

**THỰC TẠI
HIỆN TIÊN**



THỰC TẠI HIỆN TIÊN
TỶ-KHEO VIÊN MINH

ISBN-13: 978-1722100209

ISBN-10: 1722100206

Sách phát hành nhằm mục đích ấn tống lưu hành rộng rãi. Giá bán trên Amazon chỉ là chi phí in ấn. Quý Phật tử muốn có sách xin liên lạc: admin@pgvn.org. Chúng tôi không tán thành mọi hình thức mua bán, trao đổi phát sinh lợi nhuận từ bản sách này.

TỶ-KHEO VIÊN MINH

THỰC TẠI HIỆN TIỀN

NHÀ XUẤT BẢN LIÊN PHẬT HỘI
UNITED BUDDHIST PUBLISHER (UBP)

NỘI DUNG

Thay lời nói đầu	7
Sơ lược lịch sử Phật giáo	11
Tóm lược các thời kỳ	15
Kinh điển và cái thực	21
Quá trình từ cái thực đến kinh điển	27
Giới thiệu Bát-nhã Tâm kinh	41
Dhamma	51
Pháp của Thiên tông	57
Về chơn, vọng	67
Đi vào kinh Bát-nhã	69
Sự vận động của 18 giới	73
Tập đế - khổ đế	93
Xúc và thọ	93
Tưởng	93
Tưởng và tư	94
Ba yếu tố phối hợp	106
Ngũ uẩn	110
Tiến trình tâm (citta vithi)	131
So sánh tiến trình tâm với ngũ uẩn	136
Thập nhị nhân duyên	141
Trở lại Bát-nhã Tâm kinh	153

THAY LỜI NÓI ĐẦU

Ngày 16-11-1993

Mấy hôm nay tôi ra đây, có một số Phật tử lên hỏi Đạo, mà tôi thì cũng hay về nhà thăm ông cụ thân sinh. Như vậy, thật là mất thì giờ và bất tiện cho tôi lẫn cho quý vị. Tôi bèn nảy ra cái ý là mở một lớp học. Thật ra, nói là lớp học thì không đúng. Không biết gọi là cái gì, nhưng ở đây chúng ta sẽ cùng nhau khảo sát những vấn đề tinh yếu của đạo Phật, mà tôi nghĩ rằng, những vấn đề tinh yếu ấy là nền tảng chung cho tất cả mọi tông phái Phật giáo, đại biểu là Nam Tông và Bắc Tông.

Có một điều là, xưa nay Phật giáo Việt Nam đã thống nhất, nhưng là thống nhất trên ý chí, trên hiến chương, trên hình thức tổ chức chi chi đó thôi, chứ có một điều chưa bao giờ thống nhất được: ấy là tư tưởng Phật học. Mỗi tông phái thường có một số kinh điển làm tư tưởng nòng cốt cho tông phái mình, từ đó làm kim chỉ nam cho sinh hoạt, tu hành, xiển dương phát triển v.v... Như vậy, thì rõ ràng tính từ xưa đến nay, số kinh điển ấy rất nhiều, thật không kể xiết.

Người nghiên cứu kinh điển thường có cái nhìn một phía, một chiều. Chính vì vậy mới gọi là “mạt pháp”. Mỗi người đều học hỏi được một số điểm giáo lý nào đó, và họ chợt nhận ra rằng, những cái thấy của họ đều khác nhau! Không những vậy mà ngay chính từ một điểm giáo lý trong cùng một tông phái, cái nhìn mỗi người cũng đã khác nhau rồi. Tại sao vậy? Tại vì thời của chúng ta là thời mạt pháp. Mạt pháp tức là cái ngọn. Chánh pháp là cái gốc. Tượng pháp là cành, nhánh. Còn mạt pháp thì mỗi ngọn một hướng khác nhau!



Có một điều buồn cười ở thời đại mạt pháp của chúng ta là tông phái nào cũng bảo mình là Chánh Pháp, mà họ không tự hiểu rằng, ngay khi phân ra nhánh ngọn là tông phái đã mang đủ tính chất cái ngọn, tức là mạt pháp rồi! Tu Phật mà chấp một tông phái tức là chúng ta theo cái ngọn rồi! Mỗi tông phái thường có một tông chỉ khác nhau nên khi chúng ta chấp tông phái này thì thường không đồng ý với tư tưởng của tông phái khác. Thậm chí còn khen mình chê người nữa. Do đó kiến giải không làm sao tránh khỏi sự bất đồng.

Còn người học Phật thì cứ mãi suy nghĩ về ý nghĩa của một điểm hay nhiều điểm trong giáo lý. Điều đó thật nguy hại. Tại sao vậy? Tại vì mình học giáo

pháp để mà hiểu nghĩa, chứ không phải để mà thấy sự thật. Quả là một lầm lẫn tai hại, một nguy cơ nghiêm trọng trong thời mạt pháp của chúng ta!

Thuở xưa, khi Đức Phật thuyết giảng cho một vị nào đó, một cư sĩ hay một bậc xuất gia, chỉ với một thời pháp rất ngắn, thậm chí đôi khi chỉ vài câu kệ, mà vị đó, hoặc là đắc pháp nhãn hoặc là thành tựu con đường tu tập của mình ngay tại chỗ. Chúng ta ngày nay, kinh điển quá nhiều, hết tông phái này đến tông phái khác. Chúng ta đọc rất nhiều mà lại thu nhập được rất ít, nếu không muốn nói là chúng ta không tiếp thu được cái gì cả. Tại sao vậy? Tại vì chúng ta kẹt nơi rừng văn tự, chữ nghĩa và tư kiến. Chúng ta xông xáo bới tìm trong rừng văn tự chữ nghĩa ấy để mong hiểu nghĩa. Và chính vì kẹt nơi nghĩa ấy mà chúng ta thực sự không thấy chánh pháp là gì, cái thực là gì! Đây là điều bi đát, những thảm kịch cho hàng muôn người học Phật thời nay, cả Việt Nam và trên khắp thế giới. Thời mạt pháp thấy được chánh pháp thì quả là hy hữu! Hy hữu không phải là không có. Chỉ khi nào chúng ta có được căn cơ trình độ rất là tốt, một cái duyên rất là đầy đủ thì may ra chúng ta mới có thể từ cảnh,

nhánh, ngọn mà tìm về cái gốc, tìm thấy cái gốc. Cái gốc, xin lặp lại, là chánh pháp vậy.

Thật ra, chúng ta không cần phải học nhiều kinh điển. Học ít nhưng mà phải thấy được cái gốc. Thấy được cái gốc rồi, chúng ta sẽ có được căn bản vững vàng, sẽ có được cái nhìn phóng khoáng. Khi ấy, chúng ta có thể nghiên cứu, tìm đọc bất cứ tông phái nào, tông chỉ nào, kinh điển nào mà không còn sợ bị kẹt vào đâu cả. Ấy là điều chúng ta cần phải thảo luận với nhau.

Hôm nay ở đây, trong buổi hội thảo này có nhiều Phật tử trình độ khác nhau, tông phái khác nhau, nhưng chúng ta có thể tìm ra được một cái đồng nhất. Cái đồng nhất đó chính là cái cốt lõi, cái gốc, cái thực, chánh pháp chứ không phải tượng pháp hay mạt pháp. Chúng ta hy vọng như vậy.

SƠ LƯỢC LỊCH SỬ PHẬT GIÁO

Trước tiên, chúng ta sẽ trình bày sơ lược về lịch sử Phật giáo để có được một cái nhìn tổng quát. Chúng ta chỉ nói đại khái về lịch sử Phật giáo để nắm cái đại cương Phật giáo cổ đại, vì nó không phải là mục đích của chúng ta. Mục đích của chúng ta là đào sâu giáo lý uyên nguyên để tìm lại Chánh Pháp, để tìm ra sự thật, để thấy cái thực.

Từ khi Phật thành đạo, thuyết pháp, giảng kinh cho đến khi Ngài Niết-bàn, tạm gọi là thời kỳ nguyên thủy I. Thuở ấy giáo pháp được nói từ kim khẩu của Đức Thế Tôn, mà bao giờ cũng nói thẳng, chỉ thẳng, nói bằng một ngôn ngữ đại chúng, phổ biến, giản dị, ai cũng có thể thấy để thực tri, thực hành và thực chứng. Có thể nói giai đoạn này là giọt nước tinh nguyên đầu nguồn của giáo pháp.

Sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn kéo dài trên 200 năm, với 3 lần kết tập Tam tạng, giáo pháp vẫn còn giữ được tính chất nguyên thủy của đạo Phật, mặc dầu bấy giờ đã bắt đầu manh nha một vài kiến giải sai biệt, nên tạm coi đây là thời kỳ nguyên thủy II, tức là một đạo Phật vẫn còn nguyên thủy do các bậc Trưởng lão Thánh Tăng trùng tuyên.

Ba tháng sau khi Đức Phật nhập diệt, Ngài Kassapa triệu tập tăng hội kết tập Tam Tạng lần thứ I. Phật lịch thứ 100, Ngài Yassa mở hội kết tập lần thứ II. Phật lịch 253 (đời vua Asoka), Ngài Moggalliputa mở hội kết tập Tam Tạng lần thứ III.

Rồi sau đó là thời kỳ phân phái. Các tông phái đua nhau xuất hiện cùng với những luận điểm sai khác về giáo lý Đức Phật. Phật giáo sử có ghi lại tên tuổi của những học phái này, con số lên đến 18 hoặc 25. Đó là khái niệm về một thời kỳ vườn hoa đua nở hay là thời kỳ của tư tưởng tràn bờ.



Trong thời kỳ phân phái này có thể ghi nhận 3 khuynh hướng:

- 1) Khuynh hướng duy trì giáo lý nguyên thủy của Đức Phật do các vị trưởng lão chủ trương, nên đã trở thành Trưởng Lão Bộ (Theravāda).
- 2) Khuynh hướng triển khai một số điểm giáo lý và giới luật của Đức Phật, và vì có nhiều khuynh hướng luận giải bất đồng nên đã hình thành nhiều bộ phái khác nhau như: Nhất Thiết Hữu Bộ (Sabbatthivāda), Tuyết Sơn Bộ (Hema-vatika), Pháp Tạng Bộ (Dhammaguttika). Về sau Nhất Thiết Hữu Bộ lại chia ra thành Ca Diếp Bộ hay Quan Âm Bộ (Kasapika), Thuyết Chuyển Bộ (Sankantika), Kinh Lượng Bộ (Suttavāda), v.v...
- 3) Khuynh hướng triển khai giáo điển một cách rộng rãi hơn, khởi mào cho tư tưởng Đại Thừa sau này, như Đại Chúng Bộ (Mahasanghika), Độc Tử Bộ (Vajjiputtaka), Nhất Thuyết Bộ (Ekabbohārika), Kê Dận Bộ (Gokulika), Pháp Thượng Bộ (Dhammuttarika), Hiền Trụ Bộ (Bhaddayanika), Một Lâm Sơn Bộ (Channagarika), Chánh Lượng Bộ (Sammitiya), Chế Đa Sơn Bộ (Paññattivāda), Đa Văn Bộ (Bahulika), Thuyết Giả Bộ (Cetiyavāda), v.v...

Khuynh hướng đầu do Trưởng Lão Bộ chủ trương có thể xem là thời kỳ nguyên thủy III.

Sau này, khi tư tưởng Đại Thừa được thiết lập thì người ta gọi khuynh hướng thứ hai và thứ ba là Tiểu Thừa. Còn thời chúng ta thì có người còn tệ hơn nữa đã đồng hóa Nguyên Thủy với Tiểu Thừa.

Đến đây thì giọt nước đầu nguồn - tức là tính chất nguyên thủy của giáo pháp - đã lang thang qua rất nhiều sông cái, sông con, ao hồ, khe rãnh... mất rồi! Một đạo Phật như thật

- thật tu, thật chứng - đã biến thành một loại triết học, triết lý cao siêu để lý luận rao bán như một món hàng tinh thần thượng đẳng!

Thời kỳ này kéo dài đến hơn 600 năm sau Phật Niết-bàn, rồi lần lượt ra đời các vị luận sư uyên bác. Đầu tiên là Ngài Mã Minh, tiếp theo là Ngài Long Thọ, sau đó nữa là các Ngài Vô Trước, Thế Thân. Họ đã cùng nhau xiển dương giáo lý Đại Thừa, nên thời kỳ này cũng gọi là thời kỳ Đại Thừa. Thời kỳ Đại Thừa kéo dài từ 600 đến 1.000 sau Phật Niết-bàn. Công việc của các vị luận sư Đại Thừa là sau khi tiếp thu có phê phán tư tưởng giáo lý Tiểu Thừa của tất cả học phái đương thời, họ rạch ròi cái đúng cái sai, viết lại giáo pháp trong những bộ luận của mình, như Ngài Mã Minh thì có bộ Đại Thừa Khởi Tín Luận. Ngài Long Thọ thì có Du Già Sư Địa Luận và Trung Quán Luận, v.v... Tuy nhiên luận giải của các Ngài dù chặt chẽ đến đâu cũng không tránh khỏi đưa đến trình trạng mâu thuẫn giữa các luận phái với nhau. Nên khoảng 1.000 năm sau Phật Niết-bàn, Đại Thừa lại phân phái! Sách vở còn ghi lại hàng chục phái Đại Thừa khác nhau ra đời, về sau được gọi là Thập đại môn phái. Ví dụ: Mật Tông hay Du Già Tông còn gọi là Kim Cang Thừa, Không Tông, Pháp Tướng Tông, Tịnh Độ Tông, v.v... Như vậy là, lại một lần nữa ngàn hoa đua nở, lại một lần nữa tư tưởng tràn bờ.

Đến chừng 1.100 năm sau Phật Niết-bàn, Thiên Tông Trung Hoa ra đời với Tổ Đạt Ma. Đó có thể gọi là thời kỳ Thiên Tông. Sau 6 vị Tổ truyền thừa y bát, Thiên Tông lại chia ra làm 5 phái: Lâm Tế, Tào Động, Vân Môn, Pháp Nhãn, Qui Ngưỡng.

Sự có mặt của Thiên Tông sau giai đoạn Tiểu Thừa - Đại Thừa mang ý nghĩa nào? Giá trị gì? Rồi chúng ta sẽ khảo sát sau.

TÓM LƯỢC CÁC THỜI KỲ

- Thời kỳ Nguyên Thủy I: Từ khi Đức Phật giảng kinh đến khi Ngài Niết-bàn (45 năm).
 - Thời kỳ Nguyên Thủy II: 200 năm kể từ khi Phật Niết-bàn.
 - Thời kỳ phân phái: Có từ 18 đến 25 học phái ra đời chia ra làm 3 khuynh hướng:
 - Duy trì Nguyên Thủy, đại biểu là Trưởng Lão Bộ (tạm gọi là thời kỳ Nguyên Thủy III).
 - Triển khai tư tưởng Tiểu Thừa, đại biểu là Nhất Thiết Hữu Bộ.
 - Mạnh nha tư tưởng Đại Thừa, đại biểu là Đại Chúng Bộ.
- Thời kỳ này kéo dài đến khoảng 600 năm sau Phật Niết-bàn.
- Thời kỳ Đại Thừa: Ra đời các Ngài Mã Minh, Long Thọ, Vô Trước, Thế Thân, với các bộ luận xiển dương giáo lý Đại Thừa. Khoảng từ 600 năm đến 1.000 năm sau Phật Niết-bàn. Cũng trong thời kỳ này Đại Thừa tự phân ra nhiều môn phái như Tịnh độ Tông, Mật Tông, Không Tông, Pháp Tướng Tông, v.v...
 - Thời kỳ Thiên Tông ra đời: 1.100 sau Phật Niết-bàn với Ngài Bồ-đề Đạt Ma.

Một vài nhận xét

Vào thời kỳ phân phái đầu tiên, có phái Nhất Thiết Hữu Bộ chủ trương ngã không, pháp hữu. Thế là sau đó có một vị không đồng ý, ấy là Ngài Harivama, đã viết Thành Thật Luận bảo rằng: Đồng ý là ngã không nhưng pháp cũng không



(ngã không, pháp không). Tưởng thế là yên, ai ngờ có một học phái khác lại bảo cả hai chủ trương trên đều trật, bản ngã là một cái gì rõ ràng có thực thể, vậy thì bản ngã phải là bất diệt trường tồn. Còn thế giới xung quanh ta cũng vậy, cả những sở đắc, sở chứng nữa đều là “có” cả. Vậy nên hiểu ngã hữu, pháp hữu mới đúng. Đường như chủ trương ấy là phái Kê Dận Bộ. Chúng ta xem:

- Ngã không, pháp hữu.
- Ngã không, pháp không.
- Ngã hữu, pháp hữu.

Có lẽ các tông phái này không được nghe Đức Phật dạy trong kinh Agghivaccha-gottasuttam Majjhimanikāya của thời nguyên thủy rằng:

“Không thể kết luận Ngã và Pháp là thường hay vô thường, hữu biên hay vô biên, đồng nhất hay dị biệt, có hay không, vừa có vừa không hay không có không không. Tất cả những kết luận một chiều đó đều không áp dụng được, vì rằng đó là tà kiến, kiến trừ lầm,¹ kiến hoang vu,² kiến hí luận, kiến tranh chấp, kiến kiết phược,³ đi đôi với khổ, với tàn hại, với não hại, với nhiệt não không nhất hướng yếm ly, ly tham, tịch diệt, an tịnh, thắng trí, Niết-bàn.”

Vậy mà các tông phái vẫn đua nhau tranh cãi mới thật là kỳ. Đây là nói cuộc tranh luận căn bản nhất chứ thật ra còn rất nhiều. Tất cả những tranh luận khác nhau này, may mắn thay đều được ghi lại trong một bộ luận gọi là Dị Bộ Luận

¹ Kiến trừ lầm: Ditthigaharam (holding wrong views), bám chấp, tích lũy nhiều tà kiến sai lầm.

² Kiến hoang vu: Ditthithikantāram (the wilds of wrong views), tà kiến nặng nề, tối tăm như trong khu rừng hoang vu, đen tối.

³ Kiến kiết phược: Ditthisamyojanam (fetters of wrong views), tà kiến trói buộc tâm thức giải thoát.

(Kathāvattu) kể lại tất cả khác biệt của các tông phái. Nói tóm lại, thời kỳ này đã xảy ra một trường khẩu chiến tưởng chừng như không bao giờ chấm dứt.

Vị nổi tiếng nhất thời ấy là Ngài Long Thọ, sau khi thấy rõ những điểm khác biệt của các tông phái nêu trên, Ngài đã dùng một pháp luận gọi là Trung Quán Luận để bác bỏ tất cả lý luận của ngoại đạo và Tiểu Thừa. Chính vì vậy Đại Thừa mới được xiển dương.

Phá bỏ lý luận chính là một cách khác để hiển bày sự thật như trong thời nguyên thủy Đức Phật đã từng làm. Nhưng tiếc thay người sau không thấy cái thực, mà lại thấy lý luận phá lý luận và đã đưa Trung Quán hoặc Không Luận xuống hàng triết học, nên mới có chỗ cho phái Thanh Biện và phái Duy Thức một lần nữa nổ ra luận chiến. Đó là điều bi đát của Phật giáo chúng ta. Rồi sau đó thì Thiên Tông ra đời. Sở dĩ Thiên Tông ra đời là vì quá chán cái thời kỳ cả ngàn năm tranh biện này.

Thiên Tông ra đời với một tuyên ngôn sấm sét: *“Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền.”* Vì sao vậy? Vì không còn tin vào văn tự luận giải bóng bẩy cao vời ấy của các học phái nữa. Văn chương chữ nghĩa đã cãi vả nhau ồn ào cả ngàn năm rồi mà cũng chẳng tới đâu. Ngay kinh điển của Phật mà ngài còn dạy là chớ vội tin, hướng chỉ kinh luận của các tông phái đời sau trước tác. Vậy thì tốt nhất là hãy lo *“trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật”* là đủ rồi, nghĩa là chỉ có việc thấy cái thực mà giác ngộ thôi, chứ không qua kinh luận nữa! Đây là tuyên ngôn của Thiên Tông. Tuyên ngôn này thực ra cũng không phải mới mẻ mà chính là tuyên ngôn đầu tiên của Đức Phật (mà có dịp chúng ta sẽ nói đến sau).

Do vậy, có điều rất hay là Thiên Tông đã vượt qua ngàn năm tranh biện của kiến giải văn tự để trở lại với thời nguyên thủy của giáo pháp Đức Phật. Thật là xúc động! Quả là xúc



động! Tôi nói điều này mà nổi cả da gà. Xúc động quá phải không? Vì cả ngàn năm nay Phật giáo rơi vào những cuộc tranh luận dai dẳng, không ai chịu nhường ai cả. Rồi người này gọi người kia là Tiểu Thừa, người kia gọi người nọ là ngoại đạo, lung tung, chẳng ra đầu vào đầu cả, chẳng còn đạo lý gì cả.

Nói vậy không có nghĩa là họ lý luận không hay, trái lại họ lý luận quá hay là khác. Tất cả các vị luận sư của các bộ phái, Tiểu Thừa và Đại Thừa, dường như họ đều là bậc thầy lý luận. Nhưng mà cái hay ấy để làm gì nếu chúng ta không thấy được cái thực? Chúng ta nếu nắm được một số lý luận tuyệt vời ấy, rồi thực tế dẫn ta tới đâu? Chẳng tới đâu cả, khổ vậy! Cái hay mà đem ra tranh luận, cãi nhau thì thành ra vô ích.

Đến đây chúng ta có thể hiểu tại sao Thiên Tông phải đứng ngoài kinh điển văn tự. Lý luận dẫu hay thì bờ kia không chạy qua bờ này được. Lý luận dẫu hay mà vô minh, ái dục còn sờ sờ ra đó thì cũng không bao giờ lội lên được nguồn trên để uống được giọt nước đầu nguồn.

Đến đây tôi chợt nhớ câu chuyện: Có người hỏi Ngài Huệ Năng niệm Phật A-di-đà có lên Tây Phương Cực Lạc hay không? Ngài Lục Tổ trả lời thẳng thừng như sau: “Nếu mình không còn tham, sân, si thì ở đây cũng được chứ lên trên ấy làm chi! Phải không? Còn nếu mình còn tham, sân, si mà đòi lên đó thì chỉ làm cho nước Cực Lạc thêm hoen ố mà thôi.”

Niệm Phật cầu lên Tây Phương Tịnh Độ mà còn vậy, huống chi chỉ ngồi lý luận suông thì muôn đời cũng không làm sao *đáo bỉ ngạn*.

Trở lại vấn đề, điều mà chúng ta rất mừng là Thiên Tông đã đi lại con đường của Phật giáo nguyên thủy. Chúng ta cần phải hiểu là, ngoài các bộ phái Tiểu Thừa và Đại Thừa mà chúng ta biết ở trên, còn có một dòng khác, một dòng

đi xuyên suốt gần 3.000 năm nay, đó là Phật giáo Nguyên Thủy. Chính nhờ các vị Trưởng Lão, ngay từ thời Đức Phật vừa Niết-bàn, đã thấy trước sự hiểm họa của kiến giải, luận lý nên đã cương quyết bảo vệ giáo pháp trải qua bao cuộc phân hóa dẫu bể thẳm trăm, bảo vệ một giáo pháp tương đối gần với nguyên thủy nhất, đấy là Theravāda, Trưởng Lão Bộ, bộ phái của các vị Trưởng Lão, tức là kinh điển Phật giáo Nguyên Thủy hiện nay bằng Tam Tạng Pāli. May mắn là trước khi phân phái Phật giáo nguyên thủy đã truyền qua các nước Sri Lanka (Tích Lan), Myanmar (Miến Điện), nhờ công của vua A Dục, nên đã thoát khỏi trường luận chiến của các tông phái Tiểu Thừa, Đại Thừa, cũng như thoát khỏi sự tàn phá của Hồi giáo xâm lăng Ấn Độ.

Ôi! Từ lâu đã biết bao nhiêu người hiểu lầm, những Pháp sư, Giảng sư, Luận sư, học giả trong và ngoài Phật giáo, tu sĩ và cư sĩ, hiểu lầm do xuyên tạc, do bị xuyên tạc, hiểu lầm do các loại kinh sách không đúng đắn, hiểu lầm do cố chấp, hiểu lầm do thành kiến, định kiến, phiến diện, ngu si hoặc ngã mạn, đã gọi Phật giáo Nguyên Thủy là Tiểu Thừa. Như vậy, hoặc vô tình hoặc cố ý... đã mạ lỵ ngay chính Đức Bổn Sư, mạ lỵ một giáo pháp uyên nguyên, trong sáng đầu nguồn.

Qua lịch sử Phật giáo lược dẫn ở trên thì thời kỳ Tiểu Thừa tức là cuối thời kỳ Nguyên Thủy II (200 năm sau Phật Niết-bàn) cho đến thời kỳ phân phái (600 năm sau Phật Niết-bàn). Đây mới chính là thời kỳ của Tiểu Thừa với hàng chục học phái. Tiểu Thừa còn tồn tại chung với Đại Thừa từ 600 năm đến 1.000 năm sau Phật Niết-bàn. Hàng chục phái Tiểu Thừa đó khác xa Phật giáo Nguyên Thủy mà các vị Trưởng Lão kiên trì bảo mật cho đến ngày nay.

Chúng ta cần xác định một điều này: Tất cả những tư tưởng triển khai tốt đẹp nhất và đúng đắn nhất trong thời kỳ Tiểu Thừa, Đại Thừa và Thiên Tông đều có đầy đủ trong giáo pháp nguyên thủy của Đức Phật.



Nếu quý vị có đọc quyển “Con Đường Chuyển Hóa” của thầy Nhất Hạnh, trong đó thầy có nêu ra 3 bài kinh Tứ Niệm Xứ. Bài kinh Tứ Niệm Xứ của Nguyên Thủy khác, bài của Nhất Thiết Hữu Bộ khác, bài Tứ Niệm Xứ của Đại Chúng Bộ khác. Tứ Niệm Xứ của Đại Chúng Bộ sau này thành Tứ Niệm Xứ của Đại Thừa. Chính thầy Nhất Hạnh, vốn ở trong dòng Đại Thừa mà thầy cũng thừa nhận Tứ Niệm Xứ của Nguyên Thủy là chính xác nhất, đầy đủ nhất và rõ ràng nhất. Như vậy, thì Tứ Niệm Xứ của Nguyên Thủy khác, của Đại Thừa khác, của Tiểu Thừa khác. Vậy phải phân biệt, khảo sát cho kỹ, cho đúng, cho chính xác mới khỏi lầm.

Xưa nay, hễ mình nghe nói “Tứ Niệm Xứ” là mình liền hình dung ra một công thức đơn giản:

*“Quán thân bất tịnh
Quán thọ thị khổ
Quán tâm vô thường
Quán pháp vô ngã”.*

Chúng ta thường nói ra nơi miệng, lặp đi lặp lại như “câu thiêu” vậy thôi, chứ thật ra ít ai biết được “Tứ Niệm Xứ” đích thực là gì? Ngay 4 câu kệ ấy về Tứ Niệm Xứ có đúng không? Có nói được cái thực không? Tứ Niệm Xứ không đơn giản như 4 “câu thiêu” ấy đâu. Quý vị sẽ thấy rõ điều đó. Nó cao siêu, linh diệu hơn nhưng lại rõ ràng, giản dị hơn nhiều.

---o0o---

KINH ĐIỂN VÀ CÁI THỰC

Phật giáo Nguyên Thủy hiện nay còn giữ được hầu như nguyên vẹn toàn bộ giáo lý uyên nguyên của Đức Phật thuở bình minh. Nói như vậy không có nghĩa là chúng ta sẽ ôm chặt Tam tạng kinh điển ấy như một kho bảo vật. Không phải vậy. Chúng ta học đạo, trong tinh thần phát hiện cái thực thì chúng ta sẽ không lệ thuộc Phật giáo Nguyên Thủy, Đại Thừa, Tiểu Thừa hay Thiên Tông gì gì cả. Kinh điển chẳng phải là cái gì thiêng liêng lắm. Nó chỉ là một đồng ngôn ngữ trống rỗng! Tôi xin nói bạo một chút để chúng ta cùng có một ấn tượng sâu đậm về nó. Mặc dầu kinh điển cả đấy, của toàn bộ các tông phái, nhưng thật ra chúng chỉ là mớ ngôn ngữ trống rỗng. Chúng ta sẽ cùng nhau “bươi” cái đồng bừa bộn lĩnh kinh văn tự chữ nghĩa ấy ra. Quý vị có cùng với tôi làm cái công việc ấy không? “Bươi” nó ra để nương theo đó mà thấy chân lý, sự thật, cái thực.

Có lẽ nhiều vị chưa bỏ được thói quen sùng kính kinh điển, nên mới nghe nói “trống rỗng” là quý vị sợ rồi. Tôi còn nói hơn thế nữa, nó chỉ là cặn bã của Chư Phật, Chư Thánh mà thôi. Xin lỗi nếu tôi làm quý vị khó chịu. Vậy để tôi kể cho quý vị nghe một câu chuyện:

Hồi xưa có một ông thợ mộc đến cung điện đèo bánh xe cho Đức Vua. Thấy Đức Vua đang trang nghiêm chăm chú đọc cái gì đó, bèn hỏi:

- Tâu bệ hạ, bệ hạ đang đọc cái gì vậy?

Vua đáp:

- À, ta đang đọc kinh điển của Thánh nhân.

Ông thợ mộc cười nói:



- Làm gì có chuyện đó, thưa bệ hạ! Đó chỉ là cặn bã của Thánh nhân mà thôi!

Vua tức giận:

- Này, này! Đừng có láo xược! Sao người dám nói như vậy! Nếu giải thích không trôi thì ta chém đầu, rõ chưa?

Ông thợ mộc vẫn bình tĩnh, trình bày với Đức vua như thế này:

- Tâu bệ hạ! Tôi có đứa con trai. Bởi tôi là thợ mộc giỏi nên tôi cố trao nghề cho đứa con trai yêu dấu. Tôi bảo nó cầm búa như thế này, cầm đục như thế này, đẽo như thế này, cưa như thế này... sự tinh xảo là ở những góc độ như thế này này... Tôi đã cố gắng cặn kẽ chỉ bày từng li từng tí, từng động tác một, từng bí quyết một. Vậy mà nó vẫn không học được hết những thiện xảo của tôi muốn trao truyền. Đấy mới chỉ là cái nghề thợ mộc bình thường, huống chi cái chuyện “Thánh Nhân”. Thánh Nhân là cái gì thưa bệ hạ? Ôi! Cả một đời sống siêu việt, nhận thức cao cả, sự khôn ngoan, minh triết, nghĩa là toàn bộ, tất cả cuộc đời phong phú, sinh động của một vị Thánh - chỉ được ghi trong vài hàng, vài câu ngắn gọn, khô chết của văn tự sao? Đó là chưa kể phần nhiều hư cấu, mà Đức Vua có thể qua đó hiểu được cả con người của vị Thánh sao, thưa Đức Vua?

Thế là ông vua của chúng ta bèn chịu thua, bèn công nhận kiến giải của ông thợ mộc là đúng. Cho nên quý vị đừng quá câu nệ kinh điển, mang cái bệnh sùng kính kinh điển. Kinh điển chỉ là cái đóng tro tàn không hơn, không kém. Đóng tro tàn, nhưng không phải quẳng toàn bộ nó đi. Phải “bươi” nó ra để tìm kiếm cái đã. Khi đã tìm được cái thực rồi, ta sẽ dẹp nó qua một bên hay đốt nó đi cũng được. Đốt cũng không phải đốt bằng lửa củi than, mà đốt bằng lửa tuệ giác, đốt cho cháy hết thành tàn tro những ý niệm, ôm chặt, câu nệ, thủ chấp văn tự chữ nghĩa.

Khi một vị Thánh nhân đã hoàn toàn giác ngộ, thường tuyên bố rằng: “*Bây giờ lời dạy của Đức Phật không còn trống rỗng (như chỉ là một mớ ngôn từ) nữa.*”

Giống như một tấm *chèque* không có tiền bảo chứng, hoàn toàn vô giá trị, chỉ khi nào có tiền trong ngân hàng, *chèque* ấy mới không còn trống rỗng nữa. Cũng vậy, khi nào chưa thấy cái thực thì kinh điển trống rỗng. Và chính Đức Phật cũng dạy như vậy: “*Pháp như chiếc thuyền đưa người qua sông. Pháp còn phải bỏ huống hồ phi pháp.*” Đó là Đức Phật nói chứ không phải tôi bày đặt! Chánh pháp cũng phải bỏ huống chi tượng pháp, mạt pháp và phi pháp.

Chúng ta phải tự hỏi mình để đừng học đạo theo tinh thần rằng: “Pháp này là pháp của tông phái tôi, pháp này là pháp của Tiểu Thừa, pháp kia là của Đại Thừa, pháp nọ là tối thượng... nhất đẳng thừa! Pháp của tôi mới đúng, pháp của anh là sai!” Đó là tại người ta còn y cứ trên chữ nghĩa. Nếu đã cùng thấy cái thực thì chẳng ai mất công đi tranh luận làm gì.

Tất cả tinh thần lệ thuộc chữ nghĩa ấy không phải tinh thần học Phật, học đạo giác ngộ, học đạo như thật, học pháp giải thoát.

Thuở xưa, có một thiên sinh tìm đến một thiên sư vấn đạo. Thiên sư chỉ vào một đồng tro, bảo:

- Hãy lấy cho ta một chút lửa.

Thiên sinh ngạc nhiên nói:

- Thưa, đây là tro mà!

Thiên sư bèn lấy cái que bươi trong đồng tro tìm kiếm một hồi rồi lấy ra một chút xíu lửa. Thiên sinh bèn ngộ.

Câu chuyện này có thể nói một vấn đề khác, vấn đề bươi trong đồng tro thân tâm mình đây để thấy tự tánh chẳng



hạn. Nhưng ở đây chúng ta có thể mượn chuyện này để ám chỉ đồng tro chính là kinh điển mà mình có thể tìm ra lý đạo trong đó. Tôi xin lặp lại một lần nữa là kinh điển không có gì phải sùng kính thái quá đâu. Nếu nó là Thánh nhân, là vàng ngọc thật sự, thì chúng ta đã thành Thánh nhân, vàng ngọc cả rồi. Trong chúng ta, ai mà không đọc kinh, đọc quá nhiều nữa là khác. Ví dụ có vị đọc kinh Pháp Hoa, ngày nào cũng đọc, tuần nào cũng đọc. Nếu kinh đó quả thật là ghê gớm thì biết bao người đã thành Phật như Tiểu Long Nữ rồi, phải vậy không?

Nhưng kinh điển là ngôn ngữ. Ngôn ngữ có hai cách sử dụng, một là để chỉ những sự kiện, hai để định nghĩa một ngôn ngữ khác. Còn chính bản thân ngôn ngữ (nguyên ngôn) thì chẳng có nghĩa gì cả. Một từ chỉ gồm một số vần và dấu ghép lại. Cùng một số vần và dấu có thể ghép nhiều cách khác nhau, có nhiều nghĩa khác nhau như: P-H-Ậ-T, T-H-Ậ-P và nếu thay đổi dấu thì lại còn biến ra nhiều nghĩa khác nữa: phát, phạt, tháp, thạp... Đó là chưa kể cùng số vần mà tiếng Anh nghĩa khác, tiếng Việt nghĩa khác. Như vậy trong ngôn ngữ không có chân lý, trừ nguyên ngôn, ngôn ngữ chỉ có thể giới thiệu sự thật. Cho nên mình phải biết nhìn xuyên qua đó để tìm ra sự thật, may ra gặp lại chánh pháp, còn không thì chúng ta cứ đời đời chuyền bắt, rong ruổi, thủ chấp nơi cành, nhánh, ngọn, nghĩa là đời đời rơi vào “mạt pháp” vậy. Nói như vậy không có nghĩa là ở vào thời mạt pháp này chúng ta sẽ không có cơ hội thấy được chánh pháp. Không phải vậy. Miễn là chúng ta đừng quá cố chấp tông phái, đừng quá tin vào kinh điển. Chúng ta chỉ nên nương vào kinh điển để thấy ra sự thật, cái thực mà thôi.

Học đạo như thật, chúng ta nên học theo tinh thần này: tinh thần nghi hoặc. Đọc một quyển kinh, chúng ta sẵn sàng nghi ngờ nó chứ không phải tin tưởng cả 100%. Đọc Thiên Tông, ví dụ: chúng ta đặt niềm tin vào Thiên Tông 100% là

sai! Không phải đâu, không phải tất cả ngữ lục để lại vị nào cũng ngộ cả đâu. Chỉ có một số ngộ thôi. Một số khác, cũng để lại ngữ lục đàng hoàng, nhưng mà “giả”, là “dỏm”. Người ta đâu có biết được. Người đời đâu có biết ai “ngộ” và ai “không ngộ”? Cho nên “giả” mà cũng cứ cho là “thiệt”, khổ vậy! Bởi vậy phải biết nghi ngờ, phải có tinh thần mổ xẻ, phân tích, xét lại. Phân tích là một cái gì nghiêm túc, đúng đắn nhất trong thái độ của người học Phật. Đức Phật Ngài cũng dạy như vậy. Kinh Kalāma Đức Phật bảo sao quý vị có còn nhớ không? Đừng tin bất cứ điều gì dẫu đó là từ trong kinh điển để lại. Đừng tin bất cứ lời dạy nào dù người ta bảo đấy là do Như Lai thuyết, v.v... Đừng tin. Chỉ tin điều nào khi ta đã đem so sánh nó với pháp. So sánh với pháp là cái gì? So sánh với pháp tức là so sánh với cái thực.

Tôi xin lặp lại, so sánh với pháp là đem cái thực ra mà so sánh. Điều quan trọng, căn bản, tối quan trọng - nó nằm ở đây. Xin quý vị ghi nhận cho. Tôi xin lấy ví dụ: Bây giờ, trước mặt quý vị đây, tôi nói: “cái ly nước”, thì quý vị hãy so sánh với cái ly nước cụ thể, thấy được bằng mắt, sờ được bằng tay - ở bên trong bàn tay này. Chính cái ly nước cụ thể, là cái thực ấy - cái mà chúng ta cần để so sánh, đối chiếu, minh chứng. Nếu không có cái thực đó, thì muôn đời chúng ta chỉ biết cái ly nước qua ý niệm chúng ta mà thôi. Đau khổ hơn, bi đát hơn, lại biết qua ý niệm người khác, rồi của người khác nữa v.v... Cả một xâu, một chuỗi chồng lên nhau, không phải một “cái đầu” mà hàng ngàn cái “đầu thượng trước đầu”, khổ vậy! Thế là ý niệm về ý niệm, ý niệm về ý niệm về ý niệm, v.v... Đó là thảm kịch học Phật của chúng ta ngày nay, của Việt Nam và của cả thế giới, ngàn năm trước cũng như ngàn năm sau.

