị thuyết không giả</i>	如是說空者
<i>Thị tắc phá tam bảo</i>	是則破三寶

Pháp bảo, Tăng bảo không,  
Thì không có Phật bảo.  
Cho nên chủ trương không,  
Là phá hoại tam bảo

*Dĩ vô Pháp Tăng bảo, diệt vô hữu Phật bảo:* Nếu không có Pháp bảo và Tăng bảo thì không có Phật bảo. Vì không có Pháp bảo và Tăng bảo, cho nên không có Phật bảo. Từ trên xuống dưới, thầy lý luận rất chặt chẽ!

*Như thị thuyết không giả, thị tắc phá Tam bảo:* Như vậy, chủ trương thuyết Không là phá hoại tam bảo. Đây chính là những người Phật tử công kích chứ không phải là người ở ngoài. Những người Phật tử này không đạt tới giáo lý *không* cho nên mới công kích giáo lý *không*.

## **Bài kệ 6**

<i>Không pháp hoại nhân quả</i>	空法壞因果
<i>Diệt hoại ư tội phúc</i>	亦壞於罪福
<i>Diệt phục tất hủy hoại</i>	亦復悉毀壞
<i>Nhất thiết thế tục pháp</i>	一切世俗法

Cái không phá nhân quả  
Lại phá hoại tội phước  
Mà cũng phá hoại hết  
Các pháp của thế gian

*Không pháp hoại nhân quả:* Cái pháp gọi là *không* (the teaching of emptiness) phá hoại giáo lý nhân quả (undermines the teaching of causality). Vì tin vào ý niệm về nhân quả cho nên người ta không dám làm bậy để chuốc lấy quả ác. Bây giờ nói *không* tức làm cho đạo đức hư hỏng. Họ lên án thầy Long Thọ rất nặng: Giáo lý về *không* phá hoại đạo lý nhân quả!

*Diệt hoại u tội phước:* Và phá luôn ý niệm về tội phước. “Làm đi, không có tội gì đâu, tại vì tất cả đều không!”. *Tội* là *adharma*, phước là *dharma*. Trong nguyên văn dùng chữ *dharma* (pháp) và *adharma* (phi pháp). *Dharma-adharma*, chúng ta dịch là *tội phước*. *Dharma* là đi đúng với đạo lý, *adharma* là đi ngược với đạo lý.

*Diệt phục tất hủy hoại, nhất thiết thế tục pháp:* Tất là đương nhiên. Cũng đương nhiên phá hoại tất cả những pháp của thế tục. Trong đạo có pháp, ngoài thế gian cũng có luật pháp, có thiện ác, có luân lý, đạo đức của thế gian. Vì vậy, ông dạy giáo lý Không rất là nguy hiểm!

Sáu bài kệ này (từ bài kệ thứ nhất đến bài kệ thứ sáu) là những vấn nạn của đối phương, tại vì giáo lý *không* rất vi diệu, rất sâu xa và ít người có thể hiểu được. Nghe nói tới *không* thì nhiều người hoảng sợ. Họ nghĩ rằng giáo lý *không* phủ nhận tất cả những gì mình đã học trước đây, không những về Phật pháp mà về cả thế pháp, thế pháp cũng có pháp luật, có đạo đức. Và đây là ý chính của người vấn nạn. Người vấn nạn không phải là người ngoài đạo Bụt mà là người trong đạo Bụt, ở trong đạo Bụt mà không với tới giáo lý nhiệm mầu của *không*.

Tới bài kệ thứ bảy thì thầy Long Thọ bắt đầu trả lời.

## Bài kệ 7

<i>Nhữ kim thực bất năng</i>	汝今實不能
<i>Tri không, không nhân duyên</i>	知空空因緣
<i>Cập tri ư không nghĩa</i>	及知於空義
<i>Thị cố tự sinh nã.</i>	是故自生惱

Bạn quả thực không hiểu  
Không và nhân duyên không  
Không hiểu được nghĩa không  
Nên tự sinh ưu nã.

*Nhữ kim thực bất năng, tri không, không nhân duyên.* Kim là trong giây phút này, bây giờ đây. *Nhữ* là anh, là bạn. Bây giờ đây, anh (bạn) không thể hiểu về *không* và nhân duyên đưa tới sự giảng dạy giáo pháp *không*.

*Cập tri ư không nghĩa, thị cố tự sinh nã:* Và không hiểu được lý đích thực của *không* nên bạn sợ, bạn trách, và bạn tự sanh ra sự phiền nã, bạn tự làm hại bạn.

## Bài kệ 8

<i>Chư Phật y nhị đế</i>	諸佛依二諦
<i>Vị chúng sanh thuyết pháp</i>	為眾生說法
<i>Nhất dĩ thế tục đế</i>	一以世俗諦
<i>Nhị đệ nhất nghĩa đế.</i>	二第一義諦

Các Bụt nương hai đế,  
Thuyết pháp cho chúng sanh:  
Một là thế tục đế,  
Hai là thắng nghĩa đế.

*Chư Phật y nhị đế, vị chúng sanh thuyết pháp.* *Vị* là vì, *vị tha* là vì người. Các đức Phật nương vào hai sự thật. *Đế* là sự thật. Chữ Hán viết chữ *đế* (諦), một bên là chữ ngôn (言) và một bên là ông vua (帝). Lời nói của một ông vua thì không ai dám đặt vấn đề gì hết.



*Nhất dĩ thế tục đế, nhị đệ nhất nghĩa đế*: Một là thế tục đế (loka-samvrti), hai là đệ nhất nghĩa đế (paramārtha). Đệ nhất nghĩa đế còn gọi là thắng nghĩa đế. Thắng là hơn, đệ nhất cũng là hơn. Sự thật tương đối là sự thật thế gian và sự thật tuyệt đối là sự thật xuất thế gian.

## **Bài kệ 9**

<i>Nhược nhân bất năng tri</i>	若人不能知
<i>Phân biệt u nhị đế</i>	分別於二諦
<i>Tắc u thâm Phật pháp</i>	則於深佛法
<i>Bất tri chân thật nghĩa.</i>	不知真實義

Nếu không phân biệt được  
Hai thứ chân lý kia  
Thì không thể hiểu được  
Nghĩa thâm sâu của pháp.

*Nhược nhân bất năng tri, phân biệt u nhị đế*: Nếu người ta không phân biệt được hai sự thật đó. (If someone is not able to distinguish one truth from the other).

*Tắc u thâm Phật pháp, bất tri chân thật nghĩa*: Thì người đó không thể hiểu được nghĩa chân thật trong chiều sâu của Phật pháp. Thâm Phật pháp, tiếng Anh là *Deep Buddhism*. Có hai thứ đạo Bụt (Buddhism) là, đạo Bụt trên bề mặt (Shallow Buddhism) và đạo Bụt sâu thẳm (Deep Buddhism). Những người quanh quẩn trên bề mặt đạo Bụt thì không thể nào hiểu được đạo Bụt sâu thẳm. Khi anh hỏi xong thì người ta biết anh chỉ thuộc về đạo Bụt trên mặt thôi, còn đạo Bụt sâu thẳm thì anh chưa hiểu. Chữ Deep Buddhism đã có từ thế kỷ thứ hai. Chân thật, tiếng Anh là true meaning.

Nếu người ta không có khả năng phân biệt hai sự thật đó thì, đối với nền Phật pháp thâm sâu, người ta không hiểu được nghĩa lý chân thật.

## Bài kệ 10

<i>Nhược bất y tục đế</i>	若不依俗諦
<i>Bất đắc đệ nhất nghĩa</i>	不得第一義
<i>Bất đắc đệ nhất nghĩa</i>	不得第一義
<i>Tắc bất đắc Niết bàn.</i>	則不得涅槃

Nếu không nương tục đế  
Thì không đạt chân đế  
Nếu không đạt chân đế.  
Thì không chứng Niết bàn

*Nhược bất y tục đế, bất đắc đệ nhất nghĩa:* Nếu không nương vào tục đế thì không nắm được nhất nghĩa đế. Có hai sự thật: một là tục đế, hai là chân đế. Nhưng không có nghĩa là chúng ta chọn một cái và vứt bỏ cái kia. Cái nào chúng ta cũng cần. Nếu không bắt đầu bằng tục đế, rồi nương vào tục đế mà nhìn sâu thì không thể nào đạt tới chân đế. Vì vậy cho nên tôi không có phá hoại gì hết, tôi chỉ đi sâu thôi. Tôi không phá hoại cái anh đang tin tưởng, nhưng anh cần phải nhìn thật sâu vào cái anh tin tưởng thì anh sẽ thấy được chiều sâu của nó, có nghĩa là từ tục đế anh sẽ thấy được chân đế.

Câu này nói rằng, tục đế (conventional truth) rất quan trọng. Có thiện, có ác, có chánh, có tà, có phước, có tội, có phân biệt rõ ràng, có nhân, có quả. Nhưng chúng ta đừng kẹt vào đó. Ta phải đi sâu hơn thì từ chân lý tương đối ta có thể đạt tới chân lý tuyệt đối và ta sẽ có thành quả lớn lao hơn nhiều.

Trong bài này, chúng ta thấy rõ đây không phải là thái độ đánh phá mà là thái độ dịu dặt. Nương vào tục đế mà thấy được chân đế. Không nương vào tục đế thì không thấy được chân đế. Vấn đề không phải là bỏ tục đế đi mà phải sử dụng tục đế một cách rất khôn khéo.

*Bất đắc đệ nhất nghĩa, tắc bất đắc Niết bàn:* Nếu không đạt được đệ nhất nghĩa đế thì không đạt được Niết bàn. Tục đế không đủ sức để cho chúng ta đạt được Niết bàn. Nó có thể làm cho chúng ta bớt khổ,

nhưng muốn đạt được Niết bàn là phải đạt tới chân đế, đạt tới đệ nhất nghĩa đế. (If you don't base on the worldly truth, you cannot attend the ultimate truth. And without attending the ultimate truth, it is impossible for you to touch Nirvana).

### **Bài kệ 11**

<i>Bất năng chánh quán không</i>	不能正觀空
<i>Độn căn tắc tự hại</i>	鈍根則自害
<i>Như bất thiện chú thuật</i>	如不善咒術
<i>Bất thiện tróc độc xà.</i>	不善捉毒蛇

Không quán chiếu được không  
Kẻ độn căn tự hại  
Như không giỏi chú thuật  
Không bắt được độc xà.

*Bất năng chánh quán không*: Không có khả năng thực tập chánh quán về không (Without the capacity to practice the right looking deeply into emptiness). Chánh quán là một cái nhìn chân thật.

*Độn căn tắc tự hại*: Độn căn tức là căn cơ ám độn. Những người căn cơ ám độn thì tự làm hại mình, tự làm hại bằng sự không hiểu của mình, bằng sự mờ ám, lộn xộn trong đầu mình.

*Như bất thiện chú thuật*: Cũng như người không giỏi về chú thuật. Chú thuật có nghĩa là những kỹ thuật chuyên môn.

*Bất thiện tróc độc xà*: Nếu không giỏi chú thuật thì không khéo léo bắt được độc xà.

### **Bài kệ 12**

<i>Thế tôn tri thị pháp</i>	世尊知是法
<i>Thậm thâm vi diệu tướng</i>	甚深微妙相
<i>Phi độn căn sở cập</i>	非鈍根所及
<i>Thị cố bất dục thuyết.</i>	是故不欲說

Thế tôn biết pháp này  
Rất vi diệu sâu thẳm.  
Kẻ độn căn khó hiểu,  
Nên không thuyết cho họ.

*Thế tôn tri thị pháp, thậm thâm vi diệu tướng:* Đức Thế Tôn biết pháp này rất sâu thẳm (thậm thâm) và mầu nhiệm (vi diệu).

*Phi độn căn sở cập:* Chẳng phải những kẻ căn cơ ám độn mà với tới được. *Cập* là tới, *bất cập* là không với tới. (This Teaching is out of reach of the people with meager intelligence).

*Thị cố bất dục thuyết:* Vì lý do đó cho nên ngài không muốn nói cho họ nghe, chứ không phải ngài tiếc. Họ nghe rồi chỉ hiểu lầm thôi, thà rằng đừng nói còn hơn.

### **Bài kệ 13**

<i>Nhữ vi ngã trước không</i>	汝謂我著空
<i>Nhi vi ngã sanh quá</i>	而為我生過
<i>Nhữ kim sở thuyết quá</i>	汝今所說過
<i>Ư không tắc vô hữu.</i>	於空則無有

Bạn nói tôi chấp không,  
Cho rằng tôi lạc lầm.  
Những cái lầm bạn nghĩ,  
Không dính tới cái không.

*Nhữ vi ngã trước không:* *Nhữ* là anh, là ông. Anh nói rằng, tôi dính vào cái *không*, bị kẹt vào cái *không* (You say that I am caught in the idea of emptiness).

*Nhi vi ngã sanh quá:* Cho nên tôi làm ra nhiều sai lầm (That is why I have made many errors).

*Nhữ kim sở thuyết quá:* Những cái mà bây giờ anh nói là sai lầm. *Quá* là sai lầm. (The things you call errors.)

*Ư không tắc vô hữu*: Những sai lầm anh nghĩ đó, nó chẳng dính gì tới *không* (They do not exist in *emptiness*).

Bây giờ, chúng ta đi tới một bài kệ rất nổi danh, đó là bài kệ thứ 14. Bài kệ này làm chấn động cả thế giới từ thế kỷ thứ hai cho tới bây giờ. Ngày mà tôi được nghe bài kệ này, tôi sướng quá, tôi hạnh phúc quá đi!

### **Bài kệ 14**

<i>Dĩ hữu không nghĩa cố</i>	以有空義故
<i>Nhất thiết pháp đắc thành</i>	一切法得成
<i>Nhược vô không nghĩa giả</i>	若無空義者
<i>Nhất thiết tắc bất thành.</i>	一切則不成

Chính nhờ vào nghĩa không  
Mà mọi pháp được thành.  
Nếu mà không có không,  
Chẳng pháp nào thành lập.

*Dĩ hữu không nghĩa cố*. *Cố* là lý do. *Dĩ hữu không nghĩa cố* là: Tại vì lý do có chân lý về *không* (Because of the fact that the true of emptiness is there). Nói một cách khác, nhờ tự tánh của vạn vật là *không*.

*Nhất thiết pháp đắc thành*: Cho nên tất cả các pháp mới được thành lập. *Không* là nền tảng của mọi pháp. Các pháp biểu hiện được, thành lập được là nhờ có *không*. Nếu các pháp không là *không* thì sẽ không có pháp nào được thành lập, được biểu hiện.

Chữ *không* ở đây có nghĩa là trống rỗng. Tiếng Việt có chữ trống, chữ rỗng để dịch chữ *không* (*sūnyata*) rất hay. Chữ không có thể làm cho người ta hiểu lầm là *không* ngược lại với *có*. Ví dụ cái ly này có nước trà, còn ly kia thì không có nước trà, nghĩa là một ly có trà và một ly không có trà. Muốn có trà hay không có trà thì phải có cái ly. Không có ly thì làm gì có trà hay không có trà được? Không có trà, không có nghĩa là không có cái ly. Cái ly này không có trà nhưng nó có những

cái khác, nó có không khí đầy trong đó. Không có là không có cái gì? Nó không có trà nhưng mà nó đầy không khí.

Vạn vật không có cái gì, trống rỗng cái gì? Nó không có tự ngã, nó trống rỗng cái tự ngã. (Empty means empty of an own-being, empty of a separate self, a self-nature). Tự tánh, tiếng Anh dịch là own-being hay self-nature. Nhờ không có tự tánh cho nên sự vật mới biểu hiện ra được. Nếu có tự tánh thì sự vật không vô thường, nó không vô thường thì nó không có sinh diệt. Ví dụ chúng ta gieo một hạt bắp vào trong đất. Nếu hạt bắp đó có tự tánh (own-being) thì hạt bắp vẫn mãi mãi là hạt bắp vì tự tánh là cái thường còn, cái không hủy diệt. Nhưng hạt bắp không có thường còn, nó hoại diệt, nhờ đó hạt bắp có thể nứt mầm trở thành cây bắp. Nhờ có cái “không có tự tánh” mà cây bắp có thể phát hiện được. Có tự tánh là có một thực chất không biến đổi. Nó luôn luôn là nó, nó không thể trở thành cái khác. Nói vạn vật có tự tánh thì không có vật nào có thể biểu hiện được. Nhờ vạn vật không có tự tánh cho nên tất cả vạn vật đều có thể biểu hiện ra được.

*Dĩ hữu không nghĩa cớ*

*Nhất thiết pháp đắc thành*

Nếu em bé có tự tánh thì em bé không thể nào trở thành người lớn. Bất cứ một cái gì: một cây bắp, một người lớn,... tất cả chỉ có thể có được với điều kiện: căn bản của nó không có tự tánh (sùnyata). Nhờ sùnyata mà tất cả mọi cái đều có. Trong khi đó, người ta vì không hiểu sùnyata, không hiểu *không* nên nghe nói tới *không* là sợ. Chính nhờ *không* mà cái gì cũng có được. (Thanks to *emptiness*, everything becomes possible).

Bây giờ chúng ta là chúng sanh khổ đau, trầm luân, ta muốn được giải thoát, được an lạc. Cái muốn đó làm sao thực hiện được nếu ta có tự tánh? Nếu có tự tánh thì ta sẽ khổ đau dài dài, mê lầm dài dài. Vì cái khổ đau, cái mê lầm không có tự tánh cho nên ta có thể có giác ngộ, có hạnh phúc, có an lạc. Thay vì lo buồn cho “không có gì có tự

tánh hết!", thì ta nói: "May quá! Tại vì không có tự tánh cho nên cái gì cũng có hết!". Đó là một nhãn quan, một cái thấy rất là tích cực.

Nếu cái nhức đầu của anh mà có tự tánh thì anh sẽ nhức đầu suốt đời. Nhờ cái nhức đầu không có tự tánh nên anh mới hết nhức đầu. Cho nên mình nói: "Vạn tuế vô thường! Vạn tuế không!" Vạn tuế sự không có tự tánh! (Long-lived impermanence! Long-lived emptiness! Thanks to impermanence and emptiness everything is possible!) Câu đó nó hay như vậy! Trong khi người ta than phiền về vô thường, về không thì câu này lật ngược lại hết. Nhờ vô thường, nhờ không mà cái gì cũng có thể có được.

Người ta rất sợ ý niệm *không* tại vì họ đồng nhất không với ý niệm hư vô. Hư vô là "non being", là "le néant". Nhất là người Tây phương, nghe chữ không, họ rất sợ, tại vì họ không biết không là gì.

*Nhất thiết pháp đắc thành. Chữ thành dịch tiếng Anh là possible. Dĩ hữu không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành. "Thanks to emptiness everything is possible!"*. Đó là lời tuyên bố rất màu nhiệm, rất đong dạc, rất thần diệu của thầy Long Thọ.

*Dĩ hữu không nghĩa cố  
Nhất thiết pháp đắc thành  
Nhược vô không nghĩa giả  
Nhất thiết tắc bất thành.*

Thấy được điều đó là bắt đầu có thể tiếp xúc được với bản môn, tức là sự thật tuyệt đối, là chân đế hay đệ nhất nghĩa đế và có cơ hội tiếp xúc được với Niết bàn, tức là thực tại không sinh không diệt, không có cũng không không.

## **Bài kệ 15**

<i>Nhữ kim tự hữu quá</i>	汝今自有過
<i>Nhi dĩ hồi hướng ngã</i>	而以迴向我
<i>Như nhân thừa mã giả</i>	如人乘馬者
<i>Tự vong ư sở thừa.</i>	自忘於所乘



Những sai lầm của bạn,  
Bạn lại bảo của tôi.  
Cũng như kẻ cỡi ngựa  
Quên con ngựa mình cỡi.

Ta cỡi ngựa mà ta quên mất là ta đang cỡi ngựa. Ví dụ này rất vui, ta đang cỡi ngựa mà nói người khác lấy mất ngựa của mình. Cũng như ta để chìa khóa xe trong túi mà ta nói: “Anh lấy chìa khóa xe của tôi!”.

*Nhữ kim tự hữu quá:* Giờ phút này, bạn tự tạo ra những lầm lạc như vậy. Tự mình làm ra chứ không ai làm hết.

*Nhi dĩ hồi hướng ngã:* Nhưng bạn đem lỗi lầm đó quy cho tôi, nói tôi là sai lầm.

*Như nhân thừa mã giả:* Như có người đang cỡi ngựa. *Thừa* là leo lên, là cỡi. *Thừa xa* là leo lên xe đi. *Thừa mã* là leo lên ngựa đi.

*Tự vong ư sở thừa:* Tự mình quên mất đối tượng (con ngựa) mình đang cỡi. *Sở thừa* là vật mình đang cỡi, là đối tượng của sự cỡi, tức là con ngựa.

## Bài kệ 16

<i>Nhược nữ kiến chư pháp</i>	若汝見諸法
<i>Quyết định hữu tánh giả</i>	決定有性者
<i>Tức vi kiến chư pháp</i>	即為見諸法
<i>Vô nhân diệc vô duyên.</i>	無因亦無緣

Nếu bạn thấy các pháp  
Quyết định có tự tánh,  
Là bạn cũng chủ trương  
Không nhân cũng không duyên.

*Nhược nữ kiến chư pháp, quyết định hữu tánh giả:* Nếu bạn thấy các pháp quyết định có tự tánh.



*Tức vi kiến chư pháp, vô nhân diệt vô duyên:* Có tự tánh là có sẵn rồi thì đâu cần phải có nhân, có duyên mà sinh ra (If you see that all things definitively have a self-nature, then you also see them as without causes and conditions).

## **Bài kệ 17**

<i>Tức vi phá nhân quả</i>	即為破因果
<i>Tác tác giả tác pháp</i>	作作者作法
<i>Diệt phục hoại nhất thiết</i>	亦復壞一切
<i>Vạn vật chi sanh diệt.</i>	萬物之生滅

Bạn phủ định nhân quả  
Tác, tác giả, tác pháp.  
Lại cũng không công nhận  
Sinh diệt của muôn loài.

*Tức vi phá nhân quả, tác tác giả tác pháp:* Nói các pháp có tự tánh là phủ nhận nhân và duyên, phủ nhận luật nhân quả, và phủ nhận sự tạo tác (tác), người tạo tác (tác giả) và vật tạo tác (tác pháp). Ví dụ như hạt bắp có công năng tạo tác, nó tạo tác ra mầm bắp và cây bắp con. Hạt bắp là tác giả, là kẻ tạo tác. Nó có hành động tạo tác, nó có thể tạo ra cây bắp nhỏ. Cây bắp nhỏ là cái (pháp) được tạo tác. Anh phủ nhận nhân quả, phủ nhận hành động tạo tác, kẻ tạo tác và đối tượng của sự tạo tác.

*Diệt phục hoại nhất thiết, vạn vật chi sanh diệt:* Cũng lại phá hoại, phủ nhận sự sinh diệt của tất cả vạn vật (It also means that you deny the birth and the death of all things).

Nếu anh thấy các pháp quyết định là có tự tánh, như vậy thì không cần nhân cũng không cần duyên. Anh phá hoại ý niệm nhân quả, ý niệm tạo tác, kẻ tạo tác và vật được tạo tác. Anh cũng phá hoại luôn ý niệm về sinh diệt của mọi sự vật. Những lời buộc tội của đối phương, thầy Long Thọ trả lại cho đối phương hết. Đối phương nói: “Nói

không thì phủ nhận tất cả”. Thầy Long Thọ nói ngược lại: “Nói không có không nghĩa là nói có tự tánh. Anh phá hoại chứ không phải tôi”.

Bây giờ chúng ta đi đến bài kệ trú danh khác mà trên thế giới ai cũng biết. Bài kệ này làm nền tảng cho giáo lý và sự thực tập của một tông phái quan trọng ở Trung Quốc, đó là Thiên Thai tông. Từ bài kệ này, thầy Trí Giả đã rút ra một pháp môn gọi là *Nhất tông tam quán*. Đó là ba phép quán: quán *không*, quán *giả* và quán *trung*. Giáo lý của Thiên Thai tông cũng được thực tập ở Việt Nam. Hồi còn là sa di, tôi cũng có thực tập theo Thiên Thai tông. Tuy là Thiên tông nhưng mình sử dụng giáo lý của Thiên Thai tông. Thiên Thai tông cũng thực tập Thiền nhưng không mang danh Thiền.

Hồi 16, 17 tuổi, tôi đã học cuốn sách giáo khoa về thiền tập, gọi là “Đồng môn chỉ quán”. *Đồng* là những người trẻ. *Đồng môn chỉ quán* là phép chỉ quán sử dụng cho các người trẻ mới thực tập. Cuốn sách đó cũng được gọi là “Tiểu chỉ quán” (The smaller book on Śamatha and Vipāśyanā). Trong sách đó có dạy phép điều hòa hơi thở, điều thân, điều tâm và quán chiếu. Trong “Đồng môn chỉ quán” chưa nói tới ba phép quán không, giả và trung. Phải đợi tới cuốn “Đại chỉ quán” (The larger manual on the practice of Śamatha and Vipāśyanā) thì mới đề cập tới ba phép quán đó. Ở đây chúng ta chỉ biết rằng, ba phép quán của Thiên Thai tông được rút ra từ bài kệ của Trung Luận.

### **Bài kệ 18**

<i>Chúng nhân duyên sanh pháp</i>	眾因緣生法
<i>Ngã thuyết tức thị không</i>	我說即是空
<i>Diệc vi thị giả danh</i>	亦為是假名
<i>Diệc thị trung đạo nghĩa.</i>	亦是中道義

Các pháp từ nhân duyên  
Tôi gọi nó là không.  
Nó cũng là giả danh,  
Cũng gọi là trung đạo.

Đây là lời tuyên bố của thầy Long Thọ (proclamation):

- *Chúng nhân duyên sanh pháp*: Các pháp sanh ra từ nhân duyên.
- *Ngã thuyết tức thị không*: Tôi tuyên bố rằng, các pháp là không. Tại sao có thể tuyên bố các pháp là không? Lý do là tại vì các pháp từ nhân duyên sinh khởi (*pratītyasamutpāda*). Không là *sūnyata*, vì là duyên sinh cho nên các pháp cũng là không.
- *Diệc vi thị giả danh*: Nó cũng là giả danh (*prajñapti*). Giả danh tức là một tên gọi (conventional designation), chúng ta đồng ý với nhau gọi tên đó cho tiện. Ví dụ như đồng Euro. Đồng Euro tự nó không có tự tánh. Ta thống nhất với nhau quyết định cho đồng Euro có một giá trị nào đó, thành ra đồng Euro trở thành một đối tượng của ước lệ của mình. Nếu không thì nó chỉ là một tờ giấy hay một cục sắt không có nghĩa gì. Tất cả giá trị của nó là do bộ óc ước lệ của con người đưa ra, thành ra đồng Euro có thể dùng được. Đồng Euro là một conventional designation, cho nên đồng Euro có giá trị, anh lấy nó đem đổi được mấy kí lô gạo. *Prajñapti* là giả danh.
- *Diệc thị trung đạo nghĩa*: Cũng gọi là nghĩa trung đạo (*Madhyamaka*). *Trung đạo* là con đường giữa, con đường siêu thoát những cặp ý niệm như có-không, tới-đi, sinh-diệt,... Bản chất của các pháp vượt khỏi những cặp đối lập đó. Nó không tới, không đi, không sanh, không diệt, không có, không không, không phải một, không phải khác. Đó là tự tánh của Niết bàn, đó gọi là trung đạo, tức là vượt thoát những ý niệm đối lập nhau. Đó là ba phép quán: không, giả và trung. Sở dĩ các pháp là không-giả-trung tại vì bản chất của chúng là duyên sinh.

*Trung Quán Luận* có tất cả 27 phẩm, phẩm cuối là Quán Tà Kiến. Phẩm này là phẩm thứ 24, quán về Tứ Đế. Quán Tứ Đế là một trong những phẩm quan trọng nhất. Hai phẩm đầu là cơ bản của lý thuyết, phẩm Quán Tứ Đế rất thực tế. Đến đây, chúng ta đã học ba bài kệ nổi danh vào bậc nhất, tất cả đều nằm trong phẩm thứ 24 này.

Bài kệ đầu nói về hai sự thật: sự thật tương đối (tục đế hay thế đế) và sự thật tuyệt đối (chân đế hay thắng nghĩa đế). Dem sự thật về hai đế chiếu vào các pháp thì chúng ta có thể thấy những cái bị coi là mâu thuẫn thật ra nó không mâu thuẫn chút xíu nào. Nếu không thì ta thấy có khi Bụt nói thế này, có khi Bụt nói thế kia. Người chấp vào cái kia thì không thấy được cái này, người chấp vào cái này thì không thấy được cái kia. Giáo lý về *nhị đế* (samvrti và paramārtha) là ánh sáng rọi vào để chúng ta thấy tuy hai đế chủ trương khác nhau nhưng kỳ thực cái này có thể nương vào cái kia. Nếu không có cái này thì không thấy cái kia. Bài kệ về hai đế là một trong ba bài kệ quan trọng nhất của phẩm này.

Bài kệ quan trọng thứ hai là bài kệ thứ 14:

*Dĩ hữu không nghĩa cố  
Nhất thiết pháp đắc thành.*

Bài kệ quan trọng thứ ba cũng long trời lở đất, đó là bài kệ thứ 18:

*Chúng nhân duyên sanh pháp  
Ngã thuyết tức thị không  
Diệc vi thị giả danh  
Diệc thị trung đạo nghĩa.*

Đó là những tuệ giác, những cống hiến, những thức ăn rất bổ dưỡng. Chúng ta đọc thì thấy đó là sự thỏa mãn mà mình có thể đạt được khi tiếp xúc với giáo lý màu nhiệm. Có thì giờ, có cơ hội để tiếp xúc với những giáo lý như vậy, để đem giáo lý đó ra quán chiếu trong đời sống hàng ngày là một hạnh phúc rất lớn của người tu. Người ngoài đời bận rộn lắm, họ không có thì giờ để thờ thì làm sao mà có cơ hội tiếp xúc được với những giáo lý thậm thâm như vậy và đem nó áp dụng vào đời sống hằng ngày của mình. Là người tu, ta phải phát khởi tâm niệm biết ơn thì niềm hạnh phúc của mình mới thật sự lớn lao và trường cửu.

# Phẩm Quán Hữu Vô

## Bài kệ 1

<i>Chúng duyên trung hữu tánh</i>	眾緣中有性
<i>Thị sự tắc bất nhiên</i>	是事則不然
<i>Tánh tùng chúng duyên xuất</i>	性從眾緣出
<i>Tức danh vi tác pháp..</i>	即名為作法

Trong duyên có tự tánh,  
Điều này không hợp lý.  
Tự tánh mà duyên sinh,  
Thì là pháp tạo tác.

Tự tánh (self-nature) là bản chất, là thực tại chắc thực của một vật (reality), tiếng Phạn là svabhāva.

Ta nghĩ rằng, có một tự tánh nào đó khiến cho thầy Minh Niệm là thầy Minh Niệm mà không phải là thầy Pháp Niệm, ta phân biệt được thầy Minh Niệm với thầy Pháp Niệm. Câu hỏi của thầy Long Thọ đưa ra là: Cái tự tánh đó có thể tìm thấy trong những điều kiện không? Ta nhìn vào trong bông hoa này để tìm tự tánh của hoa. Cái gì giúp cho chúng ta không lầm bông hoa với cái bàn, với đám mây? Khi nhìn vào một bông hoa thì ta thấy những điều kiện (conditions) đưa tới bông hoa đó như là hạt giống của hoa, đất làm hạt nảy mầm, mưa hay mặt trời chiếu sức ấm cho hoa mọc lên. Đó là những điều kiện, gọi là duyên (pratītya).

*Chúng duyên trung hữu tánh:* Chúng duyên là những điều kiện, trung là ở trong. Trong những điều kiện đó có cái gọi là tự tánh hay không? Nhìn vào những điều kiện làm ra thầy Minh Niệm như tổ tiên, ba má, Phật học viện, chùa, tương chao, v.v... ta có thể tìm thấy tự tánh của thầy Minh Niệm trong những điều kiện đó hay không? Đó là câu hỏi! Cố nhiên câu trả lời là không. Ngoài những điều kiện đó thì tìm tự tánh chỗ nào nữa? Ta không thể tìm được tự tánh của bông hoa hay của thầy Minh Niệm ở chỗ nào khác.

*Chúng duyên trung hữu tánh*: Nói là tự tánh nằm trong lòng các duyên.

*Thị sự tắc bất nhiên*: Thì điều đó là không đúng. *Thị sự* là điều đó, *bất nhiên* có nghĩa là không phải như vậy (not evident, not true).

Nói rằng có một tự tánh nằm trong những điều kiện tạo thành ra vật đó thì chuyện đó không đúng. Đó là câu khẳng định thứ nhất. Câu khẳng định thứ hai là:

*Tánh tùng chúng duyên xuất, tức danh vi tác pháp*: Nếu nói tự tánh từ những điều kiện phát hiện ra thì tự tánh là vật được tạo tác ra. *Tác pháp* là vật được tạo ra. Ví dụ như bánh mì, bánh mì là vật được tạo tác (something that is made). Cái gì trước đó không có, nhờ ta làm ra mới có thì gọi là pháp tạo tác (tác pháp).

Trong Nhân Minh Luận có nói: Âm thanh là vô thường tại vì đó là một cái được làm ra (*Sở tác tánh cố, thanh thị vô thường*). Cái gì được chế biến ra, được làm ra thì đâu phải là tự tánh. Tự tánh theo định nghĩa trong óc mình là một cái gì vĩnh cửu, vĩnh hằng, không có bắt đầu, không có kết thúc, không thể từ không mà trở thành có hay từ có mà trở thành không, nó phải duy trì được bản chất của nó, đó mới là tự tánh, là svabhāva (sva là tự, bhāva là hữu). Những vật được làm ra như cái bàn, bông hoa, âm thanh, không thể là tự tánh được.

Chúng ta đều nghĩ là ta có cái ngã của ta, có tự tánh của ta. Không ai đụng tới cái ngã đó được, đụng tới là ta bị đau nhức (be hurt). Nhưng nếu biết là không có cái ngã, không có tự tánh thì ta sẽ không đau nhức nữa. Quán chiếu để thấy được *không có tự tánh* thì đỡ khổ, không bị tự ái, không muốn cuốn gói rời chúng đi nữa. Người nào đã có ý muốn rời chúng đi thì người đó còn tin vào tự tánh của mình. Ta cũng như một bông hoa thôi, mà bông hoa là một cái gì được tạo tác ra. *Sở tác tánh* có nghĩa là bản chất của nó là được làm ra, mà được làm ra thì không phải là tự tánh. Tự tánh mà từ nhân duyên xuất phát thì nó là một tác pháp, không phải là tự tánh.

Có hai sự khẳng định (affirmations):

- nói tự tánh nằm trong các duyên là không đúng
- nói tự tánh từ các duyên phát sinh ra cũng không đúng tại vì như thế thì tự tánh trở thành một tác pháp (một pháp được tạo tác ra).

## Bài kệ 2

<i>Tánh nhược thị tác giả</i>	性若是作者
<i>Vân hà hữu thứ nghĩa</i>	云何有此義
<i>Tánh danh vi vô tác</i>	性名為無作
<i>Bất đãi dị pháp thành..</i>	不待異法成

Tự tánh có tạo tác  
 Điều này không có nghĩa  
 Tánh phải là vô tác  
 Không đợi pháp khác thành.

*Tánh nhược thị tác giả:* Nếu nói tự tánh là cái được làm ra (something that is made)

*Vân hà hữu thứ nghĩa:* Làm sao mà có lý luận như vậy được?

*Tánh danh vi vô tác:* Theo đúng định nghĩa thì tự tánh phải là một cái gì vô tác.

*Bất đãi dị pháp thành:* Tự tánh không đợi các pháp khác mà thành. *Dị pháp* là những pháp khác (other things). Một cái gì mà phải đợi những điều kiện khác mới có thể làm ra được thì theo nguyên tắc, nó không phải là tự tánh. *Đãi* là đợi. Bông hoa, nếu nó có tự tánh thì nó không đợi mặt trời, đám mây hay đại địa mà thành. Ngoài các pháp khác thì không tìm thấy bông hoa, vì vậy bông hoa không có tự tánh. Thầy Minh Niệm cũng vậy, thầy Minh Niệm không có tự tánh.

Nếu nói tự tánh là một cái gì được làm ra, được tạo tác ra thì làm sao có nghĩa lý được? Tự tánh là một cái gì không được làm ra, không đợi những điều kiện khác mới được tạo thành.

### Bài kệ 3

<i>Pháp nhược vô tự tánh</i>	法若無自性
<i>Vân hà hữu tha tánh</i>	云何有他性
<i>Tự tánh ư tha tánh</i>	自性於他性
<i>Diệc danh vi tha tánh..</i>	亦名為他性

Nếu pháp không tự tánh

Thì không có tha tánh.

Tự tánh của cái này

Là tha tánh cái khác.

Có tự tánh mới có tha tánh. Ví dụ đây là thầy Pháp Niệm và đây là thầy Minh Niệm. Ta nghĩ thầy Pháp Niệm có tự tánh ở trong và tự tánh của thầy Pháp Niệm không phải là tự tánh của thầy Minh Niệm. Đối với tự tánh (self-nature) Pháp Niệm thì tự tánh Minh Niệm được gọi là tha tánh (other-nature). Tự tánh là svabhāva, tha tánh là parabhāva. Cái người ta gọi là tự tánh nhưng đối với ta nó là tha tánh. Cái ngã của ta, ta gọi là tự tánh. Cái ngã của người khác, ta gọi là tha tánh. Tha là đối với tự. Nếu tự tánh của ta có thì tự tánh của người kia cũng có. Nếu tự tánh của ta không có thì tự tánh của người kia cũng không có. Vì vậy từ chỗ không có tự tánh ta đi tới chỗ không có tha tánh.