Vấn đề thứ nữa là so sánh với pháp, nhưng không phải mình đem cái giáo pháp của mình so sánh. Đấy lại là lầm to. Nên nhớ rằng, khi chúng ta đọc kinh, tất cả những điều ta hiểu về kinh, thì đấy chưa hẳn là kinh nói. Quý vị hãy suy



gắm về điều đó. Những điều chúng ta hiểu về kinh thì chỉ là cái biết của chúng ta về kinh mà thôi. Kinh là để nói về sự thật. “*Nhất thiết tu-đà-la giáo như tiêu nguyệt chỉ.*” Kinh là ngón tay chỉ mặt trăng chứ không phải mặt trăng. Kinh nói về sự thật chứ không phải là sự thật. Như vậy, khi mình đọc kinh, mình hiểu theo ý mình thì quả nhiên là đã xa sự thật không biết bao nhiêu mà kể, xa ghê gớm. Lại còn có kẻ hiểu kinh qua cái hiểu của người khác về kinh nữa thì thật là muôn dặm trùng quan, phải thế không? Không tin kinh, đừng tin kinh. Không những không tin mà còn phải nghi ngờ. Cả ông thầy dạy kinh mình cũng không tin. Học đạo thì chẳng cần tin vào ông thầy nào cả (trừ phi ông thầy chỉ cho mình thẳng vào sự thật và mình đã minh chứng được điều đó). Chỉ tin vào sự thật, phải lột cho hết mặt nạ ngôn ngữ, phải đào cho đến tận cùng cái thực. Có phải vậy không? Chỉ có cái thực, thấy được cái thực, chúng ta mới uống được giọt nước đầu nguồn, giải quyết toàn bộ vấn đề khổ đau của đời sống và thấy rõ Niết-bàn ngay trong hiện tại, thấy tức khắc không cần phải trải qua thời gian nào cả.

Nói tóm lại, người học pháp, học đạo là phải biết nghi ngờ kinh điển, bỏ tông phái ra ngoài, bỏ luôn ra ngoài tất cả mọi tư kiến, để tâm hoàn toàn trống rỗng, mới mẻ và sáng tạo.

Đây không phải là một buổi thuyết pháp, có thể gọi là hội thảo, vậy khi quý vị thấy tôi nói sai thì cứ đứng dậy phát biểu một cách thẳng thắn, đừng ngại gì cả. Tại sao vậy? Tại vì chúng ta cùng đi tìm sự thật, cái thực. Sự thật, cái thực ấy phải đào bới tận cùng, nhìn ngắm khách quan, không dừng lại trên ngôn ngữ, kinh điển, không dừng lại trên ý kiến riêng của mỗi người. Cho đến khi nào đưa sự thật ra, mà ai cũng đồng ý rằng đó là sự thật, thì khi đó mới thôi. Chúng ta phải chuẩn bị tinh thần như vậy, trong suốt thời gian này, bây giờ và cho cả đời học đạo.

Quá trình từ cái thực đến kinh điển và từ kinh điển trở lại cái thực

Để bỏ túc cho cái thực và để cho chúng ta cùng thấy rõ ràng hơn, tôi sẽ giới thiệu với quý vị một quá trình rất đại khái, đi từ cái thực (sự chứng ngộ của Đức Bổn Sư) qua kinh điển (Ngài nói về cái thực ấy), rồi từ kinh điển trở về lại với cái thực ấy như thế nào.

Người ta thường nói rằng quá trình ấy đi từ:

Giáo → Lý → Hành → Quả

Nhưng từ giáo qua lý ít khi không kinh qua nghĩa. Vả lại lý đúng phải kiểm chứng qua cái thực. Và sống thực chính là hành - quả. Vì vậy, trên thực tế quá trình thường diễn ra như thế này:

Giáo → Nghĩa → Lý → Thực → Sống thực

Tại sao vậy?

Từ kinh điển (giáo) chúng ta cố gắng tìm nghĩa, bỏ nghĩa lấy lý, đào sâu cái lý đó để lấy cái thực. Ấy là chiều về, còn chiều đi của nó thì sao?

Đức Phật chứng ngộ, Ngài thấy cái thực. Ngài muốn chỉ cái thực ấy cho mọi người cùng thấy, vậy nên Ngài phải nói, phải trình bày, ấy là lý của sự thật.

Cái thực → Lý của cái thực (Phật chứng ngộ) → (Ngài nói ra)

Nếu tôi gọi sự thật ấy là đạo, thì nói về đạo tức là đạo lý.

Sự thật → Lý của sự thật Đạo → Đạo lý

Tôi tạm mượn chữ Đạo của Lão Tử để nhằm chỉ cái rốt

ráo như chân như thật, cũng là cái mà Đức Phật tự chứng, tự thấy một cách trọn vẹn, chứ không phải đạo là con đường, là phương pháp. Đức Phật đã chỉ thẳng vào cái đạo ấy, Ngài nói thành đạo lý. Một số vị khi được Đức Phật chỉ như vậy thì thấy ngay, một số vị chưa thấy. Vị thấy rồi bèn chỉ lại cho người khác bằng cái thấy về đạo của mình. Các vị khác chưa thông, chưa thấy bèn thảo luận với nhau, kiến giải cùng nhau, nên bây giờ không còn là đạo lý nữa mà thành ra triết lý.

Đạo → Đạo lý → Triết lý

Vấn đề phân ly bắt đầu từ chỗ ấy. Đến giai đoạn triết lý thì rõ ràng không dính một chút Đạo nào nữa, chỉ còn dính chữ lý nơi đạo lý! Quý vị thấy rõ không? Chúng ta sẽ lấy ví dụ về điều này:

Trước mặt chúng ta có cái bảng đen, và tôi nói “đây là bảng đen”. Bảng đen ví cho cái thực, cái đạo. Cái bảng đen mà quý vị thấy một cách cụ thể, đấy là đạo. Nhưng khi chúng ta dùng ngôn ngữ tức là đã qua khái niệm, thì khái niệm “bảng đen” không còn là đạo nữa, mà nó thành ra đạo lý. Hẳn quý vị đã thấy rõ điều đó rồi.

Đạo → Đạo lý (Cái bảng đen cụ thể) → (Cái bảng đen khái niệm)

Chuyện không dừng lại ở đó. Quý vị về nhà kể lại câu chuyện này, nói lại cái bảng đen ấy cho mọi người cùng nghe. Quý vị nói rằng: “Lúc 3 giờ tại chùa Huyền Không, ông thầy đưa tay chỉ một vật và gọi nó là cái bảng đen”. Rồi quý vị cố dùng danh từ, hình ảnh để diễn tả về cái bảng đen ấy. Một số người vẫn không hiểu hoặc hiểu cái bảng đen ấy rằng: nó bằng tôle, bằng gỗ, bằng ván ép, bằng xi măng, v.v... quý vị lại giải thích nữa và cứ như vậy, khi mà cố gắng giải thích, phân tích, chia sẻ thì đạo lý đã rơi xuống triết lý rồi. Triết lý, chính là suy nghĩ về đạo lý. Triết lý thì chỉ thấy được cái

nghĩa. Cái nghĩa, chính là nơi, là chỗ sinh ra tranh cãi, lý luận.

Đạo → Đạo lý → Triết lý → Lý giải (Thực) → (lý) → (nghĩa) → (tranh luận)

Đến đây, điều đã trở nên hiển nhiên rằng, từ thời Đức Phật, vì Ngài thấy đạo, thấy cái thực nên Ngài đã chỉ thẳng. Nhưng đến các thời kỳ Tiểu Thừa, rồi phân phái, rồi Đại Thừa, rồi phân phái; suốt trong thời gian ngàn năm ấy biết bao là hệ thống giáo lý ra đời, cả một cuộc trường chiến bất phân thắng bại ấy, rõ ràng đã rơi xuống bình diện triết lý, chứ không còn tìm đâu ra đạo lý nữa vậy. Nói vậy không có nghĩa là vào thời kỳ Tiểu Thừa, Đại Thừa không có ai giác ngộ hay chứng đạo. Có rất nhiều, nhưng mà “thiên địa bỉ nhân hiền ần” nên các bậc chứng ngộ không ra mặt, tranh biện.

Tại sao vào thời kỳ ấy cứ tranh cãi, lý luận? Tranh cãi lý luận vì không còn ai thấy cái đạo ra làm sao nữa. Nếu thấy thì cãi nhau làm gì, phải vậy không?

Trước mặt quý vị đây, nếu tôi đưa tay lên chỉ vào cái bảng và nói rằng: “Đây là cái bảng” thì không ai tranh cãi, lý luận làm gì, vì ai cũng thấy. Nhưng nếu việc ấy nói lại thì 10 người trong quý vị đây sẽ có 10 cách nói khác nhau, khác nhau qua hiểu biết, qua tư duy, qua ý niệm, qua sở học, qua trình độ ngôn ngữ, văn hóa giáo dục... mà mình đã thủ đắc được, nghĩa là qua cả hàng chục cái chủ quan, tư kiến, cá biệt của mỗi người... để chỉ về một cái bảng đen mà quý vị đã từng thấy! Vậy thì hy hữu thay cho người nào nghe tả cái bảng đen mà có thể thấy được cái bảng đen! Vì sao vậy? Vì 10 người trong quý vị diễn tả một đằng, mà 100 người nghe, 1.000 ngàn người nghe, lại tưởng tượng một nẻo, hiểu một nẻo qua tư duy, kinh nghiệm, ý niệm, sở học, trình độ ngôn ngữ, văn hóa, giáo dục... chi chi đó... của họ v.v... Quý vị thử phóng tâm một chút mà tưởng tượng xem. Ô, kinh khiếp quá,



làm sao mà có thể thấy được cái bảng đen chứ! Mà bi thảm thay, đó là bộ mặt của triết lý, cũng là bộ mặt của Phật giáo trải qua thời kỳ tranh cãi và lý luận. Vậy thì bây giờ chúng ta đã có cơ sở để nghi ngờ toàn bộ lý luận ấy, phải không?

Tuy nhiên, trong toàn bộ giáo lý của hàng chục học phái ấy, có ẩn tiềm sự thật không? Quý vị nhớ kỹ cho điều này: xin thưa, có. Nếu quý vị đã từng thấy cái bảng rồi, thì sau khi nghe hàng chục lý luận, diễn giải khác nhau đó, quý vị sẽ thấy rằng: À, thì ra chỗ này họ cũng nói đúng điểm này, chỗ kia nói đúng khía cạnh kia... Vậy thì chúng ta có thể hiểu rằng vào các thời kỳ đó, vẫn có người đạt đạo do túc duyên, do căn cơ, do ít cố chấp, do ít bụi cát trong mắt thế nào đó, nhưng quả là có người đã thấy đạo. Họ đã bước qua được cái lung tung lang tang của ngôn ngữ và lý luận, qua được cái khu rừng hỗn mang của những chủ quan kiến giải để tìm về cái đạo, về cái thực uyên nguyên, sơ thủy.

Tiểu Thừa, Đại Thừa đều có người đạt đạo, mà Thiên Tông sau này cũng vậy nữa, đạt đạo rất nhiều, vì họ cũng nói ra sự thật mà họ chứng ngộ, chứ không lý luận tranh cãi.

Tôi đọc cuốn “Chứng đạo ca” của Ngài Huyền Giác do một dịch giả nào đó diễn giải. Tôi thấy thế này:

Có đoạn ông nói rất đúng. Đoạn khác nói sai. Đoạn nữa nói đúng, đoạn nữa lại sai ... Điều đó chứng tỏ gì? Chứng tỏ dịch giả chưa thực thấy. Sở dĩ có những chỗ ông dịch đúng thì cái đúng, xin thưa rằng, không phải là cái đúng của người dịch mà nhờ ông ấy vô tình dịch đúng với ý của Ngài Huyền Giác. Còn điểm sai? Có lẽ không phải Ngài Huyền Giác sai, mà chính người diễn dịch sai, hiểu không tới cái ý của Ngài Huyền Giác, khổ vậy!

Thử liên hệ một câu chuyện tương tự. Có anh Phật tử kia nói về đạo Phật thường đem Tam pháp ấn vô thường, khổ não, vô ngã ra để nói. Tôi liền hỏi: Vậy vô ngã là gì? Anh ta

trả lời: vô ngã là không có gì là ta, không có gì là tôi cả. Ta, tôi, đã không có thì làm gì có cái gọi là xe của tôi, nhà của tôi! Nghe nói thế là tôi biết anh ta trật rồi. Biết rằng anh ta không hiểu vô ngã là gì rồi. Vô ngã là vô ngã, còn cái nhà của tôi vẫn là cái nhà của tôi, nó có liên hệ gì với nhau đâu? Nếu vô ngã để không có cái nhà của tôi, thì ai thấy vô ngã, chứng ngộ vô ngã đều đi lang thang hết trơn hết trọi sao? Không phải vậy. Anh ta đã nói trật còn vô ngã muôn đời vẫn đúng.

Trường hợp người diễn giảng Chứng Đạo Ca cho ta hiểu một điều là người sau cứ bàn về người trước. Và cứ vậy... ta cứ nghe người dịch là một học giả uyên bác, không những vậy còn nghiên cứu thâm sâu vào đạo học, là chúng ta cứ tin theo, bắt chước theo, chứ không biết ông ta nói sai khi so sánh với cái thực.

Zen, qua Suzuki ta đã thấy ông đã lý luận rất là chi ly, rất là uyên bác, nhưng cũng chỉ là lý luận, qua đó ta được giới thiệu về mặt văn học, nghệ thuật, lịch sử của Zen hơn chính là đạo Zen. Vì vậy, ta thấy có chỗ nói đúng, có chỗ nói sai. Rồi lại qua ngôn ngữ của các nhà dịch thuật, rồi một lần nữa lại qua tư kiến độc giả, không biết trở lại tay Suzuki, Suzuki có đồng ý không, hướng hồ thấy cái thực. Rõ ràng là một người đoán mò, dẫn theo một đoàn người đoán mò. Những đoàn người đoán mò, không biết họ sẽ dẫn nhau tới đâu? Đây là bi kịch, là thảm kịch kênh kiệu của lý trí con người.

Cũng cùng nội dung như trên, nhưng để thay đổi không khí, tôi sẽ kể chuyện kiếm hiệp, kiếm hiệp của Kim Dung, truyện Cô Gái Đồ Long, về cái anh chàng Trương Vô Kỵ (cũng xoay quanh vấn đề so sánh với cái thực).

Anh chàng Trương Vô Kỵ, tôi không nhớ tại sao anh ta có cái duyên học được Cửu Dương Chân Kinh. Hôm ở Quang Minh Đỉnh, anh ta đi lạc vào một cái động với một cô bạn gái người Ba Tư và tìm được pho bí kíp ghi chép một loại

võ công ghê gớm là Càn Khôn Đại Nã Di Tâm Pháp. Nhờ cô bạn gái Ba Tư hiểu tiếng Ba Tư, nên đã đọc cho anh ta nghe và khuyên anh ta nên luyện võ công tối thượng này, chàng Trương đồng ý. Đọc câu thứ nhất, anh ta luyện, thấy hay quá, hiệu quả ngay... Đọc câu thứ hai, anh ta luyện... Cái gì thế này, khó chịu quá, luồng chân khí đi ngược... Anh ta bỏ đi, không luyện nữa. Nhưng đọc câu thứ ba... Gì thế này, hay quá! Và anh ta lại luyện... Rồi cứ thế, thấy hay là luyện, câu nào thấy khó chịu, không thông là anh ta bỏ. Quý vị biết không, tuân tự như thế, chàng Trương của chúng ta đã luyện thành công Càn Khôn Đại Nã Di Tâm Pháp. Đây là chuyện hy hữu. Vì từ xưa đến nay, ai mà luyện Càn Khôn Đại Nã Di Tâm Pháp đều bị “tẩu hỏa nhập ma” hết. Tại sao vậy? Tại vì cái ông sáng tác ra môn võ ấy, có chỗ ông biết, có chỗ ông không biết. Chỗ ông biết, ông nói đúng, chỗ ông không biết, ông nói sai. Sở dĩ ai luyện đều bị tẩu hỏa nhập ma là vì cái đúng họ cũng luyện, cái sai họ cũng luyện. Còn Trương Vô Kỵ thì khác. Là vì anh ta có Cửu Dương Chân Kinh trong người. Anh ta có cái đạo, cái thực, cái chánh khí, cái đúng ở trong người. Thế là anh ta chỉ việc lấy cái thực ấy ra mà so sánh, mà đối chiếu, mà chứng minh. Họ Trương thành công là nhờ vậy.

Chuyện kiếm hiệp chưa hết. Nó có những điểm thú vị nữa, nếu chúng ta liên hệ nó với việc học Phật, tu Phật trong võ học của Kim Dung. Nếu Cửu Dương Chân Kinh được ví là cái thực, cái nội lực, cái chánh khí, thì Cửu Âm Chân Kinh là cái chiêu thức, cái biến hóa, cái phương tiện, cái bên ngoài. Ta có thể liên hệ xa hơn một tí: Cửu Dương là đạo học, là chánh khí còn Cửu Âm là triết học, kinh điển, văn chương. Anh chàng Kim Dung quả là tay hảo thủ, dường như anh ta hiểu những chỗ mà chúng ta đang nói ở đây.

Như vậy, người học Phật, trước tiên là phải thấy cái thực, có nội lực, cái chánh khí ở bên trong. Nếu chưa có cái thực,

cái chánh khí ở bên trong mà đi luyện cái bên ngoài thì thành ra tà ma ngoại đạo cả. Như Cửu Âm Chân Kinh xé được một tờ, đọc được một câu Cửu Âm Chân Kinh mà đem luyện, thì thành ma nhỏ, tiểu ma. Nếu ôm được một xấp, một đồng về luyện thì thành ra ma lớn, đại ma đầu! Kinh khủng chưa! Vậy nếu quý vị mà chưa có cái thực, chưa thấy cái thực, mà quý vị cứ tu, cứ luyện, thì tôi xin báo động rằng quý vị thành công chừng nào càng nguy hiểm chừng nấy. Cái ngã của quý vị càng ngày càng to, cho đến đại ngã. Tà ma ngoại đạo là ở chỗ đó chỗ không phải ở đâu.

Có cái thực rồi, nghĩa là luyện Cửu Dương Chân Kinh rồi, mới luyện Cửu Âm Chân Kinh sau thì thành ra tốt, thành ra diệu dụng phương tiện vô cùng tốt. Kim Dung có đưa ra hình ảnh “cô gái áo vàng” múa Cửu Âm Chân Kinh để nói lên ý ấy. Cô múa Cửu Âm Chân Kinh mà sao đẹp quá, dịu dàng thanh thoát quá, là người tiên chứ không phải người trần tục nữa. Vì sao vậy? Vì cô gái áo vàng ấy vốn đã có sẵn Cửu Dương Chân Kinh trong người rồi. Còn một cô gái khác cũng múa Cửu Âm Chân Kinh là Chu Chỉ Nhược, trông sao lại kinh khiếp vậy, bạo ác, bạo tàn như ma quỷ? Tại sao vậy? Vì Chu Chỉ Nhược chưa có Cửu Dương Chân Kinh trong mình.

Kim Dung đưa ra hai hình ảnh này rõ ràng quá. Dường như chẳng qua một ẩn dụ nào cả. Anh ta nói rất rõ. Hiện trạng, người tu Phật ngày nay dường như ít ai thấy rõ cái sự thật ở bên trong quan trọng đến ngần nào. Tà, chánh, ma, đạo cũng từ đó mà phân ranh, mà định danh, mà lập căn cứ địa!

Tôi tu Phật mà tu hoài không thấy gì cả, không có sở đắc nào cả, bèn ráng kiếm cho mình một cái! Thế là tôi luyện một câu chú, một đạo bùa. Ai tới, tôi biểu diễn một pha cho người ta xem. Để cho người ta tưởng đó là cái thực. Nhưng có phải thế không? Cái đó, xin thưa, là cái lừa bịp. Dùng một



cái giả để điền vào cái thực, chúng tỏ bản thân tôi không có cái thực. Như vậy, nếu ai luyện một cái gì đó, tức là luyện cái bên ngoài, cái giả, cái Cửu Âm Chân Kinh, mà chưa có Cửu Dương Chân Kinh bên trong, cái thực, xem chừng sẽ bị “tẩu hỏa nhập ma” không chóng thì chầy thôi.

Một người khác, luyện Cửu Âm Bạch Cốt Trảo hoài không thành công, không thấy nội lực phóng ra trên đầu những ngón tay, bèn tẩm độc vào đấy. Khi giao chiến thì dùng độc thay cho nội lực. Đương nhiên là vậy. Đương nhiên ma giáo là vậy. Đương nhiên ma giáo không có nội lực chân chính, nên dùng rắn độc, nhện độc, bò cạp độc, thuốc độc... hoặc những cái ghê gớm bên ngoài để khống chế, thu phục hoặc làm lóa mắt thiên hạ. Nhưng làm thế nào hơn nổi người chánh khí? Làm thế nào qua mắt được người có Cửu Dương Chân Kinh chánh tông? Do vậy người luyện Cửu Dương Chân Kinh rồi, thâm nhập cái sự thật rồi, họ có một cái “tuệ nhãn” rất tinh tường, họ nhìn xuyên qua được tất cả mọi giả tướng, thấy rõ mọi biến hóa xảo quyệt của ma giáo, thấy rõ từng sơ hở một. Như vậy, đâu chân, đâu giả, đâu thực, đâu hư họ biết ngay, họ thấy rõ tức khắc không hề qua phán đoán, luận lý.

Tôi đã đi xa một chút, cũng không sao, vì càng nhiều minh chứng cho một vấn đề thì chúng ta dễ dàng liễu ngộ điều đó hơn. Hôm nay cùng tìm về cái thực, cùng luyện Cửu Dương Chân Kinh thì đâu cần tẩm độc trên đầu những ngón tay, đâu cần những chiêu thức ma mị, đâu cần những ngôn ngữ văn hoa bay bướm gì gì đó... phải không? Không cần thiết. Vấn đề cuối cùng và tối quan trọng là mỗi người trong chúng ta sẽ “bắt” được cái thực ấy. Hãy “nắm” lấy nó, không còn cơ hội nào nữa. Không còn thời gian nào nữa. Ngày mai cũng không đợi được. Đạo pháp đã “sa đọa” quá sâu rồi.

Thời xưa, thời Lão Tử, ông cũng đã từng than: “Ôi, cái đạo ta nguy rồi! Người ta nói đến đức là mất đạo rồi. Người

ta nói đến nhân là mất đức rồi... cho đến khi mà người ta chỉ còn bàn đến hình thức lễ nghi, bốn phận vua tôi, chồng vợ... thì nó chỉ còn cái vỏ mỏng bao che bên ngoài... là đầu mối của mọi sự hỗn loạn...”

Thì bây giờ chúng ta cũng bắt chước Lão Tử mà than rằng: “Than ôi! Khi mà người ta không còn biết sự thật, cái thực là gì nữa... thì dẫu người ta có tu luyện thân thông biến hóa, xây dựng chùa ngọc Phật vàng, Tam tạng lầu thông, văn hay chữ tốt, tiến sĩ, cử nhân, tín đồ đông đảo, tổ chức quy mô, giảng kinh nói pháp, hình thức thịnh vượng huy hoàng, lý luận hay viết sách giỏi... nghĩa là tất cả chỉ còn hình thức, truyền thống, kinh viện, hoặc chỉ còn là tôn giáo, tín ngưỡng... thì toa tàu Phật giáo đã đến hồi tuột dốc, lao vào tận đáy của vực thẳm vô minh và hủy diệt của loài người!”

Đó chính là bộ mặt “huy hoàng” của thời mạt pháp chúng ta! Lộ trình sa đọa ấy diễn ra như sau:

LÃO TỬ: Đạo → Đức → Nhân → Nghĩa → Lễ (nhi loạn chi thủ).

PHẬT: Thực → Lý → Nghĩa → Kinh luận (Đạo) → (Đạo lý) → (Triết lý) → (Triết học)

Tất cả kinh giáo các tông phái của chúng ta ngày nay bị đất thay, nó chỉ là triết học - tức là học về triết, xem chừng nó cũng là đầu mối cho mọi sự hỗn loạn tri kiến rối bời, nó chẳng còn mang một chút xíu nào cái đạo, cái thực ở trong hết trơn hết trọi. Lão Tử nói: “Vi đạo nhật tổn, vi học nhật ích.” Từ Đạo (1) sa đọa xuống học (4) là rơi xuống tới 4 bậc:

Đạo → Đạo lý → Triết lý → Triết học

(1) → (1) (2) → (3) (2) → (3) (4)

Kinh giáo bây giờ chỉ còn dính chữ “triết” mà thôi. Mà “Triết” là “tay cầm cái búa” (chiết tự theo chữ Hán). Học Phật bây giờ, chỉ còn học cách tay cầm cái búa mà chia chẻ sợi tóc



làm tu, học về triết lý, nhưng chữ lý không còn là lý của sự mà là lý của luận.

Nhưng nếu còn dính chữ lý - triết lý - thì sao? Nó chẳng đi tới đâu cả. Vì triết lý chính là nghĩa của lý. Nếu mình đọc kinh giáo, mình hiểu được nghĩa rồi mình đem cái nghĩa ấy ra mà thực hành, thì đôi khi cũng chẳng ra cái gì, sai lầm nữa là khác.

Tôi xin có ví dụ: kinh giáo định nghĩa rằng “Từ bi giống như tình thương người mẹ đối với đứa con một của mình.” Nghe vậy rồi mình đem áp dụng nó, thực hành nó, mình gặp bất cứ ai, chúng sinh nào mình cũng cố gắng thương, như tình thương của người mẹ đối với đứa con một. Vậy là trật rồi, có phải không? Sai lầm nghiêm trọng nữa là khác. Chẳng có thể lấy bất kỳ một định nghĩa nào của từ bi mà đem ra áp dụng được cả.

Một định nghĩa khác của từ bi: “Từ là cho vui, bi là cứu khổ.” Nghe vậy là khi không phát nguyện làm Bồ Tát, trong khi tâm mình đầy phiền não khổ đau, vô minh ái dục, đầy rẫy các chúng sinh đang làm loạn mà tự mình chưa “Bồ Tát” được. Các nhà phân tâm học có lẽ sẽ gọi đó là “Bồ Tát tính dục” chỉ làm khổ người khác mà thôi, giống như người ta nói thiện chí cộng với ngu dốt thành phá hoại vậy.

Trong kinh giáo thường nói đến bố thí. Có nhiều người Phật tử thật là tốt, tu hành rất u là kịch liệt! Họ chuyên bố thí áo quần, tiền bạc, thuốc men... cho người đói khổ. Họ không một mảy bố thí, cúng dường trai Tăng, làm phước. Đấy là khi họ có tiền. Còn khi không có tiền thì họ rất khổ sở. Phải tìm mọi cách cho có tiền để bố thí. Nhưng khi mà tìm mọi cách cho có tiền thì đã mất hết nghĩa bố thí rồi. Tìm mọi cách cho có tiền thì họ đã giết chết bố thí! Than ôi! Hiểu bố thí như vậy có nguy không?

Tôi là tu sĩ, là người xuất gia thì tôi có đồng nào mà bố

thí? Y, thực, thuốc men, sàng tọa đều là nhận của người ta cho cả. Như vậy, chẳng lẽ vị khát sĩ không bằng kẻ cúng dường hay sao? Theo tôi thì nhận cũng là một cách bố thí. Thí chủ cho tôi cơm áo, còn tôi nhận để họ được phước lành. Vậy tôi chỉ việc tu hành thôi đã là bố thí rồi. Đúng không? Người liễu đạo thấy cái thực nên luôn luôn bố thí, hằng sa bố thí. Có lẽ quý vị ngạc nhiên nhưng rồi quý vị sẽ thấy bố thí không có nghĩa chỉ là đơn giản đem một số tiền ra cho người khác. Nếu mình chưa hiểu bố thí, cái thực của bố thí, mà mình đem áp dụng nghĩa của bố thí là mình đã tự hại mình.

Cái nghĩa mà mình đem áp dụng là do tư ý, tư niệm của mình mà ra, chứ không phải do từ cái thực mà mình thấy. Nó khác nhau một trời một vực. Như vậy cái nghĩa chưa phải là cái thực. Cái nghĩa chỉ là triết lý, lý luận. Nguy hiểm chưa. Quý vị đọc kinh giáo lý có tu, có hành, nhưng đến đây rồi cũng chẳng có một bảo đảm nào là đi đúng đường về cái thực cả. Người nào từ nghĩa thoát ra được nghĩa (triết lý) và tìm về được cái lý (đạo lý) đã là người có trình độ rất cao, rất khá.

Vốn trong chữ lý có chữ nghĩa cộng với chữ thực (nghĩa + thực = lý) nhưng khi thực vắng mặt thì lý chỉ còn là nghĩa.

Vậy đến lý rồi thì sao? Lý, đạo lý? Nơi có dính chữ đạo? Nó ra sao? Kính thưa, cũng còn nguy hiểm lắm. Đạo lý, chữ lý là cái chữ thiên hạ hay kẹt vô cùng, nó kẹt vì tế hơn chữ “nghĩa” nhiều lắm, vì người ta dính ninh đã thấy cái thực rồi.

Ví dụ: hiện nay có nhiều người nghĩ như thế này: “Bây giờ nếu mà tâm mình hoàn toàn thanh tịnh, đừng có tham, sân, si, vọng động gì hết thì chắc chắn thấy Đạo.” Đúng quá phải không? Đâu có sai. Nhưng mà nếu quý vị cứ làm như vậy thì không bao giờ thấy đạo được cả. Vì sao vậy? Vì đó là lý tưởng tượng, còn chữ thanh tịnh mà Đức Phật nói chính là cái thực thanh tịnh. Cái thực thanh tịnh ấy không phải là thanh tịnh sạch bách hết trơn hết trọi. Nếu thanh tịnh cái



kiểu đó thì Ngài sẽ ngồi như cục đá chớ làm sao mà Ngài lại đi thuyết pháp chỗ này, chỗ kia, độ người này, người nọ cho được. Làm chi có cái chuyện thanh tịnh sạch sành sanh như vậy được. Cho nên, mặc dù tới lý, mà lý sai một cái, rơi vào lý thanh tịnh sai là rơi vào “trầm không trệ tịch” cực kỳ nguy hiểm.

Từ lý, đừng kẹt vào lý, mà phải thấy cho ra sự thật. Cho nên Kinh Hoa Nghiêm có một tiến trình như thế này:

Sự (ngại) → Lý → Lý sự → Sự sự (vô ngại)

Người đời thường sống với sự. Đi, đứng, ngồi, nằm, ăn, nói, ngủ, nghỉ, đấy là sự. Sự mới rút ra được lý. Rút ra được lý nhưng mà kẹt lý.

Thí dụ mình nghe người ta nói “sắc tức thị không” thì tưởng cái gì cũng không cả, tưởng cái sắc này cũng không. Nếu không có gì thì thử lấy cái tay này tát một tai thử xem sao? Nếu nói tay này không có, cái mặt này cũng không có, thì cái tay tát vào mặt cũng không có chứ gì? Có người lại nghĩ rằng sờ dĩ cái tay, cái mặt, cái đầu là tại mình phạm phu, bây giờ phải ráng mà ngồi “quán không” cho đến khi không còn thấy cái tay, cái mặt, cái đầu nữa tức là đạt đạo. Chà! Cái đạo không này mới là cao siêu dễ sợ thật! Có ngờ đâu, cái đạo không đó chỉ là cái không do tưởng sinh (Kasin’ugghātīt’ākāsa). Cho nên, đôi khi mình hiểu cái “lý không” thế nào đó mà lại trở thành “lý có” hồi nào không hay. Do đó, lý phải cộng với sự, nghĩa là phải thấy lý trong sự. Thấy lý trong cái thực. Phải đổi lý ra thực mới được. Nhưng mà cuối cùng cũng phải trở lại sự thôi. Lý chỉ nữa. Kẹt lý thì phải trở lại sự. Đó là tiến trình của Kinh Hoa Nghiêm vậy:

Sự (ngại sự) → Lý (kẹt lý) → Lý + sự (Lý cần có sự) → Sự sự (trở lại sự mà không ngại sự gọi là sự sự vô ngại)

Cái sự sự ấy cũng là cái sự ban đầu chớ chẳng phải cái sự

nào khác. Nhưng ban đầu thì chúng ta ngại, chỉ đến khi lý sự viên dung rồi thì ta sẽ không còn ngại nữa. Cái sự ấy bây giờ là cái thực.

Thiên Tông bảo rằng khi mê thì tưởng rằng núi là núi, sông là sông. Nhưng khi thấy ra được lý thì sông không phải sông, núi không phải núi. Nhưng khi ngộ rồi (thấy cái thực) thì té ra sông là sông, núi là núi chớ không có gì lạ hết.

Chỉ có vấn đề “mê” hay “ngộ”. Vậy tu là để ngộ, chứ không phải tu là làm theo tư ý của mình, làm theo cái bản ngã của mình, rồi khi được, khi đắc, cũng chính là được, là đắc cái tư ý ấy, cái bản ngã ấy. Mệnh lệnh của chân lý bảo ta phải thấy. Khi mà thấy cái thực (ngộ) rồi thì không còn gọi là tu nữa, mà là sống trọn vẹn với cái thực, cùng ăn ở hít thở với cái thực.

Đức Phật là người thấy cái thực, Ngài sống với cái thực và Ngài chỉ cho mọi người thấy được cái thực. Mọi người hãy sống với cái thực khi đã thấy. Chỉ có vậy thôi. Đức Phật đã dạy chúng ta tu để làm giàu cái bản ngã bao giờ. Cứ hễ còn ý nghĩa tu cái kiểu đó là trật rồi. Có một nghĩa có thể tạm dùng được cho chữ tu ấy là: sống với cái thực. Sống với cái thực là sống chơn chánh, sống thuận pháp vậy.

Thấy được điều ấy, chúng ta không nói theo tiến trình Giáo → Lý → Hành → Quả nữa. Tại sao vậy? Vì bảo là từ giáo đến lý, nhưng thực tế từ giáo thường chỉ đến nghĩa. Cái nghĩa một chiều, tranh chấp, bàn cãi lý luận. Nếu nắm cái nghĩa ấy mà hành, thì nếu như có thành tựu quả, thì quả ấy cũng chỉ là quả của ý niệm, của bản ngã. Phải không? Ví dụ mình hiểu nghĩa “Phật” như thế nào đó, rồi mình tu theo ý niệm ấy. Mình tu cho thật dữ, nhưng cuối cùng đó không phải là Phật thật mà chính là ông Phật do bản ngã của mình biến ra.

Như chúng ta đã biết, nghĩa dễ sai lầm, lý dễ bị kẹt, cái



lý ấy phải đem kiểm chứng với cái thực như chúng ta đã nói vừa rồi. Để khi mà thấy cái thực rồi, tức là lý sự dung thông rồi, thì chỉ còn sống với sự thật mà thôi. Ấy là cái thực tròn đầy, viên mãn. Như vậy, thực tế mà nói có thể chia ra 4 hạng căn cơ:

- Căn cơ bậc thượng: Giáo → Thực.
- Căn cơ bậc trung: Giáo → Lý → Thực.
- Căn cơ bình thường: Giáo → Nghĩa → Lý → Thực.
- Căn cơ hạ liệt: Giáo → Nghĩa → chấp Lý → kẹt → cái giả.

Chúng ta chỉ nói sơ vậy thôi, như mở hé cái thực để chúng ta cùng nhìn vào. Mục đích những buổi hội thảo của chúng ta là sẽ cùng nhau đào sâu cái thực, thấy cái thực rồi sẽ giới thiệu cái thực ấy cho mọi người cùng thấy, chứ không phải là học giáo lý. Mục đích ấy có 3 điều lợi ích thiết thực như sau:

- 1) Nêu ra một sự thật làm nền tảng chung cho đạo Phật mà tông phái nào cũng đều chấp nhận.
- 2) Xóa đi tất cả các ý niệm về tông phái. Thật ra không phải xóa, mà chính khi thấy sự thật thì các ý niệm về tông phái sẽ tự xóa. Các ranh giới do ý niệm cô lập, phân chia tức khắc không còn.
- 3) Thấy sự thật và sống với cái thực ấy, tức là sống đạo, là hành đạo một cách trực tiếp. Chẳng còn chuyện mà y mò tu hành kiểu này, tu hành kiểu nọ, rồi thì người này nói tôi tu đúng, người kia cũng bảo tôi tu đúng...

Khi đã sống với sự thật rồi thì không còn vấn đề tôi đúng hay anh đúng nữa, mà vấn đề là chúng ta có sống với sự thật hay không? Chỉ còn lại chừng đó.

Bây giờ tôi sẽ giới thiệu quý vị một bài kinh, mà qua bài kinh đó, hy vọng tất cả chúng ta sẽ có được một cái nhìn chung, và cùng nhau thấy cái thực.

GIỚI THIỆU BÁT-NHÃ TÂM KINH

Bài kinh chúng ta không cần tìm hiểu gốc gác ở đâu, thuộc tông phái nào. Điều đó có cần thiết để chúng ta tìm hiểu không? Chân lý vốn không có biên cương xứ sở, không có lý lịch nên chúng ta có lẽ không cần biết xuất xứ. Chân lý là cái muôn thuở nên nó không thuộc độc quyền của ai, phải vậy không? Chỉ có điều chúng ta biết rõ, bài kinh này nói được, xuyên suốt, từ giáo lý Nguyên Thủy cho đến Tiểu Thừa, Đại Thừa, Thiền Tông và rồi trở lại tinh thần Nguyên Thủy. Tất cả những vấn đề tinh yếu đều nằm trong bài kinh Bát-nhã này cả. Do đó, mình không ngại bài kinh này thuộc tông phái nào, không quan trọng lắm. Mình sẽ lấy cái sườn kinh này mà chỉ bày sự thật. Hễ sai mình nói sai. Hễ đúng thì mình nói đúng, chẳng sợ gì cả. Vì chân lý mà mình làm, không ngại gì hết.