*Pháp nhược vô tự tánh, vân hà hữu tha tánh:* Nếu những hiện tượng, những sự vật không có tự tánh trong bản thân nó thì làm sao kết luận là có tha tánh? Có tự tánh mới có tha tánh. Không có tự tánh thì làm gì có tha tánh.

*Tự tánh ư tha tánh, diệc danh vi tha tánh:* Cái mà ta gọi là tự tánh chỉ là tự tánh đối với ta thôi, tại vì đối với tự tánh của một cái khác thì cái mà ta xem là tự tánh trở thành tha tánh. Tự tánh này, đối với tha tánh kia cũng được nhận thức như một tha tánh. Cũng vậy, người kia có tự tánh của họ nên họ nhận ta là tha tánh.



Nếu tự tánh của các pháp không có thì tha tánh của các pháp cũng không thể nào có được.

#### **Bài kệ 4**

<i>Ly tự tánh tha tánh</i>	離自性他性
<i>Hà đắc cánh hữu pháp</i>	何得更有法
<i>Nhược hữu tự tha tánh</i>	若有自他性
<i>Chư pháp tắc đắc thành..</i>	諸法則得成

Lìa tự tánh tha tánh  
Làm sao còn có pháp  
Có tự tánh tha tánh  
Các pháp mới được thành.

*Ly tự tánh tha tánh, hà đắc cánh hữu pháp:* Nếu bỏ tự tánh và tha tánh ra thì làm sao có cái mà ta gọi là pháp? *Pháp*, tiếng Pháp là *les choses*, tiếng Anh là *things*. Nếu tự tánh và tha tánh không có thì làm sao các pháp thực sự có mặt được?

*Nhược hữu tự tha tánh, chư pháp tắc đắc thành:* Các pháp chỉ thực sự có mặt khi nó có tự tánh và tha tánh. Nhìn cho kỹ vào trong thầy Minh Niệm, nhìn cho kỹ vào trong bông lys thì ta thấy không có tự tánh cũng không có tha tánh. Vì vậy ta không chắc là các pháp thật sự có. Nếu lìa xa tự tánh và tha tánh thì làm gì có cái gọi là pháp. Có tự tánh và tha tánh thì các pháp mới được chính thức thành lập. Nhưng vì các pháp không có tự tánh và tha tánh nên nó không được chính thức thành lập, các pháp không thật có. Nó giống như là có nhưng không phải là thực, nó là giả.

Những bài kệ này dạy cho ta bắt đầu nhìn lại và xét lại quan niệm về có và về không của mình (being and non-being). Trong đời sống hằng ngày, chúng ta hoạt động trên một nền tảng, nền tảng đó là ý niệm của ta về có và không, về mình và người. Và vì ý niệm đó không phù hợp với thực tại cho nên ta tạo ra những lầm lỗi trong lúc tư duy, nói năng và hành động. Ta phải nhìn cho kỹ để thấy được sự thật là ta

không có tự tánh và người kia cũng không có tự tánh, nghĩa là không có tự tánh và tha tánh. Ta là do những nhân duyên, những điều kiện giúp cho ta biểu hiện. Người kia cũng vậy, cũng do nhân duyên, những điều kiện làm cho họ biểu hiện. Thấy được điều đó rồi thì ta không bị kẹt vào ý niệm về ngã và phi ngã. Thấy được như vậy thì tư duy của ta là chánh tư duy, ngôn ngữ của ta là chánh ngữ và hành động của ta là chánh nghiệp. Đây không phải là vấn đề triết học hay lý thuyết.

Một bà mẹ sống với cô con gái. Bà mẹ thấy con gái của mình không phải là một tha tánh và mình cũng không phải là một tự tánh. Cả hai mẹ con đều không có tự tánh riêng biệt. An vui cũng như đau khổ của hai bên đều có dính líu với nhau. Bà mẹ thấy được tính vô ngã của mình và của con gái mình. Tư duy của bà mẹ trở thành đúng đắn gọi là chánh tư duy.

Một người con trai cũng vậy. Người con trai thấy mình không có một tự tánh riêng biệt và cha mình cũng không có một tự tánh riêng biệt. Mình là cha mình, cha mình là mình, mình là sự tiếp nối của cha mình. Tự nhiên lúc đó những phân biệt, những đau khổ, giận hờn tan biến. Mình muốn làm một cái gì đó để giúp cha mình thoát ra tình trạng hiện tại. Giúp cho cha mình là giúp cho chính mình, mà giúp cho mình cũng là giúp cho cha mình. Người cha làm thế nào để con mình thở được nhẹ và mỉm cười được thì người cha có hạnh phúc.

Những đau khổ mà ta hứng chịu là do ta bị kẹt vào ý niệm về tự tánh, về ngã. Sự quán chiếu này không phải là triết học mà quán chiếu để tìm thấy sự thật. Tìm thấy được thì tự nhiên sự phân biệt, sự kỳ thị không còn nữa và có một sự hòa điệu rất lớn.

Khi nhìn đệ tử thì người thầy nhìn như thế nào để thấy được những người đệ tử đó là sự tiếp nối của mình. Sau này họ có đi lầm đường lạc nẻo thì mình phải chịu trách nhiệm, cũng như chính mình đang đi lầm đường lạc nẻo. Những khó khăn, yếu kém của đệ tử, mình phải chăm sóc như những khó khăn, yếu kém của mình. Mình gỡ cho đệ tử

tức là mình gõ cho mình. Nhìn như vậy thì mình sẽ không trách móc, không giận đê tử, không buồn, không phạt đê tử mà mình chỉ thương thôi. Cái thấy đó rất quan trọng! Đó là cái thấy “không có tự tánh” (vô tánh).

Nếu học *Trung Quán Luận* chỉ để hiểu triết lý của Trung Quán và để dạy lại thì không có ích lợi gì. Học *Trung Quán Luận* là để có thể tự giúp mình trong lúc quán chiếu thì hay hơn. Trong khi ngồi thiền buổi sáng, buổi trưa, buổi chiều cũng như trong khi làm việc, ta không để tâm ta đi theo hoàn cảnh mà ta trở về quán chiếu để thấy ta và cha ta không phải là hai thực tại riêng biệt, một bên là tự tánh và một bên là tha tánh; quán chiếu để thấy ta và thầy không phải là hai thực tại riêng biệt. Lúc đó, tình cha con, tình thầy trò trở nên rất dễ chịu đối với mình. Đó là do cái thấy đúng (chánh kiến) mà ra.

Những chương này của Trung Quán không phải dùng để hí luận (speculation) mà là để hướng dẫn cho chúng ta thấy được điều đó.

Buổi sáng khi ngồi thiền, quý vị phải ý thức cho được rằng, giờ ngồi thiền của mình là một giờ rất quý báu. Giờ đó là giờ dùng để nuôi mình và nuôi tăng thân của mình. Sự có mặt tươi mát, thường xuyên của mình là chất liệu để nuôi dưỡng tăng chúng. Cứ tưởng tượng trong chúng 300 người mà chỉ có 3, 4 người đi ngồi thiền buổi sáng, đó là ta đang bỏ đói chúng và ta đang tự bỏ đói ta. Ta phải nuôi chúng và nuôi ta bằng sự thực tập. Ta có mặt không phải chỉ để cho ta mà ta còn có mặt đó cho chúng. Sự có mặt đơn thuần của ta (physical presence) là đã hay rồi. Nó nuôi dưỡng chúng và nuôi dưỡng ta tại vì ngồi trong chúng, ta mở lòng ra thì năng lượng của chúng thấm vào ta và năng lượng của ta cũng thấm vào chúng. Chúng nuôi dưỡng ta và ta nuôi dưỡng chúng.

Một bà mẹ nuôi con, bà đi ra vườn hái rau hoặc đào một củ khoai. Bà làm với ý niệm là đang đào khoai vào nấu súp cho con thì trong lòng bà có niềm vui. Chúng ta cũng vậy. Trên con đường đi từ cư xá tới thiền đường, ta nghĩ từng bước này đang nuôi dưỡng chúng như tình

thương của bà mẹ nuôi con thì ta có hạnh phúc. Nếu ta nói: “Trời ơi! Lạnh như vậy mà phải đi ra ngoài đó!”, lúc đó ta không có tình thương trong đó. Ta không được bỏ đói chúng như bà mẹ không được bỏ đói con mình. Khi mẹ nuôi con thì con cũng nuôi mẹ. Tuy con còn nhỏ, chưa biết đào khoai nấu canh nhưng sự có mặt của con, nụ cười của con đã nuôi mẹ rất nhiều.

Bất cứ một buổi thực tập nào của ta cũng đều là để nuôi chúng và để chúng nuôi mình. Trong khi ngồi, ta đừng ngồi như một cá thể biệt lập. Ta phải ngồi như một thành phần của tăng thân. Ta ý thức rằng tất cả sư anh, sư em của ta đang ngồi với ta như một đàn chim đang bay cùng về một hướng thì ta cảm thấy rất hạnh phúc. Ta cảm thấy đang được đi như một dòng sông. Chỉ cần sự có mặt hình thức của ta đã là có lợi rồi, chưa nói đến sự có mặt có nội dung. Sự có mặt có nội dung có nghĩa là trong khi ngồi ta thiền tập đàng hoàng, ta theo dõi hơi thở, thường thức từng hơi thở vào, từng hơi thở ra. Khi đó chất liệu ta nuôi dưỡng chúng còn lớn hơn nữa. Trước hết, thân của ta có đó đã là nuôi dưỡng chúng rồi. Thứ hai là tâm của ta cũng có đó, ta đang thở, đang mỉm cười, điều đó còn nuôi dưỡng chúng nhiều hơn nữa. Đó là những hành động rất đẹp! Chúng ta phải mở thân và tâm ra để năng lượng của chúng đi vào trong ta. Dù trong chúng có vài người đang ngủ gục nhưng ta vẫn thương như thường. Sư em ngủ gục nhưng ta vẫn thương tại vì có khi ta cũng ngủ gục. Sư em ngủ gục là chuyện rất thường, sư em có mặt là hay lắm rồi. Ý niệm đầu tiên mà quý vị phải có là đừng bỏ đói chúng và đừng tự bỏ đói mình (se nourrir, nourrir la sangha). Một buổi thiền hành, thiền tọa hay một buổi ăn cơm trong chánh niệm là để nuôi chúng và để chúng nuôi mình.

Thiền tập có công năng, có chủ đích của nó. Trước hết thiền tập làm êm dịu thân và tâm. Trong khi ngồi thiền, ta để thân buông thư, êm dịu trở lại và hơi thở của ta đóng một vai trò quan trọng trong việc làm êm dịu thân thể. Ngồi cho đẹp, cho thẳng, cho buông thư! Với hơi thở, ta làm cho tư thế ngồi thoải mái, buông thư cho đẹp. Ta nói, đây

là cơ hội để nuôi dưỡng ta, để thực hiện tự do của ta. Tự do là chủ quyền của ta. Hằng ngày, ta không sống đời sống của ta, ta để những tư tưởng, những tư duy, những cảm thọ kéo ta đi về bốn phía. Ta chẳng qua chỉ là nạn nhân của những tư tưởng, những cảm thọ, sợ hãi. Một lá cờ treo lên bị gió thổi phất, lá cờ đó hoàn toàn là “nạn nhân” của gió. Một nút chai liệng ra biển bị sóng đưa lên đưa xuống, nút chai là nạn nhân của những đợt sóng. Trong đời sống hằng ngày của ta cũng vậy, ta là nạn nhân của những đợt sóng cảm thọ, những đợt sóng tư duy, những đợt sóng tâm hành.

Ngồi thiền là cơ hội để học hỏi làm con người tự do tức là học đứng vững, ngồi vững, không để cho cảm thọ kéo ra kéo vô. Hơi thở là dây neo, ta là con thuyền đứng vững trên đại dương. Nửa giờ hay 45 phút đó là để ta học làm con người tự do. Không làm một con người tự do trong giây phút đó thì còn lúc nào nữa? Trong khi làm việc, chúng ta bị công việc kéo theo; trong khi nói chuyện, ta bị câu chuyện kéo theo. Trong đời sống hằng ngày ta cứ bị kéo hoài như vậy. Chừng nào ta mới làm chủ được mình? Chừng nào ta mới có tự do, mới có chủ quyền? Giờ ngồi thiền là giờ chúng ta tập lấy lại chủ quyền của ta (souveraineté). Đôi khi bị kéo đi thì ta mỉm cười, ta quay trở về với mình. Ta chỉ tội nghiệp chứ không giận mình vì đó là tập khí lâu đời, có khi ta bị kéo theo cái này, bị kéo theo cái kia. Khi nào nhận thấy ta đang bị tập khí kéo ta đi thì ta chỉ mỉm cười: “Thôi đừng kéo nữa ông ơi!”, rồi ta ngồi lại thở và lấy lại chủ quyền. Chủ quyền có thể thực hiện ngay trong lúc đó.

Thở vào một hơi, ta sử dụng bụng và phổi. Thở ra, ta ép bụng vô để hơi trong phổi đi ra. Rồi ta thở vô để hơi bắt đầu đi vô, ta có thể làm cái ấy. Ta theo dõi hơi thở từ đầu đến cuối trong khi nó đi vô. Khi hơi vô đầy thì ta mỉm cười rồi cho nó đi ra. Tâm ta hoàn toàn nắm lấy hơi thở. Một khi ta nắm vững được hơi thở thì những tư duy hay tâm hành khác không thể kéo ta đi ra biển nữa. Ta đang làm chủ quyền, ta đang ở trên hải đảo của chánh niệm, hải đảo tự thân. Lúc đó ta có niệm, có định. Niệm, định là hải đảo an toàn nhất, rồi từ từ ta học lấy

lại chủ quyền của ta. Nếu không thì ta cũng chỉ là nạn nhân, trôi lăn, vất vưởng.

Vì vậy cho nên giờ ngồi thiền rất quý. Trong khi làm như vậy thì ta nuôi chúng. Ta xứng đáng để được nuôi chúng vì ta cho chúng ăn thức ăn tốt. Ta biết ta đang cho chúng thức ăn tốt tại vì ta đang được ăn thức ăn tốt. Càng ngày ta càng có thêm tự do, có thêm chủ quyền. Ta không để cho những cái khác kéo ta đi. Ta biết ta đi đâu và ta muốn làm gì. Đó là những việc đầu tiên ta có thể làm khi ngồi thiền. Ta điều hòa thân, điều hòa hơi thở và có mặt vững chãi trong hải đảo tự thân đã là hay lắm rồi. Sau đó ta có thể đi xa hơn. Ta nhìn vào mình, ta có khó khăn nào với sư anh, sư chị, sư em? Khó khăn đó do đâu mà có? Có phải là tại ta nghĩ là ta có cái tự tánh riêng biệt và người kia có cái tha tánh riêng biệt hay không? Hai bên làm khổ nhau và nói với nhau những câu không dễ thương. Người kia khổ, mình cũng khổ luôn. Những cái đó làm sao gỡ ra được? Đó là tại vì ta hoàn toàn không thấy được sự thật là ta và người kia cùng hội cùng thuyền. Người kia hạnh phúc thì ta có hạnh phúc, người kia nhẹ nhàng thì ta được nhẹ nhàng, người kia muốn bỏ chúng ra đi thì ta cũng có một phần trách nhiệm. Khi thấy được sự tương quan, tương duyên thì ta thấy rõ ràng là không có tự tánh. Hạnh phúc của người kia giúp ta có hạnh phúc. Khổ đau của người kia làm ta khổ đau. Sự an vui của ta giúp cho sự an vui của người kia rất là rõ ràng.

Ban đầu thì đối tượng của niệm là hơi thở của ta. Tiếp tục bám lấy đối tượng hơi thở thì tâm ta được dừng lại, không chạy rong ruổi nữa, nó trú vào một chỗ. Đối tượng của chánh niệm có thể là hơi thở hay là thân của ta. Khi bám lấy đối tượng đó và làm cho tâm được lắng yên thì ta không thể nào bị những ngọn gió của cảm thọ hay tâm hành thổi bay, hoặc bị những đợt sóng của tư duy kéo ta đi được. Rồi từ từ ta mới có khả năng quán chiếu. Khi những tâm hành buồn giận, lo lắng tới thì ta có khả năng nhận diện và nhìn sâu vào để thấy tâm hành đó phát sanh do điều kiện nào. Trong những điều kiện đó có vô minh là điều kiện căn bản. Tham, sân và si là ba chất độc làm ung thối

nếp sống của con người. Tham là sự mê đắm, sự thèm khát. Sân là sự giận hờn. Tham và sân cũng như những phiền não khác như sợ hãi, căm thù, tuyệt vọng đều phát sanh ra từ tâm hành căn bản là si. Tâm hành si là không thấy được sự thật, vì bị mê mờ (confused). Chúng ta là anh em, là chị em, là thầy trò, là cha con của nhau mà chúng ta hành xử như người kia là kẻ thù của ta, như là một thực tại biệt lập, đó là si! Và si chỉ có thể bị đập vỡ được bằng sự quán chiếu mà thôi. *Trung Quán Luận* là những nhát búa giúp chúng ta đập vỡ những khối si mê.

Thi sĩ Vũ Hoàng Chương, trong bài thơ “Lửa từ bi” có dùng chữ *tình huynh đệ*. Tình huynh đệ có được là khi chúng ta nhận mình là anh em với nhau mà không phải là kẻ thù. Chúng ta cùng một nước, là anh em thì tại sao người Công giáo này lại kỳ thị người Phật giáo kia? Khi hòa thượng Thích Quảng Đức tự thiêu, ngọn lửa đó chính là thông điệp đốt cháy sự si mê để thấy rõ được tình huynh đệ:

*Muôn vạn khối sân si vừa mở mắt  
Nhìn nhau tình huynh đệ bao la*

Đó là bài thơ của Vũ Hoàng Chương. Sân si tạo ra chia rẽ và tiêu diệt tại vì mình không thấy được sự thật, sự thật đó là tình huynh đệ. Một người tự thiêu để nhắc mọi người: Chúng ta là anh em của nhau, tại sao chúng ta lại làm khổ nhau như vậy?

*Ôi quả thật hôm nay trời có mặt  
Giờ là giờ hoàng đạo nguy nga  
Muôn vạn khối sân si vừa mở mắt  
Nhìn nhau tình huynh đệ bao la*

Khổ đau, ganh tị, giận hờn, sợ hãi, tuyệt vọng, v.v... những thứ đó mọc trên một mảnh đất gọi là si mê. Sự si mê được gọi tên là: có tới, có đi, có có, có không, có sanh, có diệt, có tự tánh, có tha tánh. Đây không phải là triết học, đây là những đề tài thiền quán giúp mình thấy được sự thật, sự thật trong lòng mình, trong lòng người kia và trong lòng thực tại. Quán chiếu thì ta thấy không có tự tánh cũng

không có tha tánh. Khi thấy được như vậy thì chánh kiến có mặt, và khi chánh kiến có mặt thì chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp sẽ có mặt. Ta sẽ không làm khổ mình và làm khổ người khác nữa.

Sau này dạy Trung Quán cho đệ tử, quý vị phải dạy như thế nào để họ có thể đem áp dụng vào đời sống hằng ngày. Khi dạy Duy Thức (Duy Biểu), tôi đã dạy theo cách mà quý vị có thể áp dụng được Duy Biểu học vào đời sống hằng ngày để chuyển hóa. Khi dạy kinh Kim Cương, tôi cũng dạy như thế nào để kinh Kim Cương trở thành một sách gối đầu giường cho mỗi người. Nó có liên hệ tới sự buồn vui, giận ghét hằng ngày của ta chứ không phải là những cái xa vời mà ta không với tới được.

Hôm qua tôi có nhận được một lá thư của một thiền sinh người Đức. Ông đến từ truyền thống Cơ đốc giáo. Giáo lý Cơ đốc giáo cho ông có cảm tưởng như là ông đang sống trong một ngôi nhà có hai tầng: Tầng trệt là tầng ông sống hằng ngày và tầng trên là an lạc, giải thoát. Nhưng giữa hai tầng đó ông không tìm thấy cầu thang để đi lên. Bây giờ đến với đạo Phật, ông đã tìm thấy được cầu thang. Ông muốn bỏ đạo Thiên chúa, theo đạo Phật. Nhưng tôi không đồng ý để ông bỏ đạo của mình. Ông không vui lắm và nói: “Con đã tìm thấy cầu thang trong đạo Phật rồi. Tạo sao không cho con theo đạo Phật mà bắt con theo đạo Thiên chúa?”. Mục đích của tôi không phải là bắt ông theo đạo Thiên chúa mà mục đích của tôi là để ông đừng bị mất gốc. Nếu tìm được cầu thang rồi thì ông đem về gắn trong nhà của ông, để cho những người lâu nay chỉ ở tầng trệt bây giờ được leo lên tầng trên. Đó là điều tôi muốn. Trong nhà chưa có cầu thang thì bây giờ ta phải làm cầu thang chứ không phải bỏ nhà mà đi!

Sang năm (2003), vào cuối tháng 5, tôi được mời tham dự đại hội Cơ đốc giáo tại thủ đô Berlin nước Đức. Đây là lần đầu tiên hai giáo hội Cơ đốc và Tin lành họp đại hội chung trong lịch sử của nước Đức. Tôi được mời phát biểu với bốn vị lãnh đạo tinh thần của các tôn giáo khác. Sau đó tôi sẽ nói chuyện với khoảng 6000 người trẻ về “hạnh phúc, tương lai và hòa bình”. Trong buổi phát biểu, mỗi vị chỉ phát



biểu được 15 phút. Nhưng vì tôi nói tiếng Anh nên được nói dài hơn một chút. Lá thư mời rất đặc biệt, trong thư viết một câu làm tôi rất cảm động: Thầy nói như thế nào trong tinh thần đối thoại giữa các tôn giáo để thế giới có hòa bình. Thầy đề nghị cho những điều cụ thể mà chúng tôi có thể đem áp dụng trong giáo hội của chúng tôi.

Khi đọc lá thư tôi rất vui vì thấy họ rất cởi mở. Họ muốn một người Phật tử cho họ biết một phép thực tập nào đó có thể đem áp dụng được vào lòng Cơ đốc giáo và có thể thực tập với tinh thần Cơ đốc giáo. Đó là một tinh thần học hỏi rộng mở. Rất nhiều Phật tử chưa có được thái độ cởi mở đó, họ rất khép kín, rất cố chấp. So với người Cơ đốc giáo kia thì họ ít “Phật tử” hơn nhiều. Người Cơ đốc giáo đó rất tha thiết muốn thấy pháp môn có thể áp dụng được ngay trong truyền thống của họ. Họ không tự ái, không cố chấp. Họ thấy được bản chất “không có tự tánh, không có tha tánh” nhiều hơn người Phật tử. Người Phật tử nói khô cả cổ, nhưng chưa chắc đã cởi mở, đã có tuệ giác đó. Ta chết vì những danh từ, ta nói quá nhiều về những huyền diệu (huyền đàm), nhưng trong lúc đó ta lại chết đói trong nếp sống tâm linh của mình. Ta cứ cho là ta giàu nhưng kỳ thực ta là những đứa con hoang, bơ vơ, không nhà cửa, không cơm ăn.

Chúng ta phải làm như thế nào để Trung Quán Luận cũng như Duy Biểu học, hay kinh Kim Cương trở thành những phương pháp sống của ta trong đời sống hằng ngày. Chúng ta phải có thức ăn, chúng ta không được bỏ đói mình, chúng ta không được bỏ đói chúng. Chúng ta phải tu học như thế nào để mỗi ngày đều có được chất liệu bổ dưỡng để nuôi thân, nuôi chúng và nuôi nhân loại.

Chúng ta đã học được bốn bài kệ của phẩm Quán Hữu Vô, trong đó thầy Long Thọ sử dụng danh từ *tự tánh* (self-nature). Tự tánh là một cái gì thường tại, nó không thể nào từ không mà trở thành có hay từ có mà trở thành không. Nó là bản chất đích thực (substance), là một thực thể (entity).

Ngày xưa có một ông vua, ông được nghe một người nhạc sĩ đàn bằng một cây đàn dây. Tiếng đàn rất kỳ diệu làm ông rung động cả tâm can. Ông muốn tìm ra bản chất của tiếng đàn. Ông muốn biết cây đàn làm sao mà phát ra những âm thanh làm rung động trái tim ông như vậy? Ông ra lệnh chẻ cây đàn ra để tìm bản chất của nó. Nhưng khi chẻ cây đàn ra thì không thấy gì hết, đi tìm trong từng mảnh vụn của cây đàn cũng không thấy bản chất của tiếng đàn trong đó. Tiếng đàn không có bản chất, không có tự tánh của nó. Đi tìm cái tự tánh, cái bản chất, cái thực thể của tiếng đàn không được. Tiếng đàn chỉ là một sự biểu hiện thôi.

Trong kinh Đức Thế Tôn thường dùng hình ảnh của cây chuối. Lột một bẹ chuối ra thì có bẹ thứ hai, lột bẹ thứ hai thì thấy bẹ thứ ba. Cứ như thế mà lột cho đến bẹ cuối cùng thì ở trong không thấy có cái lõi chắc thực của cây chuối. Cây chuối chỉ là những bẹ chuối cuốn lại với nhau thôi. Cây chuối không có tự tánh, không có bản chất đích thực, không có cái cốt lõi ở trong. Củ hành cũng vậy, ta muốn tìm cốt lõi, tìm cái tim của củ hành thì tìm không được. Lột lớp hành này ra thì tới lớp hành khác, lột đến hết cũng không thấy cốt lõi của củ hành. Đó gọi là tự tánh, là bản chất (substance, entity).

Vậy mà khi nhìn người kia hay nhìn tự thân của mình, ta nghĩ là trong đó có cốt lõi, có tự tánh. Vì tin tưởng vào sự có mặt của tự tánh cho nên ta sợ hãi, căm thù, ta bị thương tích. Nếu ta biết là ta không có tự tánh thì ta sẽ rộng rang, ta sẽ tự do và không có gì động được tới ta.

Nói tóm lại:

Bài kệ thứ ba nói: nếu không có tự tánh thì cũng không có tha tánh. Tự tánh là cốt lõi của chính mình và tha tánh là cốt lõi của kẻ khác. Nếu tự tánh không có thì làm gì có tha tánh. Chúng ta đi tới nhận thức là, tự tánh là một ý niệm mà không phải một sự thật. Bản chất của nó là *không*. *Không* là không có tự tánh, không có bản chất đích

thực chứ không phải là không có cây chuối, không có tiếng đàn hay không có củ hành.

Bài kệ thứ tư nói: nếu có tự tánh và tha tánh thì ta mới thành lập được sự có mặt thật sự của các pháp. Không có tự tánh và tha tánh thì các pháp chỉ có mặt như một giấc mộng, một tia chớp, một bong bóng nước (như mộng, huyễn, bào, ảnh). Không có tự tánh và tha tánh, ta vẫn có thể tiếp xúc được với các pháp, ta có thể có ý niệm về nó hay có thể có một tri giác về nó, nhưng đối tượng của tri giác đó không có một cái gì chắc thật, không có một cốt lõi.

### Bài kệ 5

<i>Hữu nhược bất thành giả</i>	有若不成者
<i>Vô vân hà khả thành</i>	無云何可成
<i>Nhân hữu hữu pháp cố</i>	因有有法故
<i>Hữu hoại danh vi vô.</i>	有壞名為無

Cái có đã không thành,  
Cái không sao thành được?  
Nhân vì có cái có,  
Cái có diệt thành không.

Khi dùng danh từ *không* thì ta có thể bị kẹt vào ý niệm không. Khi dùng danh từ *có* thì ta có thể bị kẹt vào ý niệm có.

*Hữu nhược bất thành giả, vô vân hà khả thành*: Cái có nếu không được thành lập (establish, confirm) thì cái *không* làm sao được thành lập? Rất là đơn sơ mà rất là hay! Khi nghe Bụt nói “cái đó không có” thì ta bị kẹt vào cái không, chưa thoát khỏi cái có đã kẹt vào cái không. Vừa nghe nói tiếng đàn không có tự tánh thì ta cho là tiếng đàn không có tự tánh. Ta dễ bị kẹt như vậy đó!

Lâu nay ai cũng cho *Trung Quán Luận* là luận Đại thừa và thầy Long Thọ trong khi viết *Trung Quán Luận* là một người xiển dương Đại thừa. Sự thật không phải như vậy, *Trung Quán Luận* không phải là Đại thừa. Tất cả kinh điển được trích dẫn trong *Trung Quán Luận* đều là

kinh điển Nguyên thi. Thầy Long Thọ không có trích dẫn một câu kinh Đại thừa nào. Sau này thầy có giảng kinh Bát Nhã, nhưng khi viết *Trung Quán Luận* thì thầy không phải là người Đại thừa, không trích dẫn kinh Đại Thừa và không xiển dương Đại thừa. *Trung Quán Luận* là một tác phẩm không Đại thừa, không Tiểu thừa. Với *Trung Quán Luận* chúng ta thấy là tất cả những tư tưởng uyên áo của Đại thừa đã nằm sẵn trong kinh điển Nguyên thi. Cái hay của *Trung Quán Luận* là không cần trích dẫn một câu kinh Đại thừa nào mà vẫn nói lên được cái chân diệu của Đại thừa.

Kinh Bảo Tích (kinh Đại thừa) nói: “Anh tin rằng có. Nhưng khi nghe Bụt bảo là không thì anh tin vào không. Hết chui vào cái này thì anh lại chui vào cái kia. Thà rằng chấp có như núi Tu Di còn hơn là chấp không.”.

Ngay trong luận *Trung Quán* thầy Long Thọ cũng có nói rõ ràng: “Nếu *cái có* mà còn không có thì làm sao có *cái không*? Cái có mà không thành lập được thì làm sao thành lập được cái không?”. Cái không là do cái có mà có. Tay phải là do tay trái mà có, nếu không có tay trái thì làm sao có tay phải? *Có* là một cực đoan và *không* cũng là một cực đoan. Con đường trung đạo vượt thoát những cực đoan (extreme), vượt thoát những cặp đối nghịch như có-không, sinh-diệt, tới-đi. Bài kệ rất đơn giản và rõ: Nếu cái có không thành lập được thì làm sao cái không thành lập được?

Đây là lý luận:

*Nhân hữu hữu pháp cố, hữu hoại danh vi vô*

Là vì có *cái có* (nhân hữu hữu pháp cố) và *cái có* tiêu hoại cho nên có *cái không* (hữu hoại danh vi vô). Nếu không có cái có thì làm gì có cái không. Các nhà học giả cứ nói đạo Phật chủ trương là “không có gì hết!”. Hễ tin vào không là tin vào có, tại vì không có cái có thì làm sao có cái không? Cái có có, rồi nó tiêu diệt đi thì mới thành ra cái không! Vậy thì vấn đề không phải là có (being) hay không (non-being), vấn đề không phải là sự chọn lựa giữa có (être) và không (non-être) mà

vấn đề là siêu việt ra khỏi có và không. Có và không không phải là thực tại. Nó chỉ là ý niệm, là vọng tưởng của mình thôi.

## **Bài kệ 6**

<i>Nhược nhân kiến hữu vô</i>	若人見有無
<i>Kiến tự tánh tha tánh</i>	見自性他性
<i>Như thị tắc bất kiến</i>	如是則不見
<i>Phật pháp chân thật nghĩa.</i>	佛法真實義

Kẻ nào thấy có, không  
Thấy tự tánh, tha tánh  
Kẻ ấy không thấy được  
Nghĩa chân thật Phật pháp.

*Nhược nhân kiến hữu vô*  
*Kiến tự tánh tha tánh*

Nếu một người thấy có cái có và có cái không, thấy có tự tánh và có tha tánh. Thì người đó làm sao? Thầy Long Thọ trả lời:

*Như thị tắc bất kiến*  
*Phật pháp chân thật nghĩa*

Như vậy thì người đó không thấy được nghĩa chân thật của Phật pháp, người đó không hiểu Phật pháp chút xíu nào. Nghĩa chân thật của Phật pháp là vượt thoát có-không, siêu việt cả hữu-vô.

## **Bài kệ 7**

<i>Phật năng diệt hữu vô</i>	佛能滅有無
<i>Như Hóa Ca chiên diên</i>	如化迦旃延
<i>Kinh trung chi sở thuyết</i>	經中之所說
<i>Ly hữu diệt ly vô.</i>	離有亦離無

Bụt đập tắt có không  
Trong kinh Ca chiên diên  
Ngài đã nói giáo lý

Là có cũng là không.

Kinh Ca chiên diên là một kinh Nguyên thi, không phải kinh Đại thừa, có trong tạng Pali mà cũng có trong Hán tạng. Trong sách *Nhật tụng thiên môn* năm 2000, chúng ta có kinh này gọi là kinh *Trung đạo nhân duyên*. Trung đạo là the Middle path hay the Middle way. Kinh mang số 301 của Tập A Hàm trong Hán tạng. Trong tạng Pali gọi là *Kaccayanaggotta-sutta* trong *Samyutta Nikaya* II, 16-17.

*Phật năng diệt hữu vô*

Bụt có khả năng dập tắt ý niệm có-không. Chữ Niết bàn có nghĩa là dập tắt (extinction), trước hết là sự dập tắt những ý niệm như là ý niệm có-không. Niết bàn có nghĩa là tự do, tự do đối với những ý niệm. Lấy hết những ý niệm đi thì ta có tự do vô biên. Vì những ý niệm cho nên ta tự giam hãm ta vào những cái khung (không gian và thời gian) rất chật hẹp. Ví dụ ta nghĩ ta chỉ có 18 ngày, 18 tháng hay 18 năm để sống. Đó là những ý niệm giam hãm mình. Tiếp xúc được với Niết bàn, tức là dập tắt được những ý niệm đó thì cái khung đó, nhà tù đó không còn nữa. Ta không còn sợ hãi và không ai có thể đóng khung ta được. Niết bàn được dịch là Freedom. (Freedom from all views, all notions including the notion of being and non-being).

Niết bàn cũng có nghĩa là diệt. *Diệt* ở đây không phải là từ có mà trở thành không. Diệt là diệt ý niệm có-không. Nhập diệt không phải là từ có mà trở thành không. Nhập diệt là đi vào thế giới vượt thoát cả có và cả không. Nghe nói người đó nhập diệt, ta nghĩ người đó không còn nữa là sai không biết bao nhiêu mà kể.

*Như Hóa Ca chiên diên*

*Kinh trung chi sở thuyết*

*Ca chiên diên* là thầy Kaccayana. *Hóa* là dạy dỗ, chuyển hóa sự sai lầm. Trong kinh “*Hóa Ca chiên diên*” có nội dung là:

*Lý hữu diệt ly vô*

*Ly* có nghĩa là lia. Lia có cũng là lia không, bỏ có là bỏ không. Bỏ có mà chưa bỏ không là chưa thật sự bỏ có. Khi nào bỏ được *không* thì mình mới có thể bỏ có được, vì có và không là hai cái đối lập nhau.

## Bài kệ 8

<i>Nhược pháp thực hữu tánh</i>	若法實有性
<i>Hậu tắc bất ưng vô</i>	後則不應無
<i>Tánh nhược hữu dị tướng</i>	性若有異相
<i>Thị sự chung bất nhiên.</i>	是事終不然

Nếu pháp có thật tánh.  
Thì không thể thành không.  
Tự tánh có dị tướng,  
Điều này không hợp lý.

*Nhược pháp hữu thực tánh*

Nếu các pháp thật có tự tánh, có cốt lõi, có thực thể, sự vật thật có thì, *Hậu tắc bất ưng vô* theo nguyên tắc, nó không thể nào trở thành không được. Theo định nghĩa thì tự tánh là một cái gì không thể từ không mà trở thành có hay từ có mà trở thành không. Nếu sự vật thật sự có, thì sau đó nó làm sao mà trở thành không được?

*Tánh nhược hữu dị tướng*  
*Thị sự chung bất nhiên*

Tự tánh mà có hình tướng của sự biến đổi thì không hợp lý (bất nhiên). *Bất nhiên* là không phải như vậy (absurd). *Thị sự* là chuyện này. Chuyện này rất cuộc không hợp lý. Chuyện nào? Chuyện tự tánh có biến đổi.

Có bốn tướng trạng là tướng sinh, tướng trú, tướng dị và tướng diệt. Các pháp đi ngang qua bốn tướng đó. Nó sinh ra, tồn tại một thời gian, từ từ thay đổi và rồi cuối cùng nó không còn nữa. *Dị* có nghĩa là thay đổi.

Đã là tự tánh, là cái có đích thực rồi thì làm sao biến đổi được? Tự tánh là cái gì mà không đi ngang qua sinh-trú-dị-diệt? Mà đi ngang qua sinh-trú-dị-diệt thì không phải là tự tánh, không phải là có thật. Nó chỉ là tuồng ảo hóa mà thôi (magic show). Trong *Cung Oán Ngâm Khúc* có câu:

*Tuồng ảo hóa đã bày ra đấy  
Kiếp phù sinh trông thấy mà đau*

Nếu sự vật thật sự có thì làm sao sau này nó trở thành không được? Tự tánh đích thực của sự vật mà đi qua tướng biến đổi thì không hợp lý, tự tánh là phải chắc thật.