Cái sườn của kinh Bát-nhã này hầu như đầy đủ toàn bộ giáo lý của đạo Phật. Quý vị đừng nghĩ rằng kinh điển của chúng ta quá nhiều. Không có nhiều đâu. Quý vị có nhớ vị Thiền Sư nào đó, sau khi “ngộ” rồi, ông mới nói: “Ồ, tưởng là cái gì dữ dội, té ra cái đạo của thầy ta có gì nhiều đâu!” [Ngài Lâm Tế khi ngộ đạo có nói: “Thì ra Phật Pháp của Hoàng Bá không nhiều.”] Đại khái vậy, thật ra chẳng có gì nhiều “Dị giản nhi thiên hạ chi lý đắc hỷ” hoặc “Vô tâm đạo dị tâm”. Khi mình thấy rồi thì chỉ có giây phút tịch diệt hiện tiền ngay tại đây chính là đạo, ngoài ra không cầu gì nữa hết. Cầu là vì không biết rằng ở đó đã đủ hết rồi. Cho nên, ở đây, trong bài kinh Bát-nhã này đã nói đủ những điều cơ bản cốt tử nhất về sự thật. Vậy chúng ta cứ đem ra tham khảo với nhau xem cái thực của một số vấn đề trong kinh Bát-nhã nói là cái gì? Mình sẽ tìm từng chữ nhưng không phải là dịch nghĩa theo lối luận giải chi chi đó. Vì cứ đem kinh mà giảng kinh

thì được cái gì. Ở đây cách làm việc của chúng ta là đem cái thực ra, chứ không phải lấy kiến giải chồng chất kiến giải, lấy kinh chồng chất lên kinh như nhiều người đã từng làm.

Ví dụ có bài kinh viết: có 5 cái ly, 10 cục phấn, hai cái bàn... thì bây giờ việc của mình cứ đem 5 cái ly ra, đem 10 cục phấn, 2 cái bàn ra mà xem, chứ không lấy tự điển ra mà dịch nghĩa văn tự kia để làm gì. Nhưng mà có thể, để cho quý vị thấy rằng, điều mà chúng ta đưa ra, không phải là “thứ dỏm”, thì lúc ấy chúng ta sẽ lấy kinh để chứng minh chúng ta có thể viện dẫn tất cả kinh điển Nguyên Thủy, Tiểu Thừa, Đại Thừa, lẫn Thiên Tông để chứng minh. Nhưng không phải lấy tất cả kinh đó ra mà giảng. Phương cách của chúng ta là đưa sự thật ra trước, rồi lấy kinh để chứng minh sau, tức là lấy lý để so sánh với cái thực (cái sự):

Sự thật ↔ Kinh

(Sự) ↔ (Lý)

Chứng minh

Bát-nhã Tâm Kinh có rất nhiều bản. Bản kinh đang lưu truyền ở Việt Nam hiện tại tương đối chính xác, ta sẽ y cứ ở bản đó. Cái đề không quan trọng, chúng ta sẽ đi thẳng vào kinh văn:

Quán Tự Tại - Bồ Tát - Hành - Thâm Bát-nhã ba la mật đa (Gambhirāpaññā paramitā) - Chiếu kiến - Ngũ uẩn - Giai không

Ban đầu chúng ta đọc lướt qua bài kinh Bát-nhã này ghi ra những điều quan trọng, những sự thật cần nói rõ.

Ví dụ: Quán Tự Tại Bồ Tát. Có những chữ mà mình cần phải thấy, tôi xin dùng chữ “thấy”, vì chữ “hiểu” nhiều khi có vẻ lý trí quá. Vậy chúng ta phải thấy Quán Tự Tại là sao? Bồ Tát là gì?

Xưa nay có nhiều người tự xưng là tu hạnh Bồ Tát, có chắc đã biết Bồ Tát là gì không? Còn nếu giả sử mình hiểu Bồ Tát theo tư kiến nào đó hoặc tin vào kinh nào đó rồi mình hành, thì có khi không phải hành Bồ Tát mà hành cái gì đâu đâu, vì mình có thấy Bồ Tát cho thật đúng đâu mà hành Bồ Tát cho đúng, phải thế không?

Chiếu kiến - Ngũ uẩn - Giai không

Chiếu kiến là sự thấy, nhưng thường thì chúng ta cứ đọc phớt qua rồi tưởng tượng, chứ có thấy “giai không” là gì đâu. Ngũ uẩn thì mình cứ kể vanh vách: sắc, thọ, tưởng, hành, thức chứ cũng chẳng thấy ngũ uẩn là cái gì. Ngũ uẩn không thấy là cái gì thì làm sao mà thấy ngũ uẩn giai không được.

Độ - Nhất thiết khổ ách.

“Khổ ách” là những gì chúng ta cần phải thấy rõ. Và xin thưa quý vị rằng, chừng ấy là hết kinh Bát-nhã! Còn đoạn sau thì chỉ như “phụ đề Việt ngữ” mà thôi. Vì đoạn sau chỉ giải thích, nói cho rõ thêm chi tiết, thế thôi.

Sắc bất dị không, không bất dị sắc Sắc tức thị không, không tức thị sắc Thọ Tưởng Hành Thức diệt phục như thị.

Tất cả những cái này chúng ta phải nhìn sâu, phải thấy rõ như ban ngày từng diễn biến nơi chính mình mới được.

Thị chư pháp không tướng Bất sanh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm.

Không tướng hay là cái không? Không tướng là cái gì? Sao lại gọi là không tướng?

Vì sao không tướng lại là không sanh diệt, không cấu tịnh, không tăng giảm? Tại sao như vậy?

Thị cố không trung, vô sắc... vô pháp



Không trung là ở đâu? Không trung là cái gì? Trong không trung vì sao không có:

(1) *Sắc, thọ, tưởng, hành, thức.*

(2) *Nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý.*

(3) *Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp?*

(1) là ngũ uẩn, (2) là lục căn, (3) là lục trần. Lục căn và lục trần gọi là 12 xứ.

Vô nhãn giới nãi chí vô ý thức giới.

Từ nhãn giới đến ý thức giới là 18 giới:

Nhãn giới - sắc giới - nhãn thức giới

Nhĩ giới - thanh giới - nhĩ thức giới

Tỷ giới - hương giới - tỷ thức giới

Thiệt giới - vị giới - thiệt thức giới

Thân giới - xúc giới - thân thức giới

Ý giới - pháp giới - ý thức giới

Trong cái không (không trung) không có vô minh, cũng không có vô minh hết (vô vô minh diệt vô vô minh tận)... cho đến không có lão, tử, cũng không có chuyện hết lão, tử (nãi chí vô lão tử diệt vô lão tử tận).

Tức là không có thập nhị nhân duyên:

Vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử. (Không có 12 nhân duyên cũng không có chuyện chấm dứt 12 nhân duyên).

Vô khổ, tập, diệt, đạo (tức là không có Tứ Diệu Đế).

Trong không, không có Tứ Đế. Vì sao? Trong những buổi hội thảo, chúng ta sẽ quan sát tận tường tất cả những điều trên theo nguyên tắc thấy ra cái thực là cái gì.

Còn nữa:

Vô trí diệc vô đắc (trí và đắc)

Dĩ vô sở đắc

Bồ Đề Tát Đỏa Y Bát-nhã Ba La Mật Đa

Tâm vô quái ngại

Vô hữu khủng bố

Viễn ly điên đảo mộng tưởng

Cứu cánh Niết-bàn

Quý vị đừng tưởng Niết-bàn là quá xa xôi, quá viễn vông. Niết-bàn là cái mà mình cần phải thấy ngay trước mắt.

Tam thế Chư Phật Y Bát-nhã Ba La Mật Đa Đắc A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề

Lưu ý là Tam Thế Chư Phật đều y cứ vào Bát-Nhã Ba-La Mật-Đa để đắc A-Nậu-Đa-La Tam-Miệu Tam-Bồ-Đề.

A-Nậu-Đa-La Tam-Miệu Tam-Bồ-Đề là âm của những từ:

Anuttara: A-Nậu-Đa-La. Sammā: Tam-Miệu. Sambodhi: Tam-Bồ-Đề, đều có nghĩa là “Vô Thượng Chánh Đẳng Giác”.

Thị đại thân chú, thị đại minh chú, thị vô thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú, năng trừ nhất thiết khổ, chơn thiệt bất hư.

Cổ thuyết Bát-nhã Ba La Mật Đa chú, Tức chú thuyết chú viết: “Yết-đế, yết-đế, ba la yết-đế, ba la tăng yết-đế, Bồ-Đề Tát-Bà-Ha”.

Câu này mật ý là gì? Chúng ta đều cần phải thấy rõ. Tất cả những kinh điển Nguyên Thủy cũng đều nói đến những vấn đề này. Vì những vấn đề này chính là cái thực của Đạo, chính là Đạo. Và tất cả những kinh luận của Tiểu Thừa, Đại Thừa cả hàng ngàn năm cũng nói những điều này, chẳng có



chi khác. Do đó, kinh điển quá nhiều, nhưng nếu chúng ta theo dõi cuộc hội thảo này, có thể 2 hoặc 3 tuần gì đó thì hy vọng chúng ta sẽ nắm được những vấn đề cương yếu trong kinh điển của đạo Phật. Thấu suốt được bài kinh này là hầu như thấu suốt tôn chỉ của kinh điển. Nói vậy chắc quý vị sẽ bảo là hơi quá đáng. Nhưng mà không phải vậy. Sở dĩ nhiều là do bàn luận, lý giải, bàn qua bàn lại đó thôi. Tuy nhiên, không có kinh gì, luận gì mà đi ra ngoài những vấn đề này. Những vấn đề này nói trong kinh Bát-nhã. Nếu chúng ta thấy được cái thực rồi, tất nhiên mọi bàn luận sẽ trở nên vô nghĩa, phải vậy không? Cứ thẳng thắn nói vậy.

Kinh điển Nguyên Thủy không thôi, mình đọc một đời cũng không hết, kinh điển Tiểu Thừa và Đại Thừa nữa thì không bao giờ mình đọc hết được cả. Hiện nay, mình chỉ dịch được một số thôi, nhưng nếu dịch hết không biết bao kiếp mới đọc xong. Thế nhưng, nếu có người thấy sự thật rồi thì cho họ đọc họ cũng không thêm đọc. Đấy là sự thật.

Người ta đã thấy sự thật, họ thực hành, nghĩa là họ thuận theo sự thực ấy để họ sống, họ sống với cái thực. Và, khi mà mình sống thực, thì mình thấy ra còn hơn kinh điển nói. Vì sao? Vì điều cần bả Thánh nhân - như ông thợ mộc nói - có nghĩa lý gì so với cái thấy, cái biết đời sống phong phú của Thánh nhân, phải vậy không? Khi mà mình sống với cái thực, thì mình sẽ thấy lại những điều mà chính Thánh nhân thấy. Do đó, chúng ta không phải hiểu đạo Phật qua kinh điển mà hiểu đạo Phật qua chính sự thật. Đấy là mục đích duy nhất và tối hậu của những buổi hội thảo này vậy.

Bây giờ còn chừng nửa tiếng nữa, có ai hỏi gì không? Hoặc nếu thấy tôi trình bày chủ quan quá thì cũng cứ thẳng thắn đứng dậy mà nói... Không có ai nói, ai hỏi gì sao?

Những buổi hội thảo của chúng ta từ đây về sau sẽ rất chặt chẽ, xin báo trước như vậy. Trừ phi quá bận còn không

quý vị nên cố gắng tham dự và theo dõi liên tục. Nếu nghỉ một buổi là gián đoạn mất, khó mà thấy toàn bộ được. Vì nó chặt chẽ từng khâu một. Thấy cái này thì thấy cái kia, không thấy cái này thì không thấy cái kia.

Bắt đầu buổi hội thảo sau, thực sự mới là vào chính đề. Còn những điều chúng ta vừa bàn ở trên, nghe ghê gớm vậy chứ chẳng có gì quan trọng cả. Tinh thần học sự thật của chúng ta cần phải được trang bị một cái gọi là “nói thẳng thắn không sợ đụng chạm ai cả”. Vậy chúng ta phải chuẩn bị tinh thần. Muốn thấy sự thật thì phải đập đổ tất cả những cái mà trước nay mình hiểu sai lầm, có phải vậy không?

Hồi xưa, Đức Phật có một trong những pháp bất úy gọi là “Thuyết chướng ngại đạo vô sở úy”. Nguyên Thủy, Tiểu Thừa hay Đại Thừa gì cũng đều công nhận điều đó cả. Nghĩa là cái gì chướng ngại cho đạo, cho sự tu hành giải thoát thì cứ vạch trần, chẳng sợ gì hết, dù điều đó xưa nay người ta tôn sùng đưa lên mây xanh mà sai thì mình cứ thẳng thắn mà nói sai. Người muốn thấy chân lý phải thẳng thắn và dũng cảm như vậy. Phải xóa hết tất cả mọi ranh giới, mọi quan điểm của các tông phái.

Vì có một điều chắc chắn như thế này: nếu còn cố chấp tông phái thì không thể nào thấy được chân lý. Đây là điều chắc chắn 100% chứ không phải 99% đâu. Tuy nhiên, mình có thể cứ ở tông phái này hoặc tông phái kia, không sao cả. Vì sao vậy? Vì cái đó chỉ thuộc vấn đề tổ chức thôi. Tổ chức thì nó có tính cách “nhập gia tùy tục”. Thí dụ: tôi ở Nguyên Thủy thì tôi phải mặc y, phải đi khất thực. Tôi phải làm những chuyện mà bên Phật giáo Nguyên Thủy người ta làm. Chuyện đó mình tự tại vô ngại chớ có sao đâu. Nhưng hễ tôi cố chấp cho chuyện đó là một cái gì ghê gớm lắm thì tôi không thể nào thấy Đạo được. Bởi vì chính khi mình sống Đạo, thì chỉ có Đạo, có sự sống giác ngộ mà thôi, ngoài ra không có bất



cứ cái gì lảng vảng vô đó được hết. Hễ mà còn lảng vảng cái gì đó, một chút xíu thôi, một lý tưởng chẳng hạn, thì thành ra hoài công vô ích. Xin lặp lại không có gì chen vô đó được, dù là chen vô một lý tưởng cao đẹp cách mấy cũng đều là phá hoại sự thật mà mình đang sống. Cho nên quý vị hãy sẵn sàng để mà phá!

Còn một việc nữa mà chúng ta cần ghi nhận là giả sử tôi có trình bày sự thật, mà quý vị thấy ra được sự thật thì đó là sự thật khách quan mà mỗi người tự thấy biết, tự giác ngộ, chứ không phải là sự thật chủ quan do tôi đưa ra. Chân lý là cái chung của mọi người. Xin nhớ cho như vậy!

Đức Phật, Ngài đã từng phủ nhận vai trò giáo chủ với một đặc quyền nào đó về chân lý, một bậc Đạo Sư, chúng ta tôn xưng Ngài như vậy mà thôi. Ngài luôn bảo Ngài là người chỉ đường. Người chỉ đường - người khải thị khác với ông thầy theo nghĩa đưa ra một mục thước, một khuôn khổ bắt học trò phải theo. Đạo Phật chứ không phải bàng môn tả đạo mà bắt con người lệ thuộc vào tông phái, vào giáo hệ, lệ thuộc vào ông thầy, vào đấng giáo chủ, vào uy quyền của thần linh, lệ thuộc vào một chủ thuyết giáo điều.

Đức Phật dạy như thế này, trong kinh Nguyên Thủy, coi như là một tuyên ngôn đặc thù của đạo giác ngộ:

“Attāhi attano nātho, Ko hi nātho parosiyā. Attanā’va sudantena, Nātham labhati dullabham.” (Dhammapada - Pháp cú kinh)

Câu ấy đúng là câu tuyên ngôn như Thiên Tông nói: “Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật” vậy. Câu trên nghĩa như thế này: “Ta chính là Thượng Đế của ta, không ai khác có thể là Thượng Đế của ta được. Một khi đã thuần tịnh thì ta chính là Thượng Đế hy hữu.”

Ở đây cần một vài giải thích:

- Atta là ta: chữ ta này chỉ là danh xưng chứ không phải là bản ngã. Một câu nói phải có chủ từ, động từ, chứ đừng tưởng vô ngã là không có tôi, không có anh, rồi nói trống, không phân biệt đâu là tôi, là anh, là chị, người ta sẽ bảo mình điên mất.
- Nātho: chữ này rất đặc biệt, vừa có nghĩa là nơi nương nhờ, nơi nương tựa, vừa có nghĩa là Thượng Đế.
- Hi: một từ dùng để nhấn mạnh, khẳng định “chắc chắn vậy, quả thực vậy”.

Trở về y cứ nơi chính mình để thấy cái thực. Cái thực ấy chính là pháp, là Thượng Đế tối thượng. Thượng Đế tối thượng ấy quả thực không lệ thuộc ông thầy, lệ thuộc giáo hệ, tông phái, chủ trương, quan điểm, tổ chức, hình thức... hoặc với tất cả những gì bàn luận phù phiếm lăng xăng của cuộc đời, của thế gian pháp.

DHAMMA

Ngày 18-11-1993

Bây giờ chúng ta trở lại với cái thực. Tôi xin lặp lại là nội dung của tất cả các buổi hội thảo chúng ta đều xoay quanh cái thực, bằng cách này hay bằng cách khác. Tất cả những ngón trở đều hướng về một tiêu điểm. Vậy dấu có nói pháp, Bát-nhã gì gì đi nữa, cũng không ra ngoài mục đích tối thượng mà mỗi người Phật tử đều cần cầu và thao thức.

Khi tôi nói cái thực thì mỗi người trong chúng ta đã có những ý niệm khác nhau về cái thực rồi. Vậy trước tiên muốn nói đến cái thực, thì chúng ta thử xét xem cái thực là gì? Mổ xẻ xem cái thực nó ra làm sao?

Trong Phật giáo, cái thực chính là pháp. Pāli là Dhamma, Sanskrit là Dharma, là pháp, được dùng để chỉ cái thực này. *“Ai thấy Pháp tức là thấy Như Lai, ai thấy Như Lai tức thấy Pháp.”* Chúng ta có thể nói một cách khác: *“Ai thấy cái thực tức thấy Như Lai, ai thấy Như Lai tức thấy cái thực.”*

Vậy chúng ta tạm chấp nhận tiên đề: *Thực là pháp, pháp là thực.*

Tuy nhiên, chúng ta phải lưu ý là chữ pháp trong kinh điển được dùng với nhiều nghĩa khác nhau, tùy theo vai trò và tướng dụng của nó. Chữ pháp trong sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp được dùng với nghĩa là đối tượng của ý. Chữ pháp trong Phật, Pháp, Tăng có 2 nghĩa, một là lời dạy của Đức Phật hoặc kinh giáo (Tam tạng), hai là sự thật của cái thực, cái chân lý, cái rốt ráo, cái thực tại như chơn.

Ngoài ra có một định nghĩa ở trong Duy Thức Học về Pháp là *“Nhậm trì tự tánh, quý sanh vật giải”*, tức là giữ gìn

cái tự tánh, giữ gìn cái tánh chất riêng, để từ đó người ta có thể biết, phân biệt được vật này khác với vật kia.

Giải nghĩa, giải thích thì lăm lờ và khó thấy được. Tôi sẽ có ví dụ.

Tay tôi cầm viên phấn, tôi đưa viên phấn lên. Quý vị biết ngay đó là viên phấn, vì nó có tính chất của viên phấn mà vật khác không có. Vậy rõ ràng là do chính tính chất của viên phấn đó tự nói lên, phải thế không? Quý vị biết nó hoặc thấy nó mà không cần gọi tên, có đúng thế không? Khi tôi cầm ly nước đưa lên, quý vị thấy ngay đó là ly nước. Quý vị lại còn phân biệt được nước khác, cái ly khác, phải vậy không? Tính chất của nước khác tính chất của cái ly. Ấy là cái thực, ấy là pháp. Mỗi vật đều giữ gìn bảo vệ tính chất riêng của nó, không những chỉ để biết về nó mà còn để phân biệt với vật khác nữa. Đây là pháp.

Còn một định nghĩa nữa về pháp trong Kinh tạng Pāli. Theo tôi định nghĩa này viên mãn hơn, rõ ràng hơn và cốt tử hơn, lại còn xác định được Đức Thế Tôn chỉ nói về cái thực đó thôi. Ngài ra đời chỉ để “khai thị” cái pháp đó thôi. Ai thấy là thấy ngay, không cần phải trải qua a-tăng-kỳ kiếp nào cả. Đức Phật đã trải qua thời gian tìm kiếm ấy cho chúng ta rồi. Ngài đã chỉ cái pháp, cái thực ấy cho chúng ta rồi. Vậy, bổn phận chúng ta là phải thấy, chứ không lý luận lờ thôi gì cả.

Định nghĩa ấy nằm trong bài Kinh Dhammratanaguna mà chư Tăng Phật tử Nam Tông trên khắp thế giới thường đọc tụng hằng ngày bằng Pāli văn như sau:

Svākhāto Bhagavatā Dhammo: “Sanditthiko, Akāliko, Ehipassiko, Opanayiko, Paccattam veditabbo viññūhi”.

Nghĩa là: “Pháp đã được khai thị bởi Đức Thế Tôn là thực tại hiện tiền (thấy ngay lập tức), không có thời gian, hãy hồi đầu mà thấy, ngay trên đương xứ, mà mỗi người có thể tự mình chứng nghiệm”.

Dhammo là pháp, là cái thực có những yếu tính như:

- Sanditthiko: nghĩa là thấy ngay lập tức, thấy một cách toàn diện (ngũ căn sam là toàn bộ, lập tức, toàn diện, dis là thấy, là kiến) cái đang là, thực tại hiện tiền hay tịch diệt hiện tiền. Tiếng Anh có mấy chữ tương đồng: The Truth (chân lý), Reality (thực tại), What is being (cái đang là).

Vậy pháp là sự thật, là chân lý, là thực tại hiện tiền, là cái đang là.

- Akāliko: không có thời gian (tâm lý). Nghĩa là pháp, sự thật, cái đang là, cái thiết thực hiện tiền hề thấy là thấy ngay, không trải qua thời gian. Chúng ta lưu ý, pháp nào mà trải qua thời gian (tâm lý) thì đấy không phải là pháp thực, không phải pháp mà Đức Thế Tôn khai thị. Ví dụ: tôi đang sân, cái sân ấy chính là pháp, vì nó là cái đang là, cái thực, cái chân lý. Quý vị đang sân đừng đừng, nhưng quý vị nghĩ là: “Phải chi mình đừng sân” hoặc “ta sẽ đừng sân, ta sẽ không sân”. Tất cả những điều mình nghĩ ấy đều không phải pháp, đều không phải là cái thực, vì hiện giờ nó không có, nó chỉ là ảo tưởng. Trừ chính tự thân ý nghĩ.

Tôi đang bất an mà tôi bảo: Tôi sẽ tu để được đắc định, để được Niết-bàn. Cái ấy xin thưa, cũng thuộc về tương lai giả định nên không phải là pháp, vì nó trải qua ý niệm thời gian rồi. Chính cái “không định” cái “chưa Niết-bàn” hiện tại đây, mới chính là pháp, mới chính là cái thực. Có lạ lùng không? Xin quý vị lưu ý: ngày mai, ngày kia, tôi sẽ đạt..., tôi sẽ thành... đều là tiến trình thời gian, nhân quả, sanh diệt, khổ đau. Nó không phải pháp. Đó là cái vọng tưởng nghĩ ra, chứ không phải là trí tuệ thực thấy, không phải là pháp mà Đức Thế Tôn khai thị.

- Ehipassiko: Ehi là hãy đến đây, tức hãy hồi đầu (động từ eti) và passiko là thấy (động từ passati). Đây là một mệnh lệnh, một mời gọi. Không phải ai mời cả mà chính là pháp



mời. Pháp tự phơi mở công khai sẵn sàng mời đến để thấy chứ không bí mật gì cả. Đến không phải là bước tới, đi tới chỗ kia (chữ gam - gacchati mới là đi tới), mà có nghĩa là trở lại đây. Tôi xin lấy ví dụ: tôi đang sân dùng dùng. Tôi bèn nghĩ rằng “vậy tôi sẽ tu hành cho hết sân”. Đấy không phải là pháp. Vị nào nói tôi tu để cho hết sân thì vị đó chưa thấy pháp vậy. Có người khác nói rằng “tôi tu để một giây sau thôi, tôi sẽ hết sân”. Một giây cũng đã là thời gian thi thiết. Cái đó cũng không phải là pháp. Hãy trở lại đây hay hãy hồi đầu mà thấy chính cái sân ấy. Mệnh lệnh của pháp là vậy. Ehipasiko là vậy. Trở lại, quay trở lại mà thấy. Đó mới thật sự là pháp, là cái thực. Ấy mới chính là pháp do Đức Thế Tôn khai thị cho chúng sinh.

Thiền Tông nói rằng: “Trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật”, trực chỉ thì không thể là ngày mai, ngày kia, phải thế không? Chỉ thẳng vào tâm người, cũng có nghĩa là chỉ ngay cái thực tại hiện tiền này, cái không có thời gian, cái thấy ngay lập tức. Hãy trở lại mà thấy cái ngay bây giờ đây. Đó cũng chính là kiến tánh, kiến ngay chính cái tánh sân ấy.

Trong Pāli, chữ ditthiko có chữ dis là kiến, là thấy và chữ passiko cũng là dis, đồng nghĩa với kiến trong kiến tánh. Thiền Tông dùng chữ kiến tánh cũng nhằm chỉ cái pháp đang hiện tiền này. Chứ không phải kiến cái gì ghê gớm ở đâu xa. Nếu kiến tánh mà là kiến một cái gì bên ngoài cái đang là, một thế giới siêu huyền nào, Thiền Tông sẽ bảo đấy là “hướng ngoại cầu huyền”. Và Lão Tử cũng bảo: “địch trừ huyền lâm, năng vô tì hồ” đều là muốn dẹp cái hướng ra bên ngoài, phải trở lại mà thấy cái tự tánh muôn đời ngay tại đây và bây giờ.

Hãy trở lại đây mà thấy! Hãy hồi đầu thấy lại! Đấy là tiếng gọi muôn đời của pháp. Đấy là lời thiết tha mời gọi, thôi thúc tất cả chúng ta đừng có rong ruổi, tầm cầu, chạy Đông, Tây, Nam, Bắc, Cực Lạc, Niết-bàn, ngày mai, ngày kia, tôi

sẽ, tôi trở thành v.v.. một cách si mê vô vọng nữa. “Hãy trở lại mà thấy”, đây là tiếng vọng của pháp còn vang mãi giữa chúng ta.

- Opanayiko: nghĩa là giẫm lên ngay trên chân lý thực tại. Opa trong Pāli tương đồng với “upon” trong tiếng Anh là trên, lên trên. Chũ Nayiko (Nayati, neti) là dẫn đến, hướng đến, xử sự. Vậy Opanayiko là dẫn lên trên, tức là đặt chân lên đúng thực địa. Phải dùng từ cụ thể như vậy để chúng ta dễ thấy ra ngay cái gọi là “giẫm lên trên thực tại chân lý” này.

Thiền Tông có một thành ngữ rất u “đắc địa” để nói lên nghĩa này, đó là “cước căn điểm địa”. Bàn chân chúng ta phải chạm lên trên đất thực, nghĩa là đứng vững trên cái thực tại hiện tiền, trên cái *what is being*, trên pháp, nghĩa là sống trọn vẹn ngay nơi đương thể của sự sống.

Vậy còn thế nào là “*cước căn bất điểm địa*”? Nghĩa là thực tại hiện tiền chúng ta không bước lên, mà chúng ta lại bước vào quá khứ, bước vào tương lai, bước vào “tôi”, bước vào “tôi trở thành” v.v... Vậy là sao? Vậy có nghĩa tôi đang sân đây, lại không xử lý ngay trên đó (Opanayati) mà tôi lại nói: ngày mai tôi sẽ hết sân, một tôi sẽ hết sân! Đó là dẫn ra ngoài thực địa, là trật đường rầy rồi!

Bước lên có nghĩa là sống, là chiêm nghiệm trọn vẹn và toàn bộ tính chất cái sân ấy. Chúng ta đã không chịu kiến tánh, kiến cái sân ấy mà lại mong cầu trải qua thời gian để hết sân, để kiến một cái tánh lý tưởng hoặc để đắc quả vị: ấy là “*cước căn bất điểm địa*”. Tôi đang phiền não nên mong cầu Bồ Đề, ấy cũng là cước căn bất điểm địa. Tôi là chúng sinh nên mong làm Bồ Tát, ấy cũng là cước căn bất điểm địa. Sao không ngay nơi chúng sinh ấy mà độ đi, còn đợi khi nào làm Bồ Tát nữa!

Khi đang sân, ngay lúc đó chỉ có cái sân là thực, quý vị

cần trọn vẹn thấy rõ cái sân đó với toàn bộ tính chất của nó. Ấy mới là kiến tánh, mới là cước căn điểm địa. Nó chính là định, là tuệ, chẳng có cái định, tuệ nào tối thượng hơn. Pháp sân vốn đã “nhiệm trì tự tánh sân” để cho mình kiến tánh mà mình lại hướng ngoại cầu không sân. Nếu khi “không sân”? Thì ta xử sự ngay trên cái “không sân” ấy. Đây là kiến tánh, vì lúc đó pháp đang “nhiệm trì tự tánh không sân”. Vậy đây là tiến trình thời gian của luân hồi sinh tử:

Hiện tại → Hướng ngoại → Tương lai

Đang sân → mong cầu → không sân

(pháp, cái thực) → (muốn trở thành) → (phi pháp, cái không thực)

Chúng ta phải tức khắc thấy rõ cái tâm mong cầu ấy ở trong chúng ta, vì chiếu quán được cái tâm mong cầu ấy tức là phá được nhịp cầu sinh tử, thời gian. Nếu không, muôn đời chúng ta chỉ thả mồi bắt bóng, bỏ cái thực mà đi tìm cái không thực, bỏ pháp mà đi tìm cái không phải pháp. Chúng ta không muốn đường đường chính chính mà đi, đi trong cái thực, bước trong cái thực, mà luôn luôn bước ra khỏi cái thực, bước ra khỏi pháp! Giống như người ưa mơ mộng hay chỉ thích mộng du!

- Paccattam : Mỗi người

- Veditabbo : Thể nghiệm

- Viññūhi : Bậc trí, bậc có trí tuệ, Bồ Tát, bậc tự mình chiêm nghiệm cái đang là.

Ba chữ cuối kết thúc đoạn kinh này có nghĩa là mỗi người hãy tự nhận chân, tự chứng nghiệm, hãy sống trọn vẹn với cái thực ấy ngay nơi sự sống đang là. Đó là nghĩa chữ pháp, cái thực ở trong kinh Nguyên Thủy.

PHÁP CỦA THIÊN TÔNG

Để có cái nhìn rộng rãi hơn, và cũng để cho chúng ta thấy rõ không phải chỉ có trong Nguyên Thủy mà cả Đại Thừa và Thiên Tông cũng có cái thấy như vậy. Tôi sẽ điểm xuyết một vài điều.

Thiên Tông đã nói về cái thực, về pháp: “*Xúc mục vô phi thị đạo*”, nghĩa là tiếp xúc với mắt thì không có gì không phải là đạo. Ở đây, đạo là cái thực, là chân lý, là pháp.

Có người hỏi một vị Thiên Sư:

- Bạch Ngài cái gì là đạo?

Thiên Sư trả lời:

- Thế ông chỉ cho ta xem cái gì không phải là đạo?

Quá rõ, phải không? Cái gì đã chỉ ra được, đã thấy được đúng thực tướng, dù cái đó là vọng thì nó cũng là cái thực rồi. Vị Thiên Sư ấy hẳn đã thấy pháp.

Vị Thiên Sư khác lại nói: “Kiến, tức trực hạ tiện kiến, nghĩ tư tức sai”, nghĩa là hễ thấy là thấy ngay tức khắc, thấy ngay trước mắt, suy nghĩ, tư nghì là sai liền. Chân lý này, chân lý mà Đức Thế Tôn đã khai thị, pháp ấy, ai thấy được là thấy ngay lập tức, nếu còn chần chừ suy nghĩ về nó tức là chưa phải. Ngộ là ngộ ngay trước mắt, phải không? Nếu để đến ngày mai, ngày kia là không được. Kiến là kiến tánh ngay, kiến tánh là không hẹn thời gian. Hễ thấy là thấy ngay. Ngộ là ngộ nguyên con, phải không?

Ngài Đức Sơn, khi đệ tử hỏi Phật là gì? Ngài bảo là 3 cân mè. Ba cân mè quá đúng, phải không? Nếu khi đó Ngài Đức Sơn đang cầm nửa viên phấn như thế này thì Ngài cũng bảo “nửa viên phấn”, giản dị vậy thôi. Phật là thấy tánh, mà ba



cân mè nằm sờ sờ trước mắt không thấy mà lại đi tìm Phật trong mộng được sao?

(Giải thích ngoài “mép rìa” của người ghi chép.)

Tại sao lại ba cân mè? Tại vì khi ấy Ngài Đức Sơn ưa bảo là 3 cân mè chứ sao! Ba cân mè khi ấy nó hiện lên trong óc của Ngài, nên chỉ có cái hình ảnh đó là thực, chỉ có cái ấy là pháp. Tuy nhiên người ta cũng có thể giải thích kiểu khác, rằng vị Thiên Sư muốn chặt đứt cái vọng tưởng tâm cầu ý nghĩa không thực trong óc của người đệ tử, nên đã lôi người đệ tử trở về cái thực, với thực tại chỉ là 3 cân mè đang có mặt ở đây, giữa hai người.

Nhưng mà hãy coi chừng! Chính đấy là loạn, là thiên luận! Có một căn bệnh trí thức, là bệnh thiên luận đang phổ cập trong giới học Phật chúng ta! Nếu người biết, người thấy cái thực rồi, thì không thể loạn Đông, loạn Tây mà đánh lừa họ được. Nhưng nếu là người không thấy, đôi khi họ lại bị rối mù, bị vây bủa không có lối thoát của những mớ luận lý (như đàn kiến đang bò quanh miệng chén, bò quanh mép rìa của thực tại).

Khi có người hỏi Ngài Triệu Châu: “Ý của Tổ Sư qua Đông Độ là gì?” Câu ấy tương tự như hỏi: Thiên là gì? Đạo là gì? Pháp là gì? Ngài Triệu Châu đã chỉ “cây bách trước sân”!

Có vị Thiên Sư khi được hỏi tương tự như vậy, lại trả lời: “que cứt khô” (cần chỉ quyết). Nói như thế có quá đáng không? Có bạo gan không? Khi ấy, ở bên cửa đang có cái que chống cửa, cũng là cái que mà thầy trò họ vừa dùng để bón phân cho cây về. Vậy thì chỉ tay vào “que cứt khô” ấy, chính là pháp hiện tiền trước mắt, có gì đâu mà quá đáng! Chân lý là sự thật mà “cùng lý ư sự vật thủy sinh chi xứ” mà.

Nói tóm lại là mọi vận dụng của người ngộ Đạo thật là sáng tạo, thật là thiên biến vạn hóa. Cũng phải thôi, cả sum

la vạn tượng, cả trăng sao nhật nguyệt, cây cỏ núi sông, sơn hà đại địa, là cả một kho tàng vô tận, bấy nhiêu cái thực ấy thì ta sử dụng làm sao cho hết, phải không?

Kinh Đại Thừa bảo: “Đương xứ tức chân”, còn toàn bộ kinh điển Nguyên Thủy của Đức Phật đều chỉ thẳng cái đương xứ ấy. Đương xứ có khi nào mà không chân, phải không? Nhưng mà tại chúng ta vọng nên không thấy đó thôi.

Nói tóm lại, cái thực không phải là cái gì quá xa vời như trên mây xanh, quá cao siêu ở nơi cõi Thiên Đàng, Cực Lạc mà chỉ tại ta nhìn với con mắt dục vọng, nên đã tự bưng bít trước tất cả những sự thật trên đời đó thôi.

Quý vị “tham định”, bỗng dưng cái “tâm không định” sẽ ngại quý vị. Quý vị muốn hỷ lạc, bỗng dưng cái tâm không hỷ không lạc sẽ ngại quý vị. Chúng ta luôn luôn làm rào chắn chính chúng ta, luôn luôn làm ngại chúng ta, làm khổ chúng ta. Tâm định và tâm không định đều phải bình đẳng. Tâm hỷ lạc và không hỷ lạc đều phải bình đẳng. Tâm khởi và tâm không khởi đều phải bình đẳng. Tất cả đều phải được thấy rõ, thấy đúng bản chất nó như thế là như thế. Đừng nên bị lung lạc cám dỗ, nghiêng bên này, lệch bên kia, bỏ chỗ này, tìm chỗ nọ. Quý vị trốn chạy cái gì? Sao lại không bước thẳng trên đất này mà lại muốn bước lên hư ảo, không tưởng, vọng niệm, vô minh, ái dục?

Quý vị đọc quyển kinh đầu đó mà không thực hiểu, không thực thấy rồi quý vị tu, tu kịch liệt để mong rằng tâm dừng khởi nữa, ví dụ thế, bởi vì khởi là “thiện ác dĩ phân”, bởi vì khởi là “nhất ba tài động vạn ba tùy”, phải không? Cho nên quý vị tu, quý vị muốn đắc định, muốn đại định cho đến khi “dạ tịnh thủy hàn ngư bất thực”. Nghĩa là đến khi cho cái tâm giá băng như sông khuya nước lạnh, cá không ăn mỗi nữa, lục căn không còn dám xó rỏ nhìn ngó lục trần nữa, để khi ấy ta sẽ... ta được... “mãn thuyền không tải nguyệt



minh quy"! Để được đầy thuyền chở ánh trăng mà ra về! Phải không? Có đúng vậy không?

Nếu quý vị hiểu như vậy là sai đấy. Tâm khởi thì cứ khởi có gì phải sợ đâu. Nếu tôi không khởi tâm mời quý vị đến đây hội thảo, và nếu quý vị không khởi tâm đến đây cùng nghe pháp, thì làm sao hôm nay chúng ta có pháp hội này?