Trong khi ngồi thiền, ta phải quán năm uẩn của mình để thấy là ta không có tự tánh. Có năm uẩn, nhưng năm uẩn đều là không có tự tánh. Thấy được điều đó là vượt thoát mọi khổ đau, ách nạn. "*Bồ tát Quán Tự Tại, khi quán chiếu thâm sâu, thấy năm uẩn đều không có tự tánh. Thực chứng điều ấy xong, Ngài vượt thoát mọi khổ đau, ách nạn.*" Chúng ta cũng phải làm như vậy!

Trong đời nhà Hán, ở phương Nam, có một vị vua người tên là Triệu Việt Vương. Ông ta thành lập một nước ở phương nam gọi là nước Nam-Việt gồm có mấy tỉnh miền Nam nước Tàu bây giờ và cả lãnh thổ Việt-Nam. Thời đó có rất nhiều bộ tộc mang tên Việt gọi là Bách Việt (một trăm bộ tộc mang tên Việt). Bây giờ ở miền Phúc Kiến cũng còn có người gốc Mân Việt. Phật học viện của chùa Nam Phổ Đà có tên là Mân Nam. Mân Việt là một trong những bộ tộc Việt. Vương quốc Nam-Việt gồm thâu một số các tỉnh miền Nam Trung Quốc và cả lãnh thổ Việt-Nam bấy giờ. Kinh đô của nước Nam-Việt ở miền Quảng Châu của tỉnh Quảng Đông.

Cách đây khoảng 11, 12 năm người ta phát hiện ra lăng mộ của Triệu Việt Vương và hài cốt của ông vua. Trong một chuyến hoàng hóa ở Trung Quốc, thì phái đoàn Làng Mai có dịp đi vào thăm mộ của Triệu Việt Vương. Với kỹ thuật mới của ngành khảo cổ, các nhà khoa học phát hiện ra nhiều chi tiết của nền văn hóa thời đó, trước Thiên chúa



giáng sinh mấy trăm năm. Người ta tìm ra ngọc ẩn của vua, những dụng cụ vua dùng thường ngày, vàng ngọc, thuốc, thực phẩm vua thích ăn. Người ta cũng tìm được thi hài của ngự y hoàng triều - ông bác sĩ của vua bị chôn sống theo để sang bên kia vua có người chăm lo sức khỏe. Ngoài ra còn có thi hài của cô cung nữ vua sủng ái yêu chuộng và thi hài của ngự trà - người đầu bếp đều cùng chôn sống theo để qua bên kia vua có người nấu ăn đàng hoàng.

Khi các thầy, các sư cô, các đạo hữu đi tham quan thì tôi cũng đi từng bước. Tôi nhận thấy rõ ràng là may mà ta được thấm nhuần ân đức của Đức Thế Tôn. Ta có được tuệ giác của Ngài nên không bị vướng vào quan điểm về thường, về ngã. Ta thấy rằng, ngay trong giờ phút hiện tại ta đã đi luân hồi không những đi theo chiều dọc mà còn đi theo chiều ngang dưới những hình thức khác. Tuệ giác của vô ngã, của vô thường, của tương tức không làm cho ta kẹt vào những ý niệm đã trở thành đức tin của người thời đó. Họ nghĩ rằng khi chết thì họ đem theo tất cả tự ngã của họ, đem theo tự tánh bất diệt của họ sang thế giới bên kia, cho nên khi đi sang thế giới bên kia cũng phải cần bác sĩ, người hầu hạ, v.v...

Nếu không có ánh sáng của Đức Thế Tôn thì làm sao chúng ta thoát ra khỏi ý niệm như vậy. Ta làm khổ mình bằng những lo sợ, rồi ta làm khổ người khác bằng cách chôn sống họ. Học ở Đức Thế Tôn về vô thường, vô ngã, phi hữu, phi vô là ta được giải thoát rất nhiều. Ta không còn là nạn nhân của những ý niệm như vậy. Ân đức đó quá lớn! Nếu có người cho ta tiền bạc, nhà cửa, danh vọng thì ta cũng không cảm thấy biết ơn như là khi ta nhận được giáo lý đó của Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn phóng hào quang và làm tan biến những khối si mê trong lòng ta, để ta có thể thấy được sự vật trong thực tại của nó là vô thường, vô ngã, là không có cốt lõi, là tương tức. Thấy được như vậy thì ta không đòi chôn, đòi thiêu những người thương của ta theo ta khi ta chết. Ta không bị kẹt vào những cái như vậy.

Những điều chúng ta học ở đây rất là quan trọng! Nó không phải là huyền đàm. Ta học thì ta phải quán chiếu. Cái mà Đức Thế Tôn ban

tặng cho ta lớn lắm, không thể nào có thể đền đáp trong một kiếp được đâu. Những người có quyền hành lớn như Triệu Việt Vương không có được một giọt nước cam lộ của Đức Thế Tôn nhỏ vào trong tim của ông. Nếu có được thì ông đã không làm như vậy. Ông đã đi qua bao hy vọng, thất vọng, sợ hãi, lo lắng, không biết mình sẽ ra sao sau khi chết. Được học hỏi, hiểu và quán chiếu chánh pháp, được sống đời sống hằng ngày theo ánh sáng của chánh pháp, đó là một hạnh phúc rất lớn.

Chúng ta phải nuôi tâm trạng biết ơn thì ta sẽ có rất nhiều hạnh phúc. Ở đời có bao nhiêu người được nghe, được học và được quán chiếu những điều như vậy? Người ta rất bận rộn, nào là trả tiền nhà, tiền điện thoại, tiền thuế, đi chợ, nấu ăn, đi làm, lái xe. Người ta không có thì giờ tiếp nhận, học hỏi và soi sáng cái tâm của mình. Chúng ta là người có phước rất lớn!

## **Bài kệ 9**

<i>Nhược pháp thực hữu tánh</i>	若法實有性
<i>Vân hà nhi khả dị</i>	云何而可異
<i>Nhược pháp thực vô tánh</i>	若法實無性
<i>Vân hà nhi khả dị?</i>	云何而可異

Nếu pháp có tự tánh,  
Thì làm sao biến dị?  
Nếu pháp thật không tánh,  
Cũng làm sao biến dị?

Đây là hai câu hỏi.

Câu hỏi thứ nhất:

*Nhược pháp thật hữu tánh, vân hà nhi khả dị:* Nếu tự tánh của sự vật là thực hữu, thì làm sao sự vật có thể thay đổi được? *Dị* là thay đổi. Nếu quả thật bản chất của sự vật là có (hữu) thì nó không cần sinh ra (sinh), tồn tại (trụ), nó không thể nào thay đổi (dị) và không thể nào diệt đi được (diệt). Cho nên nói sự vật là thật có thì không đúng tại vì

nếu nó thật có thì không bao giờ nó trở thành ra không, nó không bao giờ thay đổi được. Vậy thì lý luận của câu hỏi này là: Nếu sự vật là thật có thì làm sao nó thay đổi và trở thành không được? Đó là định nghĩa của *thật hữu* (really existing).

Câu hỏi thứ hai:

*Nhược hữu thực vô tánh, vân hà nhi khả dị*: Nếu bản chất của các pháp là thật sự không thì làm sao có sự biến đổi và trở thành có được? Khi nghe câu hỏi đầu thì chúng ta có thể nghĩ rằng luận chủ (tác giả) chủ trương là các pháp không có tự tánh, nghĩa là sự vật không có. Nhưng chúng ta lầm, lầm to! Vì vậy có câu hỏi thứ hai: Nếu các pháp mà thật sự không thì làm sao nó thay đổi mà trở thành có?

Bài kệ này giúp ta thoát ra khỏi ý niệm về có và về không. Còn vướng vào không thì còn vướng vào có, vướng vào có là vướng vào không. Trong vở kịch *Hamlet* có câu: To be or not to be, that is the question! (Có hay không, đó là vấn đề!). Theo giáo lý của thầy Long Thọ thì: Có hay không, không phải là vấn đề. (Being or non-being, to be or not to be, that is not the question).

Trong kinh Kaccanyanagotta-sutra (Hóa Ca Chiên Diên kinh), Đức Thế Tôn có dạy rất rõ về vấn đề này. Ngài nói: Roi vào ý niệm *có* là một thái cực mà roi vào ý niệm *không* là một thái cực khác. Ngài dạy giáo lý Trung Đạo là vượt thoát có và không. Đó không phải là kinh Đại thừa mà là kinh Nguyên thủy. Trong sách *Nghi thức tụng niệm đại toàn* cũng như trong *Thiền môn nhật tụng năm 2000* có kinh đó, kinh rất ngắn nhưng rất căn bản, rất quan trọng.

*Nếu pháp có tự tánh  
Thì làm sao biến dị?  
Nếu pháp thật không tánh  
Cũng làm sao biến dị?*

*Biến dị* là thay đổi từ có tới không, hay thay đổi từ không tới có.

Giáo lý của Đức Thế Tôn rất là rõ, là *vượt thoát có-không*. Vậy mà rất nhiều người cứ buộc tội Đức Thế Tôn là dạy giáo lý hư vô. Nhất là các học giả Tây Phương, họ không hiểu được, họ cứ nghĩ là giáo lý đạo Bụt chủ trương hư vô.

### **Bài kệ 10**

<i>Định hữu tắc trước thường</i>	定有則著常
<i>Định vô tắc trước đoạn</i>	定無則著斷
<i>Thị cố hữu trí giả</i>	是故有智者
<i>Bất ưng trước hữu vô.</i>	不應著有無

Nói có là chấp thường  
Nói không là chấp đoạn  
Cho nên kẻ trí giả  
Không vướng vào có không.

*Định hữu tắc trước thường*

Nếu quyết định chắc chắn rằng sự vật là có (definitive existing, existence définitive) thì ta vướng vào ý niệm thường (permanence).

*Định vô tắc trước đoạn*

Nếu quyết định sự vật là không có thì ta kẹt vào ý niệm đoạn (annihilation).

Kiến chấp đầu là thường kiến, kiến chấp thứ hai là đoạn kiến. *Thường kiến* là quan điểm cho rằng sự vật là thường hằng (permanence). *Đoạn kiến* là quan điểm đối lập lại, cho rằng khi sự vật diệt rồi thì hoàn toàn không có gì nữa hết. Điều này có liên hệ tới vấn đề linh hồn.

Cơ đốc giáo tin rằng Thượng đế là thường hằng và linh hồn cũng thường hằng. Đạo Bụt phủ nhận thường và phủ nhận đoạn chứ không phủ nhận thường để rơi vào đoạn. Thực tại là không thường cũng không đoạn. Nói Đức Thế Tôn thuyết giảng về đoạn diệt, tức là chủ trương về đoạn (annihilation), là oan ức cho Ngài. Người ta, nhất

là người Tây Phương, hay cho rằng, nếu không phải là thường thì dĩ nhiên phải là đoạn. Sự thật thì chấp vào đoạn cũng là chấp vào thường, tại vì không có thường thì làm sao có đoạn? Nếu cố chấp sự vật là có thì kẹt vào ý niệm thường mà cố chấp sự vật là không thì kẹt vào ý niệm đoạn.

*Thị cố hữu trí giả*

*Bất ưng trú hữu vô*

*Thị cố* là cho nên. Vì vậy cho nên những người có trí không nên kẹt vào ý niệm có và ý niệm không.

*Hữu* là existence, là être. *Vô* là non-existence, là non-être. Người có trí tuệ thì không bị kẹt vào có (*hữu*) mà cũng không bị kẹt vào không (*vô*). *Hữu* là asti (bhāva), *vô* là nāsti.

Chúng ta phải nhìn mình, nhìn người thương hay người ghét của mình bằng con mắt như vậy; chúng ta phải nhìn Bụt, nhìn Chúa bằng con mắt đó, tức là không thấy có một thực thể nào thường hằng hay một thực thể nào đoạn diệt cả. Chúng ta phải nhìn bằng con mắt của trung đạo.

## **Bài kệ 11**

*Nhược pháp hữu định tánh*

若法有定性

*Phi vô tắc thị thường*

非無則是常

*Tiên hữu nhi kim vô*

先有而今無

*Thị tắc vi đoạn diệt.*

是則為斷滅

Nếu pháp có tự tánh

Không không thì là thường

Trước có mà nay không

Đó lại là đoạn diệt.

*Nhược pháp hữu định tánh*

*Phi vô tắc thị thường*

Nếu sự vật có một tự tánh quyết định và nó không phải là không thì đó là chấp vào thường.

*Tiên hữu nhi kim vô  
Thị tắc vi đoạn diệt*

*Tiên* là trước đây, *kim* là bây giờ. *Tiên hữu nhi kim vô*: Trước đó nó có mà bây giờ nó không có. Đó là kẹt vào ý niệm đoạn diệt (annihilation). Thấy một người đang ngồi đó thì ta cho là người đó có. Khi người đó chết rồi thì ta cho người đó là không. Đó là khuynh hướng suy nghĩ thông thường của những người không tu, không biết quán chiếu. Chính một số lớn các nhà khoa học cũng nghĩ như vậy. Họ có kiến thức khoa học nhưng cái nhìn của họ chưa khoa học lắm. Có rất nhiều nhà khoa học rơi vào đoạn kiến mà không biết, chỉ có một số ít vượt thoát đoạn kiến mà thôi, đó là những nhà khoa học siêu việt nhất.

Chúng ta đã nghe nhiều bài giảng về luân hồi, về sự tiếp nối. Khi đốt lên một cây đèn cầy thì đèn cầy bắt đầu sống động, nó phát ra ánh sáng, hơi nóng, mùi thơm và đồng thời cũng chế tạo ra những chất như acide carbonique. Vật gì đang đốt cũng cần dưỡng khí và thán tố (carbone). Sự sống là sự đốt cháy, không có sự đốt cháy là không có sự sống. Đèn cầy là một ví dụ rất đẹp về sự sống. Trước hết nó có thán tố và sau đó nó cần dưỡng khí. Trong người chúng ta cũng vậy. Thực phẩm của ta có rất nhiều chất than, như cục đường có chất than rất nhiều. Khi thở vào là ta đưa không khí vào trong phổi. Trong không khí có dưỡng khí giúp cho sự đốt cháy và ta phát ra được nhiệt lượng. Nếu không có sự đốt cháy trong người thì ta không thể có nhiệt độ là 37°C. Trong người chúng ta có sự đốt cháy từng giây từng phút, và trong khi đốt cháy thì ta cũng phát ra những yếu tố khác.

Thức ăn, nước uống và không khí mà ta tiêu thụ vào là những input (những cái ta cho vào). Ta sản xuất ra những thứ khác gọi là output (những cái ta cho ra), như là ta đi cầu, đi tiểu, toát mồ hôi hay ta thở ra. Trong khi đốt thì đèn cầy cũng thải ra thán khí. Một thành phố

như thành phố Paris thải ra vô số thán khí trong 24 giờ một ngày. Nếu như không có những khu rừng lớn thì không thể nào hút hết thán khí đó và con người sẽ chết. Vì vậy rừng cây rất là quan trọng đối với con người. Rừng cây có khả năng tiêu thụ acide carbonique và chế tạo ra dưỡng khí trở lại cho mình. Đốn một cây là ta đốn chính mình.

Đứng về phương diện vật chất thì đèn cầy chế tác ra ánh sáng, sức nóng và thán khí. Ta không thấy nó đang đi về đâu và đang làm gì cho nên khi đèn cầy cháy hết thì ta nói nó không còn nữa. Sự thật thì đèn cầy đang đi vào trong vũ trụ ở những dạng khác nhau. Không thấy đèn cầy nữa thì ta nói nó từ có trở thành không. Điều đó rất phản khoa học, không có gì từ có mà trở thành không, cũng không có gì từ không mà trở thành có. Con người mình cũng vậy. Mỗi giây mỗi phút mình đều thở ra và mình đang đi vào vũ trụ. Đó là đứng về phương diện sắc.

Đứng về phương diện tâm thì ta có những tư duy, những lời nói, những hành động, và những cái đó tiếp nối ta gọi là *tam nghiệp* (thân, khẩu và ý). Nó gây tác động dây chuyền trong vũ trụ. Nó chính là ta. Vì vậy khi thân xác này tan rã thì ta không tan rã, ta còn rất nhiều trong vũ trụ. Chỉ có con mắt của khoa học, của trí tuệ mới thấy được sự tiếp nối của ta mà thôi.

Thân của thầy đây, khi nó tan hoại nằm xuống mà nói là Thầy không có nữa là sai lầm. Thầy có trong ta, Thầy có ở nhiều nơi. Nếu có con mắt trí tuệ, con mắt khoa học thì thấy Thầy vẫn có đó, không thể nói Thầy từ có mà trở thành không. Nói như vậy là rất phản khoa học. Điều đó đúng với tất cả mọi người và mọi loài. Một bông hoa, một đám mây, một em bé đều như vậy, không thể nào từ có mà trở thành không. Nếu nói trước đó nó có mà bây giờ nó trở thành không thì đó là một điều rất là ngây thơ, rất là phản khoa học. Một nhà khoa học đích thực, một người biết quán chiếu, một người có tu tập thì phải thấy cho được sự thật là *không có cũng không không*.

Trước đây chúng ta đã học không sinh, không diệt, không tới, không đi. Bây giờ chúng ta học không có, không không. Chỉ khi nào ta thấy được sự thật đó thì ta vượt thoát sự sợ hãi, vượt thoát được sợ hãi rồi thì ta mới có hạnh phúc đích thực. Nếu ta cứ nom nớp lo sợ rằng một ngày kia ta sẽ từ có mà trở thành không thì hạnh phúc của ta không lớn được. Tu học là để đạt được cái thấy đó, cái thấy không có cũng không không. Tu học không phải chỉ là để xoa dịu một vài lo lắng, đau buồn của ta mà thôi. Vì vậy sự quán chiếu về thực tại của sự vật để thấy được tính *không có cũng không không* rất là quan trọng.



# Phẩm Quán Đốt và Bị Đốt

**Chương thứ 10** của Trung Luận cho chúng ta thấy là không có một chủ thể thường tại, không có một cái ngã trong con người của ta (tự tánh) và trong con người của người khác (tha tánh). Biện chứng pháp (dialectic) của thầy Long Thọ rất hay. Đề tài *Lửa và Nhiên liệu* đã được sử dụng ở những nơi khác. Có những chủ thuyết muốn chứng minh là có một chủ thể, một cái ngã tồn tại trong không gian và trong thời gian. Ở đây chúng ta dịch là *Đốt và Bị đốt* nhưng trong nguyên văn thì dùng *Lửa và Nhiên liệu* (Fire and Fuel). Fire, tiếng Phạn là agni, fuel là indhana.

## Bài kệ 1

<i>Nhược nhiên thị khả nhiên</i>	若燃是可燃
<i>Tác tác giả tắc nhất</i>	作作者則一
<i>Nhược nhiên dị khả nhiên</i>	若燃異可燃
<i>Ly khả nhiên hữu nhiên.</i>	離可燃有燃

Nếu đốt là bị đốt  
Tác tác giả là một.  
Đốt không là bị đốt  
Là bị đốt có đốt.

*Nhược nhiên thị khả nhiên*

Nghĩa là: Nếu đốt (lửa) là cái bị đốt (nhiên liệu). *Nhiên* là sự đốt cháy (combustion), đó là lửa. *Khả nhiên* là cái bị đốt cháy (combustible).

*Tác tác giả tắc nhất*

Nghĩa là: Hành động (tác) và người hành động (tác giả) là một. Tác là action, tác giả là actor.

Chúng ta phải phân biệt hai cái: chủ thể hành động và hành động. Ví dụ: *Tôi ngồi*, có cái tôi và có cái ngồi; *Tôi chết*, có cái tôi và có cái chết.

Vậy thì: Cái tôi với cái ngồi là một hay là hai? Cái tôi với cái chết là một hay là hai?

Thầy Long Thọ mở từ từ cho chúng ta thấy: Nếu sự đốt là vật bị đốt thì hành động và người hành động là một. Hai câu kệ là:

*Nhược nhiên dị khả nhiên*

Nghĩa là: Nếu đốt không phải là cái bị đốt.

*Ly khả nhiên hữu nhiên*

Nghĩa là: Ngoài cái bị đốt còn có cái đốt được.

Nếu nói lửa và củi là một thì sự đốt và cái bị đốt là một. Nếu nói lửa và củi là hai cái khác nhau thì hóa ra rằng ngoài củi có thể có được lửa?

Cây đèn cây này chưa bị đốt nên không thể gọi là cái bị đốt. Chúng ta cứ tưởng cái bị đốt có thể có mặt độc lập với cái đốt (lửa) và chờ cái đốt tới. Nhưng cái đốt cũng không thể có mặt ngoài cái bị đốt.

Nói rằng lửa có thể có mặt độc lập ngoài nhiên liệu là chuyện không thể có được; nói rằng lửa là nhiên liệu cũng sai. Còn nói lửa và nhiên liệu là hai cái khác nhau thì có nghĩa là là nhiên liệu có thể có lửa, điều này cũng là vô lý. Đây là đầu dây mối nhợ để đi đến tuệ giác của vô ngã.

Chúng ta có khuynh hướng suy nghĩ là phải có một cái ngã, tức là có một tác giả sẵn sàng có đó để làm một động tác. Sư chú Pháp Hữu phải có mặt đó để có thể che dù hay để nấu nước trà. Có sư chú Pháp Hữu (tác giả) và có chuyện nấu trà hay chuyện che dù (tác), nói như vậy là sai. Sư chú Pháp Hữu và việc pha trà là một hay là khác? Ta không thể chứng minh được nó là một hay là khác nhau. *Tác* với *tác giả* nương nhau mà có. Chúng ta cứ tưởng ta là một thực tại có đó sẵn rồi và thực tại đó tới chỗ này làm cái này hay tới chỗ kia làm cái kia, đó là do vô minh của ta.

Ta nói: Tôi biết là gió đang thổi. (I know the wind is blowing). Rất là buồn cười! Gió có thể là một thực tại riêng biệt ngoài thời hay không? Có gió mà không thổi được không? Không thổi thì làm sao gọi là gió được? Khi không thổi thì nó cũng được gọi là gió sao?

Khi nói *gió thổi* thì chúng ta thấy được sự kỳ cục của cách ta dùng chữ, cách ta suy tư. Gió thì bao giờ cũng thổi, chỉ có một thực tại đang xảy ra là gió. Cái thực tại đang xảy ra là có một cái biết. Chúng ta nghĩ phải có một cái tôi rồi mới có cái tri giác (perception) được. Nhưng thử hỏi: Cái tri giác có thể có mặt ngoài cái tôi và cái tôi có thể có mặt ngoài cái tri giác không?

Trong câu “gió đang thổi” ta có thể loại trừ chữ thổi. Gió là đối tượng của tri giác. Đối tượng của tri giác (gió) và chủ thể của tri giác (cái biết) là một hay là hai? Hai cái có thể tồn tại độc lập với nhau không? Ta có thể bỏ chữ “biết” vì gió là đối tượng của cái biết rồi. Nên thay vì nói dài dòng: “Tôi biết là gió đang thổi”, thì ta có thể nói: “Gió”. Trong chữ *gió* đã gồm đủ “tôi biết là gió đang thổi”. Trong *gió* không có cái ngã, không có actor và không có action, nó là một cái gì đang xảy ra. Khi ta có một tư tưởng hay một cảm thọ thì ta không nghĩ rằng có một người hay một chủ thể có đó rồi mới có cảm thọ hay tư tưởng xảy ra. Chúng ta không cần có tác giả. Đây là phương tiện quyền xảo của thầy Long Thọ để giúp chúng ta thấy được sự vô lý trong cách suy tư của mình. Chúng ta bị kẹt vào cái ngã. Chúng ta suy tư trên căn bản về ngã, tức là trên căn bản có một thực tại riêng biệt. Nguyên tắc suy tư và lý luận đó là *nguyên tắc đồng nhất* (principle of identity): A là A, có nghĩa là A không phải là B. Là A rồi thì chỉ có thể là A thôi, không thể là B được. Đó là nền tảng của sự nhận thức và sự suy tư của chúng ta, đó là nguyên tắc đồng nhất.

Trong khi đó, theo biện chứng pháp của kinh Kim Cương thì A mà ta thấy không phải là A, thì lúc đó ta mới nhận diện được tướng trạng đích thực của nó. Kinh Kim Cương nói: *Bồ tát mà không phải là Bồ tát thì mới thực sự là Bồ tát; chúng sanh mà không phải là chúng sanh thì mới gọi là chúng sanh; ngã mà không phải là ngã thì mới gọi là ngã*. Nhìn sâu

vào để thấy rằng: Ý niệm về ngã, về một thực tại bất biến (identity) không thể có được, nó là một ảo vọng. Lúc đó ta mới thấy được nó là nó, ngoài ra thì ta chỉ có ảo tưởng về nó mà thôi.

Nhìn vào con người, ta thấy con người được kết hợp bởi những yếu tố không phải con người như là đất đá, khoáng chất, thực vật và động vật. Trong quá trình hình thành con người có vai trò của những loài đó. Nhìn vào con người mà thấy con người được làm bằng những yếu tố không phải người thì ta biết con người không phải là một thực tại độc lập ngoài những cái làm ra con người, khi đó ta mới thấy được con người thực sự. *A mà không phải là A thì mới thật là A.*

Kinh Kim Cương là một văn bản xưa nhất ý thức về việc bảo vệ môi sinh. Muốn bảo vệ con người thì phải bảo vệ những yếu tố giúp làm biểu hiện ra con người như là đất đá, cây cỏ và cầm thú. Nhìn con người mà thấy đất đá, cây cỏ và cầm thú thì giống như nhìn A mà thấy không phải là A. Lúc đó ta mới thấy được con người chân thực, A mới thực là A. Đó là ta có tuệ giác tương tức, ta thấy được chân tướng của A.

Biện chứng pháp của thầy Long Thọ cũng vậy. Ban đầu ta tưởng có một tác giả (actor) biệt lập ra ngoài hành động (action), nhìn cho kỹ thì ta thấy không phải như vậy, nó không phải một cũng không phải khác. Đó là chân lý *phi nhất phi dị*.

Bài này nói về tính cách bất nhị của đốt và bị đốt, một bên là đốt (lửa) và một bên là bị đốt (củi). Trong đầu chúng ta nghĩ, lửa là một cái và nhiên liệu đang bị đốt là một cái khác. Điều này quan trọng lắm! Chúng ta hầu hết đều tin là có một linh hồn biệt lập ngoài thể xác của ta. Khi ta chết thì linh hồn đó lên trời hoặc xuống địa ngục, làm như linh hồn là một cái gì có thể tồn tại độc lập khỏi thân xác (hồn lìa khỏi xác!).

Tóm lại, hai câu đầu giả định: Nếu đốt là bị đốt thì tác và tác giả là một, ta không cần phải phân biệt năng đốt và sở đốt, tức là chủ thể

đốt và đối tượng đốt (the one who burns and the one who is burned are just one). Điều đó có một cái gì không đúng!

Hai câu kệ giả định: Nếu cái đốt hoàn toàn khác với cái bị đốt, thì hóa ra lia cái bị đốt còn có cái đốt. Nếu ngoài cái bị đốt có sự đốt thì sự đốt cứ đốt hoài mà không cần cái bị đốt. Nếu ta có linh hồn riêng ngoài thân xác thì linh hồn đó cứ sống hoài mà không cần thân xác này mới có thể sống được. Nói như vậy thì người ta có thể nghĩ rằng ta chủ trương không có linh hồn.

Câu hỏi được đặt ra là: Cái đốt và cái bị đốt là một hay là hai?

## **Bài kệ 2**

<i>Như thị thường ứng nhiên</i>	如是常應燃
<i>Bất nhân khả nhiên sanh</i>	不因可燃生
<i>Tắc vô nhiên hỏa công</i>	則無燃火功
<i>Diệc danh vô tác hỏa.</i>	亦名無作火

Vậy đốt cứ đốt hoài  
Không cần nhờ bị đốt  
Không cần công người đốt  
Lửa không còn tác dụng.

*Như thị thường ứng nhiên*

Vậy thì đốt cứ đốt hoài. Nếu ngoài cái bị đốt mà có cái đốt thì cái đốt nó cứ liên tục hoài. Nếu có một linh hồn có thể tồn tại độc lập ngoài thân xác thì linh hồn đó sống cần gì thân xác?

*Bất nhân khả nhiên sanh*

Sự đốt không cần nhờ cái bị đốt mà sanh ra. Đó là chuyện vô lý! Có thể có một linh hồn tồn tại ngoài thể xác là một chuyện vô lý. (Nhưng phần đông trong chúng ta đều tin như vậy!).

*Tắc vô nhiên hỏa công*

*Nhiên hỏa công* là công việc đốt lửa. Như vậy thì không cần công việc đốt lửa nữa vì cái đốt có tự tánh (self-nature) của nó. Tự mình nó có, nó không cần hành động đốt.

Ngày hôm kia chúng ta nhen lửa trên xóm Thượng thì ta cần có sự chú quệt diêm để đốt. Nếu cái đốt tự mình nó có thì đâu cần sự chú tới quệt diêm? *Tắc vô nhiên hỏa công* tức là không cần có công tác nhen lửa.

*Diệc danh vô tác hỏa*

Không có công việc gọi là nhen lửa và lửa cũng không còn công dụng nữa.

Bài kệ đầu tiên đã phá đi hai ý niệm về *nhất* và về *dị*, về *một* (same) và về *khác nhau* (different). Lửa với nhiên liệu là một hay là hai đều trở thành vô lý dưới ánh sáng của biện chứng pháp Long Thọ.

Bài kệ thứ hai phá vỡ lý luận: Đốt không cần cái bị đốt mà nó có thể một mình tồn tại được.

### **Bài kệ 3**

<i>Nhiên bất đãi khả nhiên</i>	燃不待可燃
<i>Tắc bất tùng duyên sanh</i>	則不從緣生
<i>Hỏa nhược thường nhiên giả</i>	火若常燃者
<i>Nhân công tác ưng không.</i>	人功則應空

Đốt không cần bị đốt  
Thì chẳng từ duyên sinh.  
Nếu lửa thường đốt cháy  
Thì không cần kẻ đốt.

*Nhiên bất đãi khả nhiên*  
*Tắc bất tùng duyên sanh*

Nếu nói đốt không cần cái bị đốt mà vẫn tự mình có được thì cái đốt đó bản thân của nó không cần nhân duyên mà sanh (phi duyên sanh).

*Hỏa nhược thường nhiên giả*

*Nhân công tác ưng không*

Nếu lửa cháy liên tục như vậy thì hành động của người đốt cũng là không có.

Bài kệ này tiếp nối phá bỏ ý niệm “cái đốt khác với cái bị đốt”. Chúng ta sẽ học tới chỗ “đội nhau” tức là cái bị đốt đội cái đốt và cái đốt đội cái bị đốt.

Chúng ta có thể nói cây đèn cầy này là một nhiên liệu (fuel) và nó đang đội lửa đến. Như vậy thì nhiên liệu tự nó có, đâu cần phải có *nhiên* thì mới gọi nó là nhiên liệu! Giống như là nhiên liệu có mặt riêng và nhiên có mặt riêng, trong đầu của chúng ta nghĩ như vậy. Nhưng suy tư đó rất là ngây thơ! Cái bàn kia có phải là nhiên liệu hay không? Nếu có lửa tới thì cái bàn cũng cháy. Vậy, chúng ta có gọi cái bàn là nhiên liệu không? Trong thế giới này có cái gì mà không phải là nhiên liệu hay không? Đất đá cũng có thể cháy được, sắt cũng có thể cháy được. Khi hỏa diệm sơn phun lửa thì lửa của hỏa diệm sơn có thể đốt hết nhà cửa, đất đá. Có gì mà không phải là nhiên liệu? Nhưng chỉ khi nó đang bị đốt thì ta mới có thể thấy được sự đốt. Nếu không thì cây đèn cầy cũng giống như cái bàn hay cục đá, ta không thể nói nó là nhiên liệu. Nhiên liệu chỉ có nghĩa khi nó đang bị đốt, trước khi đó nó chưa chính thức là nhiên liệu. Cũng như ta mới là “tập sự”, ta chưa là sư em thì đâu được gọi là sư em? Phải có lửa của mùi giới tới đốt thì ta mới được gọi là sư em. Cây đèn cầy này chưa được gọi là *khả nhiên* vì nó chưa bị đốt.

Khi mẹ mang thai mình thì người ta nghĩ rằng, trước hết có một hình hài rồi có một linh hồn từ đâu tới chui vào đó và tự nhiên thai có linh hồn. Đó là quan niệm *lưỡng nguyên* (linh hồn khác và thai khác). Chúng ta có cảm tưởng lửa là một thực tại ở ngoài và nó tới với cái bị đốt. Nhưng ta biết rất rõ là, trước khi bị đốt thì cái bị đốt chưa được gọi là bị đốt. Lửa (cái đốt) có phải là một thực tại có ngoài cái bị đốt không? Chỉ cần quẹt một que diêm là ta biết. Từ không có gì hết,

không có đốt cũng không có bị đốt tự nhiên phát hiện ra đồng thời cái đốt và cái bị đốt. Hễ có cái đốt là có cái bị đốt, chứ không phải cái bị đốt đang chờ cái đốt và cũng không có cái đốt tìm tới cái bị đốt. Đó là tuệ giác *vô khứ vô lai* (không từ đâu tới và cũng không đi về đâu cả).

Sức nóng của lửa nơi hộp diêm quẹt lên làm cho chất sáp của đèn cầy nóng lên và tạo ra một loại hơi (vapeur) gọi là hơi sáp. Trước đó không có sự cháy. Nhiên liệu (sáp) phải nóng lên, trở thành hơi, lúc đó nó mới là duyên giúp cho lửa phát hiện được. Khi đốt, thật sự là đốt hơi sáp chứ không phải đốt sáp. Nếu có một ống dẫn đưa hơi sáp ra ngoài thì ta quẹt một que diêm châm ở ngoài cũng cháy được, sáp biến thành hơi thì mới cháy được. Khi cháy, nó tạo ra một luồng khí nóng kéo khí lạnh phía dưới đi lên. Nhờ có luồng khí nóng đi lên nên ngọn lửa mới dài và thon đẹp như vậy.

Nếu xung quanh không có không khí (oxygen) thì cũng không cháy được. Nhiên liệu là một điều kiện mà dưỡng khí cũng là một điều kiện. Nếu ta lấy một lọ thủy tinh trong úp lên thì ngọn lửa sẽ chết, tại vì nó không có dưỡng khí. Có những điều kiện khác nhau đưa tới sự phát hiện của lửa. *Khả nhiên* không phải là điều kiện duy nhất, còn có người châm hộp quẹt, còn có dưỡng khí trong không gian v.v... Ngọn lửa khi phát hiện giúp cho nhiên liệu trở thành nhiên liệu thiết.

Khi thổi tắt ngọn đèn, ta thấy có hơi bay lên. Đó là hơi sáp có thể đốt được. Khi nó cháy và không có khói thì tạo ra carbonique và nước. Chúng ta cũng vậy, khi có năm hay mười người ngồi trong một phòng, trời bên ngoài rất lạnh và đóng hết cửa sổ lại một hồi thì ta thấy có hơi nước. Hơi nước đó từ người thở đi ra. Chúng ta không khác gì cây đèn cầy, những tế bào trong ta cũng đốt. Muốn cho tế bào đốt được đàng hoàng ta phải thở cho có dưỡng khí vào. Sự sống của con người là một quá trình đốt. Nếu so sánh lại thì ta không khác gì cây đèn cầy. Ngọn lửa là linh hồn của cây đèn và chất sáp là thể xác của cây đèn.



Ta tự hỏi, trong khi cây đèn cầy đang cháy thì ngọn lửa là một thực tại riêng biệt hay là cùng một thực tại với cây đèn cầy? Vấn đề đặt ra là *nhiên* với *khả nhiên* là một hay là khác? Câu trả lời của thầy Long Thọ là: không phải một cũng không phải khác.

Từ từ chúng ta sẽ học là không có cái nào tới với cái nào cả, khả nhiên không tới với nhiên và nhiên cũng không tới với khả nhiên, lửa không tới với củi và củi cũng không tới với lửa. Nếu tới với nhau thì tức là nó đã có rồi mới tới với nhau được. Anh không có đó thì làm sao anh tới với tôi? Tôi không có đây thì làm sao tôi tới với anh? Chúng ta sẽ học một bài về “không tới, không đi”.

Quán chiếu hợp thể ngũ uẩn ta thấy nó giống như một cây đèn cầy. Phần dưới của ngọn lửa có màu đậm, càng lên trên nó càng trong sáng. Ta có sắc (hình hài của ta) và ta có thọ, phát xuất từ sắc. Sắc làm nền tảng cho cảm thọ. Những cảm thọ như khỏe hay mệt, đau nhức hay dễ chịu đều có nền tảng nơi sắc. Nhưng cũng có những cảm thọ không có nền tảng nơi sắc mà có nền tảng nơi tướng.

Tướng (perception) là nhận thức, là tri giác. Nhìn cây bút, ta nhận diện ra đây là một cây bút, đó là một cái tướng. Khi có nhận thức sai lầm, ta có thọ đau khổ. Người kia không ghét ta mà ta tưởng người đó ghét ta nên ta khổ. Thọ đó không phát sinh từ sắc mà phát sinh từ tướng. Tướng cũng có dính líu tới sắc. Nếu không có con mắt, không có lỗ tai thì làm sao ta có tri giác? Thọ có nền tảng nơi sắc mà tướng cũng có nền tảng nơi sắc. Do tri giác của ta lành mạnh hay không lành mạnh mà thân thể của ta mạnh khỏe hay bệnh tật. Tri giác đúng đắn, ta có trạng thái nhẹ nhàng giải thoát, còn nếu nhận thức của ta sai lạc, đây những lo âu thì thân xác ta càng ngày càng hư hoại. Tướng và thọ dựa vào sắc thì sắc cũng dựa vào tướng và thọ. Ngọn lửa dựa vào chất sáp mà phát hiện thì chất sáp cũng nhờ vào lửa mà cháy ra để tỏa ra ánh sáng và sức nóng. Trong hình hài ta chứa đựng những điều kiện để phát sinh ra thọ, tướng, hành và thức. Thọ và tướng là hai tâm hành. Thức bao gồm tất cả, thức phát hiện từ sắc và bao gồm cả sắc. Ta có thể ví hình hài với nhiên liệu (cái bị đốt); thọ, tướng, hành và

thức là lửa (cái đốt). Sai lầm của ta là ta nghĩ: “Lửa là một cái gì khác với nhiên liệu, hoặc lửa là nhiên liệu mà thôi”. Hai quan niệm đó đều sai cả.

Theo tín ngưỡng của một số truyền thống tôn giáo, chỉ có con người là có linh hồn mà thôi, còn những loài vật thì không có linh hồn, nhất là những loài cỏ cây và đất đá. Lâu nay người ta vẫn nghĩ thú vật chỉ có bản năng (instinct) thôi. Thú vật sống được là nhờ bản năng của nó, nó không suy tư như con người. Nó có cảm giác không? Chúng ta biết thú vật có cảm giác, biết đau, biết buồn nhưng không biết nó có tưởng hay có tri giác không? Tại sao lại không? Nếu không có tri giác thì tại sao loài vật biết tới chỗ đó để ăn? Nó biết cái gì ăn được và cái gì không ăn được? Nói nó không có tri giác là sai. Nhưng chúng ta có khuynh hướng cho là thú vật chỉ có bản năng (instinct) thôi. Bây giờ các nhà khoa học thuộc khoa éthologie (khoa học quan sát các loài vật trong môi trường sống của chúng) khám phá ra là loài vật có cảm thọ, tri giác và sự thông minh.

Nhà triết học Mỹ William James kể, ông có một người bạn thích đi chơi thuyền trên hồ vào ngày chủ nhật và ông ta thường dắt con chó đi theo. Mỗi lần ông kêu nó đi theo thì nó sừng lăm, nó biết nó sắp được đi chơi hồ. Hai thầy trò phải đi gần một cây số mới tới bờ hồ. Thường thì khi xuống thuyền ông dùng một cái éponge (miếng giẻ lau chùi) để lau lòng thuyền cho sạch. Một hôm, ông để quên cái éponge ở nhà, khi đến nơi thấy thuyền dơ quá mà đi về lại nhà để lấy éponge thì xa, ông nhìn con chó, rồi làm cử chỉ lau chùi và ông chỉ về phía ngôi nhà. Tự nhiên con chó hiểu, nó phi về nhà, và trong vòng mấy phút nó trở lại trong miệng ngoạm cái éponge. Người ta hiểu là loài chó có thông minh. Thường thường người ta nói bản năng của thú vật là một cái gì đen tối mà ta không thể thấy được. Nhờ những nhà khoa học trong khoa éthologie mà ta biết rằng có sự chuyển hóa trong loài vật. Nếu con người là từ loài vật tới thì ta cũng thừa hưởng được những kinh nghiệm của loài vật. Loài vật cũng có sự thông minh, cũng có tư duy, nhưng với trình độ thấp hơn thôi.

Có một nhà khoa học nói như thế này: Khi có sự thông minh thì cái tri giác trong đầu mình như là một bản đồ (carte géographique cognitive). Ông đem ví dụ một cậu học trò, mỗi sáng tới trường học, chiều về nhà. Có hôm đi học về cậu muốn mua bánh ăn. Trong đầu cậu có sự thông minh, cậu biết rõ tiệm bánh nằm trên con đường đi về nhà, cho nên cậu đã tới tiệm mua bánh rồi mới về nhà. Nếu về nhà rồi mới đi mua bánh thì ngu quá đi! Trong đầu của cậu có một bản đồ địa dư về tri giác, gọi là carte géographique cognitive.

Căn cứ trên định nghĩa đó, có một nhà éthologiste (phong tục học) đem ra áp dụng cho loài ong. Ông dời tổ ong đến một chỗ xa lạ, để đó một thời gian cho những con ong đi khám phá vùng đó để chúng nó biết chỗ nào có hoa. Sau đó ông thiết lập một vị trí gọi là điểm A và để ở đó nhiều chén nhỏ đựng thực phẩm cho ong. Nội trong vài ngày sau, những con ong lập tức khám phá ra được chỗ đó và tới ăn rất nhiều. Ông đợi xem thử chúng có biết chỗ rõ ràng không và biết đi từ tổ ong đến điểm A bằng con đường ngắn nhất hay không. Ông muốn tìm xem bọn ong có cái “carte géographique cognitive” không? Khi ong đã quen với nguồn thực phẩm A rồi thì ông bắt chúng nhốt vào một cái thùng rất kín để chúng không xác định được phương hướng, rồi ông đưa chúng đến một địa điểm khác gọi là B. Ý của ông là muốn xem những con ong có bay về tổ trước khi đến điểm A không? Hay là nó có đủ thông minh để bay thẳng đến A trước khi về tổ như cậu học trò ở trên? Ông lấy màu đánh dấu những con ong đang hoang. Khi thả chúng ra thì ông nhận thấy có một số ong phải đi về tổ trước rồi mới tới điểm A được. Trái lại, có những con ong không cần về tổ, nó bay thẳng tới điểm A. Ông chứng minh là loài vật cũng có “carte géographique cognitive”, có sự thông minh của nó.

Có một nhà nghiên cứu về phong tục học (éthologiste) đi chơi gặp năm con chuột nước chưa mở mắt, mẹ nó chết rồi. Ông đem về nuôi, cho ăn rồi cuối cùng ông đem thả ra hồ. Những con chuột con tự động bơi được ngay, nó không học từ mẹ nó. Người ta kết luận là khả

năng có thể xoay xở để đối phó với hoàn cảnh của con người cũng như loài vật đã có sẵn rồi, không cần phải học tập mới làm được.

Ngày xưa, khoảng thế kỷ XV, XVI, người ta nghĩ rằng: Con người có năm giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân) và nhờ năm giác quan đó mà ta biết được sự thật của thế giới bên ngoài. Chủ thuyết đó dựa vào ý niệm về kinh nghiệm hay nhờ những thực nghiệm mà ta biết được sự thật khách quan về thế giới bên ngoài. Nhưng sau đó có những nhà khoa học như Kant, người Đức, nói rằng: Ta không thể nào biết được bản thể của sự vật (*la chose en soi*). Sự vật biểu hiện trong giác quan của ta như thế nào thì ta thấy như thế đó thôi. Kỳ thực, sự vật ở ngoài không phải như vậy. Ta chỉ thấy được những tiêu biểu của sự vật thôi. Nói theo danh từ của Duy Thức là ta chỉ thấy được *đối chất cảnh* mà không bao giờ thấy được *tánh cảnh* hay chân như của sự vật. Kant nói rằng: Sở dĩ ta có được ý niệm về thế giới bên ngoài là nhờ khi sanh ra ta đã có sẵn cái gọi là *tiên nghiệm*. Tiên nghiệm (*a priori*) là kinh nghiệm, là một cái khung trong đó đã được dựng sẵn thế giới bên ngoài, giống như *căn bản trí* vậy. Không có nó, ta không thể nào nhận thức được bên ngoài.

Như những con chuột nước khi sanh ra đã có khả năng bơi lội, tại vì chủng loại của nó trong mấy ngàn năm đã truyền lại cho nó rồi. Đối với con người cũng vậy. Thuyết đó rất hợp với thuyết Tiến hóa (*évolution*). Con báo nếu không chạy mau thì không thể đuổi theo con nai. Trong hoàn cảnh thiếu thực phẩm mà không chạy mau thì nó sẽ chết vì đói. Con hươu cao cổ sống trong sa mạc, nếu cổ nó không cao lên thì sẽ không ăn được lá cây, vì vậy khi sanh ra thì cổ nó đã cao rồi. Đó là nhờ cha mẹ trao truyền lại, trao truyền về phương diện hình hài cũng như về phương diện tâm linh. Nếu con nai không chạy mau thì nó sẽ bị hổ báo ăn; muốn sống còn, nó phải phát triển tài năng chạy. Hai chân nó càng ngày càng thay đổi để có thể chạy mau. Đó là thuyết Tiến hóa, đó là từ thế hệ này truyền đến thế hệ khác. *Tiên nghiệm* đó thật ra không phải là tiên nghiệm mà là *hậu nghiệm*. Nó là

tiên nghiệm đối với những con vật mới sinh ra, nhưng đối với chúng loại của nó, đó là hậu nghiệm (a posteriori).

Trong khi học mấy bài này chúng ta thấy có sự liên hệ tới vấn đề linh hồn và thể xác. Phần lớn người ta có quan niệm hoặc linh hồn là một cái biệt lập với thể xác hoặc linh hồn chỉ là thể xác thôi. Họ không thấy được sự thật về vô khứ, vô lai, phi nhất, phi dị, duyên sinh và tương tức của đạo Bụt. Chúng ta bắt đầu từ chỗ đó mà đi tới cái thấy rất sâu sắc của đạo Bụt.

#### **Bài kệ 4**

<i>Nhược nhữ vị nhiên thời</i>	若汝謂燃時
<i>Danh vi khả nhiên giả</i>	名為可燃者
<i>Nhĩ thời đản hữu tân</i>	爾時但有薪
<i>Hà vật nhiên khả nhiên?</i>	何物燃可燃

Nói rằng lúc đang cháy,  
Nó được gọi là cháy.  
Nếu chỉ có bị đốt,  
Thì cái gì đốt nó?

*Nhược nhữ vị nhiên thời*

Vị là nói, *nhiên* là cháy, *nhiên thời* là lúc đang cháy. Nếu anh nói trong lúc đang cháy thì:

*Danh vi khả nhiên giả*

chúng ta có thể gọi nó là cái bị đốt.

Khi cây đèn cây chưa bị đốt, ta không thể gọi nó là cái bị đốt, nó cũng như cái bàn thôi. Cái bàn có thể bị đốt, cũng như cái sàn nhà, dưỡng khí v.v... Nếu gọi cây đèn cây là cái bị đốt thì những cái khác không phải là cái bị đốt sao? Tất cả trong đó có thân mạng của mình, nó cũng có thể là vật bị đốt. Chúng ta đang đi tìm cái đốt và cái bị đốt, mà tìm cái bị đốt ở đâu? Câu trả lời là: Khi đang bị đốt, cái đó gọi là bị đốt.

## *Nhĩ thời đản hĩu tân*

*Nhĩ thời* là lúc đó, *tân* là củi (nhiên liệu). Lúc đó ta chỉ thấy nhiên liệu thôi.

## *Hà vật nhiên khả nhiên*

Vậy thì, cái gì đốt vật đang bị đốt đó?

Trong bài thứ ba, chúng ta đi tìm cái đốt, đi tìm lửa (fire). Ta tìm không thấy tự tánh của lửa, lửa không có tự tánh riêng biệt của nó. Trong bài này, ta đi tìm tự tánh của cái bị đốt, ta cũng không tìm thấy tự tánh của cái bị đốt. Trong đầu chúng ta nghĩ: “Lửa là cái đốt và đèn cầy là cái bị đốt, lửa đi tới đèn cầy hoặc là đèn cầy đi tới lửa, hai cái đó có thể tồn tại độc lập với nhau”. Nhưng sự thật không phải như vậy, không có cái nào tới được với cái nào cả. Bài thứ ba chứng minh cái đốt không thể tồn tại độc lập được. Bài thứ tư chứng minh cái bị đốt cũng không thể tồn tại độc lập được.

*Tới* tức là đã có sẵn trước rồi, có sẵn rồi mới tới được. Thí dụ như nói: “Sư cô Tuệ Nghiêm tới với sư cô Định Nghiêm”, thì phải có sư cô Tuệ Nghiêm riêng và sư cô Định Nghiêm riêng rồi mới tới được. Nhưng cái đốt và cái bị đốt, trước khi tới với nhau, nó đã có sẵn chưa? Nếu nó đã có riêng biệt rồi thì đốt đâu cần gì phải tới với bị đốt? Đốt thì đốt hoài, bị đốt thì bị đốt hoài. Nói cái đốt (lửa) là một cái độc lập có ngoài cái bị đốt là sai và nói cái bị đốt là một thực thể có ngoài cái đốt cũng không đúng. Vì vậy cho nên ta tưởng tượng rằng cái này tới với cái kia là không đúng! Thấy được điều đó là ta thấy được *vô khí*.

Khi ngọn lửa đang cháy thì tạo ra sức nóng, làm sáp chảy ra. Có nhiều khi ta đốt nhưng cây đèn không chịu cháy, phải đợi một thời gian nó mới cháy được. Tại sao? Tại vì phải có đủ sức nóng thì sáp mới biến thành hơi sáp. Trước khi sáp biến thành hơi sáp, nó không thể nào cháy được. Sức nóng là một điều kiện, dưỡng khí trong không gian là một điều kiện khác. Sáp chỉ là một trong những điều kiện thôi, ta nói từ sáp sinh ra ngọn lửa là sai lầm.

Khi tắt ngọn lửa đi, ta thấy hơi sáp bốc lên. Hơi sáp khác với khói. Khi không đủ dưỡng khí, đèn cầy cháy rất dở, nó làm ra nhiều khói. Khói đó không phải là sáp, khói được làm bằng những hạt than rất nhỏ. Hơi sáp là cái mà khi thổi tắt đèn cầy thì nó bay lên, chính cái đó mới cháy được chứ không phải là sáp nước. Ta không động tới tim đèn, ta chỉ động tới hơi sáp thôi. Ta biết không phải tim đèn cháy mà chính là hơi sáp cháy.

Cơ thể của chúng ta cũng vậy! Nó phải có sự đốt cháy, phải có lửa, có nhiệt độ, thường thường là 37°C. Nếu là một xác thân không có nhiệt độ thì nó sẽ không có cái gọi là cảm thọ, mà không có cảm thọ thì không có tri giác. Thân thể mà không có hơi nóng thì giống như cây đèn cầy không cháy thành sáp và sáp không biến thành hơi sáp. Những tế bào trong cơ thể ta cũng đang đốt cháy, đốt cháy bằng dưỡng khí. Ta phải thở, phải đưa dưỡng khí vào và máu đưa dưỡng khí tới cho các tế bào để các tế bào đốt. Khi các tế bào đốt thì nó tạo ra carbonique (thán khí) và nhờ phổi đưa thán khí ra ngoài.

Cây đèn cầy cũng giống hệt như vậy! Khi cháy thì đèn cầy cho ra thán khí, trong thán khí (CO<sub>2</sub>) có oxygène (O<sub>2</sub>) và carbone (C). Các tế bào của mình cũng cần dưỡng khí. Khi cháy thì nhiệt độ tăng lên, nhiệt độ tăng lên tới mức nào đó thì bắt đầu có cảm thọ, có cảm thọ thì mới có tri giác. Cũng như đèn cầy nóng lên rồi thì mới có hơi sáp, có hơi sáp thì có lửa, có ánh sáng và có hơi nóng. Ngồi một mình trong phòng, đốt đèn cầy lên và quan sát thì mình thấy cây đèn cầy rất giống mình. Cây đèn cầy đang hiển tợ ánh sáng, hơi nóng và mùi thơm. Ta cũng đang hiển tợ tư tưởng, ngôn từ và hành động của ta. Cây đèn cầy có thể đốt rất dở, khói lên mù mịt làm hôi cả phòng. Ta cũng vậy, nếu ta đốt dở thì ta phát ra những tư tưởng rất bất thiện, những lời nói rất bất thiện và những hành động rất bất thiện làm cho ô nhiễm môi trường và ô nhiễm cả tợ thân của ta.

Quan niệm thân là cội nguồn sinh ra tâm, hay tư duy, cảm thọ là từ hình hài sinh ra, là một quan niệm *lưỡng nguyên*, trước đây gọi là quan niệm *duy vật*. Điều đó không đúng! Cũng như nói chất sáp sinh

ra lửa là không đúng, sáp chỉ là một trong những điều kiện mà thôi. Nếu không có những điều kiện khác như dưỡng khí, người đốt v.v... thì không thể nào ngọn lửa phát hiện được. Chính sáp cũng vậy, sáp phải căn cứ trên nhiều điều kiện để biểu hiện và nó biểu hiện ra đồng thời với nhau. Không thể nào có cái biểu hiện ra trước, rồi có cái biểu hiện ra sau. Cặp thân-tâm là như vậy, tiếng Phạn là *nāma-rūpa* hay danh-sắc. Danh-sắc là một cặp mà không phải từ cái này sinh ra cái kia hay từ cái kia sinh ra cái này hoặc là có riêng biệt rồi tới với nhau và trở thành sự sống.

Tâm bao gồm thọ, tưởng, hành và thức. Chúng ta nói tâm là một thực tại riêng biệt, nó tới với thân, làm cho thân thành ra một vật sống. Hồn lìa khỏi xác thì xác không sống được. Muốn cho xác trở thành cái gì linh động thì phải cho hồn đi vô. Chúng ta nói đèn cây là cái bị đốt, sở dĩ nó được gọi là bị đốt là nhờ có cái đốt đi tới. Lửa phải tới thì mới gọi là bị đốt được. Nói “đốt và bị đốt là hai thực thể riêng biệt và nó phải tới với nhau”, là chúng ta chưa hiểu gì hết. Tại vì khi chưa có cái đốt thì nó chưa được gọi là bị đốt.

Giả định là có một xác thân vô tri vô giác sẵn rồi và từ xác thân vô tri vô giác đó phát sinh ra linh hồn là một quan niệm rất ngây thơ. Chúng ta nói: *Toute connaissance a une origine corporelle, une origine biologique*. Nói như vậy, thật ra không khoa học chút nào. Chưa có sự phát hiện của cảm thọ và tri giác thì chưa có thể gọi là một cơ thể. Một cơ thể sống thì phải có cảm thọ và tri giác. Nếu ta nói hình hài là nền tảng của thức (*sắc* là nền tảng của *danh*) là sai. Sai ở chỗ nào? Sai trên phương diện lý luận. Nói có *sắc* trước rồi mới có *danh* sau cũng như nói có cái đốt rồi mới có cái bị đốt hay là có cái bị đốt rồi mới có cái đốt, lý luận đó không đúng.

Ví dụ như khi đưa cây bút này lên thì ta thấy có trên và có dưới, còn nếu đưa ngang thì ta thấy có trái và có phải. Thử hỏi: “Cái trái có trước rồi nó làm nền tảng cho cái phải hay là cái phải có trước rồi làm nền tảng cho cái trái? Cái trên có trước rồi làm nền tảng cho cái dưới hay cái dưới có trước rồi làm nền tảng cho cái trên?”. Cái bị đốt không



phải là nhân của cái đốt và cái đốt không phải là nhân của cái bị đốt. Nó chưa có thì làm sao là nhân cho cái khác được? Cái *phải* không có tự tánh riêng biệt (the right has no self-nature), nó không thể nào tự mình có được. Nó có rồi thì nó mới đi tới cái kia, còn nó chưa là nó thì cái gì đi tới?

Bài này nói: Tôi muốn chứng minh cho ông biết là không có cái gọi là bị đốt. Khi nó chưa bị đốt thì không gọi nó là bị đốt được. Nhưng khi nó đang bị đốt thì ta gọi nó là bị đốt sao? Câu hỏi của thầy Long Thọ là: Nếu lúc đó chỉ có bị đốt, thì cái gì đốt nó? Muốn bị đốt thì phải có đốt. Đó là biện chứng pháp của thầy Long Thọ.

### **Bài kệ 5**

<i>Nhược dị tắc bất chí</i>	若異則不至
<i>Bất chí tắc bất thiêu</i>	不至則不燒
<i>Bất thiêu tắc bất diệt</i>	不燒則不滅
<i>Bất diệt tắc thường trụ.</i>	不滅則常住

Nếu khác thì không tới  
Không tới thì không đốt  
Không đốt thì không diệt  
Không diệt thì thường trụ.

*Nhược dị tắc bất chí*

Nếu lửa và nhiên liệu khác nhau tức là cái bị đốt tự nó có sẵn rồi, tự một mình nó là cái bị đốt rồi thì không cần tới với nhau làm gì nữa.

*Bất chí tắc bất thiêu*  
*Bất thiêu tắc bất diệt*  
*Bất diệt tắc thường trụ*

Nếu không tới thì không đốt (bất thiêu). Không đốt thì không bao giờ cháy hết được (bất diệt). Như vậy, chúng ta rơi vào cái gọi là *thường trụ* (eternalism). Trong khi đó, đốt là một hiện tượng vô thường, đốt một hồi thì nó cháy hết. Chúng ta phải lấy đi ý niệm đốt và bị đốt là

thường trụ. Điều này rất quan trọng, vì ở đây ta không chỉ nói về chuyện đốt và bị đốt mà còn nói về chuyện thân và tâm của mình, chuyện linh hồn bất tử.

Khi đưa cây bút ra, ta thấy phía trái và phía phải của cây bút cùng biểu hiện ra. Trước hết, nó phải có một nền tảng, rồi từ nền tảng đó mà biểu hiện ra. Khi tới Làng Mai vào khoảng tháng Sáu, tháng Bảy dương lịch, ta thấy những cánh đồng hoa hướng dương vàng rực. Đó là một sự biểu hiện. Hoa vàng lá xanh phải từ gốc rễ nào, từ nền tảng nào biểu hiện? Bắt đầu từ tháng Tư người nông dân đã gieo hạt, cày bừa, bón phân, đó là nền tảng. Nhìn vào sự biểu hiện, ta thấy được nền tảng. Khi thân tâm biểu hiện thì thân tâm đó phát hiện từ một nền tảng. Đừng nói rằng: “Hoa hướng dương là từ lá hướng dương mà ra hay lá hướng dương là từ hoa hướng dương mà ra; thân là từ tâm mà ra hay tâm là từ thân mà ra; phía phải từ phía trái mà ra và phía trái từ phía phải mà ra”. Nhìn vào hiện tượng ta phải thấy được bản thể, nhìn vào tướng ta phải thấy được tánh.

Chữ *biểu* (manifestation) hay hơn chữ *sinh*. Sinh là từ cái này hay từ cái kia sinh ra, cái này sinh ra cái kia hay cái kia sinh ra cái này. Nhưng *biểu* có nghĩa là không cần sinh, không cần diệt. Đám mây kia không phải sinh ra, nó chỉ biểu hiện thôi. Sinh là từ không mà trở thành có. Đám mây không phải từ không mà trở thành có, nó có từ hơi nước của mặt biển, từ sức nóng của mặt trời và từ những cái khác nữa. Đám mây chẳng qua là một trong những biểu hiện, một sự tiếp tục biểu hiện. Trước đó, nó biểu hiện là nước, là hơi nóng. Bây giờ nó biểu hiện là đám mây, và sau này nó sẽ biểu hiện là mưa. Đó là sự biểu hiện, đó không phải là sinh, đó là không sinh không diệt. Nói thân sanh ra tâm hay nói tâm sinh ra thân đều không đúng. Thân và tâm đều là những biểu hiện mà trong đạo Bụt gọi là danh-sắc.

Ở xóm Hạ có treo một câu thư pháp: You are not a creation, you are only a manifestation. Nó có nghĩa là: Nếu có sự tạo dựng (có sinh) thì có diệt. Nhìn vào thực tại cho sâu sắc, ta thấy không có sinh, không có

diệt mà chỉ có sự biểu hiện và ẩn tàng để rồi biểu hiện ra một cách khác thôi. Chỉ có cái thấy đó mới vượt thoát được sự sợ hãi về sinh tử.

Những bài kệ này giúp cho ta thấy là không có hiện tượng nào có tự tánh độc lập của nó. Tất cả các hiện tượng đều phải nương vào nhau mà biểu hiện.

## **Bài kệ 6**

<i>Nhiên dữ khả nhiên dị</i>	燃與可燃異
<i>Nhi năng chí khả nhiên</i>	而能至可燃
<i>Như thử chí bỉ nhân</i>	如此至彼人
<i>Bỉ nhân chí thử nhân.</i>	彼人至此人

Nếu đốt bị đốt khác  
Mà tới được bị đốt  
Người này tới người kia  
Người kia tới người này.

Nếu nói “*đốt* và *bị đốt* là hai cái khác nhau, và *đốt* có thể đi tới *bị đốt*” thì cũng như nói là “người này có thể đi tới người kia và người kia có thể đi tới người này”.

Khi học Trung Quán và Duy Thức, sở dĩ chúng ta không áp dụng được vào trong đời sống hằng ngày của mình tại vì chúng ta không thật sự hiểu. Chúng ta có thể giảng về Duy Thức hay kinh Kim Cương hay kinh Pháp Hoa rất hùng biện, nhưng không làm sao áp dụng được vào đời sống hằng ngày, trong khi ăn cơm, uống nước. Đó là khuyết điểm lớn nhất của các Phật học viện bây giờ. Giữa cái học và cái hành có một khoảng cách rất lớn. Thế hệ của quý vị cố gắng làm sao để lấp cái hố đó. Chúng ta học những bài đó để làm gì? Các học tăng hay học ni đều phải học qua hết. Nhưng học xong rồi thì không xài được, ta chỉ nói lại cho người khác thôi. Chúng ta không áp dụng được, không giải quyết được những khó khăn của cuộc đời mình qua những cái ta học. Đó là điều tệ nhất!

Ở Tích Lan (Sri Lanka), các sư chú đăng ký vào học tại Phật học viện cũng khá nhiều, nhưng cái học đó không dính líu gì nhiều tới đời sống hằng ngày của họ. Người ta ít chú trọng đến sự thiền tập trong đời sống hằng ngày như thiền đi, thiền ngồi, thiền thở,... Có khi người cư sĩ còn chú tâm đến chuyện thực tập thiền hơn người xuất gia. Hiện giờ có những vị thấy được điều đó và muốn làm thế nào để chuyển đổi tình trạng ở Tích Lan. Ở đây có một vị thượng tọa đến từ Tích Lan (thượng tọa Bát Nhã), vị thượng tọa này thuộc trong những người giác ngộ, thấy rằng đạo Phật đại thừa rất cần thiết cho công việc này. Chỉ có đạo Phật đại thừa mới có cái nhìn thấu triệt về xã hội và có thể áp dụng được giáo lý đạo Phật vào trong hoàn cảnh xã hội hiện bây giờ. Thượng tọa Bát Nhã đã dịch sách của tôi như *Trái tim mặt trời*, *Phép lạ của sự tỉnh thức* và *Trái tim của sự hiểu biết* tức là Tâm Kinh Bát Nhã chú giải. Bây giờ ở Tích Lan người cư sĩ rất ham chuộng những kinh Đại thừa, tại vì kinh Đại thừa tỏ lộ ý chí muốn đem đạo Phật vào cuộc đời. Bên Tích Lan cũng có một số người chuyên tâm tu học, nhưng những người đó đi vào trong rừng tu tập, cách biệt hẳn với cuộc đời, không còn dính líu gì tới đời sống, cho nên nói bên Tích Lan không có người tu thiền thì không đúng. Nhưng chỉ có một số rất nhỏ, họ đi vào trong rừng và họ cắt đứt liên hệ với cuộc sống ở ngoài. Cố nhiên là tâm tín ngưỡng của người dân vẫn lớn nên chuyện cúng dường không phải là vấn đề cho những người tu.

Ở Việt Nam và ở Trung Quốc cũng vậy, chương trình học rất nhiều nhưng không áp dụng được những gì ta học, những gì ta nói vào đời sống hằng ngày. Tới chùa thì chỉ thấy sự tín ngưỡng (devotion), tức là cầu xin để xoa dịu bớt những khổ đau, để hy vọng những lực lượng thiêng liêng giúp ta thoát ra khỏi tình trạng khổ đau chứ không có sự thực tập niệm-định-tuệ. Như vậy, tuy có tín ngưỡng, có tự do tôn giáo, có tự do tổ chức thì ta cũng không đi tới đâu. Sự suy đồi của Phật pháp không phải là do yếu tố bên ngoài mà do chính ở bên trong mỗi chúng ta. Ta lợi dụng đạo Phật để xây dựng một chỗ đứng cho cuộc đời của mình. Khi học những bài kệ trong *Trung Quán Luận* chúng ta phải hỏi, những cái đó có dính líu gì tới đời sống hằng ngày

của mình không? Khi học kinh Duy Ma Cát, kinh Pháp Hoa hay kinh Lăng Nghiêm cũng vậy, ta phải đặt câu hỏi đó: Những giáo lý thậm thâm vi diệu này có dính líu gì tới đời sống hằng ngày của tôi như chuyện ăn cơm, uống nước, chuyện buồn tủi, giận hờn, tuyệt vọng hay ước mơ của tôi hay không?

*Nhiên dĩ khả nhiên dị*

*Nhi năng chí khả nhiên*

Trong nguyên văn tiếng Phạn, nhiên là lửa (agni), khả nhiên là vật đang bị đốt (indhana), viết chung lại là *agnīndhana*. Khi ngọn lửa và cái nó đốt là hai cái khác nhau thì lúc đó lửa mới có thể tới với nhiên liệu. Nếu hai cái không phải khác nhau thì làm sao cái này có thể tới với cái kia? Nó có đâu mà tới?

Khi thắp một cây đèn cầy ta thấy rõ ràng là ngọn lửa đang đi tới đèn cầy, ta nghĩ ngọn lửa thật sự tới với nhiên liệu. Chính cái đó là một sự sai lầm! Ta nghĩ ngọn lửa là một cái riêng biệt và cái bị đốt là một cái riêng biệt, nó là hai thực thể khác nhau. Kỳ thực ngọn lửa đâu phải là lửa? Cái bị đốt làm ra lửa, lửa không thể nào tự có một mình được, phải có nhiên liệu ở trong thì lửa mới có. Vì vậy nói đốt và bị đốt có thể tồn tại tách biệt khỏi nhau là chuyện không thể nào có được.

Ta thường nghĩ tinh cha huyết mẹ phối hợp lại thành thai nhi, rồi có một thần thức từ đâu tới làm cho thai nhi trở thành một thực thể sinh động là mạng sống. Đó là do đức tin: Nhiên và khả nhiên là hai cái khác nhau, tức là tinh cha huyết mẹ là nhiên liệu và thần thức từ đâu đi tới là lửa. Nghĩ như vậy là sai lầm vô cùng! Nhưng hầu hết người theo đạo Phật đều nghĩ như vậy. Đạo Bụt có những tầng lớp khác nhau, có đạo Bụt bình dân cho đại đa số quần chúng và đạo Bụt thâm sâu cho người có căn cơ lớn có thể đi sâu vào được. Chúng ta có cơ hội được học những kinh điển thì phải bỏ những tín ngưỡng, những niềm tin, những quan niệm ngây thơ, sơ sài kia để đi sâu vào những giáo lý vi diệu này.

*Như thử chí bỉ nhân*

Như là người này tới với người kia hoặc là người kia tới với người này. Thí dụ như thầy Pháp Đôn tới với thầy Pháp Cần hay là thầy Pháp Cần tới với thầy Pháp Đôn. Rõ ràng là hai thầy khác nhau: Pháp Đôn đâu phải là Pháp Cần, Pháp Cần đâu phải là Pháp Đôn. Hai thực thể đó riêng biệt cho nên cái này tới với cái kia và cái kia tới với cái này. Quan niệm đó chúng ta phải xét lại, ta thấy nó không đúng! Khi dùng những câu nói thông thường, ta tin chắc nó là đúng, nhưng trong cách suy tư của chúng ta có những sai lầm mà ta không biết.

Trong kinh A Hàm, Bụt nói: Cái này có vì cái kia có (Nhược thử hữu tác bỉ hữu). Cũng như nói: Vạn vật nương vào nhau mà có. *Mà có* tức là cái này có rồi cái kia có. Ai học Phật mà dám nói ngược lại? Khi để cây viết đứng thì ta thấy có phía trên và phía dưới, khi để cây viết ngang thì ta thấy có phía trái và phía phải. Chúng ta nói, trái với mặt nương nhau mà sinh ra đồng thời. Chúng ta nghĩ, nói như vậy thì đúng rồi không ai cãi được. Trái và phải, thiện và ác, Niết bàn và sinh tử nương nhau mà biểu hiện. Nhưng chữ *nương* (y) là một động từ. Động từ đó bắt buộc phải có chủ từ. Cái gì nương? Như là có mây rồi mới bay được. Nếu không có mây thì làm sao có bay, không có hoa thì làm sao có nở? Nếu có bay thì phải có mây, nếu có nở thì phải có hoa. Nếu các pháp chưa có thì làm sao nương vào nhau được? Cái này nương vào cái kia, mà cái gì nương? Nói cười không thì đâu có được, phải có sư em Pháp Hữu mới có cười, không có Pháp Hữu thì ai cười? Động từ *cười* không thể không có chủ thể.

Chương này có liên hệ mật thiết với chương *tác* và *tác giả*. *Tác* là hành động, là động từ. Muốn có động từ thì phải có chủ từ. Nói “vạn pháp nương vào nhau mà có” thì phải có vạn pháp để nương, mà nếu có vạn pháp rồi thì đâu cần nương vào nhau nữa! Suy tư của chúng ta có những sai lầm rất là căn bản, chúng ta không biết mình là nạn nhân của sự ngây thơ của mình. Mục đích của thầy Long Thọ là chỉ cho ta thấy, lửa cũng như nhiên liệu không có bản chất riêng biệt, không có

tự tánh riêng biệt. Không có tự tánh riêng biệt thì nương vào cái gì? Nó chỉ nằm trong ý niệm chứ không có trong thực tế.

Chúng ta vẽ một hình tam giác ABC, kéo một đường thẳng từ A xuống H thì ta có hai tam giác AHB và AHC. Ta hỏi AHB phát sinh từ AHC hay AHC phát sinh từ AHB? Ta nói hai tam giác đó nương vào nhau mà sinh. Nói như vậy mới nghe như dễ hiểu, nhưng kỳ thực, hai tam giác chưa có mặt thì làm sao nương nhau mà sinh ra? Thành ra ý niệm về sinh khởi không hay bằng ý niệm biểu hiện.

Khi thi sĩ nói “Tôi buồn không hiểu vì sao tôi buồn” thì trong đó có hàm chứa niềm tin là có cái tôi trước rồi có cái buồn sau. Buồn là một tâm hành, một tâm sở, trong đó chúng ta tạm đặt là có chủ thể (năng) buồn và đối tượng (sở) buồn. Tri giác bao giờ cũng là tri giác một cái gì. Phần chủ thể (năng) gọi là *kiến phần*, phần đối tượng (sở) gọi là *tướng phần*. Tự nhiên phát hiện ra một cái buồn hay một cái thấy mà ta gọi là tác. Ta nghĩ, nếu có *tác* thì phải có *tác giả*. Vì vậy quan niệm phải có một chủ thể, một chủ nhân để có thể buồn, có thể thấy, có thể nghe, có thể đi v.v... là một luận đề rất hấp dẫn. Trong khi đó, Đức Thế Tôn dạy là không có chủ thể đó, không có cái ngã đó.

Lúc thầy Huyền Trang qua Ấn Độ thì có phái Pudgalavāda (Bồ đặc già la) là một tông phái chủ trương có một cái ngã, một chủ thể. Tông phái này có 70.000 thầy theo. Như vậy là khá đông. Pudgala là ngã. Học phái đó rút kinh nghiệm và năng lượng từ Kinh Lượng Bộ (Sautrāntikavāda). Kinh Lượng Bộ căn cứ vào những điều Bụt nói trong Kinh và lập thành hệ thống của mình. Kinh Lượng Bộ phát sinh do phản ứng đối lại với những người quá giáo điều về giáo lý vô ngã. Một tu sĩ đang ngồi thiền thì có một người đàn bà đi ngang qua. Một lúc sau có một người đàn ông tới hỏi:

- Bạch Đại Đức, Đại Đức có thấy một người đàn bà nào đi ngang qua đây không?

Đại Đức đó muốn chứng tỏ mình có tuệ giác vô ngã:

- Tôi không thấy có người đàn bà nào đi ngang qua! Tôi chỉ thấy một tổ hợp của xương, thịt, tủy, mỡ, huyết, của 36 thứ bất tịnh thôi!

Trên thực tế, kiểu trả lời đó không thích hợp tại vì người đàn ông kia đâu có muốn đi tìm học giáo lý hay là lý luận cao siêu. Ông ta chỉ muốn biết có người đàn bà nào đi ngang qua để ông tìm theo hướng đó thôi. Nếu thầy đó là người thông minh và có tình thương thì thầy sẽ nói: Có! Có một người đàn bà vừa đi ngang qua đây! Như vậy thì thầy không bị kẹt. Nhưng thầy muốn chứng tỏ là thầy không bị kẹt vào ý niệm ngã. Chính vì thái độ giáo điều đó nên mới phát xuất ra phái Kinh Lượng Bộ.

Kinh Lượng Bộ nói rõ ràng rằng có một cái giống như cái ngã, và trích dẫn một câu trong Kinh Tăng Nhất A Hàm: “Có một người mà khi xuất hiện trên cõi đời này thì có lợi lạc cho không biết bao nhiêu loại hữu tình. Người đó là ai? Người đó là Đức Thế Tôn”. Tại sao chúng ta không xác nhận là trong đạo Phật nói có người?

Thật ra, Đức Thế Tôn có sử dụng ngôn ngữ của người đời:

- Thầy A Nan ơi! Thầy có muốn đi chơi với tôi lên trên ngọn đồi này không?