Đôi khi, chính tâm định lại làm ngại các pháp. Pháp là cái gì luôn luôn, lúc nào cũng đang uyển chuyển, sinh động phong phú, mới lạ... đổi thay từng giây khắc nơi hơi thở chúng ta, nơi thế giới quanh ta. Vậy, đứng ra là mình luôn luôn tỉnh thức, bèn nhạy để lắng nghe một cách trọn vẹn những sự sinh động, uyển chuyển và mới lạ đó thì mình lại bịt tai, bịt mắt lại, trầm không trệ tịch, hoặc từ chối quay lưng với thực tại đó, để: tôi sẽ... tôi mong... tôi phải là... tôi phải đắc định, tôi sẽ giải thoát, tôi phải đến Niết-bàn, v.v...

Tất cả những ước mơ, những hình ảnh, những danh từ có vẻ tôn kính và thiêng liêng kia là cái gì vậy? Chính chúng ta đã tự giết mình trong cái trò chơi có vẻ nghiêm túc ghê gớm đó! Cái đó hoàn toàn không phải là pháp của Phật. Pháp của Phật phải hội đủ những tính chất: *"thực tại hiện tiền, hồi đầu mà thấy, thấy ngay lập tức, không qua thời gian, phải xử sự ngay trên thực tại"*. Vậy pháp mà chúng ta lăng xăng tìm kiếm kia có phải là pháp mà Đức Thế Tôn khai thị đó chăng? Không! Rõ ràng là không phải. Pháp đó chỉ là sản phẩm của vọng niệm, nghĩa là do vô minh và ái dục dựng lên.

Dẫu chúng ta có leo lên núi cao, lặn xuống biển sâu, có tu cách gì đi nữa thì chúng ta cũng chỉ làm nô lệ cho dục vọng, nô lệ cho bản ngã mà thôi. Trong lúc pháp, thì chỉ cần thấy nó đúng như thực là nó. Cả Nguyên Thủy, Tiểu Thừa, Đại Thừa, Kim Cang Thừa, Thiên Tông đều nói như vậy, mà nói rất rõ, sao chúng ta không chịu thấy?

Phật giáo Nguyên Thủy không nói phương pháp, không

có phương pháp nào cả, tôi xin lặp lại như vậy. Chánh pháp không phải là phương pháp. Sử dụng phương tiện đã là tượng pháp rồi. Ở đây sẽ có người hỏi: đồng ý Phật không nói phương pháp, Ngài chỉ thẳng, nói thẳng cái thực cho người ta thấy mà thực hành, mà sống với cái thực, nhưng sao kinh điển về sau, nhất là các Tổ, dường như mỗi tông phái, mỗi giáo phái đều có phương pháp riêng. Ví như bảo đây là pháp phương tiện, là pháp Tiểu Thừa, là pháp Đại Thừa v.v... và còn vô lượng pháp môn trên đời này?

Vâng, câu hỏi đó hay lắm. Sự thật nó thế này, các Tổ vì thấy chúng sinh nhiều bụi cát trong mắt quá, bụi cát chính là tư kiến, tư dục, không trực tiếp thấy được pháp, nên các Tổ bèn vận dụng, vận dụng ẩn dụ, biểu tượng; vận dụng phương tiện, pháp môn... mà thành ra Đại Thừa. Vậy pháp Đại Thừa chính là pháp vận dụng. Vận dụng cho đại đa số quần chúng để qua pháp môn, phương tiện đó mà thấy cái thực. Cái thực mà trong thời nguyên thủy Đức Phật đã chỉ thẳng để có thể thấy là thấy ngay. Do đó, sau thời kỳ phương tiện, Thiên Tông lại trở về tinh thần chỉ thẳng của thời Nguyên Thủy. Thiên Tông nói ngay lại cái “trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật”, “xúc mục vô phi thị đạo”, v.v... tức là những cái Sanditthiko, Akālika, của thời Nguyên Thủy Phật giáo. Vậy ta không ngạc nhiên gì, ai mà hỏi đạo là gì, vừa mới há miệng ra là Lâm Tế đánh một hèo liền! Vì sao vậy? Vì Lâm Tế muốn trả anh ta về lại với pháp. Vì sao người ta muốn hỏi thiên là gì, vừa mới định hỏi thì Lâm Tế hét một tiếng hét như sư tử hống, làm cho anh ta không kịp hỏi một cái gì cả. Vì hỏi pháp chính là chạy ra khỏi pháp, là thả mỗi bắt bóng rồi, là toàn dùng lý trí để thấy cái thực!

Xin quý vị nhớ cho một điều thế này: Niết-bàn không phải là xa. Sao cứ cong lưng chạy đi tìm Niết-bàn làm gì vậy. Chính khi quý vị dẹp bỏ đi tất cả những ý niệm đi tìm Niết-bàn, ngay khi ấy, quý vị đang ở nơi Niết-bàn.



“Thân tại hải trung hươu mích thủy

Nhật hành lãnh thượng mạc tâm sơn.”

Tức là cái người đang tắm trong biển, mà hỏi nước ở đâu rồi cứ nỗ lực đi tìm nước. Cũng vậy, người đang đi trên đỉnh núi mà lại hỏi núi ở đâu. Cho nên người ta nói rằng: “bể khổ mênh mông hỏi đầu là bến”. Vì sao vậy? Bởi vì người ấy chợt nhớ ra: “À, mình ở trong nước chớ bơi đi đâu mà tìm nước cho mệt!”

Khổ một nỗi là chúng ta đang ở trong Niết-bàn, rồi khi không khỏi vô minh ái dục lên chạy đi tìm Niết-bàn. Vì thế Niết-bàn dường như thể càng ngày càng xa! Cho nên những người tu hành mà không thấy pháp thì càng tu chừng nào, càng xa đạo chừng nấy. Càng tinh tấn tu hành chừng nào càng dễ rơi vào tà đạo, ma giáo chừng nấy. Điều đó thật là kinh khủng. Sự thật đó là đau lòng, phải không?

Nói như vậy thì tất cả mọi người không nên tu sao? Đâu phải vậy? Tu chứ! Nhưng tu là phải thấy, điều kiện tất yếu của pháp do Đức Thế Tôn khai thị, là phải thấy, Ehipassiko - hãy hỏi đầu mà thấy - phải thấy pháp và sống pháp, ấy mới gọi là tu. Tu là ở trong pháp, với pháp, đặt chân đứng trên pháp, chứ không phải là chạy ra khỏi pháp mà tu để tìm pháp. Nhưng nếu đã không biết hỏi đầu ra làm sao để mà thấy, lúc bấy giờ mới sử dụng pháp môn phương tiện tức là phương pháp tu. Đành vậy chứ biết làm sao!

Xung quanh ta, ở đâu, chân trời nào, chúng ta cũng bắt gặp cái thảm kịch về những người học Phật, tu Phật, học thì chạy theo kinh điển, ngôn ngữ, văn tự, giảng nói rất hay lý luận rất giỏi, in kinh, ấn tống, phổ biến hàng hà sa số. Họ làm gì vậy? Họ chạy ra khỏi pháp! Không những họ bỏ gốc “chánh pháp”, bỏ cành “tượng pháp” mà bỏ luôn cả nhánh ngọn “mạt pháp” để chạy lệch ra ngoài “tà pháp” nữa kia! Còn những người có tu có hành thì sao? Họ tu, họ hành dữ lắm.

Họ hạ thủ công phu quyết liệt, nghiêm túc, nghiêm trang, thu thúc, khổ hạnh... mù mịt, không thấy pháp ra sao. Cái thực như thế nào? Vậy thì chuyện gì xảy ra? Quý vị biết rồi đấy. Họ càng tu chừng nào, thành tựu chừng nào hoặc chứng đắc chừng nào, thì cái họ thành, họ đắc, họ chứng ấy, chính là cái ngã, là vọng tưởng của họ vậy. Họ sẽ đau khổ. Được cũng đau khổ, không được cũng đau khổ. Được cũng vô minh, ái dục, không được cũng vô minh, ái dục. Nó vẫn còn nguyên!

Có một anh chàng thanh niên kia tự nhiên khởi vọng đi tìm người yêu, một người yêu mà anh ta luôn mơ tưởng. Tôi thử hỏi quý vị, sự thật anh ta có đi tìm người yêu không? Xin thưa là không phải. Anh ta chỉ đi tìm cái tình cảm của anh ta mà thôi. Quý vị nghĩ thử mà coi có đúng không? Anh ta chỉ đi tìm cái hình ảnh mà anh ta mơ tưởng, chứ không phải đi tìm người yêu! Cũng vậy, tất cả những người tu Phật, tu mà không thấy, chưa thấy pháp, cái thực thì đều đi tìm cái mà họ mơ mộng. Người thanh niên kia sau khi kiếm được một cô gái cưới về làm vợ rồi không có hạnh phúc. Tại sao vậy? Tại vì cô ấy không đúng với hình ảnh mà anh ta từng mơ tưởng bấy lâu. Do đó, anh ta rất đau khổ, đau khổ là điều rất dễ hiểu. Cũng vậy, bây giờ nếu quý vị nỗ lực tham thiền để đạt cái này, cái kia. Khi đạt được quý vị sẽ chán cho mà xem. Đương nhiên là vậy. Đó là định luật. Đó cũng là cái đau khổ giống như anh chàng thanh niên kia, bởi cái đạt đó không giống những gì trong mộng. Vì sao vậy? Vì tất cả những cái ta đạt được, ta tạo ra đều là cái hữu vi, mà tạo tác hữu vi là vô thường khổ não.

Quý vị có nghe chữ hữu vi không? Có hai loại hữu vi.

- * Một là hữu vi chủ quan, tức là pháp nào do tư ý tạo tác dù bằng mọi nỗ lực tu hành tinh tấn, tham thiền, nhập định, thì đó là pháp hữu vi cả. Pháp hữu vi có sanh thì có diệt, đúng như câu:



“Aniccā vata sankhārā -” Hữu vi vô thường
Uppādavaya dhammino - Tánh luôn sanh diệt
Uppajitvā nirujjhanti - Sanh diệt diệt rồi
Tesam vūpasamo sukho”. - Tịch tịnh an lạc.”

* Hai là hữu vi khách quan, tức là các pháp do duyên khởi một cách tự nhiên, không do tư ý, tư dục. Hữu vi đó cũng vô thường nhưng không phải nguyên nhân của khổ, nên mặc dù vô thường mà vẫn tịch tịnh. Mặc dù có sanh diệt (trên hiện tượng), mà không sanh diệt (trong ý niệm). Vì vậy mà pháp Đức Thế Tôn khai thị vốn không sanh diệt, vì có sanh đâu mà diệt? Chúng ta sanh nó ra thì nó mới diệt chứ, có phải thế không? Pháp, cái thực, có sanh diệt bao giờ đâu? Bởi thế mới nói:

*“Nhất thiết pháp bất sanh
Nhất thiết pháp bất diệt
Nhược năng như thị giải
Chư Phật thường hiện tiền”.*

Nếu quý vị thấy một pháp mà dừng để cho khởi tâm hữu vi sanh diệt, nghĩa là cứ thấy cái pháp đó như vậy là như vậy. Như vậy mới là trọn vẹn tánh, tướng, thể, dụng, duyên báo chi chi đó thì pháp đó không sanh diệt vì thoát khỏi ý niệm thời gian. Nhưng nếu quý vị khởi tâm hữu vi lên, nghĩa là để cho bản ngã khởi lên, vô minh ái dục khởi lên, thì liền có thời gian và sanh diệt khi nhìn thấy pháp ấy. Đó là định luật phải không? Khi quý vị nhìn cái hoa, nếu quý vị nhìn cái hoa đó trọn vẹn như nó đang là... đang là với sắc màu, đang là với nắng sớm, đang là với gió mai, v.v... thì đóa hoa kia có sanh diệt bao giờ đâu. Nhưng khi quý vị có vấn đề với nó, ưa hay không ưa, hái nó hay không hái, nghĩ rằng hoa kia sẽ

tàn... nghĩ rằng nó là... nó sẽ... thì ngay tức khắc đóa hoa kia liền bị ý niệm sanh diệt xen vào. Nhưng không phải hoa kia sanh diệt mà chính là tâm niệm, bản ngã, ước muốn, v.v... sanh diệt. Do đó mà Ngài Huệ Năng mới nói với mấy chú tiểu “tâm các người động chứ không phải phướn động hay gió động đâu”.

Đi gần hơn, khi quý vị đang sân thì cái sân ấy là pháp rất thực, nó là cái thực, cái đang là nơi quý vị. Nếu quý vị thấy đúng mức, thấy trọn vẹn tự tánh của nó, thì chính là quý vị đã kiến tánh, kiến tánh trong câu “kiến tánh thành Phật” của Thiên Tông. Vì khi ấy, rõ ràng là quý vị đã “trực chỉ nhân tâm” rồi. Trực chỉ là như vậy, thấy tức khắc, thấy rõ ngay thực tánh của cái sân chứ không phải kiến tánh là một cái gì huyền ảo đâu đâu. Cũng không phải cứ ngồi tham thiền nhập định để chờ lúc nào đó sẽ kiến tánh. Cũng không phải lục lọi ở trong cái “đống thân tâm” này mà tìm ra viên ngọc thể tánh trong suốt như ma ni châu, tìm cái “bản lai diện mục” trước khi “cha mẹ” sinh ra. Coi chừng lầm to đó nghe. Viên ma-ni châu thì đúng. Khuôn mặt xưa nay thì đúng, nhưng mà ngồi luận thành hàng trăm quyển sách, hàng chục bộ luận về cái diện mục ấy thì chưa chắc đã thấy cái mặt mày nó ra làm sao. Viên ngọc cũng là cái thực, bản lai diện mục cũng là cái thực. Để khai thị cho chúng sinh, pháp Phật thuyết chỉ nói về cái thực. Ai mà nói cái gì trên mây thì tôi chắc rằng mắt họ còn quá nhiều cát bụi. Họ chưa thực thấy. Muốn thấy tánh, thấy Phật không phải tìm đâu xa, mà thấy ngay nơi thân, thọ, tâm, pháp này:

“Quán thân thực tướng

Quán Phật diệc nhiên.”

Nhưng nói vậy vẫn còn nói lý. Đức Phật dạy trong kinh Nguyên Thủy một cách giản dị, trực tiếp, không văn hoa rằng: Đi tới thì biết đi tới, đứng lại thì biết đứng lại, đi lui



thì biết đi lui. Thậm chí “đây là tóc, đây là móng, đây là lông, đây là da” v.v... đại khái như vậy. Mà đó chính là “quán thân thực tướng” chứ đừng tưởng quán thân thực tướng là cố đào bới cho ra cái thực tướng ảo tưởng nào đó ở nơi thân.

Đi tới đi lui đều thấy rõ, đấy là thấy thực tướng. Còn quán Phật thì sao? Quán Phật thì cũng như vậy đó. Vì không thấy thực tướng nơi thân, thọ, tâm, pháp nên mình mãi mãi si mê, bỏ quên ông “Phật diệt nhiên” ấy mà lại đi tìm ông Phật trong mộng: ông Phật của bản ngã, của ý niệm, của vọng tưởng, của vô minh. Ấy là điều quá rõ, phải không? Đấy là tất cả những định nghĩa về pháp, dẫu là nói sơ sơ, nhưng tôi nghĩ cũng đã vừa đủ để chúng ta thấy pháp là gì, cái thực là gì rồi. Xin quý vị lưu ý cho.

VỀ CHƠN VỌNG

Bây giờ chúng ta nói thêm về những cái đang diễn ra trong hiện tại. Những cái thực đang diễn ra trong hiện tại là cái gì?

Quý vị cứ nói một cái gì đó đi! Ví dụ quý vị đang khởi lên một tâm, tức khắc quý vị bảo đó là vọng. Còn nếu không khởi, quý vị bảo đó là chơn. Nếu tâm không khởi là tịnh chỉ, là định, là chơn thì tại sao Đức Phật lại bảo có tà định? Định cũng có chánh định, có tà định. Vậy thì khi tâm không khởi, cũng có tâm không khởi là chánh mà cũng có tâm không khởi là tà. Khi tâm khởi, ví dụ như khởi tư duy thì vẫn có chánh tư duy và tà tư duy. Cho nên khởi cũng có chơn, vọng, chánh, tà. Vậy thì sao mình cứ muốn không khởi và cố gắng để mà không khởi? Không khởi dễ bị rơi vào thụ động tiêu cực chứ không phải hay đâu.

Xin quý vị nhớ cho một điều: khởi là khởi, khởi là biết khởi, chứ đừng “chụp mũ” cho nó là chơn hay vọng. Nếu cái gì khởi mà quý vị cũng cho là vọng thì không đúng, nhưng khi đang vọng mà mình thấy rõ thực tướng của vọng, vậy là chơn. Thấy rõ vọng tức là chơn chứ ngay lúc đó không có cái chơn nào khác.

“Vô minh thật tánh tức Phật tánh

Huyễn hóa không thân tức Pháp thân.”

Hoặc là:

“Đoạn trừ phiền não trùng tăng bịnh

Xu hướng chơn như tổng thị tà.”

Mình biết cái gì là chơn như, cái gì là không chơn như mà chạy đi tìm? Đi tìm chơn như là đi tìm cái vọng của mình



vậy. Chính khi mình thật sự thấy rõ vọng thì khi ấy đã là chơn như rồi. Có đúng vậy không? Không chơn giáo thì làm sao biết được vọng? Và biết rõ vọng một cách trung thực thì sao lại chẳng chơn?

Cho nên, vấn đề không phải là chơn hay vọng mà vấn đề là mình có thấy được thực tánh hay không? Thấy được pháp hay không? Còn bỏ vọng đi tìm chơn là một sai lầm rất lớn. Bỏ vọng tâm chơn là con đường tà chứ không phải con đường chánh. Nên nhớ cho như vậy.

ĐI VÀO KINH BÁT-NHÃ

Trước khi đi vào kinh Bát-nhã, chúng ta sẽ thảo luận về những điểm liên quan. Ví dụ: thế giới là gì?

Người ta thường tưởng rằng, bên ngoài là thế giới, bên trong là tôi. Tôi và thế giới bên ngoài là hai thực tại khác biệt nhau. Không phải vậy, thế giới là gồm tất cả cái đang hiện hữu bên trong chúng ta với toàn thể cái hiện diện bên ngoài. Chũ Loka trong Pāli là thế gian, nó mang toàn bộ nghĩa này: bên trong cũng Loka mà bên ngoài cũng Loka. Nội tại và ngoại tại chỉ là một. Nếu có ai chưa rõ thì tôi xin được hỏi, cái gì ở bên ngoài? Bên ngoài có phải bên ngoài toàn bộ cái tôi đây không? Không phải, mình tạm nói, thế giới toàn bộ cái tôi và bên ngoài. Nhưng trên thực tế chẳng có gì là bên trong, chẳng có gì là bên ngoài cả. Tôi xin ví dụ: khi tôi nói cái tay rồi tôi đưa tay lên thì cái tay bỗng trở thành đối tượng của mắt, vậy nó là sắc, là thuộc lục trần. Mà lục trần thì nó đã trở thành bên ngoài mắt rồi, phải không?

Bây giờ mình ví dụ cái tâm chứ gì? Tôi đang sân, tôi thấy cái sân. Vậy cái sân đã trở thành đối tượng của ý. Sân là pháp, đối tượng của ý cũng thuộc lục trần. Vậy thì sân bên trong đã chạy ra bên ngoài rồi. Vậy tâm cũng không phải bên trong. Thật ra chẳng có gì là trong, chẳng có gì là ngoài cả. Xin quý vị nhớ cho điều đó.

Tôi nói vậy không phải là lý luận. Đây là sự thật. Sở dĩ tôi nói thế là phá bỏ cái biết quy định về sự phân biệt trong ngoài.

Thế giới là gì? Thế giới là toàn bộ lục căn, lục trần và lục thức, tức là 18 giới:



<i>Căn</i>	<i>Trần</i>	<i>Thức</i>
↕	↕	↕
Nhãn	sắc	nhãn thức
Nhĩ	thanh	nhĩ thức
Tỷ	hương	tỷ thức
Thiệt	vị	thiệt thức
Thân	xúc	thân thức
Ý	pháp	ý thức
18 giới		

Giới là lãnh vực riêng biệt.

Bây giờ chúng ta sẽ xem nó vận động như thế nào mà phát sanh lăm chuyện như vậy.

Pháp là một sự vận động liên tục, miên tục, luôn luôn mới lạ nên chúng ta phải chuẩn bị sẵn sàng với một cái nhìn tinh tường mới thấy nó được. Không phải chỉ đơn giản như ta viết lên bảng: “khi mắt thấy sắc thì một cái biết của mắt phát sanh, đó là nhãn thức”. Không máy móc như vậy. Con mắt nó cứ chớp chớp liên tục, có cái thấy nào của nó mà giống nhau đâu, phải không? Không phải pháp, khi mà nó đã “nhập trì tự tánh” rồi, là nó cứ đứng yên một chỗ đâu. Nó luôn luôn uyển chuyển, biến đổi và sinh động. Thế đấy!

Trong kinh Bát-nhã có đoạn: “*Vô nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; vô sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, nãi chí vô ý thức giới.*” Đó chính là 18 giới, là cái chỗ mà chúng ta đang xét sự vận động của nó đây.

Trong các bộ kinh chính thống của cả Nguyên Thủy, Tiểu Thừa và Đại Thừa đều chỉ nói sáu thức. Mãi đến 900 năm

sau Đức Phật Niết-bàn, luận sư Thế Thân mới đề cập đến Mạt-Na Thức và A-Lại-Da Thức trong môn Duy Thức Luận của Ngài.

Ở đây tôi xin nói thêm một tí rằng, sử dĩ truyền thống Abhidhamma Nguyên Thủy không nói đến 2 thức này, vì không xem đó là những tâm riêng mà chỉ là những giai đoạn đóng vai trò tác dụng trong tiến trình của một tâm mà thôi.

Khi một tâm sinh khởi, luôn luôn sinh khởi theo một tiến trình. Trong tiến trình của tâm đó lại có nhiều yếu tố duyên khởi mang một tác dụng khác nhau. Mạt-na không phải là một tâm (thức) mà nó là một phần của Javana trong tiến trình tâm.⁴ Còn A-lại-da cũng không phải là một tâm (thức) mà chỉ là vai trò Tadālambana và Bhavanga ở cuối tiến trình tâm mà thôi. Điều này tôi sẽ xin trình bày kỹ trong những buổi hội thảo sau. Ở đây tôi chỉ xin lưu ý một điểm là khi xem Mạt-na như một tâm, người ta dễ lầm nó như một thành phần có sẵn, trong khi Javana có thể khởi, có thể không khởi tùy duyên, tùy mỗi người. A-lại-da cũng vậy, khi xem đó là một tâm, mà lại căn bản tâm nữa người ta dễ lầm với một bản thể luận thường kiến, và mặc dù luận sư đã cố tránh, người sau vẫn chấp lấy nó như là bản tâm, một ý niệm khác về Đại Ngã hay, linh hồn này bất biến. Đó là điều chúng ta cần phải lưu ý để khỏi rơi vào ngoại đạo tà kiến.

Trong kinh Lăng Nghiêm, khi có người hỏi làm thế nào để thoát ra khỏi những điều trói buộc. Đức Phật bảo lấy cái khăn, gút 6 gút, rồi dạy Ngài A-Nan: “Làm sao người ta có thể gỡ ra được 6 cái gút này?” Ngài A Nan đáp: “Bạch Đức Thế Tôn, mình gút như thế nào thì mình tuân tự gỡ ra như vậy thôi!”

⁴ Javana là Tốc hành tâm (tâm Động Lực), Tādālambana là Đồng sở duyên (tâm Mót hay tâm Thập Di), Bhavanga là Hữu Phần (hay tâm Hộ Kiếp).



Sáu cái gút ấy chính là *nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý* cột với *sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp* bằng sự trung gian của nhãn thức... ý thức. Nói là 18 nhưng thật ra chỉ có 6. Sáu cái này khi mà cột lại thì nó tùm lum hết trơn, phải không? Cho nên người ta nói là:

“Nhất niệm bát sanh toàn thể hiện

Lục căn tài động thị vân già.”

Nếu mà lục căn mà bị vọng động, bị loạn lên một cái thì liền lập tức thế giới thân-tâm-cảnh bị mây vô minh, ái dục che phủ hết trơn. Còn nếu mặt trời tuệ mà sáng suốt chiếu soi thì: “Chơn giác vô công, căn trần hà tội?” Cái mà mình gọi là giác ngộ thì nó chẳng có công lao gì hết và cái căn trần (lục căn, lục trần) nó chẳng có tội lệ gì. Mắt tiếp xúc với sắc có tội gì đâu? Mắt tiếp xúc với sắc sở dĩ gọi rằng tội là vì do mình vọng khởi tùm lum mà thôi.

Bây giờ chúng ta cùng nhau xem xét sự vận động của thế giới ấy. Mình tạm coi thế giới ấy có bên trong và bên ngoài. Con người mình đây là bên trong và xung quanh là bên ngoài, tạm gọi là thế giới thân-tâm-cảnh đi cho dễ nói.

SỰ VẬN ĐỘNG CỦA 18 GIỚI

Khi mắt tiếp xúc với sắc, xúc ấy chỉ thành hình khi có sự cộng tác của nhãn thức:

Mắt + sắc + nhãn thức → Xúc

Vậy khi nói mắt tiếp xúc với sắc xin quý vị hiểu cho là nói toàn bộ sự vận hành tập khởi trên. Sự vận động ấy cuối cùng ghi lại một hình ảnh về sắc, hình ảnh đó gọi là pháp. Cũng vậy, hình ảnh ghi lại về thanh, hương, vị, xúc (vật thể sờ được bằng cảm giác của thân, khác với chữ xúc vừa nói trên) đều gọi là pháp. Chữ pháp dùng đây chỉ giới hạn trong nghĩa “*tiền trần lạc tạ ảnh tử*”, tức là hình ảnh rơi rớt lại của sắc, thanh, hương, vị, xúc. (Có một điều đáng lẽ chưa nói ở đây, nhưng tôi cũng xin mở ngoặc một chút để quý vị có một khái niệm thôi, rằng thực ra pháp không phải chỉ là “*tiền trần lạc tạ ảnh tử*” như Duy Thức liệt vào sắc pháp).

Đối tượng của ý cũng không phải chỉ là pháp. Theo Abhidhamma Nguyên Thủy, đối tượng của ý gồm có:

Đối trọng của Ý	Tiền trần (<i>sắc, thanh, hương, vị, địa, hỏa, phong</i>)	Sắc thô
	Pháp	

Sự trình bày này rất vi tế, nếu có một dịp khác chúng ta sẽ nói rõ hơn, bây giờ xin quý vị dừng quan tâm.

Đến đây, vấn đề bắt đầu quan trọng, bắt đầu sự vận động của toàn diện con người mình đây. Khi mắt thấy sắc và ta thu



nhận hình ảnh của sắc đó, thì việc gì xảy ra? Rồi kế tiếp đó là gì?

Có người hỏi: - Có phải cảm thọ không?

- À, đúng. Đó chính là cảm thọ. Cảm thọ này có 3 loại là: khổ, lạc và xả.

Khi mắt tiếp xúc sắc, xúc ấy tạo cho ta một cảm giác khó chịu, ấy là khổ thọ. Nếu xúc ấy làm cho ta dễ chịu thì lạc thọ. Nếu cảm giác là bình thường không khó chịu, không dễ chịu, tức không khổ, không lạc, ta gọi là xả thọ. Có phải đúng vậy không? Đây là sự thật, sự kiện đang diễn ra chứ không phải là do lý luận mà có, không phải do ai đó lập ra bằng quan niệm của lý trí, mà sự thật ấy diễn ra trong mọi chúng ta, và ai cũng có thể cảm nhận được, thấy được. Tôi xin lặp lại:

	- khó chịu: khổ thọ
Khi mắt thấy sắc →	- dễ chịu: lạc thọ
	- bình thường: xả thọ

Có ai phản đối sự vận hành đó không? Có ai phản đối sự kiện đó không?

Có người hỏi:

- Đồng ý là sự thật ấy ai cũng có thể thấy ngay nơi chính mình, nhưng xin thưa, cũng là thấy sắc nhưng có người khi thấy sắc ấy lại khổ, có người khi thấy sắc ấy lại lạc. Cũng là sự thật, nhưng sự thật làm người này vui, mà người kia lại khổ. Vậy đâu là sự thật? Cái nào là thực?

- Câu hỏi đó hay lắm. Đó chính là điều mà tôi đang định nói tới. Toàn bộ sự vận hành này của 6 căn, 6 trần và 6 thức đến khổ thọ, lạc thọ hoặc xả thọ phát sanh hoàn toàn tự nhiên thụ động. Hoàn toàn thụ động nên gọi là vô nhân. Vô nhân là vì nó không tạo tác, không gây ra nhân. Nó chỉ là kết quả thụ động.

căn + thức → $\begin{matrix} - \text{khô} \\ - \text{lạc} \\ - \text{xả} \end{matrix}$ = vô nhân dị thực
trần (không tạo nghiệp)

Thí dụ: khi bật đèn 100 watt lên, thì người đau mắt thấy khó chịu (khô), người mắt bình thường thấy dễ chịu (lạc). Vậy độ sáng của ngọn đèn là sự kiện khách quan (trần cảnh), còn con mắt (căn) và cái thấy (thức) thì chủ quan nên dĩ nhiên mỗi người nhìn một khác. Yếu tố đau mắt hay không đau mắt là kết quả của cái thân do nhân quá khứ. Nhân quá khứ có thể tội hay phước nhưng hiện tại chỉ là quả không có tội gì cả. Người khó chịu hay người dễ chịu không có sai gì cả, cả hai đều thọ nhận đúng nhân quả của họ.

- Trở lại vấn đề, khi mắt thấy sắc thì bao nhiêu thức khởi lên, có ai biết không?

- Dạ, hình như có thân thức.

- Anh nói đúng, nhưng không phải hình như mà là có thân thức hợp tác vào thật sự. Thế anh có nghĩ là có ý thức nữa không?

- Dạ, hình như có. Khi con nghe một bản nhạc hay hay con thấy màu xanh, đó có phải ý thức chen vào không?

- Anh lại nói hình như, tức là anh chưa quan sát kỹ. Đúng là có ý thức cộng tác vào nữa. Trường hợp anh thấy màu xanh đó là một tiến trình riêng của ý thức rồi. Nó là tưởng tượng hay liên tưởng rồi.

Vậy thì khi mắt thấy sắc, không phải chỉ có nhãn thức khởi lên mà còn có cả thân thức và ý thức cùng khởi nữa.

Mắt thấy sắc gồm → $\left\{ \begin{matrix} \text{Nhãn thức} \\ \text{Thân thức} \\ \text{Ý thức} \end{matrix} \right.$



Cũng vậy:

Tai nghe tiếng gồm → {
Nhĩ thức
Thân thức
Ý thức

Mũi ngửi hương gồm → {
Tỉ thức
Thân thức
Ý thức

Lưỡi nếm vị gồm → {
Thiệt thức
Thân thức
Ý thức

Mũi ngửi hương gồm → {
Tỉ thức
Thân thức
Ý thức

Riêng thân và xúc chỉ có → Thân thức & Ý thức

Chúng ta phải quan sát cho kỹ mới thấy rõ sự vận hành của nó.

Khi mắt thấy sắc thì chỉ có xả thọ thôi. “Cái thấy” chỉ có thọ xả, còn thân thức mới có khổ hay lạc. Xin lưu ý điều đó. Cái thấy, cái nghe, cái ngửi, cái nếm hoàn toàn không thọ khổ, lạc chỉ thọ xả. Còn thân xúc mới thọ khổ hay lạc:

Mắt → sắc → mắt thấy: thọ xả

Tai → thanh → tai nghe: thọ xả

Mũi → hương → mũi ngửi: thọ xả

Lưỡi → vị → lưỡi nếm: thọ xả

Thân → xúc → thân xúc giác: thọ lạc, khổ (đôi khi muội lợc gần như xả)

Như vậy, khi mắt thấy sắc, do đèn chói thì thấy khó chịu, cái thấy của mắt không khó chịu mà xúc giác của con mắt khó chịu. Xúc giác của con mắt thuộc về thân. Khi nghe âm thanh khó chịu, thì cái nghe không khó chịu mà xúc giác của lỗ tai thuộc về thân khó chịu. Cũng vậy là mũi và lưỡi. Tôi nói thêm điều này một chút. Khi ta ăn vô một miếng ớt mà cay. Nhưng mà cảm nhận khó chịu là chức năng của thân thức nơi lưỡi. Chúng ta phải chiêm nghiệm rõ để thấy pháp vận hành bằng không sẽ rất lầm lẫn. Ví dụ có người nghĩ rằng: “chà, tôi ăn cái ni nó cay ri, có lẽ là do cái tâm của tôi, vậy tôi phải bỏ cái tâm cay này đi!” Cay là cái chuyện của thiết thức và cảm giác khó chịu là chuyện của thân thức chứ tâm đâu có cay mà bỏ tâm cay? Cay chỉ mới là vị giác và của xúc giác. Và mặc dù có ý thức nhưng vẫn còn tự nhiên thụ động (vô nhân) chứ chưa phải là tạo tác của tâm. Vậy đâu có tâm gì cần phải bỏ, trừ phi biết cay sinh tâm bực tức. Vậy cần phải thấy sự vận hành đó cho đúng đắn, kéo lằm.

Còn trong ý thì có khổ, lạc không? Ở nơi ý, xin quý vị phải lưu tâm. Cái khổ của ý gọi là ưu, cái lạc của ý gọi là hỷ. Nhưng điều này chúng ta sẽ nói sau.

Trở lại sự vận hành. Khi mắt thấy sắc, đèn chói, khó chịu, mắt đau - khổ thọ. Khổ thọ không ở nơi nhãn thức, nơi cái biết của mắt, mà chính là thân thức nơi con mắt khổ. Khi khổ thọ chỉ có thân thức là khổ chứ không có ai khổ cả. Nhưng thường chúng ta hay đồng hóa nó với cái tôi, như là cái khổ toàn diện, khi nói “tôi khổ” thì khổ là thực còn “tôi” chỉ là ảo tưởng mà thôi.

KHỔ* → *PHI HỮU ÁI* → *KHỔ KHỔ

Bây giờ chúng ta đi sâu hơn một chút nữa. Khi cảm giác khổ phát sanh, chúng ta thường có phản ứng như thế nào?

Khi khổ phát sanh, thường bản ngã có ý chống lại cái



khổ, nghĩa là muốn lẫn tránh hay loại trừ cái khổ. Theo danh từ nhà Phật, thì ước muốn loại trừ ấy gọi là phi hữu ái: muốn hủy diệt cái khổ hay không muốn khổ tồn tại, cho nên phi hữu ái thuộc về đoạn kiến.

Khổ phát sanh → ước muốn loại trừ = phi hữu ái.

Chúng ta thử xem xét, phân tích lại thử coi, cách tu hành của chúng ta có đúng không?

Chúng ta đang khổ, muốn tu hành cho hết khổ. Coi chừng rơi vào phi hữu ái! Phải không? Tôi đang ở trong cõi trần gian đau khổ, cho nên tôi muốn tu mau để lên cõi Thiên Đàng, Cực Lạc, ở đó sẽ không còn khổ nữa. Vậy là rơi vào phi hữu ái, có đúng không? Và khi mà rơi vào phi hữu ái thì sao? Phi hữu ái xen vào cái khổ, thì cái khổ sẽ chồng lên cái khổ, nên gọi là khổ khổ, đúng không?

Tôi sẽ ví dụ: trời đang nóng, thấy nóng khó chịu quá, tôi bực bội, tôi quay quắt, rồi than: “Trời ơi! Sao trời nóng nực khổ thế này!” Như vậy là sao? Như vậy là mũi tên khổ mới bắn dính ở nơi thân, đã ghim vào tâm rồi. Vậy là khổ chồng chất lên khổ.

Tôi đang đợi một người nào đó mà chưa thấy đến. Tôi nóng nảy, bồn chồn: “Sao chưa tới kìa! Sao chưa tới kìa!” Vậy có phải là cái khổ tâm lý gia tăng và chồng chất lên không?

Vậy khi có khổ, nếu ta muốn khẩn trương loại trừ nó, thì cảm giác khổ tâm lý càng gia tăng lên, nghĩa là đem phi hữu ái mà chồng lên khổ thì thành ra khổ khổ.

Khổ thọ (sinh lý) + phi hữu ái = khổ khổ (tâm lý).

- Nhưng bây giờ quý vị nghĩ cho kỹ xem, cái khổ đó có thực không?

- Dạ, thưa Thầy, không có thực.

- À, đúng như vậy. Cái khổ đó không có thực.

Nhưng xin thưa: không thực nhưng mà thực, bởi nó di hại lên chính cái thân này, khi mình bực bội, tức giận, dẫu là ảo nhưng mà tim mình lại đập loạn lên, thần kinh căng thẳng. Như vậy thì có khổ thật, nhưng khổ thật này lại do cái khổ ảo giác tạo ra. Ví dụ: tôi đang đứng như thế này, đang ngẩng nhìn về phía trước, bất thành lình có người đánh sau vai. Nhìn lại, thì thấy cái anh chàng hôm qua mới đánh lộn với mình, tôi còn thù nó vì nó mới đánh tôi gãy mấy cái răng còn đau. Quý vị nghĩ sao về cái đập sau vai đó? Cái đập đó thật là rất đau, rất khổ, rất tức, rất bực, rất hận. Có đúng không? Nhưng nếu nhìn lại thấy một người bạn rất thân mà lâu ngày chưa gặp lại, thì cái đánh đó lại cảm nghe rất nhẹ nhàng, êm ái mà cũng rất là thân thương. Vậy thì cảm giác đó, cái cảm giác mà nếu mình tính được trọng lượng, giả sử 500 gram cho cú đánh đó, thì với người thù của mình, mình rất khổ, nó không phải là 500gram mà lại là 1.000gram. Nhưng với người thân thương thì chẳng những cú đánh không đau đớn gì, đã không khổ mà nó biến ra vui, ra lạc nữa! Vậy trong đó, con số 500gram đo được là thực, còn 500gram thêm vào là ảo giác. Hoặc cảm giác khổ đó giảm xuống số không, rồi lại biến hóa qua lạc thì cũng toàn là ảo giác do tâm lý tạo ra cả.

Tuy vậy ảo giác đó lại xem ra rất thực đối với chúng ta, đến nỗi nó sẽ in dấu thành cảm thọ thực trên thân! Cho nên nếu mình thực sự nhìn thẳng vào cái khổ đó, thì cần gì tu cho thoát khổ? Có đúng không? Tại sao phải tu cho thoát khổ làm chi! Ta cứ việc nhìn rõ, nhìn thẳng vào cái khổ thì ta liền thấy cái khổ đó chỉ là ảo giác, không có thực. Tại ta không chịu nhìn thẳng, không biết nhìn thẳng cho rõ ràng.

Đấy là chuyện khổ, còn chuyện ý muốn diệt khổ? Ý muốn diệt khổ có đúng sự thật không? Xin thưa, ý muốn đó cũng là một ảo tưởng, một vọng niệm. Ví dụ: câu chuyện đợi người hồi nãy. Mình đợi hoài sinh ra nóng nảy, bực bội. Nhưng người kia có thể có trường hợp khách quan xảy ra là xe bị nổ



lốp, bị kẹt đường... nên đến trễ mất 5 phút. Thật ra nếu đợi 5 phút mà tâm mình bình thản thì có sao đâu. Nhưng ở đây do tâm đợi chờ bức bối nên 5 phút đã biến thành 50 phút, phải không?

Có người thấy thành phố ồn ào, bụi bặm, mệt mỏi chán nản quá, muốn đóng cửa một ngày. Một ngày nằm nghỉ yên tĩnh trong phòng, quý vị thấy khỏe ru, an lạc vô cùng. Nhưng nếu quý vị bị công an bắt bỏ tù một ngày thì quý vị sẽ thấy sôi sùng sục, tù túng không chịu nổi. Tại sao vậy? Cũng một ngày chớ mấy? Cũng như nhau sao một bên thì khỏe khoắn lạ lùng và một bên như lửa đốt gan ruột? Đó là thực hay giả? Vậy thì phi hữu ái là một ảo tưởng, vọng niệm. Còn cái cảm giác do ảo tưởng này chồng chất lên trên cái khổ đó là thực hay giả? Nó cũng giả. Nó là ảo giác. Vậy chuyện tức cười của chúng ta là khởi lên một ảo tưởng để rơi vào một ảo giác, rồi lại khởi lên ảo tưởng toan trốn chạy ảo giác đó!

Người đời, những kẻ túy sinh mộng tử, đã đành như thế. Nhưng tiếc thay nhiều người tu hành cũng chẳng hơn chi, phải không? Họ tu để trốn chạy cái khổ trong một số ảo tưởng của họ. Tu như vậy sai 100%, có đúng không?

Cảm giác + ảo tưởng = ảo giác.

(khổ) → (muốn lánh khổ) → (khổ hơn)

LẠC → HỮU ÁI → HOẠI KHỔ

Chúng ta vừa nói đến khổ. Bây giờ chúng ta đề cập đến lạc.

Khi có cảm giác lạc thì ta thường muốn giữ cái lạc đó lại. Giữ cái lạc đó lại là rơi vào hữu ái, lòng ham muốn cái lạc đó tồn tại mãi. Cho nên hữu ái thuộc về thường kiến.

Ví dụ: khi quý vị hành thiền, đắc được hỷ lạc, thấy người thoải mái, thích thú. Và rồi ngày nào cũng muốn lặp lại trạng

thái đó. Vậy là hữu ái. Có đúng không? Không đúng xin quý vị cứ cãi, đừng chấp nhận một cách bừa bãi hoặc chấp nhận mà không suy xét, thẩm tra. Cứ việc nói thẳng ra giùm cho.

Khi quý vị có một cảm giác lạc phát sanh, quý vị liền khởi lên ý muốn giữ cho cái lạc đó tồn tại. Giống như có cái đẹp, muốn giữ cái đẹp đó lại. Chuyện gì xảy ra?

Tôi xin có thí dụ: có một cô gái đẹp, thi được giải hoa hậu. Thế nên ngày nào cô cũng soi kiếng. Hôm nọ thấy một vết mụn trên mặt, cô thấy khổ sở vô cùng hoặc thấy sút một cân hoặc tăng lên một cân là cô đau khổ không chịu nổi. Trái lại, một cô gái khác buôn gánh bán bưng ở chợ, mọc một lần 2, 3 cái mụn mà cô ta chẳng thấy khổ sở chi hết. Lại nữa, vì lo cho mẹ và các em nên cô ta quần quật lam lũ nắng mưa, không nề hà gian khổ nên có sút mấy cân cô ta cũng chẳng thấy khổ chi cả, trái lại còn thấy niềm vui trong lòng vì đã lo cho mẹ và em. Tại sao vậy? Tại vì cô ta có giữ cái gì cho mình đâu. Còn cô hoa hậu vì cố giữ cái đẹp nên khổ. Do đó, cố giữ cái lạc cho tồn tại là khổ.

Nhưng ngay khi cái lạc đang tồn tại mà nơm nớp lo sợ nó mất đi cũng khổ. Có anh chàng nọ cưới một cô gái cực đẹp, đẹp tuyệt trần. Quý vị biết sao không? Anh ta khổ sở quá chừng. Anh ta khổ hơn người lấy vợ nhan sắc bình thường, chỉ vì anh ta sợ ngày sợ đêm, hễ cô vợ đi đâu vắng mặt một chút là anh ta như lửa đốt. Cô vợ nói chuyện với ai là anh ta ghen ngược, ghen xuôi, v.v... Như vậy, cái lạc đang có cũng khổ vì sợ lạc bị mất.

Người tu thiên định hôm kia đắc được hỷ lạc, hôm nay cứ ngồi để mong lặp lại và kéo dài thời gian hỷ lạc ấy, vì thích thú quá mà, tức là rơi vào hữu ái, là cái khổ mong cho lạc tồn tại.

Người tu ấy chắc chắn là thua xa người đang khổ mà an nhĩn, trầm tĩnh và thấy rõ cái khổ ấy một cách trọn vẹn, có

phải không? Một người chạy trốn cái khổ vào sâu trong rừng để cố gắng thiên định, đắc được hỷ lạc, rồi cố giữ hỷ lạc ấy thì còn thua xa cô gái buôn thúng bán bưng an nhiên kham nhẫn để nuôi mẹ giúp em. Tu như vậy thì có chạy 10 kiếp cũng không kịp người kia, chẳng phải thế sao?

Pháp vốn tự nhiên, đến đi tự tại, người giác ngộ được pháp tánh đó và sống trọn vẹn với pháp tánh đó gọi là Như Lai, là Thiện Thế. Ngược lại:

Muốn kéo dài lạc → khổ

Sợ lạc mất đi → khổ

- Thế còn nếu lạc tồn tại quá lâu thì sao? Xin hỏi quý vị?

- Thưa, chán ngắt! Chán ngắt!

- À mọi người trả lời đúng. Tồn tại quá lâu thì sinh ra chán ngắt, không chịu nổi, và nó trở nên cái khổ, cho nên:

Lạc kéo dài quá lâu → khổ

Thế mà có biết bao người tu hành chỉ mong muốn được thường tồn, cực lạc, đại ngã, mỹ tịnh chi chi đó cũng chỉ là hữu ái mà thôi.

Ví như có người ở thôn quê mãi ăn cơm độn khoai, độn sắn, hôm nọ lên thành phố người ta đãi cho anh ta một tô phở. Ngon quá, anh ta khen “Ôi! Tô phở thật là thiên đàng.” Nghe khen, người ta đãi cho anh ta 1 tô nữa, 1 tô nữa, 1 tô nữa... cho đến 10 ngày như vậy. Đến lúc đó, anh ta đâm sợ hãi, đòi về cho bằng được. Vì sao vậy? Vì tô phở “thiên đàng” đã biến thành tô phở “địa ngục”.

Vậy khi hữu ái chồng lên cái lạc, nó sẽ biến lạc thọ thành hoại khổ:

Lạc thọ (sinh lý) + hữu ái = hoại khổ (tâm lý).

XẢ → DỤC ÁI → HÀNH KHỔ

Chúng ta đã nói đến khổ và lạc, nay chúng ta thử xem xét về cảm giác xả. Không cảm thọ lạc cũng không cảm thọ khổ, một cảm giác bình thường, không khổ không lạc mà quý vị đã biết là xả thọ. Cái xả thọ đó có khổ không?

- Thưa không.
- Anh trả lời đúng.

Nhưng, trên thực tế, ít ai chịu được cảm giác xả quá bình thường, quá trầm lặng, quá yếu ớt đó. Xả không phải là khổ nhưng người ta thường xem nó là khổ, và thích đi tìm cảm giác mạnh.

Ví dụ: đang đi tới đi lui với cảm giác bình lặng như thế này một hồi, rồi bỗng khởi lên ý nghĩ: “Chà! Chán quá, bây giờ mà mình đi coi xi-nê thì thú biết mấy!” Phải không? Nghĩa là mình không thích yên (xả), ưa khởi tâm đi tìm cái thú, cái vui, cái lạc, chén rượu, cuộc cờ, tán gẫu với một người bạn, v.v... để mà giết thì giờ, để mà lấp cho đầy cái trống trải, để mà chạy trốn cái cảm giác bình thường, phải không?

Do đó, lúc ta ở trong trạng thái bình thường, thì chẳng bao lâu, ta liền cho cái bình thường kia là khổ. Đúng thế không? Ta không chịu nổi trạng thái bình thường vì nó dễ trở nên nhàm chán, buồn nản. Ta có khuynh hướng đồng hóa xả với khổ, để rồi chạy đi tìm cái lạc.

Có anh chàng nọ đi qua chùa Huyền Không, hồi đó chùa còn ở đèo Hải Vân, Lăng Cô, thấy cảnh chùa sao mà “thiên” quá, các vị sư ở đây sao mà thanh thoát quá, hiền hòa quá! Bèn về nhà xin phép cha mẹ cho đi tu. Đến xin tới, tới đồng ý. Nhưng anh ta tới ở đâu được 3, 4 ngày chi đó rồi anh ta than: “Trời ơi! Sao mà buồn quá, chán quá!” rồi anh ta xin về. Đúng thôi. Chính cái êm đềm đó, cái bình thường đó người ta thường không chịu nổi.



Vì không chịu nổi cái trạng thái bình thường của xả thọ, tâm chúng ta cứ khởi lên hoài, cứ cố tìm bắt một cảm giác khác, một trạng thái khác, không chịu yên. Chúng ta vì không giữ được tâm trong trạng thái bình thường, nên mới khởi lên một cái tâm để tu để đắc, khởi lên một cái tâm để tìm cái lạc thú, niềm vui, mơ tưởng, ước vọng v.v... đây chính là cái lăng xăng tạo tác, chính là hành. Hành này bị điều động bởi dục ái. Dục ái gồm có 3 loại: trong đối tượng hiện tại, dục ái nắm bắt sắc, thanh, hương, vị, xúc. Trong đối tượng quá khứ, dục ái nắm bắt hình ảnh pháp trần, kỷ niệm bằng hồi tưởng. Trong đối tượng tương lai dục ái nắm bắt hình ảnh ước mơ bằng tưởng tượng. Vậy cái khổ ở đây vi tế hơn, cái khổ chính sự lăng xăng tạo tác (hành) của dục ái nên gọi là hành khổ.

Xả thọ (sinh lý) + dục ái = hành khổ (tâm lý).

Để minh họa tôi xin kể một câu chuyện. Có một anh chàng khi không rủ bạn đi buôn. Anh bạn hỏi:

- Đi buôn để làm gì?

- Để có tiền.

- Có tiền để làm gì?

- Để sắm nhà, sắm xe, có vợ đẹp, con xinh, ăn ngon, mặc đẹp, nghĩa là để có hạnh phúc chứ gì nữa.

- À, nếu vậy thì anh cứ đi đi, tôi không đi đâu, vì mặc dù tôi không có những thứ đó nhưng tôi đang hạnh phúc kia mà!

Hạnh phúc, người ta thường đòi hỏi là phải cần có điều kiện gì gì đó, chứ ít ai hiểu rằng, đôi khi chẳng cần có gì cả mà vẫn hạnh phúc. Hạnh phúc là cái mà khi ta cần nắm bắt lại không được, nhưng khi ta không cần nó nữa thì nó lại đến ngay lập tức.

Ông kia phải đi kiếm tìm, tạo tác lăng xăng là ông cần ăn ngon mặc đẹp. Còn ông này thì đâu có cần thế, vì ông ta ăn

gạo lứt muối mè mà. Nhưng biết đâu chính người ăn gạo lứt muối mè lại đang hạnh phúc, còn ông kia, điều kiện là phải ăn ngon mới hạnh phúc, nên ông ta phải nỗ lực, phải đổ mồ hôi sôi nước mắt để kiếm tiền. Phải không? Hạnh phúc mà có điều kiện thì còn khổ hơn cái khổ vô điều kiện, phải không?

Cho nên không chịu nổi trạng thái bình thường (thọ xả) nên phải lăng xăng tạo tác. Cái khổ của lăng xăng tạo tác, chính là hành khổ vậy. Tóm lại:

- Càng nôn nóng diệt khổ càng sinh thêm khổ khổ do phi hữu ái hay sân đem đến.
- Càng cố gắng duy trì lạc càng sinh thêm hoại khổ do hữu ái hay tham đem đến.
- Càng lăng xăng tạo tác càng sinh thêm hành khổ do dục ái hay si xúi giục.

Nhưng tất cả những cái gọi là phi hữu ái (sân), hữu ái (tham), dục ái (si) bị điều động bởi một cái chung, đó là vô minh.

Hẳn quý vị đã thấy rõ tất cả khổ đó là do vô minh và ái dục cả, phải không? Kinh Lăng Nghiêm nói: “*Tri kiến lập tri tức vô minh bốn*”, tức là lấy cái thấy, biết mà chồng chất lên cái thấy, biết hoặc nắm giữ, thiết lập cái thấy, biết đấy là gốc của vô minh. Đúng quá, phải không?

Đang khổ, đứng ra khi đó chỉ việc thấy cái khổ thôi thì đâu có vấn đề gì, nhưng mình lại khởi lên cái tâm muốn diệt khổ. Đó chính là vô minh, là tri kiến lập tri rồi.

Cũng vậy khi khởi lên dục ái, hữu ái, phi hữu ái là ta đã bị vô minh điều động. Coi chừng sự tu hành của chúng ta có bị rơi vào dục ái, hữu ái, phi hữu ái không? Chúng ta phải nhìn ra sự thật đó, nếu không luống công vô ích.

Ví dụ: có người đang tinh tấn hết sức mình để tham một công án, mong rằng đạt được tự tánh vì nghe nói kiến tánh

thành Phật! Nhưng kiến tánh thành Phật là một chuyện hoàn toàn khác, còn anh ta thì đem hết tâm tư để tham công án vì một vọng cầu. Vậy anh ta chỉ hoặc là bị chi phối bởi dục ái, hữu ái và phi hữu ái, hoặc cả 3 mà anh ta không thấy. Vì sao? Vì anh ta đang chán thực tại, nên nôn nóng muốn đạt sở cầu “tự tánh”, vậy là phi hữu ái rồi!

Anh ta tham lam muốn sao đạt cho được tự tánh đó, tức là hữu ái và dục ái, vì bây giờ anh ta đang khởi tâm lên để nắm bắt, để sở hữu, để ngã hóa cái gọi là “tự tánh” ấy.

Cũng vậy, chúng ta lên trên núi thật cao để thiên định, để luyện chú... chi chi đó. Để làm gì vậy? Để chỉ rơi vào quỹ đạo của dục ái, phi hữu ái hoặc hữu ái, hoặc cả ba. Vì vậy, chúng ta đạt được khổ khổ, hoại khổ và hành khổ mà thôi, chứ không thể nào đạt được giác ngộ, giải thoát. Mà dục ái, hữu ái và phi hữu ái là ảo tưởng nên đó là phi pháp. Khổ khổ, hoại khổ và hành khổ là ảo giác, nên nó cũng là phi pháp (thế gian pháp).

- Dục ái - Hữu ái - Phi hữu ái	Ảo tưởng →	Hành khổ Hoại khổ Khổ khổ	Ảo giác
Tập Đế		Khổ Đế	

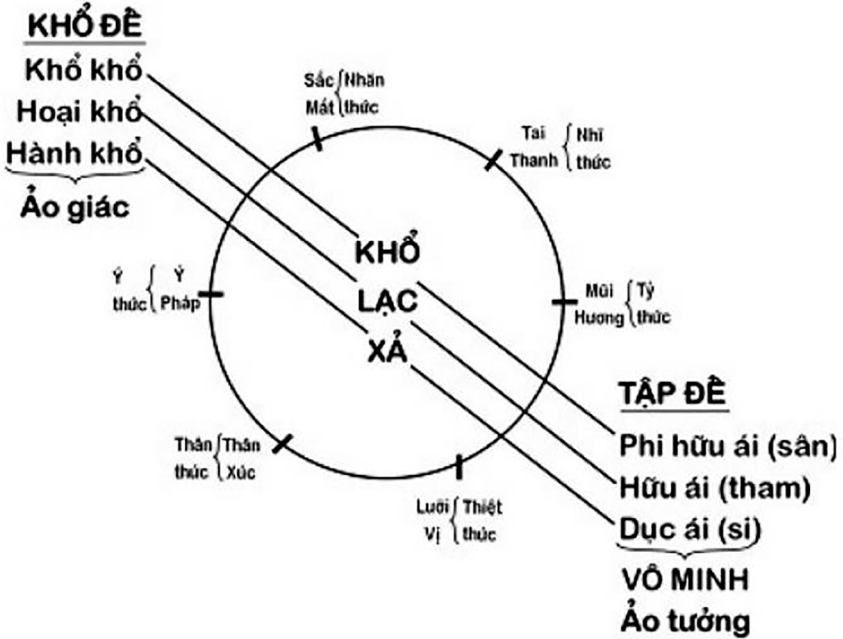
Các cảm giác khổ gọi là khổ thọ, và các loại ái đối với các loại thọ gọi là tập đế, tức là nguyên nhân của sự khổ. Còn 3 cái khổ ảo giác do chính ảo tưởng của các ái sinh ra gọi là khổ đế, tức là kết quả của vô minh, ái dục:

Khổ Thọ ≠ Khổ Đế

(Cảm giác tự nhiên vô nhân) ≠ (ảo giác do ảo tưởng của nhân các ái gây nên)

Quý vị nhớ cho thế này, đừng hiểu lầm, trong đạo Phật vẫn có thiên định, vẫn sử dụng thiên định. Nhưng khi nào

mình thấy rõ thiên định ấy là pháp. Khi nào mà thấy tâm mình như vậy, sử dụng như vậy, khi ấy mới là thiên định. Còn ham muốn thiên định để đạt thiên lạc hay đạt pháp thuật thần thông gì đó, thì đều là sản phẩm của vô minh và ái dục vậy.



Bây giờ còn 15 phút để chúng ta hội thảo, ai có thắc mắc gì không? Buổi sau chúng ta sẽ đi tiếp đề tài này. Lưu ý là tất cả các buổi hội thảo, các đề tài nó nối kết với nhau thật chặt chẽ. Quý vị cố gắng theo dõi từ đầu đến cuối, nếu không có gì bất khả kháng.

Vừa rồi, chúng ta nói đến sự vận hành của nội giới và thể giới bên ngoài, tức là 18 giới. Những buổi sau, chúng ta sẽ triển khai rộng ra sự vận động ấy.

Có người hỏi:

- Hồi nãy thầy nói phi hữu ái, hữu ái và dục ái là ảo tưởng và khổ khổ, hoại khổ, hành khổ là ảo giác. Ảo tưởng,



ảo giác đều là phi pháp, không thực. Vì sao Đức Phật lại gọi là đế tức là chân lý, sự thật (sacca)?

- Câu hỏi hay lắm! Như vậy là tại tôi nói không hết ý không rõ. Nhưng trước đây tôi có nói thấy vọng như thực tướng tức là chơn. Cái mà ảo tưởng, ảo giác tạo ra đều là phi pháp, là vọng, không có thực. Nhưng chính ảo tưởng, ảo giác lại có xảy ra, nên khi chúng ta thấy nó đúng thực tướng nó lại là thực, là chân, là pháp.

Ví dụ: tôi nói “anh nói dối” thì có nghĩa điều anh nói ra là dối nhưng việc anh nói dối là một sự thật. Đúng không? Cũng vậy, đối tượng hay lý tưởng của các ái là ảo tưởng nhưng chính các ái lại là hiện tượng tâm lý có thật. Và ảo giác là ảo nhưng sự kiện tâm lý đó là cảm giác có xảy ra thực.

Hơn nữa trong Tứ Diệu Đế mặc dù đều là Sacca nhưng có 2 loại khác nhau. Khổ đế và tập đế thuộc về tục đế, còn đạo đế và diệt đế thuộc về chân đế. Tục đế chỉ thực trong thế gian chứ không thực trong chân lý rốt ráo. Còn nói phi pháp là để phân biệt với chánh pháp chứ cả hai đều là pháp cả.

Khi chúng ta sân mà chúng ta biết chúng ta đang sân thì tôi nghĩ rằng sẽ không có cái gọi là “chúng ta đang sân”. Nếu giây phút ta đang sân đó, ta chú tâm, ta biết rõ cái tâm sân thì làm sao có sân được? Điều này, lần sau tôi sẽ nói rõ hơn. Nhưng ở đây tôi chỉ xin nói rằng: tu hành chính là thấy ngay cái pháp thực tại, cái Sanditthiko. Thấy ngay pháp thực tại chỗ đừng bỏ lỡ bất cứ một pháp nào. Nếu quý vị bỏ lỡ một pháp nào thì quý vị sẽ học lại nhiều kiếp nữa. Quý vị đang sân, quý vị muốn dẹp cái sân đó bằng cách ngồi thiền được hỷ lạc thì còn nhiều kiếp nữa quý vị mới học ra được cái sân đó. Sân là một pháp, vậy mà mình không thấy ra được bản chất của nó thì không bao giờ giác ngộ được cả.

Khoa học bây giờ nếu họ biết sấm sét là gì, giông bão là gì, động đất là gì, thì họ có thể sử dụng sấm sét, giông bão và

động đất vào những việc có ích cho con người. Tại sao năng lượng mặt trời người ta có thể sử dụng được? Nếu sợ ánh nắng mặt trời mà ta cứ trốn trong bóng mát thì đời nào người ta sử dụng được năng lượng mặt trời? Cho nên những cái gì đến và đi trong cuộc đời chúng ta, đều là bài học của pháp. Chúng ta phải học cho trọn vẹn, cái đó chính là giác ngộ đấy. Còn chúng ta nếu cứ trốn tránh hoặc chạy theo ý muốn riêng của mình thì muôn đời không bao giờ thấy được pháp, mà chỉ bị điều động bởi dục vọng của bản ngã mà thôi. Có đúng không quý vị? Không đúng thì cứ phản đối, xin cứ tự nhiên cho.

Có người hỏi:

- Thế tôi niệm A-Di-Đà để lên cảnh Tây Phương là sai à? Thế xưa nay người ta tu Tịnh Độ là sai hết trơn sao? Thầy phỉ báng người ta à?

- Xin thưa là không, tôi không có phỉ báng. Điều đó chỉ đúng cho một số người. Nếu số người đó mà họ niệm A-Di-Đà đến chỗ “nhất niệm” rồi thì họ sẽ thấy rằng lúc đó chỉ còn pháp để thấy mà thôi, không còn lên Tây Phương Cực Lạc làm gì nữa cả. Vì sao vậy? Vì “tùy kỳ tâm tịnh tức Phật độ tịnh”, khi tâm mình tịnh rồi thì tâm mình chính là tịnh độ, chứ còn đòi lên tịnh độ làm gì nữa?

Xin nhớ cho thế này, pháp của các vị Tổ, chứ không phải pháp của Phật, là vì lòng từ bi thương chúng sinh mà phải vận dụng ra. Cái đó có đúng không? Cái đó là nói dối đấy! Tôi nói thẳng là nói dối đấy! Vì cái đó không phải là pháp. Pháp là Sanditthiko, Akāliko... chứ đâu phải đợi đến chết rồi mới lên được cõi Tịnh Độ? Vậy làm sao mà “thiết thực hiện tiền” và “không có thời gian” cho được.

Kinh Pháp Hoa có nói: Cái đó là vì cha thương con nên giả bộ nói xe trâu, xe hươu, xe nai tầm bậy tầm bạ rứa để cho những đứa con ham chơi nó ra khỏi nhà lửa thôi. Phải



không? Còn khi mà chúng ra khỏi nhà lửa rồi thì chúng sẽ biết vì sao cha mẹ lại lừa dối mình.

Chúng ta thường thường có cái tự ái gọi là “tự ái pháp môn”. Chúng ta không chịu vượt lên một bậc, vượt lên trên cái “vận dụng” đó để mà tu thẳng vào sự thật. Điều đó chúng ta làm được. Đừng cứ mãi “tự ti” hoặc “tự tôn” ôm giữ mãi pháp môn của mình, không dám, không chịu tu thẳng để vượt lên, để thấy sự thật. Cái đạo, nếu mình chưa thấy thì mình phải tu theo pháp môn phương tiện cách này cách kia, nhưng khi thấy rồi thì mình chỉ có việc tu thẳng mà cũng đạt được kinh Di-Đà nói là cảnh Tây Phương Cực Lạc. Vì sao vậy? Vì “nhất cú Di-Đà vô biệt niệm, bất lao đàn chỉ đạo Tây Phương”, khi niệm Phật đến chỗ không còn tạp niệm (vô biệt niệm) nữa thì cũng khỏi nhọc công (bất lao) đi lên Tây Phương (đạo Tây Phương) làm gì, Tây Phương Cực Lạc là vậy, là cái pháp thực tại vắng bóng tạp niệm.

Ở đây chúng ta không xuyên tạc tông phái. Có những người vì trình độ không thể thấy pháp sự thật được thì khuyên họ cứ tiếp tục tu pháp môn phương tiện.

- Còn 5 phút nữa. Có ai hỏi gì nữa không?

Có người hỏi:

- Con nghe Sư nói, nếu mình cứ để tâm bình thường, đừng khởi vô minh ái dục gì hết, như vậy có thể nói là mình được đạo. Nếu như mình khởi tâm lên để tu, để mong đạt được cái này, cái kia, tức nhiên sẽ rơi vào dục ái, hữu ái và phi hữu ái. Ở đây, có vấn đề giả dụ một người ngu, họ chẳng khởi tâm tu tập hay khởi tâm để đắc cái này cái kia chi cả, tâm họ cũng bình thường vậy thôi. Trường hợp ấy có khác gì với trường hợp của người trí? Sự khác nhau giữa hai việc không khởi tâm của kẻ trí và người ngu như thế nào?

- Vâng, câu hỏi của anh rất hay. Đó là vấn đề quan trọng.

Chúng ta nên đặt ra những câu hỏi như thế, chớ có thụ động. Tôi xin trả lời. Vấn đề của chúng ta không phải là khởi hay không khởi, mà là chúng ta bị chạy theo cái khởi đó, hay là chúng ta thực sự khởi nó? Khi một người thấy pháp mà khởi tâm dụng pháp thì hoàn toàn khác với người không thấy pháp mà khởi tâm! Hai cái đó khác nhau, hoàn toàn khác nhau. Còn nói rằng người ngu không khởi, thì cái đó không đúng. Không có người ngu nào mà không khởi tâm cả. Người ngu thì khởi tâm tầm bậy tầm bạ nữa là khác. Tuy nhiên, cũng có trường hợp không khởi trong trình trạng si mê, gọi là vô ký. Nó lại khác, nhưng lưu ý thế này, si mê cũng là một loại khởi tâm (môn tâm học Phật giáo Abhidhamma nói rất rõ các loại tâm này).

Khi tâm không khởi, cũng là một loại tâm khởi! Nên nhớ như vậy. Khởi là cái gì? Tâm không phải như vật chất mà có lên có xuống? Tâm mình không khởi nó cũng vậy thôi. Khởi không phải chạy lên chạy xuống. Nằm yên cũng là một loại khởi. Ví dụ: cố gắng giữ tâm thật định. Vậy là khởi tâm rồi chứ gì nữa? Có đúng không? Xin quý vị nhớ cho điều quan trọng này. Chính khi tâm khởi mà mình biết rõ nó, thì khi ấy tâm lại không khởi. Còn nếu như khi tâm không khởi mà không biết, thì chính tâm đang ở trạng thái si mê. Cái đó thấy rất rõ chứ không phải lý luận đâu. Người nào có thấy tâm mình rõ ràng thì đều nhận ra điều đó.

Ngài Huệ Năng nói: “Đối cảnh tâm số khởi.” Đối cảnh tâm cứ khởi nhiều đi. Trong kinh Nguyên Thủy, Đức Phật cũng dạy vậy: “Chớ bắt cái tâm không khởi, hãy khởi tâm thiện, tăng trưởng tâm thiện”...

Vậy pháp có thể, tướng và dụng. Cái dụng tức là mình khởi lên để làm cái này cái kia đủ thứ. Nhưng vấn đề là mình phải biết nó, phải thấy pháp, nếu không, hoặc là chạy trốn, hoặc là chạy bắt cái này cái kia thì lại khác. Vấn đề là phải thấy pháp.



Có người hỏi:

- Hễ muốn là rơi vào dục ái, hữu ái, phi hữu ái, thậm chí muốn tu cũng vậy. Nếu có thể thì người ta cứ sống đừng muốn gì cả sao? Người ta đừng muốn tu sao?

- Thưa, ông cụ hỏi rất đúng. Điều này cần phải được phân biệt rõ ràng. Cụ có nghe rõ không? À, rõ há. Vậy tôi xin trả lời:

Thưa cụ, có 3 loại ý muốn. Loại ý muốn mà chúng ta vừa đề cập ở trên thuộc về ý muốn bị điều động bởi vô minh đó là dục ái, hữu ái, phi hữu ái. Ý muốn nào lọt vào quỹ đạo này đều là nguyên nhân của luân hồi sinh tử trong tam giới cả.

Còn loại ý muốn thứ hai là ý muốn tự nhiên thụ động do điều kiện phát sinh một cách tất yếu, như đói muốn ăn, mệt muốn nghỉ, ngồi mỏi muốn đi, đi mỏi muốn đứng... Nếu loại ý muốn này được thực hiện đúng mức thì nó chính là “bản năng” của sự sống, rất cần thiết. Nhưng thiếu cảnh giác nó sẽ trở thành loại thứ vật, và nếu đẩy nó đi quá xa, nó trở thành loại thứ nhất, lọt vào quỹ đạo vô minh ái dục.

Loại thứ ba là ý muốn tích cực được hướng dẫn bởi trí tuệ, bởi người đã thấy pháp hay giác ngộ. Ý muốn này trở thành cái dụng của đạo. Nếu không có ý muốn này thì sẽ rơi vào “trầm không trệ tịch”. Các bậc Thánh vẫn có ý muốn này nhưng dưới dạng duy tác (kiriya).

Riêng về ý muốn tu hành cũng có 2: hoặc thuộc loại thứ nhất, hoặc thuộc loại thứ hai. Ý muốn tu hành theo loại thứ nhất thì rơi vào vô minh, ái dục, còn theo loại thứ hai thì do thấy (chánh kiến) hoặc tin (chánh tín) mà tu hành thì không sai, do đó được gọi là tùy pháp hành và tùy tín hành.

Tóm lại chỉ có ý muốn do vô minh ái dục điều động mới cần được chiếu phá, viễn ly và đoạn tận mà thôi.



Vậy hiện tượng là nhận biết đối tượng đúng như góc độ tương đối, mà nó trình hiện. Nếu được trí tuệ soi sáng thì tượng nó phản ánh đối tượng một cách trung thực và toàn diện.

*** *Hồi tưởng***

Là chồng lên nhận thức hiện tại một cái tượng của quá khứ, làm cho phức tạp thêm đối tượng hiện tại. Ví dụ cái võ vai của anh bạn thân và của người thù mà tôi ví dụ hôm trước. Cùng một cảm thọ mà tưởng nhận định khác nhau, đó là do hồi tưởng xen vào, làm sai lệch cái cảm thọ thực, khách quan.

*** *Tưởng tượng***

Là dự phóng hình ảnh của đối tượng ở tương lai. Thực ra hình ảnh được tưởng tượng ra trong tương lai cũng chỉ được ráp nối bằng những ý niệm quá khứ do hồi tưởng cung cấp

TƯỚNG VÀ TƯ

Tùy theo sự trung thực hay bóp méo của các tưởng mà nó sẽ sinh ra:

Dục ái, hữu ái, phi hữu ái → Tư

Trong Duy Thức và Vi Diệu Pháp gọi nó là tư, hay dễ để hiểu ta gọi nó là tư tác.

Hồi tưởng và tưởng tượng nếu được trí tuệ hướng dẫn lại trở thành cái dụng của đạo. Nhờ nó mà người giác ngộ không chỉ thấy pháp trên bề mặt tiếp xúc qua hiện tượng, mà còn các thuộc tính phong phú hơn nhiều.

Ở đây chúng ta chỉ nói phần sai của 3 tưởng khiến đưa đến tạo tác.

- Hiện tưởng: cục bộ, hạn hẹp trên bề mặt.
- Hồi tưởng + tưởng tượng: bóp méo.

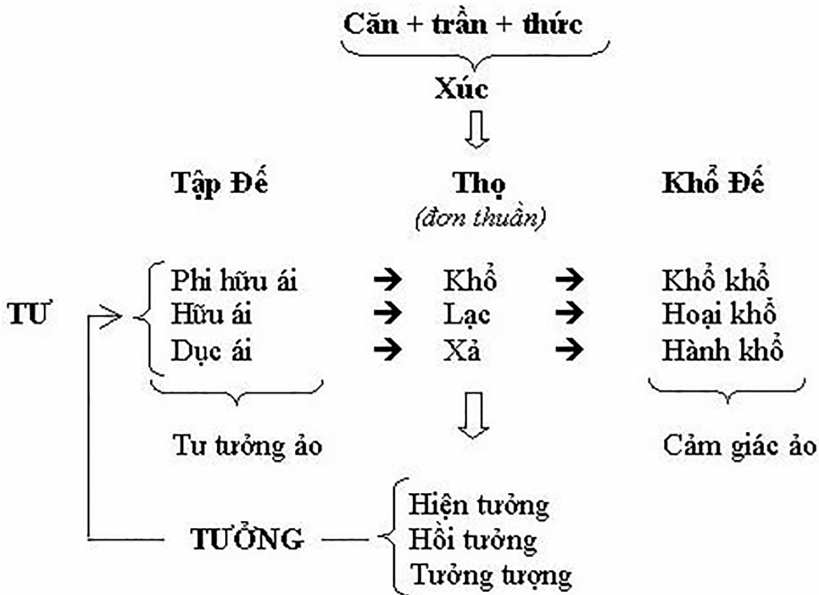
Vậy ở đây chúng ta có:

- Hiện tướng, hồi tướng và tướng tượng → Tướng.
- Phi hữu ái, hữu ái, dục ái → Tư.

Hai cái này gộp lại thành tư tưởng. Vậy tư tưởng sai lầm chính là đầu mối bóp méo sự thật. Do tư tưởng chủ quan mà mình đã biến sự vận hành khách quan - khách quan nghĩa là chưa bị chủ quan bóp méo - làm tăng hay giảm cảm thọ hiện thực (chúng ta đang nói tướng đối với thọ).

Chúng ta tạm đặt tên cho tư tưởng (tư + tưởng) sai lầm, chủ quan là ảo tưởng hay vọng niệm để dễ trình bày vấn đề.

Khi ảo tưởng chiếu lên các cảm thọ đơn thuần (khổ, lạc, xả) thì nó sinh ra khổ khổ, hoại khổ và hành khổ. Cho nên khổ khổ, hoại khổ, hành khổ chỉ là ảo giác. Ta có thể tóm tắt chúng như sau:



Chính khổ, lạc, xả mới là cảm thọ đơn thuần tự nhiên, còn cảm thọ nơi khổ khổ, hoại khổ, hành khổ, là mình đã bóp



méo qua sự tạo tác của tư và tưởng rồi. Nhưng nếu các tưởng phản ánh trung thực và tư tác đi đôi với Bát-nhã (pañña) thì vấn đề lại hoàn toàn khác (điều này chúng ta sẽ nói sau).

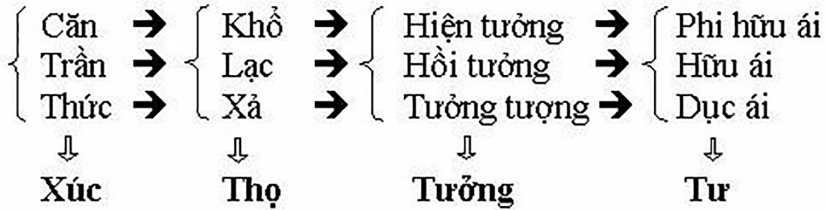
Khổ, lạc, xả dẫu là cảm thọ đơn thuần, tự nhiên và khách quan - cảm thọ đúng - nhưng ở nơi mỗi người vẫn mỗi khác. Vì sao?

Ví dụ một người có tu tập trong quá khứ, có hành thiện trong quá khứ thì sinh ra ít bệnh hoạn, mạnh khỏe, hoàn cảnh nhiều may mắn, do đó trong đời sống hiện tại họ có nhiều cảm thọ lạc hơn cảm thọ khổ. Ngược lại một người không tu tập lại làm nhiều việc bất thiện trong quá khứ thì sinh ra lại bệnh hoạn, tàn tật và hoàn cảnh nhiều bất hạnh, do đó trong đời sống hiện tại, anh ta cảm thọ khổ nhiều hơn cảm thọ lạc. Tất nhiên những thọ khổ, lạc ở hai trường hợp trên đã gieo mầm sẵn từ quá khứ rồi (nhân quá khứ và quả hiện tại), cho nên bây giờ chỉ gặt quả, gọi là dị thực, và không tạo nhân gọi là vô nhân.