Đức Thế Tôn dùng chữ *tôi* và chữ *thầy* nhưng trong lòng Ngài không vướng mắc về ý niệm ngã, tại vì Đức Thế Tôn có cái thấy tương tức, vô ngã. Khi sử dụng những danh từ đó thì Đức Thế Tôn có đầy đủ tự do. Còn chúng ta có nhiều u mê nên khi sử dụng những danh từ đó thì ta không có tự do.

Quý vị có thấy con mực khô chưa? Thân thể của ta cũng vậy! Trong thân thể ta có từ bảy tới mười lít nước. Nếu lấy nước ra khỏi thân thể thì trong vòng mấy giờ đồng hồ, ta sẽ khô lại như con mực khô, ta sẽ rất nhẹ, chỉ cần một bàn tay nâng lên là đủ. Tuy vậy, trong cơ thể ta có đủ Pháp thân, Báo thân và Ứng thân của Phật, có tất cả tuệ giác của Phật, của các tổ sư cũng như có những phiền não và khổ đau của nhiều



thế hệ. Ta nghĩ khi thân xác này khô lại, tàn hoại, thì thần thức của ta tách rời ra và đi tới những chỗ khác để luân hồi. Đó là tín ngưỡng về thân trung ấm, rất phổ biến. Thân trung ấm không ăn mì gói, không ăn xôi nhưng có thể ăn những hương thơm được. Chúng ta nghĩ ra những điều như vậy. Chúng ta có quan niệm rất lưỡng nguyên đối với thân và tâm của ta. Ta cho thân là nhiên liệu và tâm là lửa. Nếu không có lửa thì nhiên liệu không trở thành vật sống được, vì vậy phải có tâm thức vào thì hình hài mới có thể trở thành một thực tại sinh động.

Phần trước, tôi có kể chuyện lăng mộ của Triệu Việt Vương ở Quảng Châu. Cách đây chừng mười mấy năm người ta có khai quật lăng của Triệu Việt Vương. Người ta khai quật ngôi mộ thấy có ấn tín, châu ngọc và thấy có chôn sống theo vua những người vua cần như quan ngự y, cung nữ v.v... Sở dĩ người ta làm những việc coi như tàn ác, bất nhân như vậy tại vì người ta có niềm tin rằng, sau khi xác thân tan hoại thì có một thần thức đi sang thế giới bên kia hay đầu thai thành người này, người nọ. Đó là quan niệm về linh hồn bất tử.

Có linh hồn bất tử hay không? Sau khi xác thân tan hoại, có một linh hồn đặc biệt rời khỏi thân để đi chỗ khác luân hồi hay không? Ý niệm về tái sinh và luân hồi, ta không thể nào hiểu được nếu ta không biết giáo lý thâm sâu nhất của Phật pháp thì ta rơi vào tín ngưỡng bình dân mà thôi. Nếu chúng ta là người có cơ hội học đạo Bụt và học sâu rồi, nhưng ta cũng lại rơi vào tín ngưỡng bình dân thì rất uổng. Ta có cơ hội rất lớn! Nếu ta là Triệu Việt Vương thì ta không để người ta chôn sống ngự y hay người hầu cận của mình, đó là do vô minh mà thôi.

Tuệ giác của Đức Thế Tôn vĩ đại lắm! Nếu đạt được tuệ giác đó chúng ta vượt thoát được rất nhiều sợ hãi, đau khổ và phiền muộn. Ân đức của Đức Thế Tôn rất lớn. Ân đức của Ngài là tuệ giác mà Ngài ban bố cho mình. Phần lớn chúng ta đều cầu xin mà không thừa hưởng được tuệ giác đích thực của Đức Thế Tôn.

Khi học về thức, chúng ta có khuynh hướng loại những cái không phải thức như sắc hay thọ ra khỏi thức. Chúng ta không biết rằng sắc cũng là thức. Tại sao mình biết là sắc có mặt? Có phải là nhờ thức hay không? “Tôi biết hình hài tôi có đó”, đó là một tri giác, là một cái tướng. Tướng có thể là vọng tướng. Tri giác luôn luôn là tri giác về cái gì? Cái mình gọi là *tôi biết* đó chỉ là đối tượng của tri giác mà thôi. Bất cứ một tri giác nào, một nhận thức nào cũng phải có đối tượng của nó.

Trong Duy Thức, ta học là tất cả những nhận thức, những tâm sở đều có ít nhất là hai phần: *kiến phần* (darśanabhāga) tức chủ thể nhận thức hay tác giả và *tướng phần* (nimittabhāga) tức đối tượng nhận thức. Chúng ta nói hai phần này nương vào nhau mà biểu hiện, gốc của nó là *tự thể phần*. Cũng như một đồng 20 xu thì có bên mặt và bên trái; bên mặt là kiến phần (chủ thể) và bên trái là tướng phần (đối tượng). Hai bên xuất hiện cùng một lúc cũng như phía trái và phía phải của cây viết xuất hiện cùng một lúc, không có cái nào đợi cái nào. Không phải là nhiên liệu ngồi đợi lửa, nhiên liệu và lửa phát hiện cùng một lúc, không cái nào đi tới cái nào. Tinh cha huyết mẹ không đợi thần thức đi tới. Điều này giúp cho chúng ta vượt thoát nhận thức lưỡng nguyên thường có trong đầu. Hai mặt của đồng xu, tượng trưng cho kiến phần và tướng phần, đều dựa vào chất kim khí. Chất đồng đó ta tạm gọi là tự thể phần hay tự chứng phần (svabhāvabhāga). Đó là nền tảng mà từ đó phát sinh ra kiến phần và tướng phần, chủ thể và đối tượng.

Khi Đức Thế Tôn nói *thức duyên danh-sắc*. Chúng ta có khuynh hướng muốn phân biệt danh là khác và sắc là khác. Kỳ thực danh-sắc là một hợp thể, chúng ta không thể nào lấy con dao cắt hai cái riêng ra.

Ý niệm đầu tiên là *thức*, ý niệm thứ hai là *danh-sắc*, ý niệm thứ ba là *năm uẩn*. Đây là những biện pháp để dạy dỗ, trao truyền. Nói nó là một cũng được, là hai cũng được, là năm cũng được. Trong năm uẩn có một uẩn thuộc về sắc và bốn uẩn còn lại thuộc về danh (thọ, tướng, hành và thức). Nhức răng là một khổ thọ. Khổ thọ (danh) đó không thể nào có được nếu không có răng (sắc). Nói “lửa có thể tồn tại ngoài

nhiên liệu” là chuyện không thể nào có được! Làng Mai có câu, *anh không phải tạo sinh mà chỉ là biểu hiện*, là vậy. Ta không phải là một sự tạo sinh, ta chỉ là một sự biểu hiện; biểu hiện thành ra hai phần: kiến và tướng. Sự biểu hiện đó nương trên một thể như là sóng nương trên nước mà biểu hiện. Đi tới ý niệm biểu hiện là đỡ lắm rồi tuy là chưa thoát hoàn toàn, chỉ có biểu hiện mà không có sinh khởi. Không sinh thì không diệt, thoát khỏi ý niệm sinh thì thoát khỏi ý niệm diệt.

Khi xoay ống kính vạn hoa (kaleidoscope) thì nó biểu hiện ra hình rất đẹp. Xoay một cái nữa, nó biểu hiện ra hình khác giống như có sinh có diệt, nhưng thật ra không có gì sinh, không có gì diệt. Cái gọi là sắc không khác gì với tâm. Tất cả những trí tuệ, những kinh nghiệm của cha ông đều nằm trong tế bào cơ thể ta. Tất cả gia tài kinh nghiệm của tổ tiên được chất chứa trong từng tế bào cơ thể ta. Những khổ đau, tuyệt vọng, những hạnh phúc hay tuệ giác của cha ông đều được trao truyền cho ta, và ta có tất cả trong từng tế bào cơ thể. Khoa học bây giờ có thể chứng minh cho ta thấy điều đó: Từ một tế bào người ta có thể làm ra một con người nguyên vẹn. Trong cái một có cái tất cả. Tổ tiên của chúng ta là con người nhưng chúng ta cũng có tổ tiên là những loài thú, loài cỏ cây và đất đá. Quán chiếu cho sâu sắc, tất cả những gì ta thấy trong ta và xung quanh ta đều là cái mà trong đạo Bụt gọi là thức (vijñāna).

Con ốc không phải là một kiến trúc sư, nó chưa bao giờ học trường kiến trúc nhưng nó làm ra một cái vỏ rất cân đối, rất tuyệt vời. Đó là tài ba của thức. Những người theo Thần giáo gọi đó là tác phẩm của Thượng đế; những người học Duy Biểu gọi đó là sự biểu hiện của thức. Nhìn vào một con ốc sên, ta thấy có sự kính ngưỡng rất lớn. Trong nó có tuệ giác, có kinh nghiệm. Tất cả các loài trên thế giới đều thừa hưởng được kinh nghiệm từ tổ tiên của mình. Nếu học về đời sống loài vật thì quý vị thấy các loài đó thừa hưởng kinh nghiệm và tuệ giác của nhiều thế hệ tổ tiên của chúng. Có những con vật biết cách trá hình để những loài khác tưởng nó là cây lá mà không tới ăn thịt. Làm sao để sống còn được, làm sao để dòng giống được tiếp tục

mà không bị đoạn diệt? Tất cả các loài, không phải chỉ có loài người thôi, mà loài cầm thú đều đi về hướng đó. Tuy rằng các loài chúng sinh đó không tư duy giống như loài người nhưng họ cũng có tư duy của riêng họ. Họ có tài năng do tâm thức phát hiện và có thể nhìn thấy được ở phần gọi là sắc.

Chúng ta có nói đến những con ong trong bài trước. Những con ong cũng có tuệ giác. Người ta bắt một số ong bỏ vào thùng kín, đem đi thả chỗ khác. Có những con ong thông minh, nó đi tới vùng có thực phẩm mà không cần trở về tổ ong cũ của nó. Trong đầu những con ong đó có “cognitive geographical map” - một bản đồ địa dư. Chúng ta là một loài sinh vật, chúng ta đã thừa hưởng được tuệ giác của rất nhiều loài.

Đi vào lãnh vực của cây cỏ chúng ta thấy chúng cũng có tuệ giác. Để có thể đơm hoa kết trái, cây cũng làm ra những bông hoa lòe loẹt hay mùi thơm để hấp dẫn những con ong hay các loài khác tới hút nhụy. Khi tới hút nhụy, chân và cánh của chúng dính phần hoa và chúng để lại phần hoa trên những bông hoa khác để có thể đơm hoa kết trái. Có khi gió làm phận sự đó. Các loài cây cối biết chế tạo ra những bông hoa sắc sỡ để hấp dẫn ong và các loài tới hút nhụy. Cả hai bên đều có lợi, một bên là hiến tặng còn một bên là phụng sự. Gần đây người ta nghiên cứu về bông lan. Có những bông lan bắt chước hình hài của con sâu cái hay con ong cái và tỏa ra mùi hương của con cái để cho con ong đực tưởng là cùng giống với nó mà tới.

Đi sâu vào, chúng ta thấy trong mây, trong gió, trong đất đá và cây cỏ đều có thức. Chúng ta có thể nói tất cả đều là thức. Ta phải tập nhìn cơ thể mình không phải là một thực thể tồn tại độc lập ra khỏi tâm ý. Đức Thế Tôn nói rất rõ: Nếu không có sắc thì không có thọ, tưởng, hành, thức, và nếu không có thức thì không thể nào có sắc. Ý niệm có một cái có thể tồn tại độc lập ngoài cái khác là chuyện không thể nào có được. Hợp thể ngũ uẩn của chúng ta là một cái gì rất màu nhiệm. Đức Thế Tôn đã nhiều lần nói rằng: “Nhìn vào hợp thể ngũ uẩn của mình cho thật sâu sắc thì mình có thể vượt thoát sinh tử”. Kinh Niệm

Thân là một kinh rất quan trọng. Niệm thân là quán chiếu về hình hài của mình. Đừng coi hình hài mình chỉ là một cái nhà để chứa linh hồn. Không phải như vậy! Nếu nói *chứa đựng* thì ta không nói hình hài chứa đựng tâm thức mà phải nói ngược lại là tâm thức chứa đựng hình hài. Trong thời gian 60, 80 hay 100 năm sống trên cõi đời chúng ta phải tập sử dụng và chăm sóc thân và tâm của mình cho khéo. Thời gian đó là thời gian chúng ta làm tương lai. Tương lai được làm bằng từng giây, từng phút của hiện tại.

Khi cây chuối con mới lên thì nó có hai lá và một lá thứ ba đang cuộn tròn trong lòng nó. Lá chuối đầu, chúng ta tạm gọi là lá chuối chị. Lá chuối chị mở rộng hình hài ra đón mưa, đón nắng, tiếp nhận nước, ánh sáng và các chất khoáng từ rễ cây chuối đi lên để làm ra chất dinh dưỡng để tự nuôi nó và đồng thời nuôi những đứa em của nó trong lòng cây chuối. Đó là nó đang làm tương lai. Nó đang sống trong hiện tại một cách khôn khéo là nó đang làm tương lai. Tương lai của nó là ai? Những lá chuối non đang cuộn tròn trong lòng cây chuối là nó hay là những lá chuối khác? Không có một giây phút nào mà lá chuối chị không tự nuôi mình và nuôi những lá chuối em, tại vì em mình chính là mình. Giữa lá chuối chị và những lá chuối em đang có mặt hay chưa biểu hiện có một sự liên hệ mật thiết. Lá chuối chị sống được bao lâu? Có thể là sáu tháng hay tám tháng, rồi sau đó nó rách toi tả và khô lại. Trong thời gian còn xanh, lá chuối chị sống rất đàng hoàng, nó sử dụng mỗi giây phút của đời sống để tự nuôi nó, nuôi tất cả các lá chuối em và lá chuối con còn trong lòng cây chuối mà sau này sẽ biểu hiện thành lá chuối em hay thành buồng chuối. Nếu có con mắt tuệ giác thì khi nhìn buồng chuối ta có thể thấy lá chuối chị trong đó, tuy rằng đứng về phương diện hình thức lá chuối chị đã khô và đã chết. Sự thật là lá chuối chị đang có mặt một cách rạng rỡ, xanh tốt nơi lá chuối em và nơi buồng chuối đang hình thành. Khi hình hài của ta khô lại như con mực thì ta đừng nói là ta mất rồi. Trong thời gian trước đó thì những tư duy, lời nói và hành động của ta đã đi vào thế hệ tương lai. Phải nhìn ta trong các thế hệ đó, ta sẽ không rơi vào cái thấy đoạn diệt, tức là chết rồi là không còn nữa.

Chúng ta thường nói rằng trẻ em là tương lai của chúng ta. (The children are our future.) Bên Mỹ, bên Tây, ở Việt Nam cũng nói như vậy! Làm sao trẻ em là tương lai của chúng ta được? Có gì để bảo đảm rằng trẻ em là tương lai của ta không? Nếu ta sống một cuộc đời vô trách nhiệm, nếu tư duy của ta là tà tư duy, nếu ngôn ngữ của ta là ác ngữ, nếu hành động của ta là tà hạnh thì ta làm gì có tương lai! Nếu ta có chánh tư duy, chánh ngữ và chánh nghiệp thì đó là những hiến tặng của ta cho em, cho con, cho đệ tử của ta trong từng giây phút. Những người trẻ không những là tương lai của ta thôi mà họ còn là hiện tại của ta. Ta phải sống như thế nào để những đệ tử, những đứa con, các em của ta là ta trong giây phút hiện tại. Ta thấy họ là ta và ta là họ, ta không bị kẹt vào trong một cái ngã. Sự an vui và khổ đau của ta không phải là sự an vui và khổ đau của chỉ riêng ta mà còn là sự an vui và khổ đau của con ta, của em ta hay của đệ tử ta. Trong giây phút hiện tại ta phải là họ. Khi có cái nhìn tương tức lúc đó ta có tuệ giác. Những gì xảy ra cho người kia là xảy ra cho ta, những gì xảy ra cho ta là xảy ra cho người kia. Nếu người trẻ là hiện tại của ta thì không có lý do gì mà họ không là tương lai của ta. Nếu trong đời sống hằng ngày mà ta không làm cho người trẻ trở thành ta trong hiện tại, thì ta hy vọng gì sau này họ là tương lai của ta được? Tuệ giác không phải là cái gì mơ hồ, tuệ giác được trông thấy ngay trong cách hành xử của ta.

Có những phương pháp nào, những phép thực tập nào để giúp cho sự tư duy của ta là chánh tư duy không? Tư duy theo tuệ giác vô thường, vô ngã, niết bàn và tương tức thì lời nói của ta đều là lời nói yêu thương và xây dựng, hành động của ta đều là hành động yêu thương và xây dựng. Ta có thể học được rất nhiều từ lá chuối chẻ. Lá chuối đã tự biết nuôi thân, đã phô diễn cái đẹp của nó. Nó đã sống rất đàng hoàng, rất sâu sắc nhưng đồng thời mỗi giây phút đời sống của nó là để nuôi cây chuối, nuôi những lá chuối em và lá chuối con đang còn ản núp chưa biểu hiện trong lòng cây chuối.

Khi chúng ta theo một ông thầy, ta nói ông thầy ta có tuệ giác thành ra bất cứ điều gì ông làm dù là làm sai, dù có phạm giới thì ta cũng cho là đúng tại vì ta cho rằng thầy ta có tuệ giác. Ta nghĩ có tuệ giác thì làm gì cũng được, nói dối, ăn cắp, dâm dục với đệ tử cũng được. Nhưng tuệ giác là một cái gì rất cụ thể, nó không phải là cái gì bí hiểm. Ta chỉ cần nhìn một chút xíu thôi, năm phút thôi, là ta biết người đó có tuệ giác hay không, tại vì ta thấy được tư duy, thấy được ngôn từ, thấy được cách hành xử của người đó. Vì vậy nên mới có kệ trình kiến giải, chỉ cần bốn câu nói là biết được tâm người này. Các thầy tu lâu trong chùa chỉ cần nhìn một sư chú bước một bước chân, thỉnh một tiếng chuông, thì biết người đó tu đến đâu rồi, không cần phải ở lâu năm hay nhiều tháng mới biết được. Cách sư chú nói năng, làm việc, đi đứng, đóng cửa, là biết được chân tướng rồi.

Tuệ giác là cái có thể thấy được mà không phải là cái ta phải tin vào. Biết bao nhiêu người đã bị lừa dối bởi ông thầy của họ. Thầy của họ cho là mình có giác ngộ (satori) nhưng cách hành xử của ông ta từ tư duy, ngôn ngữ cho tới hành động đều phản lại tuệ giác vô ngã, vô thường và niết bàn. Niết bàn là một tuệ giác. Khi ta thấy tất cả đều là biểu hiện và nền tảng của sự biểu hiện là bản tính vô sinh bất diệt, vô khứ vô lai thì lúc đó ta mới có tuệ giác thiệt. Khi có tuệ giác thiệt thì không có sự sợ hãi, không có sự kỳ thị. Tại sao ta phải tin là một người có tuệ giác thì làm gì cũng đúng? Điều đó rất là nguy hiểm!

## **Bài kệ 7**

<i>Nhược vị nhiên khả nhiên</i>	若謂燃可燃
<i>Nhị câu tương ly giả</i>	二俱相離者
<i>Như thị nhiên tắc năng</i>	如是燃則能
<i>Chí ư bỉ khả nhiên.</i>	至於彼可燃

Nếu nói đốt bị đốt  
Hai cái tách rời nhau  
Cái đốt mới có thể  
Đi tới cái bị đốt.

Nếu nói rằng cái đốt và cái bị đốt, hai cái có thể tách lìa nhau mà có thì cái đốt mới có thể tới được cái bị đốt.

Khi biết nhiên và nhiên liệu không thể nào là hai thực thể tách rời nhau thì chúng ta phải xét lại quan niệm của ta về chuyện tái sinh và luân hồi, về chuyện địa ngục và thiên đường. Quan niệm của chúng ta đều bị đảo lộn hết tại vì quan niệm đó căn cứ trên sai lầm là lửa và nhiên liệu là hai cái khác nhau. Nếu quý vị học bài này mà thấy có một sự đổ vỡ trong người mình thì rất tốt, đó là sự đổ vỡ của cái kiến trúc tín ngưỡng lâu nay trong mình. Đây là một cơ hội để quý vị xét lại, để có thể đi sâu vào giáo lý và vào sự thực tập của mình.

## **Bài kệ 8**

<i>Nhược nhân khả nhiên nhiên</i>	若因可燃燃
<i>Nhân nhiên hữu khả nhiên</i>	因燃有可燃
<i>Tiên định hữu hà pháp</i>	先定有何法
<i>Nhi hữu nhiên khả nhiên?</i>	而有燃可燃

Nhờ bị đốt có đốt

Nhờ đốt có bị đốt

Cái gì định có trước

Mới có đốt bị đốt?

Chúng ta nói, nhờ cái bị đốt mà có cái đốt và nhờ cái đốt mà có cái bị đốt, nhờ cái này mà có cái kia và nhờ cái kia mà có cái này (thử hữu tắc bỉ hữu, bỉ hữu tắc thử hữu). Nói như vậy thì lấy cái gì quyết định cho cái nào trước để rồi sau đó có cái kia? Để cây bút nằm ngang, ta thấy nó có bên phải và bên trái. Bên phải nhờ bên trái mà có và bên trái nhờ bên phải mà có, vậy thử hỏi bên nào có trước để bên kia nhờ vào? Nếu chưa có thì làm sao nhờ được?

*Nhược nhân khả nhiên nhiên:* Nếu anh nói do nhiên liệu mà có cái đốt.

*Nhân nhiên hữu khả nhiên:* Do cái đốt mà có nhiên liệu.



Rất là rõ ràng, như toán học, không khác một ly, một tí! Nếu anh nói, do cái bị đốt mà cái đốt có được và do cái đốt mà cái bị đốt có được tức là hai cái nương nhau mà có, như vậy thử hỏi:

*Tiên định hữu hà pháp*, trước đó quyết định cái nào có trước? Đốt có trước hay bị đốt có trước? Nhiên có trước hay nhiên liệu có trước? Nói là nhờ cái kia mới có được, nhưng cái kia đã có chưa mà nhờ? Nó chưa có thì nhờ vào đâu? Nói nhờ đốt có bị đốt hay nhờ bị đốt có đốt đều sai! Câu “vạn vật nương nhau mà sinh khởi” nghe hay như vậy nhưng chưa hẳn đã đúng. Nói như vậy có nghĩa là, trước đó phải có cái có trước thì cái kia mới nhờ vào rồi mới có hai cái, đốt và bị đốt.

## Bài kệ 9

<i>Nhược nhân khả nhiên nhiên</i>	若因可燃燃
<i>Tắc nhiên thành phục thành</i>	則燃成復成
<i>Thị vi khả nhiên trung</i>	是為可燃中
<i>Tắc vi vô hữu nhiên.</i>	則為無有燃

Nhờ bị đốt có đốt  
Đốt rồi phải đốt nữa  
Và trong cái bị đốt  
Lại không có cái đốt.

Nếu nói, trong cái bị đốt có đốt, vậy thì đốt rồi lại phải đốt thêm nữa. Nói “nhờ cái bị đốt” tức là cái bị đốt đã có sẵn thì cần gì phải đốt nữa? Điều đó không hợp lý, và người ta có thể nói ngược lại là trong cái bị đốt mà lại không có cái đốt.

Hai bài kệ thứ tám và thứ chín nói về *đợi*, cái này đợi cái kia để mà thành. “Ta đợi em từ ba mươi năm” - Vũ Hoàng Chương. (I have been waiting for you, my darling, for thirty years.) Lửa *đợi* nhiên liệu từ ba mươi năm! Nếu nhiên liệu đã là nhiên liệu thì nó đã có lửa ở trong rồi. Nếu không có lửa đang cháy thì nó không phải là nhiên liệu. Vậy thì, đợi một cái đã thành rồi thì rất vô lý! Cũng như phía trái có sẵn trước thì phía phải mới nương vào nó để thành lập. Nhưng nếu phía trái

chưa có thì phía phải nương vào đâu để thành lập? Công thức “cái này nương vào cái kia mà có” ban đầu nghe giống như đúng, kỳ thực nó cũng chưa đúng lắm. Cái kia có rồi thì ta mới nương được, nhưng nếu cái kia có thì ta cũng có luôn trong đó rồi, ta khởi sinh. Chúng ta đi đến *vô sinh*.

## Bài kệ 10

<i>Nhược pháp nhân đãi thành</i>	若法因待成
<i>Thị pháp hoàn thành đãi</i>	是法還成待
<i>Kim tắc vô nhân đãi</i>	今則無因待
<i>Diệc vô sở thành pháp.</i>	亦無所成法

Cái cần cái khác thành  
Cũng là cái khác đợi  
Nay không nhân gì đợi  
Cũng không pháp để thành.

*Nhược pháp nhân đãi thành*  
*Thị pháp hoàn thành đãi*

Nếu một pháp nào đó do sự chờ đợi mà thành thì chính pháp đó cũng là cái mà các pháp khác đợi. Nếu nói một pháp đợi các pháp kia để thành thì chính pháp đó cũng là cái mà các pháp kia đợi để thành. Nó vừa là năng đợi vừa là sở đợi, nếu đốt đợi bị đốt thì bị đốt cũng đợi đốt, hai cái đợi nhau. Nhưng hai cái đó đã có đâu mà đợi? Ta chưa có thì người kia đâu có đợi ta được? Người kia cũng chưa có thì làm sao ta đợi người kia? Đợi cái gì?

Cái mà phải đợi cái khác mới có thể thành lập được, cái đó cũng là cái mà cái khác đang chờ đợi mới có thể thành lập được.

Ta đợi em từ ba mươi năm, giống như nàng đợi chàng từ ba mươi năm và chàng đợi nàng từ ba mươi năm. Trong khi đó thì cái kia đâu có đâu mà đợi và ta cũng vậy. Nếu các pháp do sự chờ đợi mà thành thì chính các pháp đó cũng bị các pháp khác chờ đợi. Tay phải đợi tay trái để được thành lập thì chính tay trái cũng đang đợi tay phải để

được thành lập. Các pháp chờ đợi nhau để được thành lập thì chính ta cũng là đối tượng chờ đợi của các pháp khác.

*Kim tắc vô nhân đãi*

*Diệc vô sở thành pháp*

Xét cho kỹ, ta không thấy đối tượng của sự chờ đợi mà cũng không có hiện tượng “có thể phát sinh” hay “có thể thành lập”. Đốt và bị đốt có phải là hai hiện tượng tách rời nhau không? Nếu là hai hiện tượng tách rời nhau thì mới có chuyện cái này đợi cái kia hay cái kia đợi cái này. Bài kệ này lấy ra khỏi đầu chúng ta ý niệm *đợi*. Ý niệm *đợi* là một ý niệm sai lạc.

### **Bài kệ 11**

*Nhược pháp hữu đãi thành*

若法有待成

*Vị thành vân hà đãi*

未成云何待

*Nhược thành dĩ hữu đãi*

若成已有待

*Thành dĩ hà dụng đãi?*

成已何用待

Nếu pháp đợi mà thành

Chưa thành làm sao đợi?

Thành rồi mà còn đợi

Thành rồi đợi làm gì?

*Nhược pháp hữu đãi thành*

*Vị thành vân hà đãi*

“Đợi” thì phải có người đợi, ai đợi mới được? Ta chưa được thành lập thì làm sao đợi? *I wait for you*, phải có *I* thì mới có *wait for you*. Nếu ta chưa được phát hiện thì ai là chủ thể của sự chờ đợi? Phải có chủ từ thì động từ mới có ý nghĩa. Mây bay. Phải có *mây* thì *bay* mới có ý nghĩa, nếu không có mây thì làm sao bay? “Đợi” cũng vậy. Phải có kẻ đợi thì đợi mới có ý nghĩa. Nói các pháp đợi mới biểu hiện ra mà nó chưa có thì cái gì đợi?

*Nhược thành dĩ hữu đãi*

Nếu các pháp thành rồi thì còn đợi gì nữa? Nếu các hiện tượng do sự chờ đợi mà thành, vậy trong thời gian nó chưa có mặt thì làm sao đợi? *Vị thành* là chưa thành hay chưa có mặt. Nếu các pháp đã có mặt rồi (dĩ thành) mà còn đợi nữa thì vô lý quá!

Tất cả chương này liên hệ tới ý niệm “tác và tác giả” (actor and action). Sự liên hệ giữa tác và tác giả là một ý niệm rất quan trọng. Chúng ta có giải thoát được sinh tử hay không là do ta có hiểu, có quán chiếu chỗ này hay không.

## **Bài kệ 12**

<i>Nhân khả nhiên vô nhiên</i>	因可燃無燃
<i>Bất nhân diệt vô nhiên</i>	不因亦無燃
<i>Nhân nhiên vô khả nhiên</i>	因燃無可燃
<i>Bất nhân vô khả nhiên</i>	不因無可燃

Do bị đốt không đốt

Không do cũng không đốt

Do đốt không bị đốt

Không do không bị đốt

Bốn câu trên có nghĩa là: *do* cái bị đốt thì không có cái đốt mà *không do* cái bị đốt thì cũng không có cái đốt. *Do* cái đốt thì không có cái bị đốt mà *không do* cái đốt thì cũng không có cái bị đốt. Bài kệ này nói về *do* hay *không do*.

Thường thường chúng ta nói, cái này nương vào cái kia mà thành lập: Cái bị đốt nương vào cái đốt mà có. Xét cho kỹ, ta thấy rõ ràng là, không phải *do* cái bị đốt mà có cái đốt mà *không do* cái bị đốt cũng không có cái đốt. *Do* và *không do* đều không được thành lập. Câu này có nghĩa là: Nếu cái đốt đợi cái bị đốt để phát hiện thì cái đốt tự nó không có tự tánh. Nếu cái bị đốt đợi cái đốt để biểu hiện thì cái bị đốt tự nó cũng không có tự tánh. Nói nhờ cái đó (*do*) không được mà nói không nhờ (*không do*) cái đó cũng không được.

Hai câu sau của bài kệ giống hai câu trước nhưng thay vì nói *đốt* thì nói *bị đốt*, thay vì nói *bị đốt* thì nói *đốt*. Đó là một công thức lặp lại theo hai chiều, mục đích là lấy ra khỏi đầu mình ý niệm về *do*.

Những điều này đã được đề cập trong phẩm Khứ Lai (Đến và Đi) rồi, nếu chúng ta nắm được giáo nghĩa của phẩm Khứ Lai thì nó trở thành rất dễ hiểu.

### Bài kệ 13

<i>Nhiên bất dư xứ lai</i>	燃不餘處來
<i>Nhiên xứ diệt vô nhiên</i>	燃處亦無燃
<i>Khả nhiên diệt như thị</i>	可燃亦如是
<i>Dư như khứ lai thuyết</i>	餘如去來說

Đốt không nơi khác tới  
Nơi đốt cũng không đốt  
Bị đốt cũng như thế  
Như trong phẩm Khứ Lai.

Bài kệ này có nghĩa là: Nếu cái đốt không từ nơi khác tới thì nơi đang có cái đốt cũng không có cái đốt. Điều này cũng áp dụng cho cái bị đốt. Hai câu đầu nói về cái đốt và câu thứ ba nói về cái bị đốt. Cái bị đốt cũng không từ nơi khác tới, cho nên trong chỗ có cái bị đốt cũng không có cái đốt. Tất cả đều được giải quyết như trong phẩm Khứ Lai. Bài kệ này nói về xuất xứ, tức chỗ phát sinh ra cái đốt và cái bị đốt. Cái đốt không từ nơi khác tới và ngay chỗ có cái đang bị đốt cũng không phải là nơi xuất xứ của cái đốt.

Bài này động tới ý niệm về *khứ lai* mà ta đã học trong phẩm Khứ Lai. Chúng ta đi đến kết luận: Không có khứ, không có lai, không có năng, không có sở, tức là không có chủ thể và đối tượng.

Chúng ta nhìn dòng sông Seine hay sông Cửu Long. Cha ông ta ngày xưa đã sinh ra, lớn lên và thấy dòng sông đó. Bây giờ, ta sinh ra, lớn lên và cũng thấy dòng sông đó. Sau này, con cháu ta sinh ra và cũng sẽ thấy dòng sông đó. Dòng sông đó như là một thực tại. Ta có thể nói

“dòng sông uốn khúc”. *Uốn khúc* là một động từ (action) và *dòng sông* là một chủ từ (actor). Dòng sông đã uốn khúc từ lâu rồi, từ khi ta chưa sanh, từ khi ông cha ta chưa sanh và sẽ uốn khúc tới khi chúng ta diệt. Chúng ta có cảm tưởng là có một dòng sông và nó sẽ uốn khúc như vậy hoài, giống như dòng sông có một thực tại miên viễn liên tục. Ta có thể gọi nó bằng một cái tên như Seine, Cửu Long hay Gironde.

Hợp thể ngũ uẩn của chúng ta cũng giống hệt như một dòng sông. Hồi nhỏ, chúng ta có chụp hình. Lớn lên, ta hai mươi tuổi có chụp hình và bây giờ ta ba mươi tuổi cũng có chụp hình. Tuy là hình có hơi khác nhau nhưng thật ra là một người. Người ta nghĩ rằng, qua thời gian như vậy có một chủ thể nằm trong đó, bất biến, bất diệt. Ta gọi là *ta sống* cũng như ta nói “dòng sông uốn khúc”. *Ta* là chủ từ và *sống* là động từ. Nếu sống mà không có *cái ta* thì ai sống? Sống phải có một cái ta, một chủ thể.

Nhìn kỹ vào dòng sông, chúng ta không thấy có một chủ thể thường tại trong dòng sông. Dòng sông được làm bằng những giọt nước, giọt nước này liên hệ với giọt nước khác. Ta không thể nào xuống tắm hai lần trong một dòng sông và được tiếp xúc với một thứ nước. Dòng sông biến chuyển trong từng giờ từng phút. Con người của ta cũng vậy. Những tế bào trong cơ thể ta cũng chỉ là những giọt nước đi qua. Cơ thể ta cũng là một dòng sông mà thôi, ta sẽ tìm không thấy có một cái gọi là chủ thể.

Đứng về phương diện hình hài, các tế bào diệt sinh trong từng giây phút. Đứng về phương diện tâm thức cũng vậy. Những cảm thọ, tri giác, tâm hành, nhận thức, chúng cũng chỉ là những giọt nước hay những tế bào của tâm. Tâm hành buồn, giận, lo, hạnh phúc... tất cả các tâm hành đều là những giọt nước trong dòng sông tâm thức. Trong đó không cần có cái ta, không cần có tác và tác giả, không cần có chủ thể và đối tượng. Tại vì chúng ta thường nói chủ thể là đốt, là lửa, và đối tượng là cái bị đốt, là nhiên liệu.

Bài kệ này để chúng ta quán chiếu về cái ngã, cái ta. Chúng ta nói thần thức làm cho hình hài sống, giống như lửa tới làm cháy cây đèn cầy. Đó là một quan niệm lưỡng nguyên: cây đèn cầy không thể nào cháy được nếu không có lửa. Phải có lửa tới thì đèn cầy mới thành ra một vật sinh động. Hình hài, thân xác của ta, nó là vật bị đốt, còn linh hồn của ta là lửa. Nhờ lửa tới mà hình hài sống được, tâm ta thường hay suy nghĩ như vậy! Chương này giúp chúng ta thấy quan niệm lưỡng nguyên về đốt và bị đốt, về hình hài và tâm thức, về tác và tác giả, là một quan niệm sai lầm. Chừng nào chưa thấy được thì ta vẫn chưa vượt thoát được sợ hãi và chưa thật sự giải thoát. Khi một tâm hành giận nổi lên thì thật sự chỉ có tâm hành giận nổi lên thôi. Nếu phân tích thì giận bao giờ cũng là giận cái gì. Giận thầy, giận bạn, giận con mèo hay giận trời mưa? Phải có đối tượng giận và chủ thể giận.

Theo Hiện tượng luận (phénoménologie), ý thức luôn luôn là ý thức cái gì. Conscience, c'est toujours conscience de quelque chose. Bất cứ tâm hành nào trong 51 tâm hành đều cũng có đối tượng. Một tâm hành phát sinh ra, kéo dài liên tục nửa phút, một phút hay ba phút rồi nhường chỗ cho tâm hành khác giống như những hạt nước trong dòng sông. Chỉ có những tâm hành nối tiếp nhau và nó cho ta có cảm tưởng là có một thần ngã liên tục. Đó là một ảo tưởng. Ngã là một ảo tưởng. Trong đêm đen, chúng ta đốt một cây đuốc và quơ thành một vòng tròn liên tục. Một người đứng cách ta khoảng chừng một trăm hay ba trăm thước sẽ thấy rõ ràng là có một vòng lửa. Kỳ thực không có vòng lửa nào cả, chỉ có những đốm lửa nối nhau liên tục cho ta có cảm tưởng là có một vòng lửa mà thôi.

Cái mà ta gọi là linh hồn, là ngã, chỉ là một ảo tưởng. Chỉ có sự tiếp nối của những tâm hành (51 tâm hành), tâm hành này phát sinh ra rồi nhường chỗ cho những tâm hành kia. Có một sự liên tục tiếp nối nhau cho ta ảo giác là có một cái ta (lửa) làm cho thân xác trở thành ra sự sống (nhiên liệu). Nhìn cho kỹ, ta không thấy có tác giả. Khi ta nói buồn thì buồn là một tâm hành được phát hiện ra, và nó có đối tượng.

Buồn, luôn luôn là buồn cái gì. Không cần phải có một tác giả mới có buồn. Thường thường ta nói: “Tôi buồn!” Ai buồn? Thật sự không cần có cái “tôi”, cái buồn tự nó có được, không cần có ta mới có buồn. Tư duy cũng vậy. Khi có một tư tưởng nổi lên, tư tưởng đó không cần phải có chủ thể ngồi đó để tư duy (je pense, donc je suis). Có một pensée (tư duy) mà không cần có je (tôi) tại vì trong pensée đã có đủ hết rồi. Hôm trước chúng ta có nói: Tôi nghe, tôi biết là gió đang thổi. Gió mà không thổi thì không phải là gió nữa. Trong gió đã có thổi rồi, nói gió đang thổi nghe rất buồn cười. Chúng ta chỉ cần nói: Gió!

Có những động từ bằng tiếng Anh được lấy ra từ những danh từ, như chữ *house*. *House* là nhà, là một danh từ, nhưng ta có thể dùng nó như một động từ: *This building can house twenty people*. Trong cái mà ta gọi là chủ thể, là tác giả (author), đã có động tác (action), đã có công dụng trong đó. Bốn phận của cái nhà là phải nhà (The house must house). Nếu nó không làm công việc “housing” thì nó không được gọi là cái nhà. Mây nổi; nếu không nổi thì không được gọi là mây.

Trong giáo lý Khổng Tử có nói: *Quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử*. Ông vua thì phải làm vua, dân thì phải làm dân, cha phải làm cha và con phải làm con. The king kings, the subject subjects, the father fathers, the son sons. Danh từ cũng là động từ. Nếu là thầy tu thì nói: The monk monks. Anh không *monks* (động từ) thì anh không phải là *monk* (danh từ). Anh phải ngồi thiền, giữ giới, đó gọi là *monking*. Chủ từ và động từ không phải là hai cái. The cook cooks, nếu không *cooking* thì không gọi là *cook* được.

Bài kệ thứ mười ba mượn chuyện đốt và bị đốt để nói tới tất cả các cái khác như chuyện cái bình, cái áo, v.v... Cái bình làm công dụng của cái bình là chứa đựng; cái áo thì phải áo, tức là làm công việc che ấm. *Dụng* đi đôi với *thể*. Khi nói lên một cái gì, chúng ta phải nhìn sâu vào cái đó để từ từ học hỏi mà thấy rõ trong đó thật sự không có sự phân biệt giữa chủ thể và động tác. Actor (tác giả) và action (tác) không thể nào là hai hiện tượng tồn tại độc lập ngoài nhau. Khi nói “tôi sống” hay “tôi chết” thì trong lời tuyên bố đó có sự sai lầm căn bản. Thấy



được sự sai lầm đó là ta bắt đầu thấy được sự thật và ta có thể vượt thoát được sự sợ hãi, buồn đau.

Năm 1966, sau khi viếng British Museum (Viện Bảo tàng Anh) về, tôi có làm một bài thơ (được in trong cuốn *Tiếng đập cánh của loài chim lớn*) bắt đầu bằng mấy câu:

*Mây bay, mây trắng bay  
Một đóa tường vi nở  
Bay đó chính là mây  
Nở đó là hoa vậ  
Tường vi một đóa nở  
Mây trắng từng cụm bay  
Không mây thì không bay  
Không hoa thì không nở  
Mây là bay, hoa là nở*

Khi đọc lại ta thấy nó không khác gì chương *đốt và bị đốt* của *Trung Quán Luận*. Trong toán học, chúng ta có định nghĩa về *đường* và *điểm*. Điểm là gì? Điểm là sự gặp gỡ giữa hai đường. Ý niệm điểm có được là do ý niệm đường, không có ý niệm đường thì không có ý niệm điểm. Đường là gì? Đường là một điểm đang di chuyển. Muốn định nghĩa điểm thì nương vào đường mà muốn định nghĩa đường thì nương vào điểm. Đó là giả ngôn, là lập luận, là những giả thiết bày ra để mở một trận đồ, một mê hồn trận. Và chúng ta đã đi vào mê hồn trận của ngôn ngữ, của ý niệm. Niết bàn là sự vắng mặt của tất cả mọi ý niệm. Chúng ta không còn bị ý niệm ngã, nhân, chúng sanh và thọ giả khống chế.

Khi dùng chữ danh-sắc (*nāma-rūpa*) thì danh nói về thọ, tướng, hành, thức, và sắc nói về hình hài. Ta có sự phân biệt: hình hài không phải là tâm thức. Cũng như quan niệm về thân tâm, thân khác và tâm khác. Ngay chính chỗ đó chúng ta đã kẹt rồi. Trong khi học Duy Biểu, chúng ta tìm ra sự thật là cả danh và sắc đều là những biểu hiện của

A-lại-da, có khi nó biểu hiện thành danh, có khi nó biểu hiện thành sắc, nhưng hai cái đó không loại trừ nhau.

Trong Vật lý học mới, người ta nghiên cứu những chất điểm (elementary particle) và ngạc nhiên thấy rằng, những chất điểm cũng như những điện tử, có khi nó biểu hiện như một đợt sóng (onde, wave), có khi nó biểu hiện như một hạt (particle). Hạt thì rất khác với sóng, đã là hạt thì không thể nào là sóng, đã là sóng thì không thể nào là hạt. Nhưng các nhà vật lý nguyên tử trong khi nghiên cứu đã thấy rõ là cũng một cái đó mà có khi nó biểu hiện như sóng (wave), có khi nó biểu hiện như hạt (particle). Trong thế giới thông thường, chúng ta thấy sóng không thể nào là hạt và hạt không thể nào là sóng. Nhưng muốn đi vào trong thế giới của vi điểm, của nguyên tử, chúng ta phải bỏ quan niệm thông thường đó sau lưng mới có thể đi vào được, ta mới thấy sóng là hạt và hạt cũng là sóng. Tây phương đặt ra một chữ mới để gọi cho trường hợp này là wavicle, ondicule. Nó vượt thoát quan niệm lưỡng nguyên của chúng ta về hạt và sóng, về thân và tâm. Ta không thể nào đạt tới sự giải thoát, sự giác ngộ khi còn nghĩ rằng, ta bỏ thân xác ở đây rồi tâm ta đi luân hồi chỗ khác; thân hoàn toàn khác với tâm và tâm hoàn toàn khác với thân; cái đốt hoàn toàn khác với cái bị đốt và cái bị đốt hoàn toàn khác với cái đốt. Nói như vậy không có nghĩa là sau khi thân tàn hoại thì tâm cũng tàn hoại. Chúng ta thấy thân tàn hoại nhưng thật sự thì nó không tàn hoại. Như khi đốt lên một cây nến, đốt ba giờ hay bốn giờ đồng hồ thì cây nến không còn nữa, nhưng không có nghĩa là cây nến không còn nữa. Cây nến vẫn còn đó dưới những hình thái mới. Xác thân này tiêu diệt không có nghĩa là mình không còn nữa. Quan niệm “khi xác thân tan hoại thì linh hồn đi du hành và đọi nhập vào một thân xác mới” là quan niệm của Phật giáo bình dân, không phải là đạo Phật thâm sâu (Bouddhisme profond). Chúng ta là người có duyên học được đạo Phật thâm sâu thì phải buông bỏ những quan niệm ngây thơ, đơn giản của đạo Bụt bình dân.

*Do bị đốt không đốt*

*Không do cũng không đốt*

*Do đốt không bị đốt*

*Không do không bị đốt.*

Khi đọc một bài kệ như vậy, chúng ta phải hỏi là nó có dính líu gì tới những đau khổ, những sợ hãi và thèm khát của mình hay không? Nếu không thấy có dính líu gì tới ta thì ta chưa hiểu được bài này. Nếu bài này có thể soi sáng để ta đừng vướng mắc, sợ hãi, lo lắng, thì ta biết là ta đã hiểu được. Từ nay về sau các thầy, các sư cô nên nhớ như vậy! Khi đọc một kinh lớn như kinh Hoa Nghiêm, kinh Pháp Hoa, kinh Duy Ma Cật, ta đặt câu hỏi: Những tư tưởng uyên áo này có dính líu gì tới những đau khổ của ta hay không? Nếu ta trả lời “có” tức là ta đã hiểu. Nếu ta chỉ nói khơi khơi trên mặt trí năng tức là ta chưa hiểu. Điều này quý vị phải nhớ!

*Do bị đốt không đốt* có nghĩa là cái đốt không phải từ cái bị đốt mà có. *Không do cũng không đốt* có nghĩa là cái đốt cũng không phải không do cái bị đốt mà có. Để cho dễ hiểu, chúng ta lấy ví dụ cây bút này khi để nằm ngang, ta thấy nó có bên phải và bên trái. Nói nó do bên phải mà ra thì không đúng mà nói nó không phải do bên phải ra cũng không đúng. Cái đốt và cái bị đốt cũng vậy. Cái đốt không phải do cái bị đốt sinh ra mà nó cũng không phải không do cái bị đốt sinh ra. Muốn hiểu rõ quý vị nên đọc lại bài đầu của chương Nhân Duyên, chương đầu của Trung Quán Luận.

*Các pháp không tự sinh,*

*Cũng không phải tha sinh.*

Mọi sự vật không phải tự mình sinh ra. Như là cái trứng gà không phải tự nó sinh ra mà cũng không do cái khác sinh ra. Đó là ý niệm về *sinh* (création, birth), ý niệm về *tự sinh* và *tha sinh*. Các pháp không tự mình sinh ra cũng không do các pháp khác mà sinh ra. Ở đây cũng vậy, lửa không phải từ nhiên liệu sinh ra (tha sinh) mà cũng không phải tự nó sinh ra (tự sinh).

*Không cộng không vô nhân,*

*Nên đều là vô sinh.*

*Không cộng* có nghĩa là không “vừa tự sinh vừa tha sinh”. *Không vô nhân* có nghĩa là không phải “không có nhân mà sinh”.

Tất cả lý thuyết về sinh (creation) đều nằm trong bốn ý niệm, không có cái thứ năm. Lý thuyết thứ nhất là “thế giới này tự nó sinh ra”. Lý thuyết thứ hai là “thế giới này do Thượng đế sinh ra”. Lý thuyết thứ ba là “thế giới này vừa tự sinh vừa tha sinh”, gọi là cộng sinh. Lý thuyết thứ tư là “vô nhân, không có nguyên nhân tự nhiên mà sinh ra thế giới này”. Ý niệm về sinh chỉ nằm trong bốn phạm trù (catégorie) đó thôi.

Trong khi đó thì đạo Bụt dạy *vô sinh*. Vô sinh là quả vị cao nhất của đạo Phật, là quả vị mà người tu ưa nhất, thích nhất, ham muốn nhất. Vô sinh là gì? Vô sinh là Niết bàn. Niết bàn là vô sinh, vô tử. Sinh tử chỉ là ý niệm nằm trong đầu ta mà không phải là thực tại.

Vô sinh là nền tảng của hiện hữu, của thế giới. Nền tảng của ta là vô sinh nhưng tại vì ta kẹt vào ý niệm sinh nên ta sợ hãi, lo lắng. Nhà khoa học người Pháp, tên là Lavoisier, đã nói một câu tương tự: Không có gì sinh hết! (Rien ne se crée, rien ne se perd!) Ông ấy không phải là Phật tử, ông chưa bao giờ học Trung Quán Luận. Ông chỉ quán sát thực tại và ông thấy rõ là không có cái sinh, không có cái chết. Sinh và chết nằm trong đầu của chúng ta thôi, thực tại là vô sinh bất diệt.

Khi đốt một cây đèn cầy, ta tưởng rằng, lúc bắt đầu đốt là đèn cầy sinh và khi nó cháy hết là đèn cầy diệt. *Sinh* là từ không có mà trở thành có và *diệt* là từ có mà trở thành không có. Trong khi đó nhà khoa học quán sát thấy không thể có cái gì từ không mà trở thành có và không thể có cái gì từ có mà trở thành không.

Đám mây không thể nào trở thành không. Nó chỉ trở thành mưa, tuyết hay nước đá thôi. Đó là tánh bất diệt của nó. Bất diệt đi với vô sinh. Đám mây không có sinh, nó không đi từ hư vô tới. Trước khi là

đám mây nó là hơi nước, là sức nóng. Giờ phút chúng ta cho là giờ phút sinh của đám mây là giờ phút biểu hiện của nó (manifestation). Vì vậy trong đạo Bụt mình nói: *Em không phải tạo sinh, em chỉ là biểu hiện.* (Tu n'es pas une création, tu es une manifestation.) Khi sư cô Trang Nghiêm sinh ra thì không phải sư cô Trang Nghiêm từ không mà trở thành có. Sư cô Trang Nghiêm trước đó đã có rồi trong hình thái khác. Giờ phút sư cô Trang Nghiêm sinh ra là giờ phút biểu hiện thôi.

Đám mây có thể ẩn hình thái biểu hiện là đám mây để biểu hiện ra hình thái sau là mưa. Cái đó không phải sinh, không phải diệt. Mưa không phải sinh, mây không phải diệt. Biểu hiện này đi theo biểu hiện khác thôi. Vô sinh là Niết bàn. Niết bàn không phải là cái gì mình cần tìm kiếm đâu xa, Niết bàn nằm ngay trong bàn tay của ta. Khi chúng nhập được vô sinh thì chúng ta hết sợ hãi.

Các pháp không tự sinh ra mình, các pháp cũng không do những cái khác sinh ra. *Do bị đốt không đốt* có nghĩa là không tha sinh. *Không do cũng không đốt* có nghĩa là không tự sinh. Sự vật không được sinh ra từ sự vật khác, sự vật cũng không tự mình sinh ra. “Do” không đúng mà “không do” cũng không đúng. Ta nói tay mặt có là do tay trái là không đúng mà nói không do tay trái cũng không đúng. Tại vì sao? Tại vì nếu tay mặt nương trên tay trái mà có thì tay trái phải có trước rồi thì tay mặt mới nương vào được. Mà nếu tay trái đã có trước rồi thì nó là một hiện tượng độc lập khỏi tay mặt. Như vậy thì tay trái không nương vào tay mặt vì nó đã có sẵn rồi, không cần nương nữa. Tự sinh và tha sinh đều sai.

Bây giờ chúng ta đi vào thực tế. Quan niệm lưỡng nguyên của ta về thân xác và linh hồn là một quan niệm cần phải xét lại. Hầu hết chúng ta đều nghĩ rằng, thân xác là một cái gì khác với linh hồn. Linh hồn (metaphysical body) được biểu tượng cho lửa và thân xác (physical body) tượng trưng cho củi, cho nhiên liệu. Ta nghĩ rằng nhờ có thần thức (lửa) đi vào hình hài (củi) nên hình hài trở thành cái có sự sống (la matière vivante), nếu không có linh hồn thì thân xác là một thực

thể khô cứng (la matière inerte). Hồn lìa khỏi xác hay hồn đi vào trong xác là một ý niệm sai lầm của con người. Đó là quan niệm lưỡng nguyên (dualistic view) rất kiên cố, rất khó mà vượt qua được. Đây là những nhát búa rất sắc, rất mạnh giúp chúng ta đập vỡ quan niệm lưỡng nguyên về hồn và xác. Nếu không hiểu được điều đó thì dù ta có học chương Lửa và Nhiên liệu một ngàn đời đi nữa ta cũng không hiểu được.

Ở một số nơi, khi một người chết rồi thì họ còn hy vọng người đó có thể sống lại. Một trong những hành động để làm cho người đó sống lại là hạ người đó xuống dưới đất may ra nhờ hương thụ chất đất làm cho sống lại hoặc lấy một cái áo của người đó leo lên mái nhà quơ qua quơ lại để kêu linh hồn trở về thân xác. Đó là do niềm tin rằng linh hồn và thân xác là hai thực thể riêng biệt. Trong nhiều tôn giáo và trong chính Phật giáo cũng có niềm tin như vậy. Niềm tin đó không đúng là Phật pháp, nó là tín ngưỡng bình dân mà thôi. Đạo Bụt thâm sâu không phải như vậy. Quan niệm lưỡng nguyên về linh hồn và thân xác không đúng.

Cái này do cái khác sinh ra, tay mặt do tay trái sinh ra, nhưng nếu tay trái không có mặt thì làm sao tay mặt nương vào đó mà sinh ra được? Muốn nương vào cái nào thì cái đó phải có trước. Trong hai cái, lửa và nhiên liệu (fire and fuel), thì không có cái nào có mặt trước để cái kia có thể nương vào đó mà sinh ra được. Nó không nương vào cái kia, là không tha sinh. Vậy thì cái đốt không do cái bị đốt mà ra, cái đốt cũng không do chính nó mà ra tức là sự vật không tha sinh cũng không tự sinh.

Hai câu sau của bài kệ nói về cái bị đốt nhưng cũng cùng một ý niệm đó.

Trong bài kệ thứ mười hai, hai câu đầu nói về cái đốt, đốt không từ bị đốt và cũng không từ chính đốt mà sinh ra. Hai câu sau cũng lặp lại như vậy nhưng thay vì nói về đốt thì nói về bị đốt, bị đốt không do đốt cũng không do chính bị đốt mà sinh ra.

Không có cái gì có tự tánh riêng biệt của nó. Lửa cũng như dầu, lửa không có tự tánh của lửa, dầu không có tự tánh của dầu. Nếu một cái dựa vào cái khác để sinh ra thì cái khác đó phải có mặt trước. Nếu nó đã có rồi thì nó không cần phải sinh nữa. Như vậy cái gọi là tha sinh không thành. Luận cứ tha sinh không thể thành lập được. Bây giờ nói tự mình sinh ra, không cần cái khác. Nếu có tự mình rồi thì không cần phải sinh ra nữa. Trong cả hai trường hợp cái nào cũng đều vô sinh.

Cả trong hai cái, hồn và xác, lửa và nhiên liệu, không có cái nào có tự tánh riêng biệt. Nếu có tự tánh riêng biệt thì không cần phải sinh. Vì vậy nó là vô sinh! Lý luận của thầy Long Thọ rất sắc bén! Ta nói mà ta không biết ta đang nói gì. Ta nghĩ mà ta không biết ta đang nghĩ gì.

Ta bị lẽ thói suy tư và ngôn ngữ của ta đánh lừa. Phần trước tôi có nói: Gió thổi! Gió có thể không thổi được không? Nếu không thổi thì nó có thể là gió không? Nhưng ta vẫn nói “gió thổi”, rất là buồn cười. Ta nói: Ông thầy tu tu! Nếu ông thầy tu mà không tu thì đâu có gọi là ông thầy tu. Ông thầy tu đâu cần phải tu nữa tại vì trong ông thầy tu đã có tu rồi.

Chúng ta đi tới kết luận, bản thân của thực tại là vô sinh. Quan niệm tạo sinh (creation) là sai lầm, chỉ có biểu hiện (manifestation) mà không có tạo sinh. Như cây bút để nằm ngang thì tự nhiên có trái và có phải. Trái với phải sanh ra hay biểu hiện? Nếu nó sinh thì nó phải sinh ra từ cái gì? Nó nương trên cái khác hay tự nó sinh ra? Sinh diệt là một ý niệm, sinh diệt là sự biểu hiện. Đi tới logic cuối cùng và thâm sâu của thầy Long Thọ thì ý niệm về sinh không có chỗ dựa, ý niệm về diệt không có chỗ dựa, ý niệm về tới không có chỗ dựa và ý niệm về đi cũng không có chỗ dựa. Logic của Thầy Long Thọ là làm cho vô lý đi tất cả những khái niệm mà ta có về thực tại. (The logic of Nagarjuna is to make it absurd all kinds of notions). Niết bàn (Nirvana) là thực tại vượt thoát hết mọi ý niệm.

## Bài kệ 14

<i>Nhược khả nhiên vô nhiên</i>	若可燃無燃
<i>Ly khả nhiên vô nhiên</i>	離可燃無燃
<i>Nhiên diệc vô khả nhiên</i>	燃亦無可燃
<i>Nhiên trung vô khả nhiên.</i>	燃中無可燃

Trong bị đốt không đốt  
Ngoài bị đốt không đốt  
Nếu đốt không bị đốt  
Trong đốt không bị đốt.

Đây là bài dịch từ chữ Hán, tôi có dịch từ tiếng Phạn ra một bản khác:

*Đốt không phải bị đốt  
Không phải ngoài bị đốt  
Trong đốt không bị đốt  
Trong này không có kia*

Cả hai không có cái nào có tự tánh riêng biệt. Nếu trong cái bị đốt mà không có cái đốt thì ngoài cái bị đốt làm sao có cái đốt? Nếu trong cái bị đốt có đốt thì cần gì phải đốt nữa? Đó là một sự thật. Sự thật thứ hai là làm gì có cái đốt ngoài cái bị đốt? Ý niệm về trong cũng trật mà ý niệm về ngoài cũng trật. Bài này nói về *trong* và *ngoài*. Nếu đốt không phải là cái bị đốt thì đốt và bị đốt là hai cái riêng nhau. Nếu hai cái khác nhau thì làm sao trong cái này có cái kia hay trong cái kia có cái này được? Đây là ý niệm *tương tại* tức là ý niệm *có trong nhau*.

Có một lần Bụt dạy ngài La Hầu La: Sắc (form) không phải là ngã (self), sắc không có ngoài ngã và hai cái không nằm trong nhau. Nói ngã là (tức) cái thân này là không đúng. Nói ngã và thân là hai cái *tách rời* (phi) nhau cũng không đúng. Nói ngã ở trong thân và thân ở trong ngã (*tương tại*) cũng không đúng. Bụt dạy ngài La Hầu La là ba ý niệm đó (tức, phi và tương tại) đều sai lầm. Ta có thể hiểu rõ lời dạy của Bụt qua biểu tượng lửa và nhiên liệu.



Nếu đốt không phải bị đốt thì trong đốt không có bị đốt và trong bị đốt không có đốt. Có nghĩa là đốt và bị đốt không phải tương tại. Đây là một thứ toán học nghe có vẻ rất mạnh như vậy nhưng không có gì khó. Khi ta nói số 365 thì quá dễ nhưng viết ra cho đúng thì không dễ như vậy:  $(3 \times 100) + (6 \times 10) + (5 \times 1) = 365$ , giống như toán học cao cấp (high mathematics) nhưng thật ra không có gì hết.

## Bài kệ 15

<i>Dĩ nhiên khả nhiên pháp</i>	以燃可燃法
<i>Thuyết thọ thọ giả pháp</i>	說受受者法
<i>Cập dĩ thuyết bình y</i>	及以說瓶衣
<i>Nhất thiết đẳng chư pháp.</i>	一切等諸法

Lấy đốt và bị đốt

Để nói thọ thọ giả

Để nói chuyện bình áo

Và tất cả pháp khác.

Lấy ví dụ lửa và nhiên liệu để nói chuyện *thọ* và *thọ giả*. Chữ *thọ* ở đây được dịch từ chữ *upādāna* có nghĩa là thủ (grasping). Bây giờ, các dịch giả mới dịch chữ *upādāna* là thủ. Ngày xưa trong Hán tạng, một số thầy dịch *upādāna* là thọ. *Thủ* là hành động níu kéo, vướng mắc. Năm uẩn của chúng ta thường được gọi là năm thủ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức), là đối tượng của sự níu kéo, vướng mắc. Có chủ thể níu kéo nên có đối tượng níu kéo. Chúng ta chấp năm uẩn của mình là ngã. Thủ uẩn là *upādāna-skandhas*, ở đây chúng ta dùng chữ *thọ*. Thọ giả là the grasper, tiếng Phạn là *Ātma-upādāna* (*ātmopādāna*). *Ātma* là ngã, là cái ta, là linh hồn và *upādāna* là đối tượng ngũ uẩn. Chúng ta cho *ātma* là fire và *upādāna* là fuel. Bài kệ lấy chuyện đốt và bị đốt để nói về cái mà ta gọi là ngã và đối tượng chấp ngã, để nói chuyện bình áo và tất cả các pháp khác. Cái gì cũng có thể dùng ý niệm đốt và bị đốt để làm ánh sáng.

Thí dụ ta có ý niệm: cái bình. Nhưng nhìn sâu vào cái bình ta thấy có đất sét. Cái bình là lửa và đất sét là củi. Liên hệ giữa bình và đất sét

giống liên hệ giữa lửa và nhiên liệu. Không thể nói cái này là chỗ nương tựa để sinh ra cái kia hay cái kia là chỗ nương tựa để sinh ra cái này. Chúng ta thấy cái bình không tha sinh, không tự sinh, không cộng sinh cũng không phải vô nhân. Cái áo cũng vậy, nhìn vào áo thì ta thấy sợi tơ, sợi lụa hay sợi bông. Giữa áo và sợi cũng vậy! Áo nương vải mà sinh hay là vải nương áo mà sinh? Nhìn vào áo, ta thấy áo và vải cũng giống như lửa và củi, cái này không nương vào cái kia mà sinh, cái kia không nương vào cái này mà sinh và hai cái cũng không tự sinh. Tất cả các pháp đều như vậy cả!

Chúng ta nói: Gió thổi! La vent souffle! The wind blows! Ta nghe cũng hợp lý và về mặt văn chương cũng hay nhưng nó rất buồn cười. Phải có gió trước rồi có cái thổi hay có cái thổi trước rồi có gió? Cách suy tư và ngôn ngữ của ta làm cho ta không thấy được thực tại. Phải tập nhìn như thế nào để vượt thoát ý niệm, trong đó có ý niệm sinh diệt. Người tu giỏi là người sống nội hướng. Trong đời sống hằng ngày, khi thấy và nghe cái gì thì phải thấy và nghe trong ánh sáng của vô sinh vô diệt. Khi lái xe, chúng ta nghĩ mẹ mình ngày xưa không biết lái xe. Nhưng thực tại là mẹ mình đang lái xe tại vì bà mẹ có trong mình. Ta nói ông nội ta không có tu. Nhưng kỳ thực là ông nội ta đang thỉnh chuông, đang thờ. Ta và ông nội không phải là hai thực thể khác nhau.

Trong đời sống hằng ngày phải có chánh niệm, có định thì chúng ta mới thấy được điều đó. Thấy được rồi thì từ từ vượt thoát được sinh tử, vượt thoát được sự sợ hãi. Đó không phải là triết học (philosophy), đó là thiền quán giúp cho chúng ta nhìn thấy được.

Nhìn cây đèn cầy này, ta thấy trong mỗi giây phút của nó, nó cố gắng hiển ánh sáng và sức ấm của nó, nếu là đèn cầy thơm thì nó cố gắng hiển cả hương thơm. Ngoài ra nó còn tạo tác ra carbonique. Chúng ta đừng nghĩ rằng đèn cầy chỉ nằm trong cây đèn cầy. Nó có thể nằm ngoài cây đèn cầy tại vì nếu không có dưỡng khí ở ngoài thì đèn cầy không thể nào cháy được. Phải thấy được đèn cầy ở ngoài cây đèn cầy, nếu lấy hết dưỡng khí ở ngoài đi như lấy một chậu thủy tinh úp lại thì nội

trong vòng mấy chục giây đèn cầy sẽ chết. Cây đèn cầy không phải chỉ ở trong nó mà ta phải nhìn thấy được nó ở ngoài nó. Trong đạo Phật gọi là *thân ngoại thân* tức là thân nằm ngoài thân.

Trong cuốn “Trái tim mặt trời”, tôi có viết: Tôi có một trái tim ở trong cơ thể. Nếu trái tim đó ngừng đập thì tôi chết liền. Nhưng tôi cũng có nhiều trái tim ngoài cơ thể và nếu trái tim ngoài cơ thể ngưng đập thì tôi cũng chết liền. Mặt trời kia cũng là trái tim của tôi. Tuy nó ở ngoài cơ thể nhưng nếu nó tắt thì tôi cũng tắt luôn. Phải nhìn tôi như thế nào để thấy tất cả ở trong tôi và phải nhìn những cái không phải tôi như thế nào để thấy tôi trong những cái không tôi đó. Chúng ta thấy là cây đèn cầy tự tắt, tự nó cháy được. Nhưng nếu không có dưỡng khí xung quanh thì đèn cầy không cháy được. Đó gọi là thân ngoại thân (*corps en dehors du corps*). Trong mỗi giây phút cây đèn cầy hiển tạng ánh sáng và hơi ấm của nó mà ta tạm gọi là năng lượng (*énergie*). Vật chất trở thành năng lượng, *matière* trở thành *énergie*. Nhưng người ta cũng nói, năng lượng cô đọng lại thành ra vật chất. (*La matière c’est l’énergie extrêmement condensée. L’énergie c’est la matière extrêmement diluée*). Cây đèn cầy trong khi đang cháy là nó đang ở trong quá trình biểu hiện. Không phải đợi đến khi cháy hết rồi nó mới biểu hiện thành cái khác. Không phải đợi đến khi quý vị đem thân xác tôi tới lò thiêu thì tôi mới biểu hiện thành hình thái mới. Ngay hiện bây giờ tôi đã biểu hiện thành những hình thái mới và quý vị phải thấy được điều đó để tới khi đó thì quý vị không khóc, không buồn. Đó là thiên quán! Ta phải thấy ánh sáng, năng lượng và những cái khác mà cây đèn cầy đang cống hiển trong mỗi giây phút của đời sống.

Chúng ta cũng vậy, trong mỗi giây phút của đời sống, ta cống hiển những tư tưởng, những hành động và những lời nói của ta và ta đang đi về những phía đó. Ta cống hiển cái đẹp, cái lành hay ta cống hiển những bạo động, căm thù, những cái xấu. Khi ta đốt một cây nhang thì cây nhang liên tục trở thành khói và hương thơm. Khi cây nhang hết rồi thì ta đừng nói là cây nhang không còn nữa. Cây nhang đang ở

trong vũ trụ dưới hình thức khói và hương thơm. Bản tính của cây nhang là bất diệt, là vô sinh. Đó là cái ta phải quán chiếu trong đời sống hằng ngày. Tu mà chỉ lo làm việc thôi, không có thì giờ để quán chiếu thì rất uổng! Tu mà thì rất uổng! Bình, áo, đèn cầy, gió, tất cả các pháp đều như vậy, đều có thể hiểu theo biểu tượng đốt và bị đốt.

## **Bài kệ 16**

<i>Nhược nhân thuyết hữu ngã</i>	若人說有我
<i>Chư pháp các dị tướng</i>	諸法各異相
<i>Đương tri như thị nhân</i>	當知如是人
<i>Bất đắc Phật pháp vị.</i>	不得佛法味

Nếu ai nói có ngã  
Có pháp tướng khác nhau  
Thì biết rằng kẻ ấy  
Chưa nếm mùi Phật pháp.

Có hai quan niệm là ngã và pháp. Ngã là linh hồn bất biến, là một thứ lửa không cần củi mà có thể biểu hiện được. Pháp là những sự vật như bình, áo, gió, nhà... Tất cả đều không có tự tánh riêng biệt (separate entity). Lấy được ra khỏi đầu quan niệm về ngã và pháp là chúng ta tiếp xúc được với thực tại, tiếp xúc với Niết bàn, chạm được vô sinh. Chạm được vô sinh rồi thì không còn sợ hãi nữa, ta có thể mỉm cười khi chết, tại vì ta biết đó không phải là chết. Chết là một giây phút như bất cứ một giây phút nào của đời sống, là giây phút để biểu hiện thôi. Một cây nhang dài như vậy, bất cứ lúc nào nó cũng cống hiến bản thân nó thì giây phút gọi là giây phút chót cũng là giây phút cống hiến, tại sao lại phải lo lắng hơn giây phút ban đầu? Chúng ta phải thấy được sự tiếp nối của mình ngay trong giây phút hiện tại. Không phải xác thân này tan hoại thì ta mới tiếp tục mà ta đã tiếp tục ngay từ bây giờ. Thấy được như vậy thì ta chết một cách rất an lành và ta cũng sống rất an lành. Nếu không biết sống an lành và hạnh phúc thì ta không thể nào chết an lành và hạnh phúc được. Cái chết

và cái sống là giả, tại vì ta đã chạm được tới vô sinh. Trong nghi thức tụng niệm có bài:

*Xưng tán Đức Thế Tôn  
Bậc vô thượng năng nhân  
Từng trải qua bao lượng kiếp tu nhân  
Rời từ cung Đâu Suất giáng trần  
Giã từ ngôi vị quốc vương  
Ngồi gốc Bồ Đề đại phá ma quân  
Một sáng sao mai vừa mọc  
Đạo lớn viên thành  
Rời đại chuyển Pháp luân  
Muôn loài cùng quy hướng nhất tâm  
Đạo vô sinh sẽ chứng  
Muôn loài cùng quy hướng nhất tâm  
Đạo vô sinh nguyện chứng.*

Đó là mục đích rốt ráo (ultimate aim) của người tu, là cái quan trọng nhất mà người tu cần phải thực hiện! Nếu không thực hiện trước khi thân thể ta tan hoại thì rất uổng, vì trong giờ phút đó ta sẽ có sự lo lắng, bịn rịn, vướng mắc. Nếu đạt được vô sinh thì giờ phút lâm chung vui lắm, không sợ hãi gì hết!

# Phẩm Quán Niết Bàn

## Bài kệ 1

<i>Nhược nhất thiết pháp không</i>	若一切法空
<i>Vô sinh vô diệt giả</i>	無生無滅者
<i>Hà đoạn hà sở diệt</i>	何斷何所滅
<i>Nhi xưng vi Niết bàn?</i>	而稱為涅槃

Nếu các pháp đều không,  
Không sinh cũng không diệt,  
Có gì đoạn và diệt  
Mà gọi là Niết bàn?

Đó là câu hỏi của một người đứng ở ngoài: Quý vị chủ trương không sinh cũng không diệt, tại sao quý vị còn nói về Niết bàn? Một ngọn lửa đang cháy, khi nó tắt đi thì gọi là diệt, đó là Niết bàn. Một mặt quý vị nói các pháp không sinh không diệt, còn một mặt quý vị nói là có diệt. Như vậy là quý vị mâu thuẫn với nhau!

*Nhược nhất thiết pháp không*  
*Vô sinh vô diệt giả*  
*Hà đoạn hà sở diệt*  
*Nhi xưng vi Niết bàn?*

Nếu tất cả các pháp đều là không, không sinh cũng không diệt thì cái gì có thể đoạn, cái gì có thể diệt được để chủ trương có cái gọi là Niết bàn? Đó là một câu hỏi căn cứ trên một lý luận rất xác thật! Từ hồi mười bốn, mười lăm tuổi tôi đã đọc về Niết bàn. Tôi nghe người ta nói Niết bàn là cái mà ta không thể nói tới được! Tôi cứ tin như vậy. Câu nói đó có một phần đúng. Có những cái mà ta phải trực tiếp kinh nghiệm mới biết được. Ta phải tới để thấy, để trực tiếp tiếp xúc thì ta mới biết nó là cái gì, chứ có nói cách mấy ta cũng không thể hiểu được. Đừng nói tới cái gì sâu xa lắm, ví dụ như trái quít chẳng hạn. Đối với một người chưa bao giờ thấy trái quít, chưa bao giờ bóc vỏ quít để ngửi, chưa bao giờ bỏ một múi quít vào miệng thì dù có nói

cách gì đi nữa thì người đó cũng không có thể có một ý niệm chính xác về trái quít.

Cho rằng chúng ta không thể nói gì hết về Niết bàn, là đúng. Trong các truyền thống khác như Cơ Đốc giáo, người ta nói: Thượng Đế là gì? Chúng ta không thể nói gì về Thượng Đế, Thượng Đế chỉ có thể chúng nghiệm trực tiếp được thôi! Cũng cùng một nghĩa đó, thần học là một môn chuyên nói về Thượng Đế. Nếu không thể nói về Thượng Đế thì nên dẹp môn Thần học và đừng lập những đại chủng viện để dạy Thần học. Một mặt thì nói không thể nói gì về Thượng Đế, một mặt thì lập đại chủng viện, tiểu chủng viện để dạy về Thượng Đế và viết bao nhiêu là sách về Thượng Đế, có phải là ngược với nhau hay không?

Khi lớn lên, tôi suy nghĩ chín chắn hơn. Tôi thấy rằng, nếu nói cho khéo, chúng ta vẫn có thể nói được về Niết bàn, thì người ta sẽ không bị kẹt vào những điều mình nói. Cả người nói và người nghe đều khôn ngoan, không bị kẹt. Người nói không giảng ra cái bẫy và người nghe không bị kẹt vào bẫy. Trong khi nói và trong khi nghe, ta có được sự chỉ dẫn để làm thế nào có thể tiếp xúc được với Niết bàn. Ta nói: Anh chưa ăn quít hả? Anh phải biết nó nhỏ như vậy, màu cam, anh ra chợ thì có thể mua được. Tuy không phải là trái quít, nhưng đó là những lời chỉ dẫn để ta có thể đi tới trái quít và nhận diện ra nó. Những lời chỉ dẫn cũng có lợi ích. Nói cho khéo, nghe cho khéo thì cả hai bên đều không bị kẹt, một bên không giảng bẫy và một bên không bị sập bẫy và sử dụng được lời chỉ dẫn để đi tìm Niết bàn.