Có điều cần lưu ý ở đây là: nếu có một người đã làm nhiều việc bất thiện trong quá khứ, thì đời này bị nhiều khổ thọ. Nhưng trong đời này, vị ấy tu tập, thấy được pháp, tâm hồn hoàn toàn giải thoát, thì cái khổ (khổ thọ) vị ấy phải nhận chịu, lại hoàn toàn không ảnh hưởng gì đến giải thoát của vị ấy cả. Trong kinh có kể khá nhiều chuyện những vị Tỷ kheo đạt đạo trong tình trạng hết sức đau khổ. Những vị ấy đang bệnh chịu không nổi, nhưng nhờ thiên quán, các vị ấy thấy ngay cái bệnh khổ ấy, thấy thực tướng cái khổ ấy, nên vị ấy đạt đạo. Khổ hoàn toàn không ảnh hưởng. Cho nên, vấn đề là ta có thấy cái khổ, cái lạc đúng thực tướng của nó không, chứ đừng có ham muốn tìm lạc bỏ khổ mà rơi vào lầm lạc. Nếu có bỏ khổ thì phải bỏ cái khổ ảo giác do ảo tưởng sản sinh - tức là khổ khổ, hoại khổ, hành khổ - chứ không phải bỏ cái khổ trong “khổ, lạc, xả” bình thường. Xin nhớ cho điều

ấy, rất quan trọng. (Lần sau chúng ta sẽ nói về sự thoát khổ ấy là thoát như thế nào).

Bây giờ chúng ta thử duyệt lại toàn bộ diễn biến để xem đâu mới là khâu cần phải giải quyết.



Xúc - thọ và tưởng thực ra đều thuộc về vô nhân dị thực, chỉ là kết quả thụ động, nên không phải là khâu để giải quyết. Bậc trí chỉ giải quyết nhân chứ không giải quyết quả.

Xúc - thọ thì dễ hiểu, nhưng vì sao tưởng lại cũng không phải là vấn đề giải quyết, chính nó cùng với tư (= tư tưởng) trở thành nguyên nhân của sự tạo tác kia mà? Thực ra, nói là tư tưởng nhưng trong đó tư đóng vai tạo tác, còn tưởng chỉ cung cấp dữ kiện thôi. Ví dụ cung cấp cái dao cho người sử dụng người đó dùng dao để giết người thì người giết có tội chứ cái dao không có tội.

Tưởng chỉ đóng vai tiếp nhận, suy đạc, xác định đối tượng chứ không phán đoán và quyết định thái độ phản ứng trên đối tượng như tư.

Tưởng có thể đúng hoặc sai nhưng chưa phải là thiện ác. Thiện ác thuộc về tư.

Tưởng là tấm ảnh thu được đối tượng, nếu tưởng tốt thì ảnh rõ, nếu tưởng xấu thì ảnh mờ. Còn tư mới là người ngồi phê phán, chọn lọc, nói xấu, nói đẹp, sinh ưa, sinh ghét v.v...

Dầu tưởng sai lầm hay mờ ảo cũng không quyết định thái độ của tư. Nhưng vì tư bị vô minh ái dục chi phối nên không phân biệt được đúng hay sai mà thành ra vọng động

tạo tác. Nếu tư được trí tuệ hướng dẫn nó sẽ biết tướng đúng hay sai ngay nên nó vẫn không vọng động tạo tác.

Trong thành phần của một cái bánh có bột, có đường, có nước... chẳng hạn. Nhưng người làm bánh tùy theo ý thích của mình tạo ra hình chim, hình hoa, hình vuông, hình tròn... hoặc ngon, hoặc dở... khác nhau. Tại sao cũng bột, cũng đường, cũng nước... mà cuối cùng bánh lại khác nhau? Đương nhiên khác nhau là do nơi sở thích và trình độ hiểu biết của mỗi người, nhưng thành phần bên trong cũng là đường, là nước, là bột mà thôi.

Cũng vậy, ở nơi Phật, ở nơi chúng sinh, cơ cấu vận hành đều giống nhau nhưng Phật khác chúng sinh vì trí tuệ và sở hành không giống nhau. Cũng xúc, thọ, tưởng mà Phật Niết-bàn còn chúng sinh thì luân hồi sinh tử. Vì tư của Phật là Minh Hạnh Túc, còn tư của chúng sinh là vô minh ái dục. Tư giống như thủ tướng của “nội các hành”, nếu được cố vấn bởi vô minh ái dục thì chủ yếu là tạo nghiệp bất thiện, nếu được cố vấn bởi trí tuệ thì tạo nghiệp thiện, bất động hoặc siêu thế. Riêng đối với chúng sinh thì tư quyết định cõi giới: ác đạo hay thiện đạo, hoặc dục giới, sắc giới hay vô sắc giới. Tư tạo nhân để rồi tạo quả nơi xúc - thọ - tưởng.

Vậy tư mới là khâu nhân cần được giải quyết, còn xúc - thọ - tưởng chỉ là quả, không nên trước ý giải quyết mà tạo tác thêm luân hồi sinh tử. Tu mà điều chỉnh tư là đúng, còn tu hành mà lằng xằng điều chỉnh xúc - thọ - tưởng là hoàn toàn sai. Vì điều chỉnh tư tức là điều chỉnh xúc - thọ - tưởng rồi. Người tu hành cần phải hiểu rõ điều đó.

Có người hỏi:

- Nếu vậy khi căn tiếp xúc với trần, ta chỉ kham nhẫn với cảm thọ, và chỉ biết (tưởng) vậy thôi, chứ đến tư ta dừng khởi tâm, thì như vậy là đã giải quyết vấn đề được chưa?

- Điều này chúng ta đã nói một lần rồi, nhưng lần này có lẽ chúng ta đã thấy sâu hơn do đã thấy được mấu chốt của tư. Để dễ hiểu tôi xin lấy một ví dụ:

Ví dụ con chó, nó chỉ phản ứng theo bản năng sinh lý hoặc cảm tính như đau nó chỉ kêu ăng ăng vậy thôi. Nó không suy nghĩ tính toán đầy lý tính và ý chí như con người. Như vậy tư của nó rất đơn giản muội lược. Thường là ở dưới dạng tâm si. Như vậy chẳng lẽ nó hơn con người sao?

Thực ra, tâm chúng ta trừ phi ở trạng thái thụ động như lúc ngủ yên chẳng hạn, còn thì luôn luôn có thái độ này hoặc thái độ khác, nghĩa là có khởi tâm, chứ không thể nào tâm không khởi được.

Vậy vấn đề không phải là tâm đừng khởi, mà khởi sao cho đúng. Cho nên Ngài Huệ Năng mới bảo: “đối cảnh tâm sở khởi”. Còn Đức Phật khi có người hỏi: “Bạch Đức Thế Tôn, nếu tất cả tâm không khởi thì sẽ không có tất cả khổ”. Đức Phật bảo: “Chớ có nói vậy, chỉ không nên khởi tâm bất thiện mà thôi.”

Nếu không khởi tâm thì làm sao có chuyện hạnh nguyện Bồ Tát, có thuyết pháp độ sanh? Vậy khởi là phải có. Khởi mà đúng đắn, đúng pháp, đúng với sự thật thì cái khởi ấy được gọi là chánh tư duy, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định v.v... Đừng tưởng định là không khởi. Định cũng là một dạng khởi tâm. Nó khởi trạng thái định nên gọi là khởi định. Cái tâm là vậy, khi nó yên là yên, khi nó khởi là khởi, đó là định luật của nó. Khởi hay không khởi đều có tốt, có xấu chứ không phải không khởi là tốt mà khởi là xấu.

Cũng như cái thân hình đây không phải nằm là tốt mà đứng dậy là xấu. Không phải vậy, tốt xấu... thật ra tùy theo cái dụng của nó. Thí dụ: đứng cái lúc mà mình cần phải khởi tâm thì mình lại không, vậy là mình tầm bậy rồi. Có mấy chục người đang đói đến xin ăn, mình có gạo, nhưng mình lại



không khởi tâm gì cả. Khi ấy có đúng không? Mình phải khởi tâm lo đi lấy gạo nấu cơm cho người ta ăn chứ, phải không? Mình phải biết lúc nào nên khởi, lúc nào không nên khởi, mỗi cái tác dụng gì, nó có lợi ích gì, hay có tác hại nào. Vì cái thấy các pháp là quan trọng, còn pháp thì không xấu, không tốt, nhưng tùy mình mà cái nào cũng có tốt có xấu, đến cả Niết-bàn mà mình cũng biến nó thành xấu thành tốt được. Quý vị nghe có lạ không? Niết-bàn thì không tốt không xấu rồi, nhưng quý vị chấp Niết-bàn là bản ngã thì chết rồi! Chẳng thà không biết Niết-bàn chi cả, đang đau khổ, nhưng thấy đau khổ chỉ là một sự vận hành như thực thì lại giải thoát. Còn mình đạt được Niết-bàn an ổn hoàn toàn, nhưng mà mình chấp nó thì thành xấu phải không?

Điều này không phải tôi bày đặt ra đâu. Trong kinh Mūlapariyāyasuttam, Majjhimanikāya nguyên thủy, Đức Phật dạy: “Này các tử kheo, Như Lai Bạc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, biết rõ (abhijānāti) Niết-bàn là Niết-bàn. Với thắng trí (abhiññāya) Niết-bàn là Niết-bàn, Như Lai không nghĩ tưởng (maññati: tưởng tượng) đến Niết-bàn, không nghĩ tưởng trên Niết-bàn, không nghĩ tưởng từ Niết-bàn, không nghĩ tưởng Niết-bàn là (của) ta, không quá vui thích (abhinandati) Niết-bàn. Vì sao vậy? Vì biết rằng vui thích (nandā) là căn bản của khổ, là hữu, là sanh tử của chúng sinh.”

Trở lại vấn đề, bây giờ chúng ta đi sâu thêm vào tiến trình để thấy rõ dần dần từng khâu vận hành của nó. Ở đây không phải dùng một quan điểm để giải thích, không phải dùng Duy Thức hoặc Vi Diệu Pháp, kinh điển gì đó để làm việc ấy. Chúng ta cứ chiêm nghiệm tiến trình diễn tiến của chính nó như thế nào trước, rồi lấy kinh điển ra mà minh họa sau như là chứng lý mà người xưa đã thấy rồi.

Căn + trần + thức = Xúc

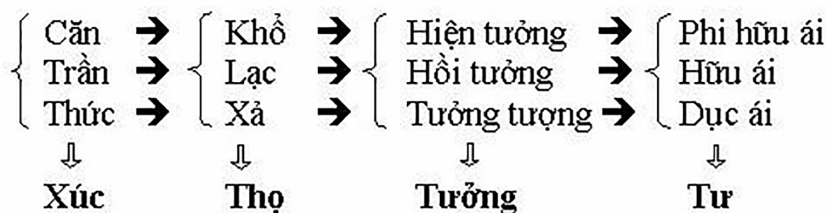
Xúc tức là sự giao tiếp, tương giao giữa 3 yếu tố căn - trần - thức.

Hôm tôi dạy môn Duy Thức - Vi Diệu Pháp tử giáo, có người Phật tử hỏi rằng:

- Có phải căn tiếp xúc với trần sinh ra thức không? Ví dụ nhãn căn tiếp xúc với sắc trần sinh ra nhãn thức phải không? Nếu vậy thầy cho con được hỏi: căn là một yếu tố vật chất, trần cũng là vật chất, thì làm sao cả hai cái vật chất tiếp xúc với nhau lại sinh ra thức được?

Câu hỏi thật hay, phải không?

Căn, trần, thức tác dụng với nhau gọi là tương tác, giao tiếp với nhau gọi là tương giao mà thành xúc. Trong 3 yếu tố thiếu một thì không thành xúc được, chứ không phải hai cái này sinh cái kia. Lát nữa mình sẽ thấy điều đó rõ hơn.



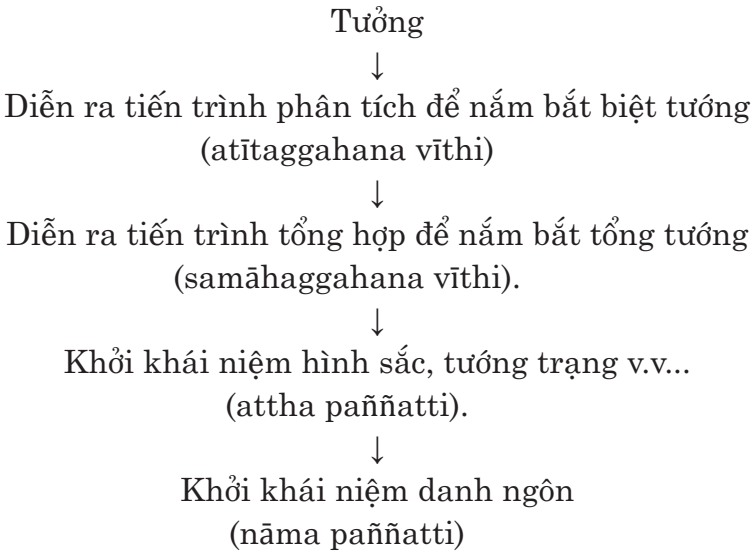
Xúc - thọ - tướng - tư là nội dung tất yếu, cơ bản của một tiến trình tâm (tôi tạm mượn danh từ của Duy Thức học và Vi Diệu Pháp).

Xin lưu ý rằng thức ở trong căn - trần - thức không phải là nhận thức, nó chỉ mới tiếp nhận đối tượng mà thôi. Tưởng mới là biết, mới là nhận thức ở mức độ tri giác. Tưởng đó biết là sắc, tưởng đó biết là khổ v.v... còn nhãn thức, nhĩ thức... thân thức chỉ như máy ảnh mà mình vừa bấm một cái là nó ghi nhận hình liền, còn đen trắng, to nhỏ, vuông tròn chi đó... nghĩa là nhận biết nó là hình gì, sắc gì thì là chức năng của tưởng.



Vậy khi tiếp xúc thì thọ liền phát sanh, đấy là điều tất yếu xảy ra. Khổ, lạc, xả là ở cảm giác tất yếu. Khi mà mình dường như không có cảm giác gì cả thì nó là xả thọ, chứ không phải là không thọ gì cả như nhiều người lầm tưởng. Dễ chịu là lạc thọ, khó chịu là khổ thọ. Đến khi ấy thì tưởng mới nhận biết thọ này.

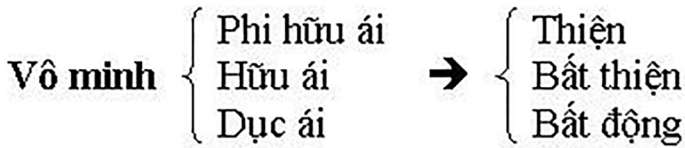
Khi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp thì sau thọ khởi lên, tưởng hoạt động như sau:



Như chúng ta đã nói, tưởng có thể đúng có thể sai, có thể rõ, có thể mờ, nhưng nó vẫn là vô nhân. Đến tư mới có vấn đề phản ứng, phê phán, tạo tác, trừ phi tư có Thánh tuệ soi sáng nó mới không còn tạo tác.

Nếu ngang tưởng mà kiểm soát được thì vẫn chưa có tạo tác gì. Nhưng đến tư, đến phi hữu ái, hữu ái và dục ái là bắt đầu có vấn đề, có tạo tác, có nghiệp.

Phi hữu ái, hữu ái, dục ái có thể thiện, có thể bất thiện, có thể bất động, nó luôn luôn đi kèm với vô minh:



Thiện là gì? Thiện xuất phát từ các yếu tố tâm (tâm sở) trong lành. Khi tư có chủ ý tốt đẹp gọi là thiện. Khi tư có chủ ý xấu xa gọi là bất thiện. Còn khi tư có chủ ý trên các tâm sở thiên chi thì gọi là bất động. Dầu thiện, dầu bất thiện, dầu bất động thì cũng đều tạo tác.

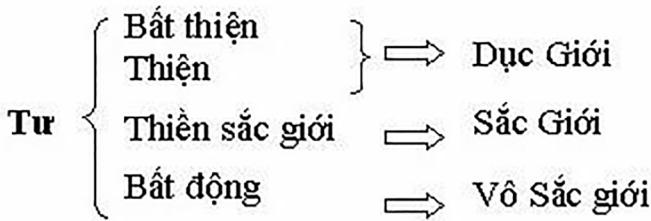
Thiền định (bất động) cũng là một cách bóp méo thực tại, giống như mang kính màu thì thấy cảnh sắc đẹp hơn. Thiền định chỉ có tác dụng lợi ích trong giới hạn nào đó, chẳng hạn chế ngự 5 yếu tố ngăn che tâm (triền cái). Trừ phi Thánh định mới là duy tác, mới là Niết-bàn, mới là hiện tại lạc trú của các bậc Thánh. Phàm định chỉ là phương tiện chứ không phải là mục đích tối hậu. Phàm định không thể đưa đến giải thoát hoàn toàn. Trong phàm định cũng có giải thoát, nhưng chỉ giải thoát ra khỏi dục giới để an trú vào các tầng thiên sắc giới, hoặc giải thoát sắc giới để an trú ở các tầng thiên vô sắc giới. Nhưng những giải thoát này vẫn còn nằm trong giới hạn của tưởng, do tưởng sinh.

Trở lại tư, trừ phi tư được hướng dẫn bởi Thánh tuệ, nó chỉ tạo tác trong vòng tam giới: dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Dục giới, sắc giới và vô sắc giới lại xuất phát từ dục ái, sắc ái và vô sắc ái, cấp cao của dục ái, hữu ái và phi hữu ái mà thôi. Từ dục ái (cấp thấp) mình khởi tâm tu để đạt những hạnh phúc cõi trời dục giới (6 cảnh trời) gọi là dục ái (cấp cao). Từ hữu ái (cấp thấp) mình muốn tu thiền định để đắc các tầng thiên ở cõi trời sắc giới (4 tầng thiên) gọi là sắc ái (cao cấp). Từ phi hữu ái (cấp thấp) mình muốn tu thiền định

với các đối tượng vô sắc để đạt cõi trời vô sắc giới gọi là vô sắc ái (cấp cao). Tất cả những cái đó đều là tư, là tạo nghiệp. Đức Phật Ngài dạy:

“Cetan’āham bhikkhave kammam vadāmi”. (Này các tỷ kheo! Như Lai nói tư tác chính là nghiệp.)

Nhưng “ba cõi bất an ví như nhà lửa”, nên hạnh phúc thiên lạc ở các tầng trời dục giới, sắc giới, vô sắc giới vẫn bất an, nghĩa là không thoát khỏi khổ đế (như nhà lửa).



Tư Thiện và Tư Thiên Sắc giới còn được gọi chung là Phúc hành.

*** Dục giới gồm các cõi:**

Bất thiện: địa ngục, ngã quỷ, súc sanh, a-tu-la.

Thiện + bất thiện: cõi người.

Thiện: các cõi trời dục giới: Tứ đại thiên vương, Đạo lợi, Dạ ma, Đâu xuất, Hóa lạc, Tha hóa tự tại.

*** Sắc giới gồm các cõi:**

- Sơ thiên:

Phạm chúng thiên.

Phạm phụ thiên.

Đại phạm thiên.

- Nhị thiên:

Thiếu quang thiên.

Vô lượng quang thiên.

Quang âm thiên.

- Tam thiên:

Thiếu tịnh thiên.

Vô lượng tịnh thiên.

Biến tịnh thiên.

- Tứ thiên:

Quảng quả thiên.

Vô tướng thiên.

Phước sanh thiên

Riêng Phước sanh thiên chia làm 5 cõi: Vô phiến thiên, Vô nhiệt thiên, Thiện hiện thiên, Thiện kiến thiên và Sắc cứu cánh thiên. Nơi đây chỉ có bậc A-na-hàm (đã đắc tứ thiên hay ngũ thiên nếu phân chia theo Vi Diệu Pháp) tục sinh và sẽ chứng A-la-hán quả tại đây).

*** Vô sắc giới gồm các cõi:**

- Không vô biên xứ thiên.

- Thức vô biên xứ thiên.

- Vô sở hữu xứ thiên.

- Phi tưởng phi phi tưởng xứ thiên.

Sở dĩ kể ra như thế để chúng ta thấy rằng tư có thể tạo tác nghiệp trong tam giới đa diện như vậy.

Nhưng giải thoát, giác ngộ là phá hết tạo nghiệp, phá hết tư tác trong tam giới, vì tam giới vẫn còn khổ đế. Dù ở các cõi trời có hỷ, lạc, định, xả nhưng vẫn là khổ đế. Chúng ta tu hành là để giải thoát khổ đế chứ không phải là để được hỷ, lạc, định, xả phải không? Làm thiện để mà được lên cõi



trời dục giới, thiên định để mà được lên trời sắc giới và vô sắc giới thì khổ đế vẫn cứ còn y nguyên, vẫn do dục ái, hữu ái và phi hữu ái tạo ra, mà nguồn gốc của nó vẫn là vô minh. Đúng vậy không?

Ở đây ta có thể rút ra một điểm như thế này: khổ đế không phải chỉ là khổ thọ mà phần lớn khổ đế lại là lạc thọ hay xả thọ. Tuy vậy nó sẽ di hại lên trên thân biến thành khổ thọ.

BA YẾU TỐ PHỐI HỢP

Cùng xúc, thọ, tưởng, tư còn 3 yếu tố đi kèm đó là tác ý, nhất tâm và mạng căn (theo Vi Diệu Pháp). Theo Duy Thức thì chỉ có thêm tác ý mà thôi. Xúc, thọ, tưởng, tư và tác ý, Duy Thức gọi là 5 biến hành tâm sở. Vi Diệu Pháp thêm nhất tâm và mạng căn nên có 7 biến hành tâm sở. Gọi là biến hành tâm sở vì chúng có mặt trong tất cả các tâm, tâm phàm tâm Thánh gì chúng cũng có mặt, nhưng nội dung có khác nhau:

- Tác ý phải có mặt thì xúc mới hiện hành. Nếu tác ý không có mặt thì mắt với sắc, tai với tiếng, mũi với mùi, lưỡi với vị, thân với vật thể, không tương giao tương tác được, nghĩa là không thành xúc.
- Tác ý phải có mặt thì thọ mới hiện hành. Nếu tác ý không có mặt thì khổ, lạc, xả có cũng như không, giống như hét vào tai hoặc chích vào da của người hôn mê vậy.
- Tác ý phải có mặt thì tưởng mới hình thành, nếu không thì tri giác không thể hoạt động. Giống như con mắt của người lơ đãnh vẫn thu hình ở điểm vàng nhưng không biết đó hình gì. Âm thanh vẫn làm rung màng nhĩ nhưng người chết không biết đó là tiếng gì.
- Tác ý phải có mặt thì tư mới hình thành. Nếu không sẽ như thuyền có máy mà không có bánh lái, nó sẽ chạy

lung tung bất định. Giống như người bị mất trí không thể kết tội hành động của họ được.

Tác ý luôn luôn có mặt và hợp tác chặt chẽ với xúc, thọ, tưởng, tư. Vậy tác ý là gì?

Tác ý (manasikāra) là công tác lái ý hướng của tâm trên đối tượng. Nó quyết định khuynh hướng đúng sai của tâm về đối tượng.

- Nếu tác ý đúng thì xúc, thọ, tưởng đúng và tư là thiện, bất động hoặc siêu thế.
- Nếu tác ý sai thì xúc, thọ, tưởng bị bóp méo và tư sẽ là bất thiện.

Vì vậy có 2 loại tác ý:

- Như lý tác ý (Yoniso manasikāra): Yoniso có nghĩa là như thế nào thì nó như vậy, như thị. Như lý tác ý là tâm hướng đúng đắn, tâm hướng như thực.
- Phi như lý tác ý (Ayoniso manasikāra): tác ý không đúng, tâm hướng sai, tâm hướng lệch lạc, không như thực.

Ví dụ: mắt thấy sợi dây, do không tác ý đúng đắn, tâm hướng sai lệch nên tưởng là con rắn. Thấy người phụ nữ tưởng là mẹ mình, tưởng là chị mình, tưởng là bạn mình v.v... thì 3 trạng thái tâm hướng hoàn toàn khác nhau.

Vậy tác ý của mình như thế nào đối với đối tượng nó rất quan trọng. Nó lái cả xúc, thọ tưởng, tư.

Còn nhất tâm, mạng căn vì sao phải có mặt? Tiến trình xúc, thọ tưởng, tư cần phải đồng nhất từ đầu đến cuối nên cần phải có nhất tâm. Đồng thời mỗi tiến trình phải có một thời gian tồn tại riêng, nó xảy ra trong một số sát-na nhất định nên cần phải có mạng căn. Nếu không có 2 tâm sở này thì 5 biến hành tâm sở kia (xúc, thọ, tưởng, tư, tác ý) sẽ tiến hành không đồng nhất và không tồn tại trong một thời gian



cần thiết để xử lý đối tượng. Vì vậy 7 biến hành tâm sở đúng hơn là 5.

Thế là chúng ta đã nói về sự vận hành của 18 giới. Những dữ kiện căn bản ở trong bài kinh Bát-nhã, đồng thời chúng ta biết rất rõ đâu là khổ đâu là nguyên nhân của khổ. Trước khi chúng ta nói đến một sự kiện liên hệ, cũng rất quan trọng, đấy là ngũ uẩn. Trong kinh Bát-nhã, quý vị có ai hỏi điều gì không?

Có người hỏi:

- Trong phần trước có nói xúc, thọ, tưởng chưa có vấn đề gì cả, đến tư mới có vấn đề. Nhưng ở đây, tác ý có từ nơi xúc, thọ, tưởng và tác ý sai lầm thì xúc, thọ, tưởng cũng sai, làm sao không có vấn đề được?

- Xin trả lời. Trước đây tôi có nói chỉ mới xúc, thọ, tưởng thì chưa có vấn đề gì. Tuy nó có đúng sai nhưng vẫn chưa tạo tác. Mãi đến tư mới tạo tác nghiệp trong tam giới (tam giới duy tâm chính là nói tư vậy).

- Vậy tại sao tác ý lại đóng vai trò quan trọng đối với xúc, thọ, tưởng, tư?

- Đúng là tác ý lái xúc, thọ, tưởng, tư. Nếu đến tư mà bật đèn trí tuệ lên nó chỉ mới đúng sai chưa tạo ra thiện ác, chưa tạo nghiệp.

Tác ý ví như bánh lái, còn tư ví như máy tàu. Bánh lái dùng bẻ qua bẻ lại mà máy chưa nổ, chưa khởi động thì cũng chưa gây tác hại gì, có phải không?

Có người hỏi:

- Trong những biến hành tâm sở, có tác ý. Con tự đặt câu hỏi: Ai tác ý? Có phải cái nhất tâm, mạng căn không? Tác ý không phải là cái phát khởi lung tung mà nó có một quá trình nhất quán. Tự dừng trong đầu óc con cứ nảy ra câu hỏi như vậy, không biết ở nơi này nó có thấp thoáng cái ngã không?

Không biết cái ngã này nó nằm ở đâu đây? Tác ý này không phải tự nhiên mà xuất hiện, nó do đâu, chẳng lẽ tác ý này không có chủ từ?

- Vâng, tôi xin trả lời. Ở đây ta phải xác định được ý nghĩa của tâm sở rồi sẽ thấy. Thường thường chúng ta tưởng tâm sở là những yếu tố có sẵn, giống như nói là đường, là bột, là oxy, là hydro v.v...

Theo Vi Diệu Pháp thì tâm sở không phải là cái có sẵn. Khi nó hình thành một số tâm sở như thế này... thì nó là thiện tâm. Khi nó hình thành một số tâm sở như thế kia... tâm trở thành bất thiện. Hình thành tâm sở thế nọ... thì nó là tâm bất động. Tuy nhiên các tâm sở này nó mang tính chất “tác dụng” hơn là một thực thể.

Ví dụ cái tay có tác dụng đánh, cái đánh đó chỉ là tác dụng chứ không phải có một thực thể đánh. Khi mình đánh thì cái đánh xuất hiện, khi mình không đánh thì cái đánh đó không xuất hiện.

Vậy, không phải tâm sở này phát sanh tâm sở kia, mà thật ra, nó chính là điều kiện phát sanh, có cái này thì có cái kia, như có tư vì có tướng, có tướng vì có thọ v.v... Những điều kiện phát sanh này chính là sự vận hành tạo tác. Ví dụ mình nói H_2 cộng với O là thành nước (H_2O). H_2 và O ví như tâm sở. Nước ví như tâm. Đây là tạm ví dụ thôi, chứ nước, hydro, oxy là những chất cụ thể, là những yếu tố nhất định, còn tâm thì khác. Tâm sân ở cường độ này khác với tâm sân ở cường độ kia, và như vậy thì xúc, thọ, tướng, tư, tác ý, nhất tâm, mạng căn đều khác nhau. Các tâm sở là sự vận hành, là những tác dụng không cố định. Nghĩa là có tướng duyên thì nó khởi lên, có tác dụng thì nó khởi lên, không tác dụng thì nó không khởi lên, do đó không phải do ai sinh ra cả.

Mưa do ai phát sinh ra? Hơi nước bốc lên, gặp lạnh thành mưa, mưa rơi xuống gặp nắng lại bốc hơi... chứ không do ai

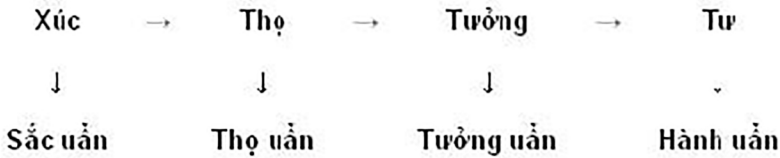


cả, phải thế không? Đủ điều kiện như vậy thì nó phát sanh như vậy.

Tuy nhiên, anh cũng nói đúng. Khi một người dựng cho mình một bản ngã, lúc bấy giờ, tất cả tâm sở này họ xem là ngã sở của họ, và chính họ đã sử dụng ngã sở ấy. Nhưng khi vô ngã thực sự thì nó vẫn tác dụng như thường, mà khi đó không phải là ngã, nó chỉ là một dòng biến chuyển của pháp mà thôi, chỉ là sự vận hành mà thôi.

NGŨ UẨN

Nếu không ai hỏi gì nữa chúng ta bắt đầu nói đến ngũ uẩn. Ngũ uẩn là gì? Ngũ uẩn chính là tiến trình phức tạp chồng chất của xúc, thọ, tưởng, tư. Nó cũng qua một sự vận hành tương tự như những vận hành mà chúng ta đã bàn ở trên.



Xúc (= căn + trần + thức) chính là sắc trong ngũ uẩn, xin lưu ý cho điều đó. Thường thường người ta hiểu sắc là nội sắc: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ngoại sắc; sắc, thanh, hương, vị, xúc. Có người còn tệ hơn nữa, hiểu sắc là đối tượng của mắt. Nhưng chữ sắc dùng trong ngũ uẩn không phải là các loại sắc trên. Sắc trong ngũ uẩn là một sự tập khởi do sự vận hành tương tác giữa căn, trần, thức mà có, chứ không phải một dữ kiện hoặc một thực thể có sẵn. Sắc này không mang tính vật chất cố định mà mang tính duyên khởi của một nhóm tâm-sinh-vật-lý.

Xúc { Căn - sinh lý
Trần - vật lý
Thức - tâm lý } → Sắc uẩn

Khi có động dụng tương giao tương tác (xúc) giữa 3 yếu tố trên thì sắc uẩn tập khởi, nếu không động dụng thì sắc uẩn không tập khởi, chứ không phải sắc uẩn luôn luôn có mặt. Như vậy trong sắc uẩn vẫn có sắc căn và sắc trần nhưng đó là điều kiện cần chứ không đủ để hình thành sắc uẩn. Ví dụ có mắt, có sắc nhưng nếu không có tác động hỗ tương thì không khởi sắc uẩn. Đây là điều cực kỳ quan trọng. Cho nên, xin quý vị ghi nhớ cho điều này. Mọi người ngồi đây, có căn, có trần mà sắc uẩn có thể không khởi lên. Xưa nay người ta hay nghĩ rằng (các chú giải cũng vậy) sắc uẩn là cái thân xác thịt mình đây. Không phải vậy, không phải mình sinh ra là đã có cái ngũ uẩn cố định sẵn trong này. Chỉ khi nào nó tác động lên, hiện hành cái tiến trình này: sắc uẩn, thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn - thì ngũ uẩn mới có mặt.

Chữ sắc này - sắc uẩn - mà Suzuki trong thiên luận dịch là form thì không đúng. Ngay cả cái sắc là đối tượng của mắt mà dịch là form cũng đã không đúng rồi. Vì sao vậy? Vì form chỉ nói lên được mặt hình tướng chứ chưa nói đến màu sắc, ánh sáng, chất liệu v.v... Vậy không thể dịch form được. “Sắc uẩn” không thể nào dịch ra tiếng Anh được. Cứ để nó là Rūpa-khandha vậy thôi. Cả căn, trần, thức hợp lại với nhau thì mới gọi là sắc uẩn. Đặc biệt trong sắc uẩn hàm chỉ luôn cả cái xúc của ý và pháp.

Cũng đừng nói “thân ngũ uẩn” trừ phi ám chỉ bản ngã. Nói thân này gồm có tứ đại hay thân tứ đại là đúng hơn vì trong sắc uẩn này, tứ đại chỉ là một phần thôi. Tứ đại tạo nên một số căn. Tứ đại tạo nên một số trần. Nhưng đến thức là hết tứ đại rồi phải không? Vậy mà thức có dự phần vào sắc uẩn. Sắc uẩn là một diễn biến, một động dụng sinh khởi do tác duyên của căn - trần - thức xin nhắc lại như vậy.



Bây giờ, mình có thể phá sắc uẩn được không? Khi mắt thấy sắc, tai nghe âm thanh, v.v... mình trả mắt, tai về cho căn, sắc, thanh về cho trần, và nhãn thức, nhĩ thức về cho thức, không cho dính líu gì với nhau. Trả không phải mắt dừng nhìn sắc, tai dừng nghe âm thanh... mà trả bằng tuệ quán Vipassanā Ñāna, để tham ưu không xen vào can thiệp. Khi ấy, sắc uẩn sẽ không thể phát sanh, nghĩa là mình phá được sắc uẩn. Có đúng không? Có được không? Có ai phản bác chuyện này không? Nó rất vi tế. Vì sao mà mình phải phân tích cho kỹ, nói cho rõ ràng như vậy? Nếu không thấy cái sắc uẩn ấy thì mình không thể phá nó được. Mình tu mà mình cứ diệt sắc căn trần, nghĩa là trừ bỏ căn thân và trần cảnh này cho mau giải thoát, vậy là sai lầm rồi. Mình có hóa giải thì hóa giải sắc uẩn thôi chứ, phải không?

Phải biết rõ rằng sắc uẩn chỉ là sự tương duyên tương tác của căn, trần và thức, nghĩa là tác dụng, tác động của cả 18 giới (6 căn, 6 trần, 6 thức) thì sắc uẩn mới không được chứ.

Bây giờ đến thọ uẩn. Thọ thì quý vị biết rồi. Do sự tác dụng của sắc uẩn nên mới có khởi lên tác dụng của thọ uẩn. Thọ uẩn cũng vậy, là sự tập khởi của các thọ một cách phức tạp, chồng chéo, rối ren. Do duyên xúc của sắc uẩn mà có thọ uẩn. Vì vậy mình có thể chấm dứt thọ uẩn được.

Ví dụ như khi mình có khổ thọ, lạc thọ hoặc xả thọ, nhưng tâm mình hoàn toàn không thủ không xả, hay “nhất niệm bất sanh” thì lúc đó khổ, lạc, xả có cũng như không. Vì tuy có thọ nhưng hoàn toàn không có chồng chéo rối ren, không thành thọ uẩn. Như vậy, trên thế giới khách quan, thọ chỉ do duyên khởi mà thôi nên ta có thể phá nó bằng cách không cho nó biến thành uẩn.

Tưởng uẩn cũng vậy. Có khi ta nhìn một vật, nghe một âm thanh nhưng ta không thấy không nghe gì cả. Có khi nào quý vị thấy như vậy không? Nhất là khi ta hoàn toàn

sáng suốt, tỉnh thức trong ánh sáng của tuệ quán (Vipassanā ñāna) thì tướng tuy có mà mất tác dụng biến thành uẩn. Như vậy ta có thể phá được tướng uẩn.

Còn hành uẩn chính là do tư chủ động điều hành, tập hợp các tâm sở khác để tạo tác. Lại do sự tập hợp của sắc, thọ, tướng làm duyên trước, nên hành chính là “tập hợp tạo tác” cũng gọi là hữu vi. Hữu vi là Sankhāra. Từ động từ Sankharoti (sam + kr) có nghĩa là tập hợp lại, sửa soạn, tạo tác (sam: hợp chung lại). Vậy sankhāra là tác dụng điều hợp tạo tác (nghiệp).

Nhưng khi tư nhường quyền điều hợp cho trí tuệ (pañña) thì hành uẩn bị hóa giải, nghĩa là hành không còn tạo thành uẩn, lúc đó sankhāra biến thành Asankhāra. Tức là vô vi.

Thức uẩn đóng một vai trò đa năng:

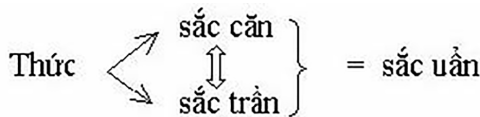
- Trong sắc uẩn giữ vai trò của lục thức
- Trong thọ uẩn giữ vai trò của tiếp thụ cảm giác

Thức - Trong tướng uẩn giữ vai trò của tiếp thọ, suy đạc xác định

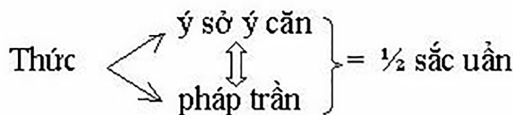
- Trong hành uẩn giữ vai trò của tốc hành tâm
- Trong thức uẩn giữ vai trò của đồng sở duyên

Đồng sở duyên (Tadālabana) có tác dụng như A-Lại-Da Thức của Duy Thức Luận, nó ghi lại toàn bộ tiến trình 4 uẩn trước, nhất là hành uẩn. Tốc hành tâm là sự tạo tác nhậm lệ.

Có thức tác động lên căn, trần thì sắc uẩn mới thành hoạt dụng. Người chết mất mắt không thể thấy sắc.

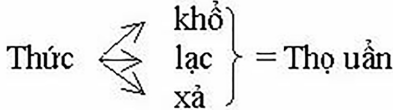


Và ngay cả :



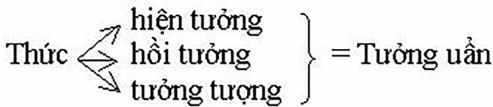
Vì vậy sắc uẩn không phải chỉ là sinh lý (căn) hay vật lý (trần) mà còn có sự cộng tác của tâm lý (thức) nữa. Nhưng thức ở giai đoạn này chưa phải là nhận thức.