*Trung Quán Luận* cũng vậy. *Trung Quán Luận* biết là không thể nào nói được về thực tại tối hậu. Nhưng sử dụng ngôn ngữ cho khéo như ông phù thủy sử dụng âm binh thì có thể tạo ra phép lạ, giúp người ta lấy đi những khái niệm, những ý niệm sai lầm về thực tại. Chương này, cũng như những chương khác của *Trung Quán Luận*, dùng những ảo thuật của ngôn từ để giúp cho chúng ta đi tới được. Chúng ta đừng nên vướng vào đó. Trong kinh nói, tất cả những giáo lý của Đức Thế Tôn dạy đều như ngón tay chỉ mặt trăng. Ngón tay tuy không phải là

mặt trắng, nhưng nhờ vào ngón tay mà ta thấy được mặt trắng. Nếu nắm ngón tay mà cho là mặt trắng là bị kẹt. Người đưa ngón tay ra không khôn khéo, người đó “giăng bẫy”. Người nắm lấy ngón tay cho là mặt trắng, người đó “bị sập bẫy”. Cả hai bên đều hỏng. Người nói và người nghe đều phải khôn khéo. Đừng nhìn vào ngón tay mà phải nhìn lên thì khôn khéo hơn, con mắt nhìn lên thì không cho ngón tay là mặt trắng. *Tiêu nguyệt chỉ* là ngón tay chỉ mặt trăng.

Tất cả lý luận của thầy Long Thọ là những phương tiện khéo léo để giúp chúng ta chứng nghiệm được cái đó, dù cái đó không thể nói, không thể diễn bày được bằng ngôn ngữ. Về trí tuệ của Bụt, về Niết bàn hay về những cái không thể dùng ngôn ngữ để diễn tả được, ta cũng có thể dùng ngôn ngữ để giúp người ta thoát khỏi những ý niệm mà họ có về Bụt, về Niết bàn. Đó là những phép ảo thuật về ngôn ngữ mà thầy Long Thọ là một người có rất nhiều tài năng.

Niết bàn, tiếng Anh là extinction, tức là sự dập tắt, như hình ảnh của một ngọn lửa bị dập tắt. Niết bàn là mục tiêu tối thượng của người thực tập, của hành giả. Có thể nói, mục đích tối hậu của sự tu học là đạt được Niết bàn, cũng như mục tiêu tối hậu của bên Cơ đốc giáo là về với Chúa, ngồi dưới chân Chúa. Có người đặt nghi vấn: Giả dụ, ta tin vào Thiên đường, tin vào Chúa; nhưng nếu Thiên đường không có, Chúa không có thì có phải là ta lỗ hay không? Ta đầu tư, ta đem hết cuộc đời, tất cả năng lượng đầu tư vào một cái không có thì có phải là lỗ không? Giống như khi đánh bạc, trúng thì ta lời to, thua thì ta mất hết. Như vậy Thần học có phải là một ván cờ hay không? Có một nhà thần học nói: Cứ tin đi! Nếu có Chúa, có Thiên đường thì ta về. Nếu không có thì thôi, ta đâu có mất gì đâu! Nếu ta không tin mà giả sử nó có thì uống biết mấy! Thà rằng tin thì hay hơn! Trong lý luận đó có một cái gì tội nghiệp.

Nếu đem áp dụng lý luận đó trong Phật giáo thì như thế nào? Niết bàn là cái có thiệt hay là cái do mình tưởng tượng ra? Ta đem cả cuộc đời ta đi về hướng đó, rồi cuộc Niết bàn không có thì có phải là uống công không? Người ta đặt câu hỏi: Niết bàn có hay không có? Niết



bàn là một thực tại hay chỉ là một ý niệm, một mong ước, là sự tương tượng của những người đau khổ đang muốn tìm tới chỗ mà họ nghĩ là không có đau khổ?

Nhưng trong giáo lý đạo Bụt, chữ Niết bàn có nghĩa là vượt thoát có và không. Niết bàn không phải có cũng không phải không. Sự nghi ngờ trong trường hợp này đặt ra không đúng như trong trường hợp Thiên đường và Thượng đế. Nói Niết bàn có là sai lầm. Chính đạo Bụt nói như vậy, tại vì Niết bàn vượt ra khỏi ý niệm có. Nói Niết bàn là không có cũng sai lầm, tại vì Niết bàn vượt ra khỏi ý niệm không. Hai chữ “có, không” không thể nào diễn tả được Niết bàn. Niết bàn không phải có cũng không phải không. Ta là cái đang có mà Niết bàn cũng là cái đang có, tức là một cái có đang đi vào một cái có? Nếu ta là có mà Niết bàn là không, tức là một cái có đang đi vào một cái không có, như vậy có phải là uống công không? Nếu có óc buôn bán thì ta phải đặt vấn đề là: Tôi phải biết chắc là Niết bàn có rồi tôi mới tu. Tu rồi, lỡ Niết bàn không có thì có phải là lỗ vốn không? Đó là lý luận của các nhà buôn. Nhưng ngay từ lúc đầu ta đã hiểu, Niết bàn là sự vắng mặt của ý niệm có và không. Đòi hỏi Niết bàn phải có là sai ngay từ lúc ban đầu.

Có một nhà thần học cận đại, người Đức, tên là Paul Tillich, đã tuyên bố trong một cuốn sách của ông: Thượng Đế là nền tảng của hữu thể! (God is the ground of Being!). Tất cả những gì đang có như sông, núi, cỏ cây, đất đá, con người, loài vật, thời gian, không gian, đều thuộc về hữu thể (being, être). Đúng về phương diện Trung đạo, ý niệm về hữu thể chỉ có thể sinh khởi từ ý niệm về vô thể. Hữu thể (être, being) là ngược lại với vô thể (non-être, non-being). Hữu thể khác với vô thể như tay mặt khác với tay trái. Hễ có hữu thể thì có vô thể. Không có vô thể thì làm sao có hữu thể? Câu hỏi đặt ra là: Nếu Thượng đế là nền tảng của hữu thể thì cái gì là nền tảng của vô thể? Vậy thì, Thượng đế có phải là tất cả hay Thượng đế chỉ là nền tảng của phần nửa thôi (being), còn phần nửa kia (non-being) thì Thượng đế không làm nền tảng được? Ngay về phương diện ngôn ngữ, câu nói đó đã có

sự sai lầm rồi. Ngày mai có thể sẽ có một nhà thần học Cơ đốc tuyên bố một câu khác: Thượng đế là nền tảng của hữu thể và vô thể! Ý niệm về hữu thể làm sao có thể thành lập được nếu không có ý niệm về vô thể, cũng như ý niệm về tay trái làm sao có thể thành lập được nếu không có ý niệm về tay phải?

Bốn câu của bài kệ mở đầu chương hai mươi lăm như là một appéritif (món khai vị) để quý vị có thể thưởng thức được những trò ảo thuật (magic show) của thầy Long Thọ. Và đây là câu trả lời của thầy:

## **Bài kệ 2**

<i>Nhược chư pháp bất không</i>	若諸法不空
<i>Tắc vô sinh vô diệt</i>	則無生無滅
<i>Hà đoạn hà sở diệt</i>	何斷何所滅
<i>Nhi xưng vi Niết bàn?</i>	而稱為涅槃

Nếu các pháp chẳng không  
Thì không sinh không diệt.  
Có gì đoạn và diệt  
Mà nói tới Niết bàn?

Bài kệ thứ hai giống hệt như bài kệ thứ nhất và đối nhau chan chát với bài kệ thứ nhất. Đối phương nói: Nếu các pháp là không thì nó không sinh không diệt, làm sao mà nói tới Niết bàn? Chú ý của địch thủ nói: Quý vị nói “các pháp là không” là không đúng. Các vị chỉ có quyền nói tới Niết bàn khi các vị công nhận các pháp là có. Có có thì mới có diệt. Nếu các pháp là không thì làm sao có diệt? Chủ trương của quý vị không đúng. Các pháp có thì Niết bàn mới có nghĩa. Các pháp là không thì không sinh cũng không diệt, có gì đoạn và diệt mà quý vị nói tới Niết bàn. Như vậy là quý vị sai, quý vị phải chủ trương các pháp là có.

Thầy Long Thọ đối lại: Nếu các pháp không phải không (bất không) tức các pháp là có, thì nó cũng không sinh không diệt. Vậy thì có cái gì đoạn và diệt để có thể nói về Niết bàn? Nếu các pháp thật có thì nó

có hoài, không thể nào tiêu diệt được. Nó có thật thể, có tự tánh (permanent entity) thì nó cũng bất sinh bất diệt. Vậy thì cái gì đoạn, cái gì diệt mà có thể nói tới Niết bàn? Thầy Long Thọ dùng ngay chữ của đối phương để trả lời. Đối phương nói: Nếu các pháp không thì làm sao có Niết bàn? Thầy Long Thọ trả lời: Nếu các pháp là có thì làm sao có Niết bàn? Thầy xô người ta ngã liền lập tức bằng một chữ thôi. *Bất không* có nghĩa là có, mà có thì không thể nào trở thành không được.

*Đâu có lẽ có chiều qua mà không sáng nay?*

(Vũ Hoàng Chương)

Có là phải có hoài, có là có tự tánh. Nếu nó tiêu diệt thì nó không thật sự có tự tánh. Đả phá quan niệm về không rồi, thầy Long Thọ đả phá luôn quan niệm về có. Quan niệm về Niết bàn không đi đôi với quan niệm về không mà cũng không đi đôi với quan niệm về có.

Nếu đọc bài kệ trên với trái tim, chúng ta có thể hiểu được những cái có liên hệ tới những khổ đau, lo lắng của mình. Chúng ta có một người thân đang hấp hối. Chúng ta nghĩ rằng, người thân đó đang từ có trở thành không. Nhưng nếu thực chứng được bản thể của sự vật thì ta không còn đau xót nữa.

*Nếu các pháp đều không*

*Không sinh cũng không diệt*

*Có gì đoạn và diệt*

*Mà gọi là Niết bàn?*

Bài kệ thứ nhất nói: Nếu quý vị chủ trương các pháp đều là không thì nó không sinh cũng không diệt, mà nếu không sinh không diệt thì tại sao lại nói tới đoạn và diệt? Ý niệm về Niết bàn của quý vị vì vậy không đứng vững được. Bài kệ thứ hai chỉ sửa một chữ thôi: Nếu quý vị nói các pháp không phải không tức là nó thật sự có, thì nó cũng không có sinh không có diệt. Vậy thì ý niệm về đoạn, về diệt không

thể có, và ý niệm về Niết bàn cũng không có được. Bây giờ chúng ta đi tới chủ trương của đạo Bụt:

### Bài kệ 3

<i>Vô đắc diệt vô chí</i>	無得亦無至
<i>Bất đoạn diệt bất thường</i>	不斷亦不常
<i>Bất sinh diệt bất diệt</i>	不生亦不滅
<i>Thị thuyết danh Niết bàn.</i>	是說名涅槃

Không đắc cũng không tới  
Không đoạn cũng không thường  
Không sinh cũng không diệt  
Đó gọi là Niết bàn.

Bài này cho người ta biết Niết bàn mà đạo Bụt đang nói tới có ý nghĩa gì. Niết bàn nghĩa là sự dập tắt của tất cả mọi ý niệm. Nó không phải là sự dập tắt của hiện hữu mà là sự dập tắt của những ý niệm của ta về hiện hữu.

Vô đắc có nghĩa là, không phải từ không mà trở thành có. Ta không có đứa con nào hết, bây giờ tự nhiên ta có đứa con. Ta đặt câu hỏi: Đứa con từ đâu tới? Đạo Bụt trả lời: Nó không từ đâu tới hết. Đó gọi là vô chí hay vô lai. *Chí* là tới; *vô chí* là không từ đâu tới (vô lai) và cũng không đi về đâu (vô khứ), tiếng Anh là *no coming, no going*. Vô khứ vô lai là một thực tại. *Vô đắc* cũng có nghĩa là *vô thất*, tức là không được cũng không mất. Thật tại Niết bàn là thật tại vượt thoát tất cả những ý niệm về được và mất.

Trong đạo Bụt, ý niệm được và mất là ý niệm không dính gì tới sự thật. Từ đâu tới và sẽ đi về đâu là một ý niệm. Tự nhiên từ chỗ không có ta có, rồi từ chỗ có ta đi tới chỗ không có. Đó gọi là đắc và chí. Vô đắc và vô chí là đặc tính của Niết bàn.

*Bất đoạn diệt bất thường*

*Thường* là hữu thể; hữu thể không thể nào trở thành vô thể. *Đoạn* là vô thể (non-être), vô thể vĩnh viễn là vô thể, không thể nào trở thành hữu thể (être). Thường là một ý niệm, tiếng Anh dịch là eternalism. Đoạn là anihilation, tức là sự tiêu diệt hoàn toàn. Thực tại của Niết bàn vượt ra khỏi ý niệm thường và đoạn, được và mất, tới và đi.

### *Bất sinh diệt bất diệt*

Sinh là ý niệm từ không mà trở thành có và diệt là ý niệm từ có mà trở thành không. *Bất sinh diệt bất diệt*, tiếng Anh dịch là no birth no death. Cái “không tới cũng không đi, không được cũng không mất, không đoạn cũng không thường, không sinh cũng không diệt”, cái đó gọi là Niết bàn. Vì vậy chúng ta nói Niết bàn có hay không có thì rất buồn cười. Nói Niết bàn có là trật mà nói Niết bàn là không cũng trật, vì ý niệm có-không không áp dụng được cho Niết bàn. Khi nói “tôi không biết chắc là có Niết bàn nên tôi không tu” thì rất buồn cười. Dem ý niệm có hay không đi tìm Niết bàn thì chúng ta không bao giờ tìm thấy được.

Trong kinh Pháp Hoa có ý niệm *tích môn* và *bản môn*. Đứng về phương diện tích môn, tức là phương diện sóng, ta thấy có sinh có diệt, có đợt sóng cao, có đợt sóng thấp, có còn có mất. Nhưng khi đi qua bình diện bản môn, tức là bình diện nước, thì những ý niệm như sinh diệt, có không, đợt sóng này, đợt sóng kia, cao hay thấp không còn nữa. Hãy tưởng tượng một đợt sóng đang sợ hãi, đau khổ, lo lắng, ganh tị, đợt sóng đó đang đi tìm một cõi an lành. Người ta nói với nó: “Cái mà em đang đi tìm đó là nước. Khi em biết em là nước rồi thì em sẽ không còn sợ lên xuống, lớn nhỏ, đẹp xấu nữa”. Đó là một ví dụ, là một ngón tay chỉ mặt trăng thôi!

Niết bàn giống như nước. Hữu thể và vô thể mà ta đang nói tới giống như những đợt sóng và nước. Sự thật, đợt sóng không cần phải đi tìm nước tại vì bản thân của nó đã là nước rồi. Chúng ta cũng vậy, Niết bàn là tự tánh của ta, bất sinh, bất diệt, vô khứ, vô lai. Ta đang nằm ngay trong Niết bàn. Niết bàn không phải là cái ta đi kiếm. Đặt vấn đề “Niết bàn có hay không có” và đặt vấn đề đi tìm để “đạt được, chứng

được, đắc được Niết bàn” là sai lầm. Quan niệm đó rất ngây thơ, giống như đọt sóng đi tìm nước. Đọt sóng đã là nước rồi mà còn đi tìm nước làm gì nữa? Đó là vô đắc (no obtaintion). Trong kinh có nói, chúng cái vô chúng, đắc cái vô đắc là như vậy, là đạt tới cái không cần đạt, chúng cái không cần chúng, tại vì ta chính là cái đó rồi.

Ví dụ như chúng ta có một ống kính vạn hoa (kaleidoscope). Trong kính vạn hoa có mấy tấm kính và một mớ giấy màu. Lắc một cái, ta thấy có một hệ thống màu sắc hiện ra rất đẹp. Lắc một cái nữa thì hệ thống đó biến mất và một hệ thống khác biểu hiện ra rất đẹp. Một đũa con nít cứ say mê lắc, cái nào biểu hiện ra cũng đẹp. Đũa con nít không có sự tiếc nuối tại vì không có cái đẹp này thì có cái đẹp khác. Có sự phân biệt giữa hình này và hình khác nhưng các hình tượng ta thấy đó đều phát hiện ra từ những mảnh giấy trong đó. Các mảnh giấy là bản môn, các hình tượng biểu hiện ra là tích môn. Nếu biết tất cả là do từ bản môn mà biểu hiện thì sự sinh diệt, còn mất của tích môn không còn động được tới ta.

Một đám mây đi tìm nước. Làm nước thì khỏe còn làm đám mây mệt lắm! Đám mây bị thổi đến chỗ này chỗ kia, rồi mai một phải chết, vì vậy nó đi tìm nước. Nhưng nó đâu cần phải đi tìm tại vì nó là nước rồi. Tự tánh của đám mây là nước. Đám mây gặp khí lạnh thì thành tuyết, tuy không còn hình dáng của đám mây nhưng nó vẫn tiếp tục là nước. Khi đám mây thành mưa hay thành nước đá cũng vậy. Đó là những ví dụ liên tiếp đưa ra để chúng ta hiểu chứ không phải để chúng ta bị kẹt vào đó.

Khi Đức Thế Tôn dạy, Ngài dùng rất nhiều ví dụ. Ngài có nói: Những người thông minh nhờ ví dụ mà hiểu được, còn những người không thông minh thì bị kẹt vào ví dụ đó. Khi đám mây chúng nghiệm nó là nước rồi thì nó hết lo sợ. Nó thấy làm mây cũng vui mà làm mưa cũng vui, làm nước đá hay làm tuyết cũng vui, nhơn nhơ vậy thôi. Con người có những lo lắng, sợ hãi, kỳ thị, ghen tuông là do ta không ý thức được, không chúng nghiệm được ta là Niết bàn. Nếu tiếp xúc được với thực tại của ta, gọi là Niết bàn, tức là thực tại không sinh

không diệt, không tới không đi, không thường không đoạn, thì tất cả những lo sợ, những sầu đau, những ganh tị của ta biến mất. Chuyện đó chúng ta có thể làm được. Bậc giác ngộ là bậc đã thức tỉnh và đã thấy được nền tảng của ta là Niết bàn, do đó lên cũng vui mà xuống cũng vui, ra cũng vui mà vào cũng vui. Một bậc đạt đạo được diễn tả như một con người tự do, tự do đối với những ý niệm như có-không, còn-mất, tới-đi.

Các học giả bây giờ dịch chữ Nirvana là Freedom. Ngày xưa người ta dịch Nirvana là sự dập tắt, dập tắt những ý niệm như đắc và thất, khứ và lai, đoạn và thường, sinh và diệt. Bây giờ chúng ta dịch Nirvana là tự do, tự do đối với những khái niệm. Khi nào những khái niệm đó không còn lung lạc được ta, không còn làm ta đau khổ nữa thì lúc đó ta có tự do tức là có Niết bàn. Không phải là sau khi thân này hoại diệt, tan rã, ta mới đạt được Niết bàn. Niết bàn có ngay bây giờ, gọi là *Hiện pháp Niết bàn* (Nirvana in the Here and in the Now), Dristadharmanirvana. Người Cơ đốc giáo, nếu theo lối này thì nói: Ta là Thượng đế, Thượng đế là ta. Thượng đế là nền tảng bất sinh bất diệt của ta. Ta không cần đi tìm Thượng đế. Thượng đế là thực tại tối hậu của ta.

Chỉ có những đọt sừng nào biết mình là nước mới chơi đùa nhón nhờ được, và khi nào tấp vào bờ thì nó mỉm cười thôi. Chỉ có những con người nào đạt tới Niết bàn thì khi thở hơi cuối cùng mới biết mỉm cười, còn những kẻ khác trong hoàn cảnh này sẽ bị sự lo lắng và sợ hãi xâm chiếm. Cái đẹp, cái hay, cái màu nhiệm nhất của người tu là chúng nhập cho được Niết bàn. Niết bàn không phải là cái gì ở xa mà ta phải chạy theo. Niết bàn chính là tự thân của ta, nó nằm trong từng tế bào cơ thể ta. Nền tảng của tất cả là Niết bàn. Ví dụ có một người đi tìm không gian, chạy sang phương Đông, chạy về phương Tây, chạy ra phương Nam, chạy về phương Bắc, leo lên phương Thượng, tuốt xuống phương Hạ để tìm không gian mà không biết là mình đang ở trong không gian và chỗ nào cũng là không gian. Chúng ta cũng vậy, ta là người đang đi tìm Niết bàn, tìm trong quá khứ, tìm trong tương

lai, tìm ở phương Đông, tìm ở phương Tây. Thật ra ta đang ở trong Niết bàn. Đó gọi là Hiện pháp Niết bàn, chỉ có tỉnh ra mới thấy được thôi. Vì vậy cho nên đạo Bụt gọi là đạo Tỉnh thức, tỉnh ra là thấy được Niết bàn không cần đi tìm kiếm, quán chiếu sự sống cho thật sâu sắc thì tự nhiên tiếp xúc được. Ngay một nhà khoa học, chưa bao giờ nghiên cứu Phật học, chưa bao giờ tu mà cũng nói được câu: Rien ne se crée, rien ne se perd! (Không có gì sinh, không có gì diệt!), đó là nhà khoa học Pháp, Lavoisier. Bản chất của sự vật là không sinh cũng không diệt. Nếu những người như vậy mà đi sâu vào hơn nữa, chắc chắn là họ sẽ đạt được tự do lớn. Tự do lớn đó là Niết bàn.

#### **Bài kệ 4**

<i>Niết bàn bất danh hữu</i>	涅槃不名有
<i>Hữu tắc lão tử tướng</i>	有則老死相
<i>Chung vô hữu hữu pháp</i>	終無有有法
<i>Ly ư lão tử tướng.</i>	離於老死相

Niết bàn không phải có  
Có là tướng già chết.  
Tuyệt không có pháp có  
Lìa xa tướng già chết.

*Niết bàn bất danh hữu*

Nirvana không thể gọi là có. Không thể gọi Niết bàn là một cái gì có (existing). (You can not call Nirvana as something existing).

*Hữu tắc lão tử tướng*

Nếu Niết bàn là có thì cố nhiên nó phải có tính chất của già (lão) và chết (tử). Bất cứ cái gì có đều phải đi ngang qua giai đoạn tàn hoại và tiêu diệt.

*Chung vô hữu hữu pháp*

*Ly ư lão tử tướng*



*Chung* là rốt cuộc. Rốt cuộc, không có pháp nào được gọi là có (hữu pháp) mà có thể xa lìa tướng lão và tử.

Chúng ta gọi bông hoa này là có, vì vậy nó sẽ tàn lụi và nó sẽ chết. Cái gì mà có là phải đi ngang qua tướng già và tướng chết. Nếu Niết bàn là một cái gì có thì nó cũng phải đi ngang qua tướng già và chết, vậy thì Niết bàn đâu phải là mục đích tìm cầu của ta? Ban đầu chúng ta nói: Tu là phải đạt được Niết bàn. Nếu Niết bàn không có thì tu để làm gì? Cũng như nếu không có Chúa, nếu không có Thiên đường thì theo đạo Cơ đốc ủng hộ quá đi!

Nhưng trong giáo lý đạo Phật, Niết bàn không thể được gọi là có. Nếu Niết bàn là có thì Niết bàn phải đi ngang qua cửa của sự tàn hoại và tiêu diệt, mà nếu tàn hoại và tiêu diệt thì không thể gọi là Niết bàn. Rốt cuộc không có một vật nào được gọi là có mà có thể tách rời được tướng già và tướng chết.

## **Bài kệ 5**

<i>Nhược Niết bàn thị hữu</i>	若涅槃是有
<i>Niết bàn tức hữu vi</i>	涅槃即有為
<i>Chung vô hữu nhất pháp</i>	終無有一法
<i>Nhi thị vô vi giả.</i>	而是無為者

Nếu Niết bàn là có,  
Niết bàn là hữu vi.  
Tuyệt không còn pháp nào  
Được gọi vô vi cả.

*Nhược Niết bàn thị hữu*  
*Niết bàn tức hữu vi*

Nếu Niết bàn được gọi là có, nó là một pháp hữu vi. Nhưng theo nguyên tắc, Niết bàn là một pháp vô vi. Hữu vi là samskrta. Tất cả những gì do các yếu tố khác tập hợp lại làm thành ra được gọi là pháp hữu vi (conditioned dharmas, choses conditionnées). Rừng cây, mưa, người thợ mộc, đinh v.v.. kết hợp lại làm biểu hiện ra cái bàn, nên cái

bàn là một pháp hữu vi. Niết bàn không phải là một pháp hữu vi tại vì bất cứ pháp hữu vi nào cũng đi ngang qua sự tàn hoại và tiêu diệt. Nếu đi tìm Niết bàn như một pháp hữu vi thì không đáng để đi tìm, tìm một cái cũng già, cũng chết thì tìm làm gì? Nếu Niết bàn đã là một pháp hữu vi rồi thì:

*Chung vô nhất pháp*

*Nhi thị vô vi giả*

Vậy thì còn pháp nào được gọi là vô vi nữa? Niết bàn là hữu vi rồi thì cái gì trên đời được gọi là vô vi nữa? Vô vi là *asamskrta* (unconditioned dharmas). Người ta chia các pháp ra làm hai loại: những pháp do điều kiện tạo thành (hữu vi) và những pháp không do điều kiện tạo thành (vô vi). Niết bàn thường được diễn tả trong kinh điển như là một pháp vô vi.

## **Bài kệ 6**

*Nhược Niết bàn thị hữu*

若涅槃是有

*Vân hà danh vô thọ*

云何名無受

*Vô hữu bất tùng thọ*

無有不從受

*Nhi danh vi hữu pháp.*

而名為有法

Nếu Niết bàn là có

Sao gọi là vô thọ?

Không gì không từ thọ

Mà được gọi pháp có.

*Nhược Niết bàn thị hữu*

*Vân hà danh vô thọ*

Nếu Niết bàn được diễn tả như một cái gì có thì làm sao gọi đó là vô thọ? Trong kinh có nói: Hữu thọ là sinh tử, vô thọ là Niết bàn. Chữ *thọ* được dịch từ chữ *upādāna*. *Upādāna* có nghĩa là ta với tới được, ta nắm lấy được, ta chấp thọ được (*s'acquérir, appropriating, dependant, cause*). Tất cả cái gì mà ta có thể nắm được, có thể nắm bắt được, có thể nương tựa vào được để mà thành, gọi là hữu thọ. Đó là

những pháp hữu vi, mà hữu vi thì thuộc về phạm vi sinh tử. Công ăn việc làm của ta như ta làm cho nhà băng, ta làm ruộng hay làm thợ mộc, tất cả đều là hữu thọ (hữu vi). Nó có đó, rồi mai một nó không có nữa. Ta bị mất việc làm như chơi. Ta phải nương vào nó, phải nắm bắt nó. Đó là những cái phải nương vào nhau để phát hiện. Nếu Niết bàn mà còn nương cậy trên những cái khác thì nó đâu phải là Niết bàn! Nếu gọi Niết bàn là có (hữu thọ) thì tại sao Niết bàn có thể còn là vô thọ? Vô thọ (independant) là cái không tùy thuộc, không vướng mắc, không nương cậy trên những cái khác.

*Vô hữu bất tùy thọ*

*Nhi danh vi hữu pháp*

Vô hữu tức là không có. *Vô hữu bất tùy thọ* nghĩa là, không có một cái gì không từ thọ mà có thể được gọi là một cái đang có. Hữu pháp là một cái gì có. Tất cả cái gì có đều phải có tính cách thọ, tức là có tính cách nương tựa, nhờ cậy, tùy thuộc. Không có một pháp có nào mà không tùy thuộc vào những pháp có khác. *Thọ* là tùy thuộc (dependant), *vô thọ* là không tùy thuộc (independant).

Niết bàn không phải hữu thọ, nó không tùy thuộc vào cái có-không, lên-xuống, còn-mất của những cái khác. Đó gọi là vô thọ.

Chữ *hữu thọ* và *vô thọ* phải được hiểu theo văn mạch của kinh điển: Hữu thọ là sinh tử, vô thọ là Niết bàn.

## **Bài kệ 7**

<i>Hữu thượng phi Niết bàn</i>	有尚非涅槃
<i>Hà huống ư vô da?</i>	何況於無耶
<i>Niết bàn vô hữu hữu</i>	涅槃無有有
<i>Hà xứ đương hữu vô?</i>	何處當有無

Có còn chẳng Niết bàn,  
Không Niết bàn sao được?  
Niết bàn không là có,  
Tại sao lại là không?

Có những người đặt điều kiện, phải biết chắc Niết bàn là có, rồi mới tu. Nếu Niết bàn không thật có thì tu rất tốn công. Đó là lẽ lối suy nghĩ thường tình của con người. Thầy Long Thọ nói: Bất cứ cái gì mà ta gọi là có đều phải biến dị và tàn hoại. Nếu Niết bàn mà có thì nó cũng biến dị và tàn hoại. Như thế thì Niết bàn có phải là cái mà ta muốn đi tìm không? Niết bàn không phải là cái có. Thấy được như vậy thì người ta hy vọng Niết bàn không phải là cái có. Người ta nhảy từ thái cực có sang thái cực không. Vậy Niết bàn là cái không sao? Nirvana is a non-existence? Câu trả lời là:

*Hữu thượng phi Niết bàn*

*Hà hưởng ư vô da*

Có còn không phải là Niết bàn, hà hưởng gì là *không có!*

*Niết bàn vô hữu hữu*

*Hà xú đương hữu vô*

Niết bàn đã không phải là có thì tại sao nó lại là không? Cái không là đối với cái có. Ta sẽ thấy sự chứng minh của thầy Long Thọ trong bài kệ tiếp theo.

## **Bài kệ 8**

*Nhược vô thị Niết bàn*

若無是涅槃

*Vân hà danh bất thọ?*

云何名不受

*Vị tằng hữu bất thọ*

未曾有不受

*Nhi danh vi vô pháp.*

而名為無法

Nếu Niết bàn là không

Sao gọi là vô thọ?

Chưa từng có vô thọ

Mà được gọi pháp không.

*Nhược vô thị Niết bàn*

*Vân hà danh bất thọ*

Nếu cái không là Niết bàn thì tại sao Niết bàn được gọi là vô thọ? *Vô thọ* có nghĩa là không tùy thuộc vào những điều kiện khác để có, không, lên, xuống. Tất cả những pháp có và những pháp không đều là hữu thọ. (If Nirvana is non-existent, how could it be called independant? Because everything, existent or non-existent, depends on other things).

Hôm qua ngồi thiền, nhìn khúc củi, tôi thấy nó nhìn tôi cười. Tôi cười lại và quán chiếu nó. Mọi người đều nghĩ khúc củi này là có (existent). Có thể ngày mai sư chú sẽ bỏ nó vào lò và độ chừng ba giờ sau thì nó sẽ trở thành không (non-existent). Cái có của khúc củi đã tùy thuộc vào mặt trời, đám mây, đại địa, thời tiết, sư chú, v.v... Cái có là một cái tùy thuộc, gọi là hữu thọ (dependant). Khi khúc củi được bỏ vào lò đốt đi và trở thành không có thì cái không của nó cũng tùy thuộc vào lửa, dưỡng khí, sư chú, v.v... Cái có tùy thuộc mà cái không cũng tùy thuộc (hữu thọ).

Niết bàn là có thì Niết bàn cũng tùy thuộc, mà Niết bàn là không thì Niết bàn cũng tùy thuộc. Khi nào còn tùy thuộc thì chưa phải là Niết bàn. Niết bàn phải là cái không tùy thuộc (independant).

*Vị tăng hữu bất thọ  
Nhi danh vi vô pháp*

Chưa từng có pháp nào có tính bất thọ mà được gọi là pháp vô; chưa từng có pháp vô nào mà có tính vô thọ (tính độc lập). Câu này nhắc ta một câu đã học trong bài kệ thứ sáu: *Vô hữu bất tưng thọ, nhi danh vi hữu pháp*. Không pháp gì không từ thọ mà được gọi là pháp có. Nghĩa là bất cứ pháp nào được gọi là có đều phải từ thọ mà ra. It's nothing that can be described as existent, that does not depend on other things. Pháp *không* cũng vậy. Không có gì được gọi là không mà không từ thọ mà ra. Bây giờ khúc củi là một pháp có, nó tùy thuộc vào đám mây, mặt trời, rừng cây v.v... Mai một khúc củi thành pháp không, thì nó cũng tùy thuộc vào lửa, dưỡng khí hay sư chú, v.v...

*Nhược vô thị Niết bàn*

## Vân hà danh bất thọ

Nghĩa là: Nếu Niết bàn là không thì tại sao Niết bàn còn được gọi là bất thọ (không tùy thuộc)? Tại vì *không* cũng tùy thuộc vào điều kiện. Chúng ta muốn được *có* thì phải có điều kiện như ăn uống v.v... Chúng ta muốn được *không* thì cũng phải có điều kiện như đi tự tử để từ có trở thành không. Cái có của mình phải tùy thuộc mà cái không của mình cũng phải tùy thuộc. Vậy thì, nếu Niết bàn là *không* thì tại sao Niết bàn còn được gọi là *không tùy thuộc*?

Vị tăng hữu bất thọ

Nhi danh vi vô pháp

Không có pháp nào *không tùy thuộc* mà được gọi là *pháp không*. Bất cứ pháp không nào cũng phải tùy thuộc. Có hay không đều phải tùy thuộc, chỉ có Niết bàn là không tùy thuộc.

## Bài kệ 9

<i>Thọ chư nhân duyên cố</i>	受諸因緣故
<i>Luân chuyển sinh tử trung</i>	輪轉生死中
<i>Bất thọ chư nhân duyên</i>	不受諸因緣
<i>Thị danh vi Niết bàn.</i>	是名為涅槃

Tùy thuộc nơi nhân duyên  
Luân chuyển trong sinh tử.  
Không tùy các nhân duyên  
Đó gọi là Niết bàn.

*Thọ chư nhân duyên cố*

Cố, nghĩa là vì lý do. Vì lý do tùy thuộc vào các nhân duyên mà ở trong cõi sinh tử, trôi dạt tới lui. (Because we depend on conditions, that is why we come and go in the realm of birth and death (saṃsāra).

*Bất thọ chư nhân duyên*

*Thị danh vi Niết bàn*

Không tùy thuộc vào các nhân duyên, đó gọi là Niết bàn. (Not dependant on conditions, that is called Nirvana). Đây là định nghĩa của Niết bàn và sinh tử. Sinh tử là samsāra (wandering), tức là đi lang thang. Niết bàn là không đi lang thang, là đã về đã tới. Chúng ta đi lang thang tại vì chúng ta còn tùy thuộc vào những điều kiện. Không còn tùy thuộc vào những điều kiện thì lúc đó chúng ta an trú trong Niết bàn.

Trong chữ *luân chuyển*, luân là đi vòng, chuyển là thay đổi, chúng ta dịch là tới-đi (coming and going), nguyên văn trong tiếng Phạn là *ājāvam-javim*. Cụm từ *ājāvam-javim* có nghĩa là tới-lui, ra-vào trong sinh tử. Depending on conditions, that is why we come and go in the realm of samsāra. No longer depend on conditions, we are in the Nirvana.

Tự tính của sinh tử là tùy thuộc, là hữu thọ. Còn tự tính của Niết bàn là vô thọ. Hữu thọ là tùy thuộc vào các nhân duyên, vô thọ là không tùy thuộc vào các nhân duyên.

## Bài kệ 10

<i>Như Phật kinh trung thuyết</i>	如佛經中說
<i>Đoạn hữu đoạn phi hữu</i>	斷有斷非有
<i>Thị cố tri Niết bàn</i>	是故知涅槃
<i>Phi hữu diệt phi vô</i>	非有亦非無

Như trong kinh Bụt nói  
Đoạn có và đoạn không  
Mà ta biết Niết bàn  
Không có cũng không không

*Như Phật kinh trung thuyết*  
*Đoạn hữu đoạn phi hữu*

Như Đức Thế Tôn đã nói trong kinh, chúng ta nên dứt bỏ *có* và *không có*. Đây là sự thực tập của chúng ta. Chúng ta thèm khát cái *có* (craving for being), tiếng Phạn là bhava-tanhā. *Bhava* là being, *tanhā* là

craving. Ta thèm có, có cho lâu, có cho nhiều. Đôi khi, ta không bằng lòng với chất lượng cái có của ta, và ta đi tìm cái có khác. Ta muốn sinh lên nước Chứa hay đi về cõi Tịnh độ, tức là ta muốn rời bỏ cái có này để đi tìm một cái có khác. Cái có khác đó gọi là vibhava-tanhā. Cái hiện hữu này quá nặng nề trên vai mình, mình muốn đặt nó xuống để đi tìm cái không hiện hữu. Đó là tâm trạng của những người muốn tự tử. Bhava và vibhava là hai đối tượng của sự thèm khát. Bụt nói, cả hai thèm khát đó đều không nên. Bụt dạy ta làm thế nào để vượt thắng hai thèm khát đó. Bụt không dạy ta từ bỏ sự thèm khát “có” để đi tìm sự thèm khát “không”.

Đây không phải là lý thuyết mà là sự thực tập, đừng bám vào hữu (becoming) mà cũng đừng bám vào vô (non-becoming). Trong rất nhiều kinh, Bụt dạy: *Đừng thèm khát có mà cũng đừng thèm khát không*. Căn cứ vào lời dạy đó chúng ta biết rằng, Niết bàn là một trạng thái, một thực tại vượt thắng có và không, trong đó chúng ta rất an ổn, ta không bị hai thèm khát có và không đè nặng.

Theo Cơ đốc giáo, nước Chứa là một cái gì có. Nếu nước Chứa không có thì ta mong ước sinh lên làm gì nữa? Nhưng trong giáo lý đạo Bụt, Niết bàn không phải là cái có. Nhìn cho kỹ, chúng ta thấy bất cứ cái gì có đều phải tiêu diệt và trở thành không. Tìm nước Chứa hay tìm cõi Tịnh độ như một cái gì có thì đó vẫn là một thèm khát. Có và không, trong bất cứ hình thức nào, đều không phải là đối tượng tìm kiếm của người Phật tử.

*Thị cố tri Niết bàn*

*Phi hữu diệc phi vô*

Nhờ đó mà biết Niết bàn không phải có mà cũng không phải không có. Nói Niết bàn có là sai lời Bụt dạy mà nói Niết bàn không cũng sai lời Bụt dạy.

Giới triết học đàm luận tới có và không như những thực thể của triết học. Trong nguyên văn tiếng Phạn của Trung Quán Luận, câu thứ hai dùng chữ *hữu* và *vô* là bhāva-vibhāva, nhưng câu thứ tư thì dùng chữ



*hữu* và *vô* là *bhāva-abhāva*. *Bhāva-vibhāva* là đối tượng của *kinh nghiệm*, là những *empirical events*. Còn *bhāva-abhāva* có tính cách của triết học, của thực chất, là một giả định mang tính trừu tượng (a metaphysical assumption). Ý niệm về hữu-vô trong *bhāva-abhāva* vượt thoát lĩnh vực *kinh nghiệm*, nó đi vào phạm vi của triết học. Đó là ý niệm về siêu hình, nên gọi là metaphysical assumption. Hữu-vô dịch từ *bhāva-vibhāva*, là những cái thuộc về phạm vi *kinh nghiệm* của năm uẩn của mình trong đời sống hằng ngày (*empirical events*). Đến khi đi vào thực tại sâu sắc thì ta dùng chữ *bhāva-abhāva*. Đó là cái có và cái không đi vào phạm vi thực chất, là hai ý niệm siêu hình có tính cách triết học.

## Bài kệ 11

<i>Nhược vị ư hữu vô</i>	若謂於有無
<i>Hợp vi Niết bàn giả</i>	合為涅槃者
<i>Hữu vô tức giải thoát</i>	有無即解脫
<i>Thị sự tất bất nhiên.</i>	是事則不然

Nếu gộp cả có không  
 Mà thành ra Niết bàn  
 Có không là giải thoát  
 Điều này thật vô lý.

Nếu có và không hợp chung lại mà thành ra Niết bàn thì hóa ra hữu vô là giải thoát. Chuyện đó rất vô lý! Cái có riêng nó làm ta đau khổ, cái không riêng nó cũng làm ta đau khổ. Bây giờ gộp có và không lại thì làm ta đau khổ thêm thôi, sao lại gọi là giải thoát?

Có bốn mệnh đề (tứ cú): có, không, vừa có vừa không, không có và không không có. Chúng ta đang học về mệnh đề thứ ba: vừa có vừa không. Nếu sự thật không nằm ở có thì nó nằm ở không, mà nếu sự thật không nằm ở không thì có lẽ nó nằm ở vừa không vừa có. Nhưng lấy cả có cả không hợp lại để làm thành Niết bàn thì hóa ra có-không tức là giải thoát. Đó là một điều vô lý!

## Bài kệ 12

<i>Nhược vị u hữu vô</i>	若謂於有無
<i>Hợp vi Niết bàn giả</i>	合為涅槃者
<i>Niết bàn phi vô thọ</i>	涅槃非無受
<i>Thị nhị tùng thọ sinh.</i>	是二從受生

Nếu gộp cả có không  
Mà có được Niết bàn,  
Niết bàn chẳng vô thọ  
Cả hai do thọ sinh.

Lấy cả có và không mà hợp lại thành Niết bàn thì Niết bàn không còn tính chất vô thọ (phi vô thọ). Tại vì có là một cái tùy thuộc, cái không cũng là một cái tùy thuộc, hợp cả hai cái lại làm thành ra một cái tùy thuộc hơn. Trong khi đó, Niết bàn là một cái không tùy thuộc nhân duyên. Cái có và cái không đều do hữu thọ mà thành, còn Niết bàn là vô thọ. Lý luận cho rằng, Niết bàn là do cả có và cả không gom lại mà thành là không đứng vững. Ta vượt được mệnh đề thứ ba là “vừa có vừa không”.

## Bài kệ 13

<i>Hữu vô cộng hợp thành</i>	有無共合成
<i>Vân hà danh Niết bàn</i>	云何名涅槃
<i>Niết bàn danh vô vi</i>	涅槃名無為
<i>Hữu vô thị hữu vi.</i>	有無是有為

Khi gộp có, không lại  
Làm sao gọi Niết bàn?  
Niết bàn là vô vi  
Có, không là hữu vi.

Đem cái có và cái không gộp chung lại gọi là Niết bàn, đó là một điều vô lý, (tại vì) Niết bàn là một pháp vô vi trong khi có và không là những pháp hữu vi.

*Hữu vô cộng hợp thành*

*Vân hà danh Niết bàn*

*Vân hà* có nghĩa là làm sao, *danh* là gọi. Cái có và cái không cộng lại làm sao gọi đó là Niết bàn, tại vì:

*Niết bàn danh vô vi*

*Hữu vô thị hữu vi*

Niết bàn là một pháp vô vi trong khi đó có và không là những pháp hữu vi.

### **Bài kệ 14**

*Hữu vô nhị sự cộng*

有無二事共

*Vân hà thị Niết bàn*

云何是涅槃

*Thị nhị bất đồng xứ*

是二不同處

*Như minh ám bất câu.*

如明暗不俱

Hợp hai cái ấy lại

Làm sao có Niết bàn?

Hai cái không cộng trú

Như sáng tối không chung.

*Hữu vô cộng nhị sự*

*Vân hà thị Niết bàn*

*Nhị sự* là hai cái. Hai cái gộp chung lại làm thế nào gọi là Niết bàn được?

*Thị nhị bất đồng xứ*

*Như minh ám bất câu*

Cái có và cái không, như ánh sáng và bóng tối, không bao giờ ở chung được.

## Bài kệ 15

<i>Nhược phi hữu phi vô</i>	若非有非無
<i>Danh chi vi Niết bàn</i>	名之為涅槃
<i>Thử phi hữu phi vô</i>	此非有非無
<i>Dĩ hà nhi phân biệt?</i>	以何而分別

Cái chẳng có chẳng không  
Mà gọi là Niết bàn,  
Chẳng có chẳng không ấy,  
Làm sao mà phân biệt?

Cái có không phải là Niết bàn, cái không không phải là Niết bàn, cái “vừa có vừa không” không phải là Niết bàn. Bây giờ chúng ta đi vào phạm trù thứ tư: Không có cũng không không (phi hữu phi vô).

*Nhược phi hữu phi vô*  
*Danh chi vi Niết bàn*  
*Thử phi hữu phi vô*  
*Dĩ hà nhi phân biệt*

Nếu gọi cái “không có cũng không không” là Niết bàn thì lấy gì để phân biệt cái “không có không không” đó. Chúng ta không thể quan niệm được cái “không có không không”. Nó không phải là một ý niệm, nó chỉ là một danh từ thôi.

## Bài kệ 16

<i>Phân biệt phi hữu vô</i>	分別非有無
<i>Như thị danh Niết bàn</i>	如是名涅槃
<i>Nhược hữu vô thành giả</i>	若有無成者
<i>Phi hữu phi vô thành.</i>	非有非無成

Phân biệt chẳng có không  
Mà gọi là Niết bàn.  
Nếu có không thành được  
Chẳng có không mới thành.

*Phân biệt phi hữu vô  
Như thị danh Niết bàn*

Đặt ra cái *phi hữu vô* mà gọi là Niết bàn thì không đúng, tại vì:

*Nhược hữu vô thành giả  
Phi hữu phi vô thành*

nếu khái niệm về hữu vô thành lập được thì khái niệm về phi hữu phi vô mới có thể thành lập được; nếu khái niệm về hữu vô không thành lập thì khái niệm về phi hữu phi vô cũng không thành lập. Cũng như khi nói đến trái và phải, nếu trái không thành lập thì làm gì có phải? Nếu không có trên thì làm sao có dưới? Nếu không có cái *có* thì làm sao có cái *không có*? Lý luận này cũng giống lý luận trong những bài kệ trước. Sau khi xô ngã ý niệm *có* thì ý niệm *không* không thể nào đứng vững được, tại vì *không* là đối lập với *có*, một cái rơi thì cái kia cũng rơi theo. Chúng ta đã xô ngã ý niệm: *có* và *không* là Niết bàn. Ý niệm *có* và *không* bị xô ngã thì ý niệm *không có cũng không không* cũng bị xô ngã, tại vì hai ý niệm đó đối chọi với nhau như ý niệm *có* với *không*, ý niệm trái với phải, ý niệm trên với dưới. Đó là biện chứng pháp (dialectic) của thầy Long Thọ. Phân biệt phi hữu phi vô mà gọi là Niết bàn là không đúng, tại vì quan niệm *vừa có vừa không* bất thành thì quan niệm *không phải có không phải không* cũng bất thành.

*Nếu có không thành được  
Chẳng có không mới thành*

Quan niệm có không đã bị xô ngã rồi thì quan niệm không có cũng không không cũng bị xô ngã theo.

“Sau khi Đức Như Lai diệt độ rồi thì Như Lai còn hay không còn, hay Như Lai vừa còn vừa không còn, hay Như Lai vừa không còn vừa không không còn?”. Đó là đối tượng của kinh A Nậu La Độ. Có một hôm, thầy A Nậu La Độ đang đi ngoài đường, gặp một số du sĩ của một giáo phái khác chặn thầy lại hỏi: Thầy A Nậu La Độ, Đức Như Lai được tôn xưng là bậc giác ngộ hoàn toàn. Vậy Ngài nói thế nào về

vấn đề sau khi chết? Ngài còn hay không còn, hay vừa còn vừa không còn, hay vừa không còn vừa không không còn? Thầy A Nậu La Độ trả lời: Thầy tôi không bao giờ nói đến thực tại qua bốn mệnh đề: có, không, vừa có vừa không, hay không có cũng không không. Thầy trả lời cũng đúng, nhưng bên kia chưa được thỏa mãn. Thầy A Nậu La Độ về hỏi Đức Thế Tôn và Đức Thế Tôn đã dạy thầy A Nậu La Độ qua kinh A Nậu La Độ.

Chúng ta đã đọc kinh A Nậu La Độ trong Nhật Tụng Thiền Môn 2000. Hai bài kệ 17 và 18 phản chiếu tinh túy của kinh A Nậu La Độ, một kinh Nguyên thủy mà không phải là kinh Đại thừa.

### **Bài kệ 17**

<i>Như Lai diệt độ hậu</i>	如來滅度後
<i>Bất ngôn hữu dĩ vô</i>	不言有與無
<i>Diệc bất ngôn hữu vô</i>	亦不言有無
<i>Phi hữu cập phi vô.</i>	非有及非無

Như Lai diệt độ rồi  
Không nói có và không  
Không vừa có vừa không  
Không không có không không.

*Như Lai diệt độ hậu*: Hậu là sau, diệt độ là qua đời, Như Lai là Bụt. Sau khi Như Lai qua đời.

*Bất ngôn hữu dĩ vô*: Không thể nói được Ngài là có hay Ngài là không.

*Diệc bất ngôn hữu vô*: Cũng không thể nói Ngài vừa có vừa không.

*Phi hữu cập phi vô*: Không thể nói Ngài không có cũng không không.

Chúng ta không thể “nhét” Như Lai vào một trong bốn cái hộp: có, không, vừa có vừa không và không có cũng không không.

Nhiều người trong chúng ta tin rằng, ta có một linh hồn bất tử, rất nhiều Phật tử tin như vậy. Sau khi thân xác này tan hoại thì linh hồn

vẫn còn y như lúc ta còn sống, và nó đi tìm một thân xác khác để nhập vô. Đó là ý niệm về luân hồi của một số Phật tử. Ý niệm đó trái chổng với giáo lý của Đức Thế Tôn, có thể gọi đó là đạo Bụt ngoài da (popular Buddhism). So với giáo nghĩa thâm sâu của đạo Bụt, đó là một tà kiến. Nhưng với những người có căn cơ thấp kém, không đi xa được, thì phải bắt đầu từ chỗ đó mà đi tới từ từ. Trong Cơ đốc giáo và trong nhiều tôn giáo khác, người ta cũng tin có một linh hồn bất tử, tức là sau khi thân xác tan hoại, linh hồn đó hoặc đi lên thiên đường hoặc đi xuống địa ngục. Trong đời sống bận rộn hàng ngày, có những giây phút ta tự hỏi, không biết ta sẽ đi về đâu? Nhưng những giây phút đó rất ngắn ngủi tại vì công việc và lo lắng quá nhiều.

Trong khi đó, có một số người chủ trương Duy Vật Luận. Có rất đông các nhà khoa học tin ngược lại; họ tin có một linh hồn nhưng nó không bất tử, bởi vì khi thân xác tan hoại thì linh hồn hoàn toàn không còn nữa. Nhưng các nhà khoa học có tuệ giác thâm sâu thì không thấy như vậy. Niềm tin vào đoạn diệt (annihilation) cũng phản khoa học. Lavoisier, một nhà khoa học Pháp, mấy trăm năm trước đã nói: “Rien ne se crée, rien ne se perd”. Nhà khoa học đó nói rất gần với đạo Bụt. Không có gì sinh ra và cũng không có gì mất đi! Nói rằng, có một cái và cái đó sẽ tan biến hoàn toàn không còn gì nữa, là một nhận thức trái với khoa học. Đó là quan điểm đoạn diệt. Trong chúng ta cũng có người nghĩ, sau khi thân xác tan hoại rồi thì ta không còn gì nữa. Thi sĩ Vũ Hoàng Chương có viết trong *Bài Ca Siêu Thoát*: “Đâu có lẽ có chiều qua mà không sáng nay? (It’s absurd that exists last night but it becomes non-existing this morning!)”. Đó là một câu hỏi!

Chúng ta là học trò của Bụt, là một người tu học theo tuệ giác của Bụt thì phải nhìn với con mắt nào? Câu chuyện các du sĩ ngoại đạo hỏi thầy A Nậu La Độ được ghi chép trong nhiều kinh. Những câu hỏi như vậy được đặt ra rất nhiều. Mỗi lần câu hỏi được đặt ra là Bụt im lặng không trả lời. Tại vì trả lời “có” không được mà trả lời “không”

cũng không được, không thể xác nhận được cú thứ nhất là đúng hay sai và như vậy cũng không thể xác nhận được cú thứ hai.

## Bài kệ 18

<i>Như Lai hiện tại thời</i>	如來現在時
<i>Bất ngôn hữu dĩ vô</i>	不言有與無
<i>Diệc bất ngôn hữu vô</i>	亦不言有無
<i>Phi hữu cập phi vô.</i>	非有及非無

Như Lai giờ phút này  
Không nói có và không  
Không vừa có vừa không  
Không không có không không.

Trong thời gian Như Lai đang có mặt, đang còn sống cũng không diễn tả được Như Lai bằng bốn mệnh đề: có, không, vừa có vừa không, không có cũng không không. Kinh A Nậu La Độ rất hay! Trong câu hỏi, người ta chỉ chú ý tới sau khi Như Lai tịch diệt thì Ngài có hay không có, hay vừa có vừa không có, hay không có cũng không không có. Đức Thế Tôn trả lời:

- Đừng nói tới chuyện sau này tôi diệt! Hãy nói chuyện bây giờ! Bây giờ đây, tôi có hay không có, hay vừa có vừa không có, hay không có cũng không không có?

Giáo lý đạo Phật luôn luôn đưa ta về giây phút hiện tại để quán sát sự vật ngay trong giây phút hiện tại. Nếu thấy được sự vật trong giây phút hiện tại thì ta sẽ thấy được sự vật trong tương lai và trong quá khứ.

- Tôi đang ngồi trước mặt thầy. Thầy nói tôi có hay không có, hay vừa có vừa không có, hay không có cũng không không có?

Cuối cùng, thầy A Nậu La Độ thấy mình không thể dùng bốn mệnh đề đó để diễn tả Đức Như Lai ngay trong giờ phút mình đang ngồi trước mặt Ngài. Đức Như Lai nói:



- Tôi đang ngồi trước mặt thầy đây mà thầy tìm tôi với bốn mệnh đề đó còn không được thì sau khi tôi tịch rồi làm sao mà thầy tìm tôi với bốn mệnh đề kia?

Quý vị xách bốn cái thùng để đi lấy nước hay đi hái quít. Quý vị sẽ đổ nước vào bốn thùng rồi gánh về hay hái quít đầy bốn thùng rồi gánh về. Đi gánh nước về thì có nước, đi hái quít về thì có quít. Đem bốn thùng đi và đem về thành công gọi là *đắc* (prapta), tức là nắm bắt được (conceive), lý giải được. Đắc là grasp. Nhưng ta có thể nắm bắt được Như Lai không? Dùng bốn phạm trù không bao giờ nắm bắt được thực tại, trong đó có Như Lai, cũng như muốn nắm gió trong bàn tay. Thực tại không thể nắm bắt được gọi là bất khả đắc. Trong Tâm Kinh nói: Không có sở đắc, không có đối tượng để nắm bắt bằng bốn ý niệm. Như Lai còn sống ta cũng không nắm bắt được bằng bốn mệnh đề. Phải bỏ bốn mệnh đề đó thì ta mới có cơ hội tiếp xúc được với thực tại gọi là Như Lai.

*Như Lai hiện tại thời*: Trong lúc Như Lai còn có mặt đây.

*Bất ngôn hữu dĩ vô*: Không thể nói Như Lai có hay không có.

*Diệc bất ngôn hữu vô*: Cũng không thể nói là vừa có vừa không có.

*Phi hữu cập phi vô*: Cũng không thể nói là chẳng có cũng chẳng không.

Cái gì thật sự có thì nó không thể trở thành không, cái gì thật sự không thì nó không thể trở thành có được. Những cái biểu hiện trước mặt ta không có tự tánh, thì ta không thể nói nó có hay nó không có. Hai phạm trù có và không không chứa được thực tại. "To be or not to be, that is the question!". Nói phải chọn một trong hai là sai! Trong ánh sáng của đạo Bụt: "To be or not to be, that is not the question!". Niết bàn cũng giống như Như Lai, cũng giống như cái bàn, nói nó có không đúng, nói nó *không* không đúng, nói nó *vừa có vừa không* không đúng, mà nói nó *chẳng có chẳng không* cũng không đúng.

## Bài kệ 19

<i>Niết bàn dữ thế gian</i>	涅槃與世間
<i>Vô hữu thiếu phân biệt</i>	無有少分別
<i>Thế gian dữ Niết bàn</i>	世間與涅槃
<i>Diệc vô thiếu phân biệt.</i>	亦無少分別

Niết bàn và thế gian  
Không mảy may phân biệt.  
Thế gian và Niết bàn  
Không mảy may phân biệt.

Một thực tại có sinh, có diệt, có có, có không, chúng ta gọi đó là thế gian, là luân hồi. Nói tới Niết bàn, chúng ta nghĩ tới một cái khác hẳn, cái đó không sinh, không diệt, không tới, không đi, không luân hồi. Người tu đạo thường nghĩ, mình phải rời bỏ thế gian để đi tìm Niết bàn. Nhưng bài kệ thứ 19 là một tiếng sấm sét rất lớn. Nó cho ta thấy Niết bàn và thế gian vốn không mảy may sai biệt. (There is no distinction, whatsoever, between Nirvana and Samsara).

Chúng ta hay dùng ví dụ nước và sóng. Nước được ví dụ cho Niết bàn. Sóng được ví dụ cho thế gian: có lên, có xuống, có cao, có thấp, có còn, có mất, có lớn, có nhỏ, có đẹp, có xấu. Nước thì không như vậy. Nhưng nếu lấy nước đi thì không còn sóng, mà lấy sóng đi cũng không còn nước. Sóng với nước là một, không thể tách rời nhau. Tại vì u mê nên ta thấy đó là thế gian. Nếu không u mê thì ta thấy đó là Niết bàn. Niết bàn và thế gian không phải là hai thực thể tách biệt. Thái độ bỏ một cái để đi tìm một cái là đại dột. Chỉ trong truyền thống đạo Phật tuệ giác này mới được trình bày một cách rõ rệt, trực tiếp và hùng tráng như vậy mà thôi. Quan niệm lưỡng nguyên của chúng ta về thế gian và Niết bàn phải được lấy đi thì ta mới có cơ hội tiếp xúc với Niết bàn.

Câu “Niết bàn và thế gian không mảy may phân biệt” đã đủ nghĩa rồi nhưng thầy Long Thọ còn lặp lại câu “Thế gian và Niết bàn không

mảy may phân biệt”. Hai câu đó giống nhau. Trong kinh Bụt hay nhấn mạnh như vậy: Sắc tức thị không, không tức thị sắc.

*Niết bàn dĩ thế gian  
Vô hữu thiếu phân biệt  
Thế gian dĩ Niết bàn  
Diệc vô thiếu phân biệt.*

Giữa Niết bàn và thế gian không có một chút xíu nào phân biệt.

## **Bài kệ 20**

<i>Niết bàn chi thật tế</i>	涅槃之實際
<i>Cập dĩ thế gian tế</i>	及與世間際
<i>Như thị nhị tế giả</i>	如是二際者
<i>Vô hào ly sai biệt.</i>	無毫釐差別

Thật chất của Niết bàn,  
Thật chất của thế gian,  
Thật chất hai thứ ấy  
Không mấy may sai khác.

Thật chất của Niết bàn và thật chất của thế gian không mấy may sai khác. Thật chất (true nature) được dịch từ chữ *bhūta-koti* có nghĩa là ranh giới của sự thật. Thật chất là bản thân của thực tại, là chân như (suchness). Khi nhìn khơi khơi bên ngoài chúng ta chỉ thấy hình tướng mà chưa thấy được thật chất. Nhìn với niệm, định, tuệ thì ta khám phá ra bản chất gọi là thật tế. *Tế* là biên giới (limit). Trong bài kệ của thiền sư Liễu Quán trong điệp hộ giới có câu:

*Thật tế đại đạo tánh hải thanh trừng*

dịch là: Đường lớn thật tại, biển thể tính trong. Là con cháu của Tổ Liễu Quán, chúng ta phải hiểu câu đó: Con đường lớn của thật tại là biển thể tính trong ngần. Thật tế là bản chất, là chân như, là biên giới của sự thật mà ta có thể tiếp xúc tới.

Thật chất của Niết bàn là vô sinh bất diệt, không tới không đi, không có, không không, không vừa có vừa không, không chẳng có chẳng không. Không phải chỉ bản chất của Niết bàn là như vậy mà bản chất của Như Lai và của tất cả các pháp đều như vậy. Bản chất của cái bàn, của sư chú, của sư cô cũng vậy. Bản chất của tất cả các pháp là không có, không không, không vừa có vừa không, không không có cũng không không.

Tóm lại chẳng những chúng ta không nắm được Như Lai mà tất cả các pháp như cái bàn, đám mây, hòn sỏi hay sư chú, ta cũng không nắm được bằng bốn mệnh đề đó nên gọi là chư pháp bất khả đắc. Nhìn sâu vào một đám mây, một hòn cuội hay một bông hoa, ta thấy rõ bản chất của tất cả là Không: không có, không không, không sinh, không diệt. Lúc bắt đầu ta tưởng như vậy, ta thấy có sự phân biệt giữa Niết bàn và sinh tử. Nhưng nhìn thật sâu vào sinh tử, ta chạm tới Niết bàn. Ngoài sinh tử thì không thể tìm được Niết bàn cũng như ngoài sóng thì không tìm được nước. Giáo lý của đạo Phật là: *Niết bàn sinh tử thị không hoa*. Niết bàn và sinh tử là một. Khi ngu dốt thì ta phân biệt sinh tử và Niết bàn, khi giác ngộ thì ta thấy sinh tử và Niết bàn không mảy may sai biệt.

*Niết bàn chi thật tế  
Cập dữ thế gian tế  
Như thị nhị tế giả  
Vô hào ly sai biệt*

Thật tế của Niết bàn và thật tế của thế gian, hai thực tại đó không khác nhau một tơ tóc nào. *Hào ly* là mảy may. *Vô hào ly sai biệt*, tức là không khác nhau chút xíu nào, hai cái là đồng nhất.

## **Bài kệ 21**

<i>Diệt hậu hữu vô đẳng</i>	滅後有無等
<i>Hữu biên đẳng thường đẳng</i>	有邊等常等
<i>Chư kiến y Niết bàn</i>	諸見依涅槃
<i>Vị lai quá khứ thế</i>	未來過去世

Diệt rồi có hay không?  
Hữu biên thường vân vân.  
Kiến khởi từ Niết bàn  
Từ quá khứ vị lai.

Trong bài kệ thứ 20, chúng ta thấy rằng thật chất của Niết bàn và thật chất của sinh tử luân hồi hoàn toàn không sai khác nhau. Ý niệm chạy trốn sinh tử để đi tìm Niết bàn là một ý niệm sai lầm. Có một thiền sư Việt Nam khuyên đệ tử đừng vướng mắc vào trong cõi sinh tử mà hãy tìm tới cõi Niết bàn. Có một vị đệ tử đứng lên hỏi thiền sư, vậy thì phải tìm Niết bàn ở đâu thì thiền sư trả lời: Tìm ngay trong cõi sinh tử! Ngoài sinh tử ra thì không tìm được Niết bàn. Nó là sinh tử tại vì chúng ta có cái nhìn sai lạc. Khi nhìn với con mắt của trí tuệ, của giác ngộ thì sinh tử biến thành Niết bàn.

Bài kệ thứ 21 nói về các *kiến*, tức là về các chủ thuyết. Chúng ta đã đọc kinh A Nậu La Độ, chúng ta biết có bốn mệnh đề: có, không, vừa có vừa không, không có cũng không không. Các triết gia muốn chúng ta phải chọn một trong bốn mệnh đề đó. Bụt nói, bốn phạm trù của tư tưởng không chứa đựng được thực tại. Đi hái mận, chúng ta có thể đem theo bốn cái giỏ để đựng mận. Nhưng đi tìm thực tại mà đem theo bốn cái giỏ thì không thể chứa đựng được.

Ngày xưa Bụt có một đệ tử tên là Mālunkyāputta. Anh ta đặt rất nhiều câu hỏi có tính cách triết học:

- Con muốn biết, Ngài dạy cho con, thế gian này thường hay không thường, hữu hạn hay vô hạn, hữu biên hay vô biên? Thế giới của vũ trụ có biên giới hay không có biên giới? Thời gian là vĩnh cửu hay có giới hạn? Nếu thầy không trả lời cho con những câu hỏi này thì chắc là con phải bỏ giáo đoàn mà đi tạt vì đó là cái con muốn đi tìm.

Đức Thế Tôn nói:

- Này thầy! Hồi thầy mới xuất gia, tôi có hứa với thầy là tôi sẽ trả lời cho thầy biết thế giới thực tại này hữu hạn hay vô hạn, thường hay vô thường, hữu biên hay vô biên không? Tôi chưa bao giờ hứa với thầy là khi thầy đi tu thì tôi sẽ trả lời những câu như vậy.

Và Bụt đưa ra một ví dụ rất nổi tiếng: Nếu có một người đi đâu đó và bị người ta bắn một mũi tên độc cắm vào thân. Chất độc đã bắt đầu thấm vào. Lúc đó người trong nhà gọi bác sĩ tới. Ông bác sĩ sắp sửa nhổ mũi tên ra thì người bị thương ngăn lại: Không được! Không được! Ông chưa nhổ ra được! Ông phải nói cho biết ai là người bắn tên này? Tên họ người đó là gì, thuộc về dòng giống nào? Lý do gì mà người đó bắn tôi? Tôi phải biết rõ rồi tôi mới cho ông nhổ tên ra. Đức Thế Tôn nói:

- Mālunkyāputta, nếu cứ ngồi đó mà trả lời cho hết những câu hỏi kia thì người bị thương đã chết trước khi vết thương được chữa trị. Sở dĩ tôi không nói đến chủ đề triết học, siêu hình tại vì tôi không thấy chủ đề đó giúp ích gì được cho quý vị. Những gì tôi dạy là về khổ đau, bản chất của khổ đau, nguyên do đưa tới khổ đau và con đường vượt thoát khổ đau. Tôi là ông thầy thuốc, tôi không ngồi trả lời những câu hỏi về nhân chủng học, về xã hội học. Nếu tôi ngồi để trả lời những câu hỏi đó thì anh sẽ chết trước khi có cơ hội để chuyên hóa và tu tập.

Đi tu, trước hết là để chữa trị những vết thương của mình chứ không phải để đi tìm thỏa mãn những câu hỏi về siêu hình, triết học.

*Diệt hậu hữu vô đẳng*

*Hữu biên đẳng thường đẳng*

*Diệt hậu* là sau khi chết. *Đẳng* có nghĩa là vân vân. Sau khi nhập Niết bàn thì Như Lai có hay không có, những vấn đề như hữu biên hay vô biên, hay vừa hữu biên vừa vô biên, hay không hữu biên cũng không vô biên; còn hay không còn, hay vừa còn vừa không còn, hay vừa không còn vừa không không còn, là tám chủ thuyết triết học. Thêm

vào bốn chủ thuyết nữa là thường hay đoạn, hay vừa thường vừa đoạn, hay không thường cũng không đoạn.

*Chư kiến y Niết bàn*

*Vị lai quá khứ thế*

Tất cả những chủ thuyết, những ý thức hệ đó đều nương vào ý niệm về Niết bàn và những kiến chấp kia cũng có liên hệ tới hai thời gian là quá khứ và vị lai. Những chủ thuyết này được đặt trong khung cảnh của không gian và thời gian.

Bài kệ này không phải là giáo lý của thầy Long Thọ. Thầy chỉ liệt kê những lý thuyết mà người đời đặt ra và tranh chấp với nhau. Có một vấn đề nữa được đưa ra là mạng và thân. Mạng là thọ mạng (mạng sống) và thân là hình hài. Mạng sống và hình hài là hai hay là một? Mạng sống có phải là hình hài không? Nếu hình hài chỉ có một khoảng thời gian thì mạng sống cũng chỉ có một khoảng thời gian như vậy không? Mạng và hình hài là một chủ thuyết khác ở Ấn Độ thời đó. Cộng vào tất cả thì có 14 chủ thuyết. Người ta làm ra 14 phạm trù của tư tưởng và bắt chúng ta phải chọn một trong những phạm trù, và thực tại phải được diễn tả bằng một trong 14 phạm trù đó. Trong khi đó, Bụt dạy là không thể nắm bắt thực tại bằng 14 phạm trù tư tưởng. Và đây là lời dạy của thầy Long Thọ:

## **Bài kệ 22**

<i>Nhất thiết pháp không cố</i>	一切法空故
<i>Hà hữu biên vô biên?</i>	何有邊無邊
<i>Diệc biên diệc vô biên</i>	亦邊亦無邊
<i>Phi hữu phi vô biên.</i>	非有非無邊

Vì các pháp đều không  
Sao có hữu vô biên?  
Vừa hữu vừa vô biên  
Vừa không hữu vô biên?

*Nhất thiết pháp không cố*

## *Hà hữu biên vô biên*

Chúng ta biết tất cả các hiện tượng đều không thật có (không có tự tánh). Hữu biên hay vô biên đều là thuộc tính của các pháp, nhưng nếu các pháp đều là không thì tại sao lại đặt vấn đề hữu biên hay vô biên? Chừng nào một pháp thật sự có thì mới nói hữu biên hay vô biên, nó không thật sự có thì làm sao nói hữu hay vô?

*Diệc biên diệc vô biên*

*Phi hữu phi vô biên*

Tại sao lại phải nói vừa hữu biên vừa vô biên hay không phải hữu biên cũng không phải vô biên?

### **Bài kệ 23**

*Hà giả vi nhất dị*

何者為一異

*Hà hữu thường vô thường*

何有常無常

*Diệc thường diệc vô thường*

亦常亦無常

*Phi thường phi vô thường?*

非常非無常

Làm sao có một khác

Có thường và vô thường

Vừa thường vừa vô thường

Không thường không vô thường?

*Hà giả vi nhất dị*

Nếu các pháp là *không* thì tại sao phải tìm hiểu nó là một hay là khác (the same and the difference) như mạng và căn, như thân (vật chất) và tâm (tinh thần). Đây là thuộc tính của vạn vật. Vạn vật là một hay là khác? Thân và tâm là một hay là khác? Chúng ta thấy có bốn chủ thuyết: là một hay là khác, hay vừa một vừa khác, hay không một cũng không khác.

*Hà hữu thường vô thường*

*Diệc thường diệc vô thường*



## *Phi thường phi vô thường*

Nếu vạn vật là *không* thì tại sao ta gọi nó hoặc là thường hoặc là vô thường, hoặc vừa thường vừa vô thường, hoặc không thường cũng không vô thường. Câu trả lời của thầy Long Thọ rất rõ:

### **Bài kệ 24**

<i>Chư pháp bất khả đắc</i>	諸法不可得
<i>Diệt nhất thiết hí luận</i>	滅一切戲論
<i>Vô nhân diệc vô xứ</i>	無人亦無處
<i>Phật diệc vô sở thuyết.</i>	佛亦無所說

Các pháp không nắm được  
Diệt hết mọi hí luận  
Không người cũng không xứ  
Bụt cũng không nói gì.

Nếu không dùng được ý niệm về có, về không để diễn tả các pháp thì tại sao ta lại phí thì giờ để tìm hiểu các pháp là thường hay vô thường, là hữu biên hay vô biên, là một hay là khác? Trong khi đó ta không tập thờ, không tập đi thiền hành, không biết nhận diện những cảm thọ, những nội kết để làm lắng dịu, để chuyển hóa. Giống như một người bị tên bắn mà không chịu nhổ tên, cứ hỏi về người bắn mình. Sau khi Đức Thế Tôn nói như vậy thì thầy Mālunkyāputta mới chịu ngưng những câu hỏi để bắt đầu tu học.

### *Chư pháp bất khả đắc*

Tính chất của các pháp là không thể nắm bắt được. Ta nắm bắt Đức Thế Tôn không được tại vì Đức Thế Tôn là một pháp. Ta nắm bắt với cái gì? Ta không nắm bắt bằng hai bàn tay mà bằng tư tưởng, bằng ý niệm, bằng những phạm trù tư tưởng (mental categories) như có, không, vừa có vừa không, không có không không, thường, vô thường, vừa thường vừa vô thường, không thường không vô thường, hữu biên, vô biên, vừa hữu biên vừa vô biên, không hữu biên không vô biên. Đó là những phạm trù của tư tưởng. Chúng ta không thể

nắm bắt được thực tại bằng những phạm trù đó. You can not grasp the reality with mental categories. Đó gọi là chư pháp bất khả đắc.

### *Diệt nhất thiết hí luận*

Vì vậy chúng ta phải lấy đi tất cả mọi hí luận. *Hí luận* là những câu hỏi, những câu trả lời, những luận thuyết vô bổ. *Hí* là chơi, *luận* là speculations; hí luận là useless speculations. Cuộc đời ngắn mà ta dùng để hí luận thì rất uổng! (Vain speculations leading us to nowhere).

### *Vô nhân diệc vô xứ*

Chúng ta không thấy được bản ngã của con người cùng hoàn cảnh, thời gian của người đó. Khi nhìn người và xứ mà vượt thoát được ý niệm về người và xứ thì thấy được thực tại. Nếu chỉ khư khư cho đây là người này, đây là chỗ kia, không thấy được tánh tương tức của vạn vật, không thấy được bản chất Niết bàn của vạn vật mà cứ để cho những khái niệm của trí óc thống trị thì lúc đó ta vẫn còn u mê.

### *Phật diệc vô sở thuyết*

Bụt không nói gì có nghĩa là Bụt im lặng trước những câu hỏi đó. Trong kinh có nhiều đoạn nói về sự im lặng của Bụt gọi là im lặng hùng tráng, im lặng sấm sét.

Có một du sĩ ngoại đạo rất thông minh tên là Vacchagotta tới hỏi Bụt:

- Bạch Đức Thế Tôn, có ngã không? Có thiệt là có ngã không?

Đức Thế Tôn cười không nói. Thầy A Nan ngạc nhiên là Đức Thế Tôn không trả lời, tại vì câu hỏi đó bất cứ một người đệ tử nào mới đi tu hai hay ba ngày cũng có thể trả lời được. Một hồi lâu thì du sĩ Vacchagotta hỏi:

- Vậy thì không có ngã phải không?

Đức Thế Tôn cũng ngồi cười. Sau một thời gian thì Vacchagotta bỏ đi. Thầy A Nan nói:

- Bạch Đức Thế Tôn! Tại sao Ngài không trả lời cho ông ấy? Ngài thường nói là vạn vật không có ngã mà?

Bấy giờ Bụt mới nói:

- Thầy A Nan, ông này đi tìm câu trả lời cho những câu hỏi của trí năng ông ta. Ta có đại gì mà đi vào trong bẫy của ông ấy. Nếu nói có ngã thì ta nói ngược lại những điều ta dạy. Còn nói không có ngã thì không có lợi gì cho ông ấy vì ông sẽ lấy cái “không có ngã” làm thành một lý thuyết ngược lại với lý thuyết “có ngã”. Ta đã không nhận lý thuyết có ngã, ta dạy lý thuyết vô ngã nhưng không phải để người ta kẹt dính vào nó. Giáo lý vô ngã có mục đích, có sứ mạng đập tan ý niệm về hữu ngã. Nhưng nếu ta nói vô ngã để người ta nắm lấy và bị kẹt vào thì cũng không có ích lợi gì, cho nên ta đã im lặng.

Im lặng đó là im lặng sấm sét. Đứng trước hoàn cảnh của hí luận, trong môi trường của hí luận thì chúng ta cũng làm như Đức Thế Tôn. Chúng ta cũng ngồi yên không nói và chỉ mỉm cười thôi thì mới xứng đáng là học trò của Ngài. Bụt không nói gì mà con cũng không nói gì khi người ta đang đi vào vòng hí luận.