Có thức tác động lên thọ mới làm công tác cảm thọ được vì vậy:



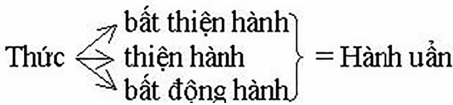
Thức ở đây chỉ đóng vai trò tiếp thụ cảm giác. Nhưng nếu không có thức không thể có thọ, vì một xác chết không thể nào có khô, lạc được, phải không?

Có thức tác động lên tướng thì mới có thể hình thành tướng uẩn.

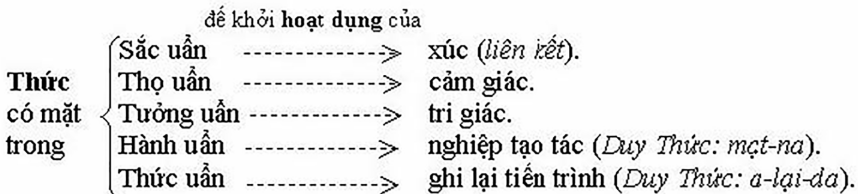


Thức trong tướng chỉ đóng vai trò tiếp thụ (hình tướng) suy đạc, xác định, nếu không có 3 yếu tố này thì tướng không thể nhận biết được, giống như người hôn mê không biết gì cả.

Có thức tác động lên hành thì tư mới điều hợp đủ tâm sở để làm công tác tốc hành tâm (javana). Thức ở đây đóng vai trò như Mạt-na trong Duy Thức.



Cuối cùng thức đóng vai trò đồng sở duyên để ghi lại toàn bộ tiến trình ngũ uẩn. Thức này chính là A-Lại-Da thức trong Duy Thức. Tóm lại:



Muốn thấy được tiến trình này chúng ta phải quan sát sự thực diễn ra trong tâm. Khi tôi đang nói, không phải quý vị chỉ nghe bằng tai để ghi nhận mà thực sự phải coi lại tâm mình, kiểm tra lại tâm mình. Vì trình bày nên phải dùng tới ngôn ngữ, nhất là các thuật ngữ kinh điển làm cho chúng ta mệt.

Vậy xin lặp lại, chúng ta phải thấy cái thực ấy ở nơi đương xứ của tiến trình tâm - sinh - vật lý ấy. Cái thực ấy mới là quan trọng, còn các thuật ngữ thì nói “huyền thuyên chi địa” rứa thôi. Nghe xong, thấy cái thực xong thì bỏ! Chớ đừng ôm đồm nào là tiếng Anh, tiếng Phạn, chữ Hán... vô ích. Mình phải hóa giải nó, vô hiệu hóa nó để mà thấy cái thực.

Trở lại vấn đề, trong sắc, thọ, tưởng, hành, thức, thì hành chính là do tư (trong xúc, thọ, tưởng, tư và cũng chính là phi hữu ái, hữu ái và dục ái). Hành được điều động bởi tư nên nội dung của hành tùy thuộc vào tư.

Hành là cái khâu quan trọng nhất. Chính nó là thủ phạm gây ra thiện ác đủ thứ. Nếu ta giải quyết được hành là giải quyết được toàn bộ, phá được toàn bộ.

Có câu kệ phá ngũ uẩn như sau:

*“Dục sanh ư nhữ ý
Ý do tư tưởng sanh
Không tâm các tịch tịnh
Phi sắc diệt phi hành”.*

Dục sanh nơi ý chính là hành (dục ái, hữu ái, phi hữu ái).

Ý do tư tưởng sanh tức là tưởng. *Không tâm* tức là trí tuệ soi chiếu không để thức tàng trữ chủng tử. *Các tịch tịnh* tức là chánh định làm cho các thọ yên ổn. *Phi sắc* tức không để cho sắc uẩn hình thành. *Diệt phi hành* tức phá được vô minh, ái dục. Như vậy là toàn bộ ngũ uẩn bị phá đổ: “*ngũ uẩn giai không*”. Điều này chúng ta sẽ nói sau.



Ngũ uẩn chỉ là sự tập khởi của một tiến trình tâm-sinh-vật lý. Trừ phi tiến trình được soi sáng bởi trí tuệ đến bờ kia (paññā paramitā), ngũ uẩn thường bị vô minh chi phối tà kiến phát sinh, từ đó ngũ uẩn trở nên phức tạp chồng chất, rồi ren và cuối cùng bị chấp lầm là bản ngã.

Vậy bản ngã không có thực, nó chỉ là ngũ uẩn, và trong ngũ uẩn chỉ có hành là tạo tác. Phá bản ngã thì phải thấy toàn bộ sự vận hành của ngũ uẩn, nhất là hành uẩn. Phá bản ngã thì ngũ uẩn hết tạo tác, chồng chất và rối ren, để trả nó về tình trạng nguyên sơ xúc-thọ-tưởng-tư-tác ý.

		để khởi hoạt dụng của	
Thức có mặt trong	{	Sắc uẩn ----->	xúc (<i>liên kết</i>).
		Thọ uẩn ----->	cảm giác.
		Tương uẩn ----->	tri giác.
		Hành uẩn ----->	nghiệp tạo tác (<i>Duy Thức: mặt-na</i>).
		Thức uẩn ----->	ghi lại tiến trình (<i>Duy Thức: a-lại-da</i>).

Nếu tác ý là như lý (yoniso) và tư được hướng dẫn bởi trí tuệ rất ráo thì bản ngã cùng với ngũ uẩn đều không.

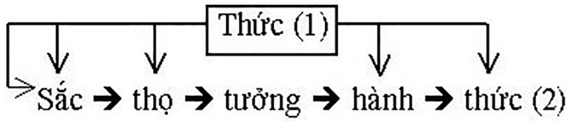
Vậy ngũ uẩn có thể sinh khởi, có thể không. Ngũ uẩn có thể sinh khởi ở người này khác, người kia khác. Ngũ uẩn có thể thiện có thể ác v.v...

*“Tâm như công họa sư
Họa chủng chủng ngũ ấm (uẩn)
Nhất thiết thế giới trung
Vô pháp nhi bất tạo”.*

Tâm như ông thợ vẽ
Vẽ các loại ngũ uẩn
Hết tẩy trong thế giới
Không pháp nào không tạo.

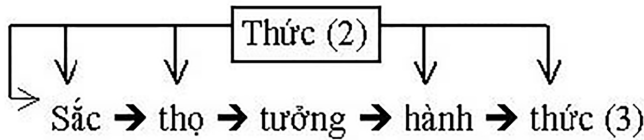
Tâm đây chính là thức có mặt trong 5 uẩn, nó chi phối 5 uẩn. Trong thế giới bản ngã này không có pháp nào nó không tạo.

Kinh pháp cú có dạy: “Trong các pháp, tâm dẫn đầu, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả” cho nên:



Thức (1) dẫn đầu, làm chủ, tạo tác các pháp sắc, thọ, tưởng, hành, thức (2).

Thức (2) ghi lại sự tạo tác trên, như bộ nhớ của máy điện toán nhưng nó phức tạp hơn, để rồi mang nội dung đã ghi nhận đó tạo tác ra ngũ uẩn kế tiếp sắc, thọ, tưởng, hành, thức (3).



Thức (3) lại ghi nhận, lại khởi lên v.v... và cứ thế ngũ uẩn chồng chất, rồi ren thành (4), (5), (6), .v.v...

Những ví dụ hôm trước, chuyện cái anh chàng ngày hôm qua nó đánh mình gãy răng, cho nên vừa thấy nó đập trên vai mình một cái là mình ùng ùng nổi giận. Vậy là sao? Là vì thức khởi sinh đã chấp giữ kinh nghiệm của thức quá khứ (hôm qua) cho nên thức hiện tại không còn khách quan, trung thực được nữa. Cái đó gọi là do phi như lý tác ý (ayoniso mannasikāra). Cái sắc, thọ, tưởng, hành, thức ngày hôm qua chồng chất lên sắc, thọ, tưởng, hành, thức hiện tại nên tác ý của nó sai lạc.

Nếu trái lại cũng anh chàng ấy xuất hiện mà tâm mình trong sáng, không mảy may chấp giữ kinh nghiệm của ngày trước - mình nhìn nó như nó bây giờ vậy thôi - tức là như lý tác ý (yoniso manasikāra). Đó là thấy đúng, cái thấy thực. Và không có vấn đề gì cả, phải không? Cái mà chồng chất cảm giác, tri giác, chồng chất kinh nghiệm quá khứ lên thực



tại, gọi là uẩn. Uẩn tức là chồng chất rối rắm lớp này đến lớp khác. Cái mà chúng ta đã gọi là tri kiến lập tri, Thiên Tông gọi là “đầu thượng trước đầu” (trên đầu chồng lên một cái đầu), “tuyệt thượng gia sương” (thêm sương trên tuyết). Vậy tiến trình của ngũ uẩn chính là tiến trình ghi lại kinh nghiệm, chúng ta cần nhận rõ điều đó.

Kinh nghiệm của ngũ uẩn quá khứ chồng lên ngũ uẩn hiện tại để tạo ra kinh nghiệm mới. Thật ra gọi là mới, nhưng không còn mới nữa, trong đó đã tiềm tàng kinh nghiệm cũ, có phải vậy không? Uẩn là vậy, uẩn là chồng chất, rối ren, phức tạp.

Giả dụ, với anh chàng kia, mình gây nhau, đánh nhau thêm một trận nữa, rồi ngày mốt gặp lại, thức lại chồng thêm một lớp nữa, đó là chưa kể tối về nằm ngủ, ý thức làm việc, là đã tự chồng lên không biết bao nhiêu lớp nữa rồi. Mình nhớ lại cái chuyện đánh nhau, nghĩ tức giận thế này, thế nọ, mình tạo tác thêm nữa. Tức là, trường hợp trước, ngũ uẩn có qua tai, mắt, mũi, lưỡi, và thân. Trường hợp sau đem về nhớ lại, thì ngũ uẩn qua ý, pháp và ý thức. Vậy thì ngày hôm sau, không chỉ ghi lại kinh nghiệm của ngày hôm trước, mà còn chồng chất cái hậm hực, tức giận của đêm đó hồi tưởng lại nữa. Dễ sợ chưa? Rõ ràng là cả một đống, phải không? Một đống rối rắm không thể gỡ nổi, nên chỉ mới thấy mặt hấn là muốn đánh nhau rồi, có phải thế không?

Đấy mới chỉ chồng chất một chuyện đánh nhau. Còn tất cả những thứ khác thì sao? Chồng chất những cái gì? Chồng chất tỵ hiềm, ganh ghét, yêu thương, sợ hãi, hận thù, ngon ngọt, cay đắng v.v... và v.v... Cho nên, ngũ uẩn tuy có thể giai không một cách dễ dàng, thế mà, quý vị biết không, ở đây trong mỗi chúng ta, ngũ uẩn đã trở thành núi Tu-di rồi đó. Khiếp chưa? Phá không nổi nữa. Có thiết bảng của Tôn Ngộ Không may ra, chớ phá không nổi nữa rồi, phải không?

Có người hỏi:

- Có anh đó rất say mê âm nhạc, anh mới mượn được một băng nhạc rất hay, về mở nghe. Mới nghe được một lát, anh ta sực nhớ có một công việc cần làm ngay, và anh đi làm. Trong thời gian làm, anh vẫn nghe nhạc. Nhưng lát sau, công việc cuốn hút anh ta, anh ta chú tâm vào công việc nên không nghe tiếng nhạc nữa. Như vậy, rõ ràng âm thanh vẫn đến tai anh ta, nhưng anh ta không ghi nhận được. Hoặc ví dụ con đang ngồi nghe giảng đây, ban đầu con nghe tiếng tích tắc của đồng hồ, lát sau chẳng nghe tiếng tích tắc của đồng hồ nữa. Như vậy, lúc đó bảo thức không có là không đúng, vì vẫn còn làm việc. Còn bảo thức có, thì sao lại không nghe được?

- Đúng. Đúng! Câu hỏi rất hay! Bởi vậy cho nên nhất tâm và mạng căn lúc ấy mới thấy là quan trọng. Không có hai tâm sở nhất tâm và mạng căn thì cái tâm đó nó sẽ loạn lên hết chẳng còn chú tâm được nữa.

Quý vị nhớ cho thế này, cái tâm nó rất vi tế. Một tiến trình tâm kéo dài nhất là 17 sát-na thôi. Thời gian 17 sát-na là chừng nào? Xin thưa, 17 sát-na không phải chưa tới một giây, mà chưa tới 1/1.000 giây! Nó rất nhanh. Do đó, từ tiến trình sắc, thọ, tưởng, hành, thức này nó chuyển qua sắc, thọ, tưởng, hành, thức khác rất nhanh.

*“Tâm như công họa sư
Họa chủng chủng ngũ ấm”*

“Chủng chủng” là các loại, rất nhiều loại. Có rất nhiều loại ngũ uẩn khác nhau. Ví dụ mắt, sắc, thức tạo ra một tiến trình ngũ uẩn khác. Các căn và trần khác cũng vậy.

Một người đang coi ti vi, con mắt mình và đối tượng của nó tạo ra một tiến trình ngũ uẩn. Đồng thời tai mình nghe nhạc đệm, vậy tai và đối tượng của nó tạo ra một tiến trình ngũ uẩn khác nữa.



Chúng ta có thấy gì ở trường hợp đó không? Chúng ta vừa thấy hình vừa nghe âm nhạc đệm một cách rõ ràng, không có lẫn lộn nhau. Vì sao vậy? Vì tiến trình nào cũng nhất tâm cái đó. Tiến trình ngũ uẩn từ tai và âm thanh đồng nhất mà tiến trình ngũ uẩn từ mắt và sắc vẫn đồng nhất. Cái đó rất vi tế.

Kim Dung có một nhân vật tên Châu Bá Thông, ông có sáng chế một môn võ là “*Song thủ hổ bác*”, nghĩa là hai tay cùng đánh với nhau. Tay phải ra một thế võ thì tay trái đánh một thế võ để đấu lại. Vậy là sao? Ông ta đã “*phân tâm nhị dụng*”, tay phải đánh một kiếm thế này, đồng thời sử dụng tay trái đánh một kiếm thế khác. Ông ta đã sử dụng hai tiến trình “một lần” mà vẫn nhất tâm ! Người đánh đàn, người đánh máy, và rất nhiều công việc đòi hỏi phải sử dụng nhiều tiến trình tâm-sinh-lý “một lần”.

Đại khái, chúng ta phải biết là, có thể 2, 3 tiến trình tâm cùng xuất hiện một lần, nhưng trên thực tế là xen kẽ nhau một cách trật tự trong cùng một khoảng thời gian chứ không phải trùng phùng, nghĩa là hoán vị chứ không phải đồng vị. Nhưng 17 sát-na quá nhanh đến nỗi ta tưởng cùng một lần. Trong một giây có biết bao nhiêu là tiến trình tâm sinh khởi. Ví dụ khi ta thấy một người phụ nữ mà tưởng rằng là em gái của mình. Ở đây, mắt thấy người phụ nữ là một tiến trình ngũ uẩn, nhưng tưởng người em gái thì ý thức lại tạo ra một tiến trình ngũ uẩn khác. Vừa thấy phụ nữ vừa tưởng người em gái tức là vừa có tiến trình qua nhãn thức vừa có tiến trình qua ý thức. Có phải không?

Nhưng trong khi 2, 3 tiến trình ngũ uẩn xảy ra “cùng lúc” mà ta chú ý vào một đối tượng nào nhiều hơn thì tiến trình đó sẽ mạnh hơn, và các tiến trình kia sẽ biến mất. Một tiến trình dài nhất là 17 sát-na, nhưng nếu mạnh nó lặp đi lặp lại rất nhiều lần trên một đối tượng, và do đó các tiến trình kia không xen vào được. Đó là lý do tại sao anh làm việc, anh không còn nghe tiếng nhạc nữa.

Có người hỏi:

- Trong quá trình sắc, thọ, tưởng, hành, thức thì sắc không phải là một cái gì cụ thể, mà nó là kết quả của một tập hợp căn-trần-thức như Sư đã giảng. Khi đã nhận thức được như vậy, giả dụ bây giờ con nghĩ ra một cách để phá ngũ uẩn, xin trình sư xem thử thế nào, có hợp lý không?

- Vâng!

- Sắc tập hợp lại giữa 3 yếu tố căn-trần-thức, thiếu 1 trong 3 yếu tố thì tập hợp ấy không hoạt động được, không hiện hành được. Như vậy thì bây giờ hành giả chỉ cần làm thế nào phá đi 1 trong 3 yếu tố đó thôi, hoặc là căn, hoặc là trần, hoặc là thức. Chẳng hạn như thế này: nếu mắt mình không nhìn sắc, mũi không ngửi mùi hương, hoặc lưỡi không nếm vị ngọt, thân mình không tiếp xúc với những cảm giác cứng hoặc mềm, ý mình không nghĩ đến một điều gì đó v.v... Trong trường hợp này, lục thức không phát khởi được, vì nó thiếu yếu tố trần cảnh. Như vậy có nghĩa là không có sắc uẩn, vì nó không hội đủ yếu tố để tạo sắc uẩn. Trong trường hợp một người đang ngủ hoặc ngất xỉu chẳng hạn, họ có phá được ngũ uẩn hay không? Thứ hai nữa, trong trường hợp mình tập trung ý mình lại, ví dụ tập trung ý mình vào danh hiệu Phật thôi, thì mình có tạo được ngũ uẩn tốt hay không? Vì khi ý của mình niệm danh hiệu Phật Thích Ca chẳng hạn, nó sẽ tạo cho mình một cái thức, mà nội dung cái thức đó là toàn thiện ý. Như vậy có phải mình sẽ có ngũ uẩn mang tính chất thiện hay không?

- Khoan cái đã, bây giờ thế này, chúng ta có thể giải quyết từng khâu một.

Dù chúng ta niệm Phật, lúc đó cũng có ngũ uẩn phát sinh. Vì khi khởi tâm niệm tức là đã có ngũ uẩn. Nhưng trong trường hợp đó mình sử dụng hành uẩn một cách tốt đẹp. Giả dụ mình niệm đến nhất tâm bất loạn, cận hành (sắp



định) hoặc an chỉ (định). Tuy vậy mình vẫn tạo tác, nhưng tiến trình ngũ uẩn ấy là tiến trình tốt. Anh nói đúng, hành uẩn có thể thiện hoặc bất động kia mà.

Điều thứ hai, trong lúc mình ngủ, có thể tiến trình ngũ uẩn ở cái dạng không khởi tác dụng chứ không phải là phá. Phá là khi nào mình dùng trí tuệ soi chiếu ngay trong tự thân của nó mà mình chiếu phá được nó, mới gọi là phá. Không phải khi nó tĩnh lặng gọi là phá. Khi nó không khởi không gọi là phá. Khi một tiến trình tâm không khởi thì nó lại về trạng thái bhavanga (hôm khác chúng ta sẽ nói đến tiến trình tâm chi tiết hơn để thấy rõ bhavanga này). Trong bhavanga, ngũ uẩn không hiện hành mà nó lại tiềm ẩn dưới dạng vô thức. Tức là ngũ uẩn cũng ngủ! Như vậy đâu phải phá được ngũ uẩn.

Mình có thể phá được ngũ uẩn hiện hành bằng trí tuệ soi chiếu, nhưng mầm mống của nó trong vô thức vẫn chưa phá được, vì thức uẩn đã tàng trữ mầm mống trong đó rồi.

Phá ngũ uẩn bằng cách không nghe âm thanh, không ngửi mùi hương v.v... thì có thể là tiến trình ngũ uẩn không khởi lên. Nhưng phá là phá ngay khi nó khởi lên bằng tuệ quán (Vipassanā ñāna) chứ không phải không cho nó khởi lên. Phải phá ngũ uẩn hữu thức trước, để thức uẩn không còn tàng trữ mầm giống, do đó tập khí của thức uẩn trong vô thức không còn hoạt động được nữa.

Như vậy mình chưa thật sự phá nó bằng trí tuệ trên hiện hành và tận gốc của nó ở trong vô thức, thì đương nhiên vẫn còn mầm mống dấy sinh ra tiến trình ngũ uẩn mới. Tuy nhiên, mầm mống trong vô thức chỉ là khả năng tiềm ẩn để chín mùi thành quả (dị thực) chứ không phải nhân tạo tác. Ngay khi thức mới khởi lên ở đầu tiến trình ngũ uẩn để tác động lên căn trần, nó cũng chỉ là quả chứ không phải nhân. Vì vậy xin lặp lại là chỉ phá ngũ uẩn khi nó hiện hành thôi,

chứ không nên giữ nó lại trong vô thức bằng cách không cho nó khởi, đó là trấn áp nó chứ không phải phá. Phân tâm học gọi đó là ấn ức (dồn nén) chứ không phải hóa giải hay thăng hoa. Vậy phá ngũ uẩn là phá nhân chứ không phá quả. Phá nhân thì quả sẽ tự hóa giải.

Dù dùng thiên định để phá ngũ uẩn cũng không được, vì chính thiên định là một tiến trình ngũ uẩn. Như vậy chỉ có thể làm cho ngũ uẩn tốt hơn chứ không phải là ngũ uẩn giai không được. Điều này chúng ta sẽ nói rõ hơn trong những buổi hội thảo sau.

Có người hỏi:

- Trong trường hợp mình quan niệm sắc không phải là một tập hợp của căn-trần-thức thì làm sao? Bởi vì con đọc trong sách của những bậc Luận Sư nổi tiếng thời xưa cũng như thời nay, rằng sắc là một tập hợp những điều kiện vật chất chẳng hạn, chứ không phải là một tập hợp của căn-trần-thức. Như vậy thì có đúng không? Hòn đá có phải sắc không?

- Không. Sắc ấy là sắc khác. Sắc ấy là sắc trần rôi. Hòn đá là sắc trần, hoặc cái thân này là cũng sắc, sắc căn. Trong ngũ uẩn, không phải không có sắc đó. Nói mắt - sắc tức là có sắc đó rồi. Cái thấy của mắt thì nó là nhãn thức nhưng con mắt là sắc căn rôi. Do đó, bên này cũng có sắc (con mắt - tịnh sắc căn) mà bên kia cũng có sắc (sắc trần đối tượng của mắt). Nhưng ở đây mình muốn nói thế này, nếu nội, ngoại sắc đó không có thức tương tác thì chúng không thành sắc uẩn. Còn sắc thì vẫn cứ có. Nếu quan niệm sắc uẩn chỉ là căn sắc và trần sắc như anh ta nói, thì tại sao các vị A-la-hán và chư Phật phá được bản ngã, phá được ngũ uẩn mà quý vị vẫn đi lui, đi tới? Các vị sắc thân vẫn còn như thường, thậm chí, tiến trình vẫn còn, nhưng khi ấy không phải là uẩn (chồng chất). Uẩn đã được phá rồi. Sắc, thọ, tưởng, hành, thức vẫn còn, nhưng lưu ý chữ hành, lúc ấy không còn là hành tạo tác



nữa mà là vô vi hay duy tác. Đồng thời thức cũng không còn chứa nhóm chấp tàng nữa (trong Duy Thức gọi là Bạch tịnh thức). Quý vị nhớ cho điều đó. Hành của Phật và các vị A-la-hán là Thánh Tuệ, là Niết-bàn. Khi ấy nó đã thay cái cetanā thành Ariya paññā hay bodhi rồi. Hành đã thành Bát-nhã Ba-la-mật-đa rồi. Phật và các vị A-la-hán lúc ấy vẫn có tiến trình: sắc-thọ-tưởng-bát-nhã-Bạch tịnh thức. Tạm nói như vậy. Nhưng mà các vị ấy hoàn toàn không bị rơi vào bản ngã, hoàn toàn không bị rơi vào tiến trình tạo uẩn, tức là không có chông chất, chấp tàng nữa.

Có người hỏi:

- Con đọc trong bộ Câu Xá Luận của Thế Thân do Ngài Huyền Trang dịch, thì nói sắc là nội sắc và ngoại sắc. Nội sắc tức là căn thân của mình. Rồi con đọc luôn bộ Abhidammatthasangaha của Ngài Nārada dịch qua bản tiếng Anh. Ngài dịch chữ sắc là matter. Chữ matter đó không có nghĩa là một tập hợp giữa căn, trần và thức, mà nó có nghĩa cụ thể như nội sắc và ngoại sắc. Như vậy, con thấy giữa hai định nghĩa, từ nguồn Hán tạng cũng như từ nguồn Pali được chuyển sang tiếng Anh thì đều như vậy. Còn định nghĩa chiều nay con tiếp thu được do Sư nói là...

- Một quá trình vận động, tác dụng tâm-sinh-vật lý?

- Vâng, nó rất mới lạ, ý con muốn nói là rất khác thường. Trong suốt quá trình học Phật, con không tìm thấy bất cứ một tài liệu nào nói về sắc như vậy!

- Vâng, trước hết xin nói thế này, chúng ta cứ trình bày sự thật chứ không y cứ theo kinh sách, đó là điều thứ nhất. Điều thứ hai, chữ sắc mà Ngài Nārada và các sách định nghĩa là sắc trong danh sắc. Sắc trong danh sắc dịch là matter thì tạm được, còn sắc trong ngũ uẩn không dịch là matter được, phải hiểu là có 4 loại sắc như sau:

1) Sắc: chỉ đối tượng của mắt gọi là sắc trần gồm hình tướng, màu sắc và chất liệu.

2) Sắc:

* Theo Vi Diệu Pháp, có 28 sắc pháp:

4 đại chủng (địa, thủy, hỏa, phong).

5 tịnh sắc căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân).

4 hành cảnh sắc (sắc, thanh, hương, vị).

2 bản tánh sắc (nữ tánh, nam tánh)

1 tâm sở y sắc.

1 mạng sắc.

1 thực sắc.

1 giới hạn sắc (không giới).

2 biểu sắc (thân biểu, ngũ biểu).

3 biến hóa sắc (nhẹ, mềm, thích ứng).

4 tướng sắc (sanh, trụ, dị, diệt).

* Theo Duy Thức có 11 sắc pháp: 5 căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) và 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp).

3) Sắc: dùng trong danh sắc. Sắc này gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sắc, thanh, hương, vị, xúc cùng với pháp và ý sở y căn. Còn ý và pháp thuộc về danh.

Nếu nói theo 18 giới thì mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý sở y căn và sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp thuộc sắc. Nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thực, thân thức, ý thức và pháp thuộc danh.

4) Sắc trong ngũ uẩn gồm có:

- | | |
|-------------------------------------------|----------------------|
| - Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý sở y căn | } → Tương tác mà tập |
| - Sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, trần | |
| - Nhãn thức, nhĩ thức,... ý thức | |
- khởi sắc uẩn**

Mỗi chữ sắc có một ý nghĩa khác nhau, phải lưu ý như vậy.



Chính vì lầm lẫn các nghĩa của sắc này mà nhiều vị giảng kinh Bát-nhã cứ nói sắc là sắc thân hay sắc trần, trong lúc đó sắc uẩn hàm chỉ cả một tiến trình vận hành, có tác động mới khởi sanh được. Tôi nói điều ấy hoàn toàn không chủ quan, vì “sắc thân” làm sao có “thọ” được?

Nếu chỉ có sắc căn và sắc trần mà thành uẩn thì không lẽ người chết hay người hôn mê căn trần cũng tương tác được sao? Nếu như mắt không có cái thấy (nhãn thức), tai không có cái nghe (nhĩ thức) v.v... thì mắt tai vô hồn có thể động dụng được sao? Vậy phải có thức cùng tác động thì mới phát sanh tiến trình, không có thức tác động không phát sanh tiến trình ngũ uẩn được.

Chữ sắc trong sắc uẩn mang tính chất một tâm sở hơn là một sắc thuần túy, nó tương đương với tâm sở xúc. Nhưng chúng ta biết rằng không bao giờ có tâm sở mà không có tâm và ngược lại. Vì tâm sở và tâm cùng sinh, cùng diệt cùng căn và cùng đối tượng.

Cho dù mắt, tai, v.v... là sắc thuần túy đi nữa mà không có tâm (thức) thì như mắt tai của người chết làm sao thấy nghe được? Đó là mình muốn chứng minh chứ thật ra không phải trong Tam tạng Pāli không có nói sắc gồm cả thức. Trong kinh Đại Tứ Niệm Xứ, Dīghanikāya Đức Phật dạy: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức là sắc thân ái (piya rūpam), sắc khả ái (sāta rūpam), chính ở tại sắc thân này tham ái phát sanh, tham ái trừ diệt. Anh cứ xem lại bài kinh đó đi để kiểm chứng.

Có người hỏi:

- “Sắc tức thị không”... sắc không trong kinh Bát-nhã có phải là sắc uẩn này không?

- Đúng vậy, chính nó là sắc uẩn trong ngũ uẩn đấy. Lần

sau chúng ta sẽ đào sâu thêm vấn đề này. Phải thấy cho rõ vấn đề mới được. Bây giờ còn 15 phút nữa, xin mời quý vị thảo luận với nhau. Đề nghị là nếu có nghi thì cứ hỏi. Nếu tôi “bí” thì tôi bảo tôi “bí” chứ không có vấn đề gì đâu.

Có người hỏi:

- Sư giảng rằng, thức nó xuyên qua sắc, qua thọ, qua tưởng, qua hành rồi qua thức. Cái thức này lại xuyên qua sắc trở lại... và cứ như thế tiếp tục... vậy thì cho con được hỏi, không biết có đúng không, là có phải thức ấy tìm về tự tánh không?

- Không, không phải. Thức này khi bị nhiễm vô minh ái dục là thức tâm bậy thì có, thức này là thức ô nhiễm. Thức sinh (patisandhi) và thức tử (cuti) chứ không phải tìm về tự tánh đâu. Tuy nhiên đã hết vô minh ái dục thì thức này thanh tịnh vô nhiễm và biến thành trí như Duy Thức nói cũng đúng.

- Con hỏi để khỏi bị lầm.

- Phải, phải! Như vậy lại càng chứng tỏ rằng mình phải nói thêm vấn đề này cho tới nơi tới chốn. Vì sao vậy? Vì trong việc tu hành tôi có nói thế này “chân bất lập” là đừng lập cái chơn, vì lập cái chơn (dù dưới nhãn hiệu tự tánh hay đại ngã) là mình đã chủ quan rồi. Hễ mình lập ra cái chơn gì thì đều là giả cả. Đừng có nói rằng tôi tu theo lý tưởng này là cao siêu lắm! Dù cho cao siêu mấy thì cũng do dự vọng mình lập ra đó thôi. Phải không? Mình lập ra cái cõi giới cho mình thật ra chỉ tô vẽ cho cái bản ngã mà thôi, chứ không phải là phá trừ bản ngã. Làm cho phong phú bản ngã chính là ngoại đạo. Phật đạo và ngoại đạo khác nhau ở chỗ đó. Ngoại đạo tu để hoàn thiện bản ngã. Phật giáo tu là dẹp bản ngã. Nghe nói vậy có nhiều người sợ lắm. Tu mà dẹp hết bản ngã, vậy thì còn cái gì? Nhưng chính khi mình phá được bản ngã thì lại có tất cả. Còn khi mình toan vun bồi cho cái bản ngã thì mình



đã tự giam mình trong cái lồng chật hẹp rồi, phải không? Đã bản ngã thì tất nhiên phải luân hồi sinh tử trong tam giới.

Chúng ta đừng đề ra nhiều lý tưởng tốt đẹp cao siêu, đừng ham đắc cái này cái kia cho nhiều. Cái đó là mình tự hại mình.

Có người hỏi:

- Ở đây đề cập đến tiến trình của ngũ uẩn, nó thường hiện hành trên bình diện hữu thức. Nhưng có một số trường hợp hầu như nó nằm trong vô thức mà nó vẫn hiện hành. Ví như một người đang “mộng du”. Vậy thì đối với người “mộng du”, tiến trình ngũ uẩn của họ thế nào? Phải chăng ở đây có Thượng Đế hay ai điều khiển?

- Không phải đâu. Mộng du là một cái bệnh. Chúng ta có thể giải thích theo khoa học, hoặc phân tâm học cũng được chứ chẳng cần đến Phật giáo.

Con người mình đang sinh hoạt bình thường đây là do đại não điều khiển. Đại não ghi nhận, điều động toàn bộ hệ thống thần kinh. Nhưng khi mình nằm ngủ thì tiểu não làm việc. Tiểu não có làm việc trong lúc chúng ta ngủ chứ không phải không biết gì cả đâu. Khi ngủ mình tưởng là không ghi nhận được gì cả vì ý thức không làm việc. Nhưng không phải vậy. Trong Duy Thức có nói đến một loại ý thức gọi là “mộng trung ý thức”. Khi chúng ta đang nói chuyện đây thì ý thức hiện hành. Nhưng khi chúng ta ngủ thì cũng có một loại ý thức khác làm việc mà Duy Thức gọi là “mộng trung ý thức”, cái biết trong chiêm bao hay trong giấc ngủ. Cái biết này có thể được ý thức trở lại vào ban ngày, chứng tỏ nó có ghi lại tiến trình. Nghĩa là có một tiến trình ngũ uẩn trong chiêm bao.

Tuy nhiên trong trường hợp bị chấn thương vỏ sọ não, chấn thương tâm lý hoặc tiểu não và hệ thần kinh bị trực

trặc (bệnh) gì đó thì bệnh nhân có thể nói mơ, hoặc nặng hơn thì mộng du. Mộng du là một dạng bệnh tâm thần, tiếng Anh gọi là somnambulism. Đặc biệt những việc làm trong cơn mộng du ban đêm không được ý thức nhớ lại ban ngày. Vì vậy mộng du và chiêm bao không giống nhau, và xảy ra trong giai đoạn khác nhau của giấc ngủ. Khi một người bị chấn thương võ não hoặc tinh thần bị dồn nén căng thẳng, xung đột, bức xúc, v.v... thì dần dần đưa đến suy nhược thần kinh và rơi vào tình trạng mộng du. Trong mộng du không có “mộng trung ý thức” mà hoàn toàn tác động từ vô thức, khi vô thức chứa nhóm sự căng thẳng, xung đột.

Trong cả hai trường hợp bị chấn thương võ não hoặc chấn thương tâm lý, thì hành động của người bệnh không đủ yếu tố để hình thành tiến trình ngũ uẩn một cách đầy đủ.

Nếu người ngủ ngon có ngũ uẩn “ngủ”, và người nằm mơ có “ngũ uẩn trong mộng”, thì người mộng du có ngũ uẩn bệnh hoạn, bất thường chỉ hình thành trong vô thức.

Có người hỏi:

- Vậy thì vô thức nó nằm ở đâu, được giải thích như thế nào ở trong Vi Diệu Pháp hoặc Duy Thức?

- Theo Duy Thức thì nó ở trong A-lại-da thức. Còn theo Vi Diệu Pháp thì nó ở trong Bhavanga, nơi mà thức ghi nhận lại tiến trình rồi ký gởi vào.

- Xin hỏi nếu ở trong vô thức và tiềm thức thì nó không thể tư tác. Ở đây, người mộng du họ leo trèo lên bờ tường, lên nóc nhà... họ làm những việc mà dường như là phải có những tư tác rất mạnh, có một sự tác động của tâm rất mạnh mẽ. Như vậy có mâu thuẫn không?

- Người mộng du không chủ động, nhưng vẫn có động lực thúc đẩy. Ở đây tôi sẽ nói một chuyện khác nhưng nó lại liên quan đến vấn đề này, và quý vị sẽ hiểu.



Chuyện thôi miên. Thôi miên hoặc bị “điên nhập”. Thôi miên thì thường thường người ta khống chế “tổng đài” não của bệnh nhân, nghĩa là dùng sức mạnh của ý thức để kiểm chế trung khu thần kinh. Đầu tiên bắt bệnh nhân ngủ, ngủ là đại não nghỉ ngơi, họ bèn dùng sức mạnh ý thức để kiểm chế tiểu não. “Nhập điên” cũng vậy, họ kiểm chế tổng hành dinh của vô thức - tức là tiểu não để điều khiển. Người mà đã bị thôi miên hoặc “nhập điên” điều khiển thì không tự biết gì hết. Cũng có trường hợp người bị thôi miên hoặc người nhập điên có biết nhưng lại là không chủ động được. Trường hợp mộng du tạm coi là một trường hợp “tự thôi miên” người mộng du là người bệnh, có một trục trặc gì đó ở hệ thần kinh, khi vô thức dấy lên điều động họ, điều khiển họ mà ý thức họ không biết, thế thôi.

Có ai hỏi gì nữa không? Thảo luận về chiều sâu nội tâm vui quá phải không? Thường thường mình hay sống bên ngoài nhiều quá, ít khi quan tâm đến cái tâm của mình. Bây giờ, lâu lâu đi thăm viếng cái tâm mình một cái thì thấy có những cái khám phá lạ lùng đáng ngạc nhiên, phải không?

TIẾN TRÌNH TÂM (CITTA VITHI)

Ngày 23-11-93

Trong lần trước, chúng ta đã nói về sự vận hành của 18 giới. Đến đây có lẽ chúng ta có thể đã thấy rõ nguyên nhân phát sanh đau khổ và phiền não. Đâu là khổ đế, đâu là tập đế, chắc không ai hoài nghi nữa phải không?

Cũng trong sự vận hành này, chúng ta đã thấy rõ sự sanh khởi của ngũ uẩn. Ngũ uẩn không phải là một cái gì có sẵn, như là một bản ngã nói năng và hành động, mà ngũ uẩn khi sanh khi diệt thay đổi luôn luôn tùy theo cái tâm khi nó tương giao với ngoại giới.

Chúng ta cũng so sánh, đối chiếu mối liên hệ giữa ngũ uẩn và 7 biến hành tâm sở, tức là những tâm sở chánh yếu diễn ra trong tất cả tâm. Tâm nào cũng phải có mặt 7 tâm sở này: xúc, thọ, tưởng, tư, nhất tâm, mạng căn, tác ý.

Sở dĩ chúng ta đem nhiều pháp ra so sánh là để liên hệ các pháp Đức Phật dạy lại với nhau. Bởi vì khi thì chúng ta học pháp này, khi học pháp khác, rất là tản mạn, tưởng giữa chúng chẳng có mối quan hệ nào cả. Không phải thế, chúng liên hệ rất là mật thiết, và nhờ vậy khi mình thấy pháp này là thấy được pháp kia. Dầu là một câu kệ Đức Phật dạy, vẫn bao hàm hết giáo lý đạo Phật. Đây là điều mà quý vị để ý kỹ sẽ thấy.

Ngược lại mỗi từ ở trong mỗi pháp thì lại phải hiểu tùy trường hợp. Ví dụ chữ “pháp”, chữ “sắc” mà chúng ta đã từng khảo sát hôm trước.

Hôm nay, chúng ta nói về tiến trình tâm, tiếng Pāli gọi là Citta vīthi. Vīthi nghĩa là lộ trình, là diễn tiến, một dòng diễn tiến. Citta là tâm. Tâm tức là thức. Có 6 thức. Mặc dù

900 năm sau Đức Phật Niết-bàn, Thế Thân giới thiệu thêm 2 thức là Mạt-na và A-lại-da, nhưng 2 thức này không có gì mới lạ, nó nằm trong tiến trình tâm ngang qua 6 thức mà chúng ta sắp nói đến.

Nói có 6 thức là tùy hiện tượng mà gọi tên khác nhau thôi, sự thực khi một tâm hiện khởi nó diễn tiến qua một lộ trình gọi là tiến trình tâm. Ví như dòng điện, tác dụng lên bóng đèn thì sáng, tác dụng lên máy quạt thì cánh quạt quay, tác dụng lên bàn ủi thì sinh nhiệt, nhưng cũng chỉ do một dòng điện mà thôi. Dòng điện đó ví như dòng tâm hiện khởi ngang qua các căn vậy. Cũng ví như nước và sóng, gió nhẹ tác động lên nước thì sinh sóng lăn tăn. Bão lớn tác động lên nước thì sinh ra sóng thần, nhưng chỉ là nước đó thôi. Tùy duyên mà gọi.

Vậy khi nói tâm hay thức chúng ta đừng câu nệ ở nơi cách phân loại mà chỉ quan sát ngay nơi cái tâm đang hiện khởi để thấy diễn biến của nó.

Duy Thức học nói có 8 thức. Abhidhamma Nguyên Thủy nói tiến trình tâm ngang qua 5 môn có 9 giai đoạn và ngang qua ý môn chỉ có 4 giai đoạn. Từ “giai đoạn” tôi dùng đây tương đương với chữ thức trong 8 thức của Duy Thức học.

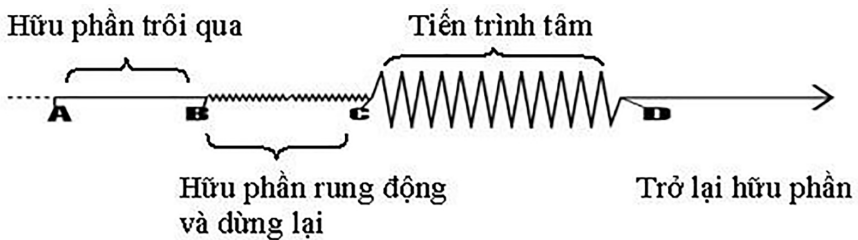
Cũng theo Abhidhamma, nếu đứng về phương diện cõi giới thì có 4 loại tâm: dục giới tâm, sắc giới tâm, vô sắc giới tâm, siêu thế tâm. Nếu đứng về phương diện nhân quả, thiện, bất thiện, vô nhân, bất động, duy tác v.v.. thì có tới 89 tâm hoặc 121 tâm. Nếu đứng về phương diện hiện khởi qua các căn thì nói có 6 thức. Vậy tùy tác dụng, tùy phương diện mà gọi thôi chứ đừng nên chấp trước. Quan trọng ở chỗ mình thấy được sự vận hành của tâm như thế nào chứ không cần gọi tên nó làm gì. Giống như một chậu nước, mình lấy cái ly mà đong thì 10 ly, nhưng lấy 1 cái gallon mà đong thì chỉ có gallon, phải không? Nửa gallon bằng 10 ly, 10 ly bằng 1 chậu.

Cả 3 đều đúng. Vì thế không nên tranh cãi về con số thống kê tâm làm gì, mà quan trọng là mình phải thấy diễn biến của tâm nơi chính tâm đang vận hành. Vậy chúng ta thử chú ý theo dõi trình tự diễn biến của tâm như thế nào. Đây là sự kiện tâm khá vi tế, không nên lý luận mà chỉ chú tâm quan sát.

Diễn biến của 1 tâm sinh diệt là như thế này:

Dòng tâm thức khi ở trạng thái tĩnh lặng, chưa có tác động của 1 đối tượng nào hết thì nó trôi chảy âm thầm lặng lẽ, ẩn tàng trong chiều sâu của sự sống nên gọi là hữu phần (hữu phần gọi là bhavanga: anga là phần, bhava là hiện hữu, sự sống). Hữu phần là phần tiềm ẩn duy trì sự hiện hữu trôi chảy liên tục của dòng tâm. Khi mình ngủ hoặc khi mình bất tỉnh thì lúc đó không có một đối tượng gì tác động để tâm mình khởi lên cả (trừ lúc chiêm bao). Tâm đang ở trạng thái tĩnh lặng - tĩnh lặng mà luôn luôn trôi chảy. Cho nên đúng ra phải nói là bhavanga atīta tức là hữu phần cứ trôi qua, trôi qua, tức là trôi chảy liên tục. Duy Thức gọi là “hàng chuyển như bèo lưu”. Khi hữu phần đang trôi chảy như vậy, chợt có một đối tượng tác động vào khiến hữu phần này rung động lên hai lần gọi là bhavanga calana. Khi hữu phần rung động thì cái dòng trôi chảy ấy liền dừng lại. Không phải là dừng lại dòng trôi chảy mà là dừng lại tình trạng trôi chảy ẩn tàng lặng lẽ, nên gọi là hữu phần dừng lại: bhavanga upaccheda.

Hữu phần dừng lại và tâm bắt đầu khởi lên qua các căn để thu nhận, đánh giá, phản ứng v.v... trên đối tượng tác động:





Bình thường hữu phần trôi qua ở trạng thái tĩnh (từ A đến B), khi có một đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) tác động vào thì hữu phần rung động 2 lần rồi dừng lại (từ B đến C) và bắt đầu khởi tâm (tại C). Tiến trình tâm thực sự xảy ra (từ C đến D) rồi trở lại trạng thái thâm lặng trôi chảy của hữu phần. Ở đây, chúng ta cần biết thêm một tư tưởng của Lão Tử:

“Trí hư cực, thủ tịnh đốc, vạn vật tịnh tác, ngô dĩ quan phục, phù vật vân vân, các phục quy kỳ căn, quy căn viết tịnh, tịnh viết phục mạng, phục mạng viết thường, tri thường viết minh, bất tri thường vọng tác hung.”

Nghĩa là: “Nếu ta sáng suốt định tĩnh mà quan sát thì thấy vạn vật (tức là các tâm pháp) khởi lên rồi chúng lại trở về. Té ra tất cả các pháp... đều như vậy, cứ khởi lên rồi trở về gốc. Trở về gốc gọi là tịnh. Tịnh gọi là phục mạng. Phục mạng gọi là thường. Biết cái thường này là minh. Không biết cái thường này là vọng khởi lung tung.”

Câu này của Lão Tử cũng khuyên ta nên tĩnh lặng soi chiếu cái tâm sinh diệt, đi về qua lộ trình của nó. Ba giai đoạn của hữu phần ở trên (hữu phần trôi qua, hữu phần rung động và hữu phần dừng lại) có thể gọi theo phân tâm học là vô thức hoặc tiềm thức, chỉ đóng vai trò chuẩn bị cho tiến trình tâm chú tâm chưa thật sự khởi.

Ngay khi hữu phần dừng lại, tâm thật sự khởi lên theo trình tự như sau (đối với mắt, tai, mũi, lưỡi, thân):

- 1 sát-na - Ngũ môn hướng tâm (Pañcadvār'āvajjuna).
- 1 sát-na - Ngũ thức (Pañcaviññāna).
- 1 sát-na - Tiếp thọ tâm (Sampaticchana).
- 1 sát-na - Suy đặc tâm (Santirana).
- 1 sát-na - xác định tâm (Votthapana).
- 7 sát-na - Tốc hành tâm (Javana).
- 2 sát-na - Đồng sở duyên (Tadālabhāna).

Nếu kể cả 3 sát-na của giai đoạn hữu phần thì toàn bộ tiến trình diễn ra trong 17 sát-na, nhưng nếu chỉ kể phần chính yếu thì chỉ cần 14 sát-na. Tuy nhiên tiến trình sẽ lặp đi lặp lại trên cùng đối tượng rất nhiều lần.

Giải Thích Các Giai Đoạn Của Tiến Trình

Trên đây là tiến trình tâm diễn ra qua 5 cửa (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Tiến trình qua ý môn chúng ta sẽ nói sau. Tuy nhiên dù là tiến trình qua ngũ môn nhưng vẫn có sự tham dự của ý thức.

- *Ngũ môn hướng tâm*: 3 giai đoạn hữu phần cũng được tính vào trong tiến trình nhưng thực ra đến ngũ môn hướng tâm thì tâm mới thực sự khởi. Ngũ môn hướng tâm chỉ là phản xạ tự nhiên của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân trên đối tượng tương ứng. Cụ thể như khi một người nằm ngủ, bỗng có tiếng động làm anh ta giật mình, toàn thân người ấy bị đánh thức và hướng đến đối tượng. Nhưng thật ra vì là tiếng động nên chỉ có nhĩ môn thật sự hướng đến đối tượng. Nếu là hình ảnh thì nhãn môn hướng đến, nếu là sự đụng chạm thì thân môn hướng đến v.v...
- *Ngũ thức*: khi một trong 5 môn hướng về đối tượng thì thức của môn ấy liền cộng tác vào. Ví dụ nếu đối tượng là tiếng động thì nhĩ thức cộng tác. Vì vậy đến đây 1 trong 5 thức khởi tác dụng. Có đôi khi nhiều thức cùng khởi một lần, như vừa thấy vừa nghe chẳng hạn.
- *Tiếp thọ tâm*: sau khi một trong 5 thức khởi lên thì tâm tiếp nhận đối tượng. Giả sử như nhãn thức khởi lên thì sự tiếp nhận sẽ giống như chiếc máy hình bấm nút để thu hình.
- *Suy đặc tâm*: sau khi thu hình vào, đây là lấy mắt làm điển hình, thì nó hiện lên trên phim (ví dụ máy hình) từng chi tiết của đối tượng, giai đoạn này mang tính phân tích.



- *Xác định tâm*: sau khi ghi nhận từng chi tiết một cách phân tích, tâm bắt đầu tổng hợp các chi tiết để hình thành toàn diện đối tượng, và xác định đó là hình gì.

Ba giai đoạn này nói về ý thức nhưng tương đương với tướng trong ngũ uẩn, chỉ xảy ra trong 3 sát-na-tâm.

- *Tốc hành tâm*: đây là giai đoạn quan trọng hình thành sự tạo tác của tâm kéo dài đến 7 sát-na. Nó chính là hành trong ngũ uẩn. Hầu hết các tâm sở quân tụ ở đây tùy theo tính chất thiện, bất thiện, bất động hay siêu thế tâm. Mạt-na thức nằm trong tốc hành tâm này.

- *Đồng sở duyên*: diễn ra trong 2 sát-na tâm, nó giữ vai trò như A-lại-da trong Duy Thức để ghi nhận lại tiến trình tâm vừa xảy ra, nhất là giai đoạn tốc hành tâm. Đồng sở duyên tương đương với thức uẩn trong sự tập khởi của ngũ uẩn, về phương diện ghi lại chủng tử.

Tất cả các giai đoạn tiến trình tâm này đều có sự hiện diện của thọ.

So Sánh Tiến Trình Tâm Với Ngũ Uẩn

Thực ra tiến trình tâm cũng chính là tiến trình ngũ uẩn được triển khai chi tiết hơn.



Vì cách phân giai đoạn khác nhau (một bên là 5, một bên là 7 giai đoạn) nên sự so sánh phải rất tế nhị:

- Sắc uẩn gồm ngũ môn hướng tâm và ngũ thức.
- Thọ uẩn có mặt trong tất cả giai đoạn của tiến trình tâm.
- Tưởng uẩn gồm tiếp thọ tâm, suy đặc tâm và xác định tâm.
- Hành uẩn tương đương với tốc hành tâm.
- Thức uẩn tương đương với đồng sở duyên.

Đồng sở duyên ghi lại tiến trình rồi chìm vào trạng thái tiềm ẩn trong hữu phần. Đồng sở duyên giữ vai trò năng tàng hoặc năng huân (cất chứa) còn hữu phần giữ vai trò sở tàng hoặc sở huân (chỗ cất chứa).

Trước khi tâm khởi lên tiến trình là hữu phần.

Sau khi tiến trình chấm dứt cũng trở lại hữu phần, do đó hữu phần tương đương với căn bản thức trong Duy Thức.

Chúng ta cần lưu ý một điều là đối với kẻ phàm phu, tiến trình tâm không khác ngũ uẩn, tuy nhiên khi tốc hành tâm được hướng dẫn bởi trí tuệ giải thoát, thì tiến trình tâm này không tác thành uẩn, ví dụ tiến trình tâm siêu thế.

Tiến trình tâm cũng không nhất thiết phải trải qua 17 sát-na. Tùy theo đối tượng mà tiến trình tâm có thể diễn tiến đầy đủ hoặc chấm dứt nửa chừng.

- Nếu là một đối tượng rất lớn (atimahanta) thì tiến trình diễn ra 17 sát-na:

* Hữu phần trôi qua: 1 sát-na

* Hữu phần rung động 2 lần và dừng lại: 2 sát-na

* Từ ngũ môn hướng tâm đến đồng sở duyên: 14 sát-na

Tổng cộng: 17 sát-na

Đối tượng rất lớn tức là đối tượng gây sự chú ý hoặc gây ấn tượng mạnh, khiến tâm phản ứng mạnh. Ví dụ đối tượng làm chúng ta sợ hãi, tức giận hay hoan hỷ vui mừng, v.v...



- Nếu là một đối tượng lớn (mahanta) thì tiến trình chấm dứt sau tốc hành tâm, nghĩa là đồng sở duyên không khởi lên. Như vậy nó chỉ diễn ra trong 15 sát-na.

Đối tượng lớn tức là đối tượng không gây chú ý nhiều lắm, khiến tâm tuy có phản ứng nhưng rồi sau đó quên đi không ghi lại gì cả. Ví dụ một vị thầy ra đường thỉnh thoảng gặp một vài học sinh chào hỏi, ông ta cũng mỉm cười đáp lại, nhưng sau đó ông không nhớ gì hết.

- Nếu đối tượng nhỏ (paritta) thì tiến trình tâm chỉ tồn tại ngang xác định tâm, tốc hành tâm không khởi lên. Trong trường hợp này xác định tâm kéo dài 3 sát-na rồi trở lại hữu phần. Như vậy tiến trình tâm chỉ diễn ra từ 10 đến 11 sát-na thôi.

Ví dụ: khi đi ngoài đường, chúng ta vẫn thấy hàng cây hai bên đường, xe cộ, người đi lại, nhưng chúng ta chỉ thấy vậy thôi chứ không chú ý và không phản ứng gì cả.

- Nếu đối tượng rất nhỏ thì hữu phần chỉ rung động rồi trở về trạng thái yên tĩnh, chứ tiến trình tâm không khởi lên. Ví dụ khi đang ngủ, có tiếng động khiến chúng ta giật mình nhưng vẫn ngủ lại như thường.

Qua sự vận hành của các tiến trình tâm trên, chúng ta thấy rằng tốc hành tâm và đồng sở duyên có thể không khởi tùy đối tượng. Mạt-na thức là một phần của tốc hành tâm và A-lại-da thức chính là đồng sở duyên. Vậy không phải chỉ 6 thức mới sinh diệt mà công năng của Mạt-na và A-lại-da cũng vô thường sinh diệt tùy lúc. Không nên chủ trương có một cái tâm thường tồn mà rơi vào bản thể luận thường kiến. Xin quý vị lưu ý cho như vậy.

Còn một điểm cần lưu ý là trong một khoảng thời gian có thể xảy ra nhiều tiến trình tâm có đối tượng khác nhau. Những tiến trình tâm này không phải xảy ra cùng lúc mà chúng xen kẽ với nhau.

Ví dụ: ta đang xem ti vi, bỗng có nhiều tiếng nổ lớn bên ngoài. Thế là chúng ta hướng chú ý ra bên ngoài, nhưng khi biết đó chỉ là tiếng pháo, chúng ta lại tiếp tục chú ý xem ti vi.

Như vậy xem ti vi và nghe tiếng nổ là 2 tiến trình tâm khác nhau xen kẽ với nhau.

Một ví dụ khác: một ông chủ nợ có 5 người thư ký đánh máy, ông đọc cho mỗi người đánh máy một văn thư khác nhau. Đọc cho người thứ nhất một câu, rồi người thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm. Xong rồi ông trở lại đọc câu thứ hai cho người thứ nhất, thứ hai, v.v... cứ thế cho hết 5 văn thư cho năm người với 5 nội dung khác nhau. Ông chủ đó trong một khoảng thời gian đã sử dụng 5 tiến trình tâm xen kẽ với nhau mà chẳng có cái nào lẫn lộn cái nào, cái nào cũng nhất tâm, nhất quán cái đó.

Đó là nói 2 tâm khác đối tượng xen kẽ lẫn nhau. Có nhiều khi 2 tâm khác loại cũng xen kẽ lẫn nhau. Ví dụ khán giả xem hai võ sĩ đánh nhau trên võ đài. Thường thường khán giả thiên vị bên võ sĩ A hoặc võ sĩ B, cho nên khi thì hoan hô, khi thì tức giận. Như vậy tâm thương ghét, vui buồn, mừng giận cứ xen kẽ lẫn nhau trong cùng cú đánh của 2 đối thủ.

Như vậy, cái tâm luôn luôn vô thường theo các tiến trình tâm liên hệ với những đối tượng của chúng, không những thế trong mỗi tiến trình cũng diễn ra sự biến đổi vô thường, và ngay trong mỗi sát-na tâm cũng đã có sinh-trụ-diệt tiếp nối liên tục.

Vậy thì, quả là “*quá khứ tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc*”, có đúng vậy không?

Chúng ta đã nói đến sự liên hệ giữa 7 biến hành tâm sở, ngũ uẩn và tiến trình tâm. Nhưng còn một số diễn biến khác cũng liên hệ mật thiết với những điều vừa nói trước, đó là Thập nhị nhân duyên.

THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN

Thập nhị nhân duyên là 12 điều kiện tùy thuộc vào nhau mà sinh, và cũng tùy thuộc vào nhau mà diệt, có cái này thì có cái kia, không có cái này thì không có cái kia. Cái này sinh thì cái kia sinh, cái này diệt thì cái kia diệt.

<i>Thời gian</i>	<i>Tiền trình</i>	<i>Tương đương</i>	<i>Nhân quả</i>	<i>Sinh</i>	<i>Diệt</i>
Quá khứ	Vô minh Hành	Ái - Thủ - Hữu	Nhân	Tập đế	Đạo đế
Hiện tại	Thức Danh sắc Lục nhập Xúc - Thọ	Sinh - Lão - Tử	Quả	Khổ đế	Diệt đế
	Ái - Thủ - Hữu	Vô minh - Hành	Nhân	Tập đế	Đạo đế
Vị lai	Sinh - Lão - Tử	Thức - Danh sắc Lục nhập -Xúc - Thọ	Quả	Khổ đế	Diệt đế

Trong Tứ diệu đế, Thập nhị nhân duyên sinh chính là tập đế, khổ đế. Thập nhị nhân duyên diệt chính là đạo đế, diệt đế. Vậy Thập nhị nhân duyên chỉ là cách nói khác của Tứ diệu đế, chứ không phải như người ta thường hiểu lầm Tứ diệu đế là pháp môn tu của Thanh Văn và Thập nhị nhân duyên là pháp môn tu của Duyên Giác. Chỉ vì trùng nhau chữ duyên mà người ta liên tưởng một cách sai lầm. Trên thực tế, ai muốn tu hành thành Phật cũng đều phải tu Tứ diệu đế mà trong đó đã bao hàm 12 nhân duyên.

Có hai cách hiểu Thập nhị nhân duyên:

- Một là hiểu như vòng luân hồi sinh tử trong 3 thời: quá khứ, hiện tại, vị lai.



- Hai là hiểu như tiến trình tâm-sinh-vật lý được điều động bởi vô minh, ái dục trong 3 thời quá khứ, hiện tại, vị lai (đây chỉ nói Thập nhị nhân duyên sinh).

Bây giờ chúng ta sẽ lần lượt trình bày 2 ý nghĩa trên của Thập nhị nhân duyên:

* Trước tiên Thập nhị nhân duyên mô tả diễn biến của vòng luân hồi sinh tử trong 3 thời:

Trong những kiếp quá khứ, do thiếu sáng suốt (vô minh) chúng ta đã tạo các hạnh nghiệp (hành), rồi thác sinh vào những cảnh giới tương ứng trong hiện tại. Kiếp sống quá khứ chấm dứt với tử tâm (cuti).

Sau đó thức tái sanh, tức là kiết sinh thức (patisandhi-viññāna) khởi lên nối liền với kiếp sống hiện tại.

Thức này còn gọi là hương ấm thuộc về danh (tâm), kết hợp với tinh cha huyết mẹ thuộc về sắc (thân), tạo thành sự sống của cái phôi gồm đủ hai yếu tố danh và sắc nên gọi là *danh sắc*.

Dần dần cái phôi lớn lên, sắc hình thành mắt, tai, mũi, lưỡi, thân gọi là ngũ căn, và danh hình thành từ thức gọi là ý căn. Năm căn hòa hợp với ý căn tạo thành tác dụng của *lục nhập*, tức là 6 cơ quan tiếp nhận đối tượng của chúng.

Khi hình thành một thai nhi đủ điều kiện ra khỏi bụng mẹ, hài nhi ra đời và lục căn bắt đầu tiếp xúc với lục trần. Tức là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý tiếp xúc với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp.

Sự tiếp xúc giữa căn trần vừa xảy ra thì liền có *thọ*, tức là những cảm giác khổ, lạc, xả và hỷ. Nói đến xúc tức là đã bao hàm các thức, vì vậy ở đây:

- Nhãn thức thọ xả.
- Nhĩ thức thọ xả.

- Tỷ thức thọ xả.
- Thiệt thức thọ xả.
- Thân thức thọ khổ và lạc.
- Ý thức thọ xả và hỷ (chưa có ưa).

Đã có khổ, lạc, xả, hỷ, thì liền có ưa, ghét khởi lên. Đó là ái. Ở đây ái chính là dục ái, hữu ái, phi hữu ái hoặc dục ái, sắc ái, vô sắc ái như chúng ta đã nói trước đây (đến đây mới có ưu).

Khi đã có ưa, ghét (ái) thì ưa sinh đam mê, ghét sinh hiềm hận. Sự nắm giữ ái như vậy gọi là thủ. Nói rõ hơn thủ có 4 loại:

- Dục thủ là nắm bắt lục dục.
- Kiến thủ là chấp giữ quan niệm.
- Giới cấm thủ là chấp giữ hình thức, nghi lễ.
- Ngã luận thủ là chấp giữ bản ngã, linh hồn.

Do chấp thủ tư kiến, tư dục, hình thức và bản ngã mà chúng ta tạo nghiệp. Đó chính là hữu. Hữu tức là tạo tác để trở thành (becoming), có nghĩa là tạo nghiệp bất thiện, thiện và bất động.

Ái có dục ái, sắc ái, vô sắc ái nên hữu (nghiệp) cũng có dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu, nghĩa là tạo nghiệp để tái sinh trong tương lai ở 3 cõi 6 đường.

- Nghiệp bất thiện thì tương lai tái sinh trong 4 đường khổ: địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ, a-tu-la.
- Nghiệp vừa thiện vừa bất thiện thì tương lai tái sinh vào cõi người.
- Nghiệp thiện thì tương lai tái sinh trong các cõi trời dục giới như Tứ đại thiên vương, Đao lợi, Dạ ma, Đâu suất, Hóa lạc thiên, Tha hóa tự tại thiên.
- Nghiệp sắc giới thì sẽ tái sinh vào các cõi sắc giới, tùy theo sự chứng đắc của mình.



- Nghiệp bất động thì tương lai tái sinh trong các cõi vô sắc giới, tùy theo khả năng thiên định của mình.

Khi đã tái sinh thì lại tạo nghiệp và đưa đến già chết (lão tử), cứ thế sinh sinh tử tử trong vòng luân hồi lẩn quẩn triền miên. Tóm lại, từ vô minh đến ái dục, từ tạo nghiệp đến gặt quả, từ tái sinh đến già chết, đó là những gì được mô tả rõ ràng qua các yếu tố điều kiện phát sinh trong Thập nhị nhân duyên.

Có người hỏi:

- Nếu Thập nhị nhân duyên được dùng giải thích vòng luân hồi tái sinh thì có phải chăng vô minh chính là khởi thủy hay nguyên nhân đầu tiên của chúng sinh? Thập nhị nhân duyên có phải là vũ trụ quan hoặc nhân sinh quan Phật giáo không?

- Vô minh là nguyên nhân nhưng không phải là nguyên nhân đầu tiên của luân hồi sinh tử, vì là điều kiện phát sinh nên vô minh vừa là nguyên nhân của vòng sinh tử sau, vừa là kết quả của vòng sinh tử trước, nghĩa là vô minh cũng do nhân duyên phát sinh, không nên hiểu vô minh như là Đấng Tạo Hóa.

Cũng đừng gán cho Thập nhị nhân duyên nhãn hiệu vũ trụ quan hay nhân sinh quan. Thập nhị nhân duyên chỉ mô tả trình tự duyên khởi của diễn tiến tâm-sinh-vật lý do vô minh điều động mà thôi.

Có lẽ chúng ta ai cũng có thể chấp nhận cách giải thích theo truyền thống như đã trình bày ở trên, nhưng bây giờ chúng ta thử tìm hiểu một ý nghĩa khác của Thập nhị nhân duyên, thực tế hơn, gần gũi hơn ngay trong đời sống hằng ngày của chúng ta.

Đức Phật dạy: “Thấy Thập nhị nhân duyên tức thấy pháp, thấy pháp tức là thấy Như Lai.” Chúng ta cũng đã biết

pháp là thiết thực hiện tại hay thực tại hiện tiền, vượt khỏi thời gian, tự mình chứng nghiệm từ bên trong.

Nếu thấy được Thập nhị nhân duyên sinh thì chúng ta cũng có thể thấy Thập nhị nhân duyên diệt. Như vậy ngay trong hiện tại chúng ta có thể giác ngộ ra sự thật duyên khởi này, và nhờ đó có thể chấm dứt vòng luân hồi sinh tử ngay tại đây và bây giờ vì pháp là thiết thực hiện tại, vượt khỏi thời gian, có phải vậy không? Ngày xưa, ngay khi Đức Phật thuyết về Thập nhị nhân duyên, có rất nhiều vị giác ngộ ngay lập tức và chấm dứt hoàn toàn vòng luân hồi sinh tử.

Nếu chúng ta có thể thay đổi tiến trình tâm hay chấm dứt ngũ uẩn (bản ngã) ngay bây giờ, thì chính là chúng ta đã chấm dứt vòng duyên khởi tái sinh.

Thập nhị nhân duyên chỉ là triển khai rộng rãi và chi tiết hơn của ngũ uẩn hay tiến trình tâm mà thôi.

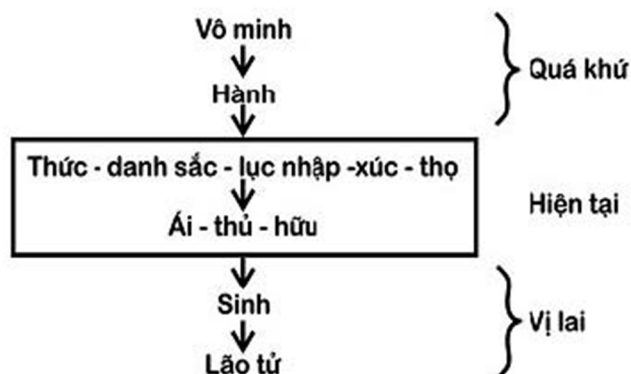
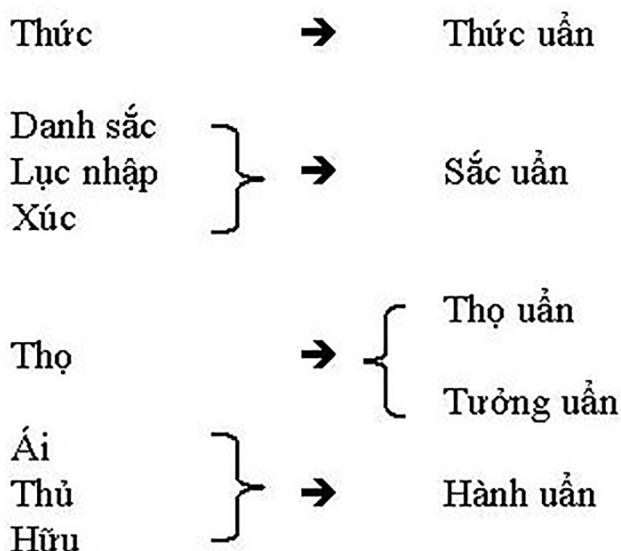
Thập Nhị Nhân Duyên và Ngũ Uẩn

Trong quá khứ, nếu thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ sinh khởi trong tình trạng si mê, bất giác, thất niệm, tức là bị vô minh chi phối, thì ái, thủ và hữu cũng phát sinh, đó là hành.

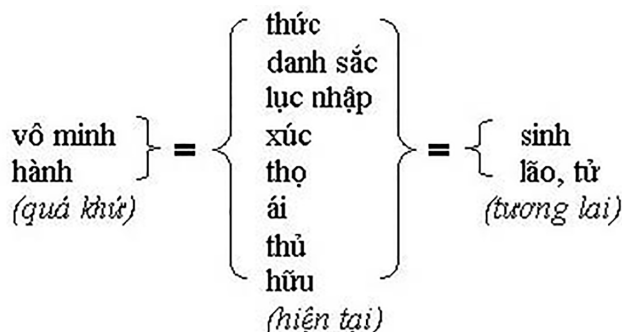
Vô minh và hành trong quá khứ là nhân tái sinh khởi thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ trong hiện tại. Từ đó lại phát sinh ái, thủ, hữu.

So với ngũ uẩn chúng ta thấy (xem hình trang sau).

Như vậy ngũ uẩn tương đương với phần hiện tại của Thập nhị nhân duyên. Thực ra chúng ta chỉ cần duyên khởi trong hiện tại từ thức đến hữu tức là chúng ta có thể thấy duyên khởi trong quá khứ. Tuy trong quá khứ chỉ nói vắn tắt là vô minh và hành, nhưng trong thực tế cũng bao gồm từ thức đến hữu như trong hiện tại.



Trong tương lai cũng vậy, từ sinh đến lão tử chính là từ thức đến hữu như trong hiện tại.



Thức khởi sinh rồi đi xuyên suốt qua danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu và cuối cùng thức làm công tác của thức uẩn là ghi lại tiến trình vừa trải qua. (Tương đương đồng sở duyên trong tiến trình tâm của Abhidhamma và A-lại-da của Duy Thức).

Tóm lại phần hiện tại của Thập nhị nhân duyên chính là tiến trình ngũ uẩn vậy.

Thập Nhị Nhân Duyên Với Tiến Trình Tâm

Như chúng ta đã biết, một tiến trình tâm trong quá khứ được đồng sở duyên ghi lại và chìm vào hữu phần. Khi có một đối tượng tác động qua 5 môn hoặc qua ý môn thì thức lại hiện khởi. Đó cũng chính là thức trong Thập nhị nhân duyên.

$$\left. \begin{array}{l} \text{Thức} \\ \text{Danh sắc} \\ \text{Lục nhập} \\ \text{Xúc} \\ \text{Thọ} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{Ngũ môn hướng tâm (hoặc Ý môn)} \\ \text{Ngũ thức (hoặc Ý thức)} \\ \text{Tiếp thọ tâm} \\ \text{Suy đạc tâm} \\ \text{Xác định tâm} \end{array} \right.$$

Sau khi thức hiện khởi, tiếp nhận đối tượng thì Javana phản ứng trên đối tượng. Javana chính là ái, thủ, hữu trong Thập nhị nhân duyên.

$$\left. \begin{array}{l} \text{Ái} \\ \text{Thủ} \\ \text{Hữu} \end{array} \right\} = \text{javana (tốc hành tâm)}$$

Trong Thập nhị nhân duyên vai trò của đồng sở duyên được hiểu ngầm, nhưng thật ra nó vẫn có mặt giữa hữu và sinh, lão tử.

Để thấy rõ hơn chúng ta thử xem Thập nhị nhân duyên diễn ra theo tiến trình tâm như thế nào?

Giả sử chúng ta đang ngồi đây hoặc đang đi lui tới như thế này trong trình trạng si mê, bất giác, không sáng suốt, thiếu tỉnh thức, nghĩa là chúng ta đang ở trong trạng thái vô

minh. Lúc đó tâm chúng ta rất dễ vọng động, vì nó ẩn chứa và sẵn sàng phát sinh các ái, đó chính là hành.

Vậy một tâm thức không sáng suốt, dễ vọng động chính là vô minh và hành. Trong điều kiện sẵn có như vậy, nếu có một đối tượng tác động vào, thì thức sẽ khởi lên kết hợp với sắc căn để tiếp nhận đối tượng ấy. Kết hợp đó gọi là danh sắc. Sự kết hợp trong trình trạng như thế không được trong sáng, hỗn độn và bất an. Đó chính là một hỗn hợp thân-tâm không sáng suốt, định tĩnh, trong lành hay nói một cách khác là thân tâm thiếu điều phục.

**Vô minh
Hành** } → **Thức khởi lên kết hợp với Sắc → Danh-sắc**

Danh-sắc là từ để gọi chung một tổ hợp thân tâm gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Vì vậy danh-sắc sẽ hiện rõ trong từng căn tùy theo đối tượng trần cảnh mà khởi sinh lục nhập.

Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thuộc về sắc. Ý thuộc về danh. Nếu đối tượng là sắc tướng thì mắt khởi dụng, nếu đối tượng là âm thanh thì tai khởi dụng, v.v...

Danh-Sắc {

Mắt	→	sắc
Tai	→	thanh
Mũi	→	hương
Lưỡi	→	vị
Thân	→	xúc
Ý	→	pháp

 } **Lục nhập**

Mắt khởi dụng có nghĩa là tiếp nhận sắc tướng. Nhưng sự tiếp nhận chỉ thực sự xảy ra khi có sự tham dự của nhãn thức.

Sự kết hợp giữa căn trần và thức gọi là xúc (trong ngũ uẩn gọi là sắc uẩn).

6 căn + 6 trần + 6 thức = xúc

Khi có tiếp xúc của căn-trần-thức thì thì thọ liền phát sinh.

Trong Thập nhị nhân duyên, thọ vừa đóng vai trò cảm giác, vừa đóng vai trò tri giác.

Thọ = $\left\{ \begin{array}{l} - \text{cảm thọ (khổ, lạc, xả)} \\ - \text{tưởng (tiếp thọ tâm, suy đạt tâm, xác định tâm)} \end{array} \right.$

Sau khi tiếp nhận đối tượng (xúc) với đầy đủ cảm giác (thọ) và tri giác (tưởng), ý chí (tư) bắt đầu phản ứng trên đối tượng. Phản ứng ấy được biểu hiện qua thái độ ưa, ghét (ái), bám víu (thủ), và tạo tác (hữu). Như vậy ái, thủ, hữu chính là hành trong ngũ uẩn và Javana (tốc hành tâm) trong tiến trình tâm.

$\left. \begin{array}{l} \text{Ái} \\ \text{Thủ} \\ \text{Hữu} \end{array} \right\} = \text{tốc hành tâm (Javana)}$

Ví dụ: khi tai nghe một âm thanh khó chịu, có nghĩa là thức → danh sắc → lục nhập → xúc đưa đến thọ khổ. Thọ khổ đưa đến ghét tức là phi hữu ái. Nếu âm thanh dễ chịu tức là thọ lạc, thọ lạc đưa đến ưa thích - hữu ái. Nếu âm thanh không gây khó chịu hay dễ chịu, tức là thọ xả, đưa đến tâm khởi lên tìm kiếm lạc thọ, đó là dục ái.

$\left. \begin{array}{l} \text{Ái} \\ \text{Dục ái} \\ \text{Hữu ái} \\ \text{Phi hữu ái} \end{array} \right\}$

Nhưng người ta không đơn giản chỉ ưa hay ghét rồi thôi mà ưa ghét trở thành thành kiến, quan niệm, cố chấp, đam mê, thù hận, v.v... do đó ái đưa đến thủ.

Nếu chúng ta ưa một cái gì thì thành đam mê cái đó. Nếu chúng ta ghét một cái gì thì thành thù hận cái đó. Vậy đối với trần cảnh đam mê hay thù hận chính là dục thủ.

Cố chấp đối với ưa hay ghét đưa đến thành kiến, quan niệm. Ưa thì dễ sinh thường kiến, ghét thì dễ sinh đoạn kiến, rồi chấp chặt quan niệm đó nên gọi là kiến thủ.

Xét cho cùng thì dục thủ hay kiến thủ cũng đều phát xuất từ chấp ngã. Nếu không chấp bản ngã thì lấy ai chấp ưa ghét hay thường đoạn, có phải vậy không? Chấp ngã chính là ngã thủ.

Dục thủ, kiến thủ, ngã thủ đưa đến hình thành những phong cách, những đời sống, những hình thức nghi lễ, những tập tục tín ngưỡng, rồi người ta tự trói buộc vào những quy phạm mà người ta đã đặt ra. Đó là giới cấm thủ.

Thủ {
Dục thủ
Kiến thủ
Ngã thủ
Giới cấm thủ

Nói chung, thủ là chấp trước. Nếu chỉ mới chớm sinh ưa ghét mà chúng ta tỉnh giác kịp thì cũng chưa sao. Nhưng khi đã cố chấp thì chúng ta liền tạo tác lăng xăng. Tạo tác chính là hữu hay nói cho dễ hiểu là tạo nghiệp.

Do dục ái, hữu ái, phi hữu ái, chúng ta đã tạo nghiệp trong 3 cõi là dục hữu, sắc hữu, vô sắc hữu.

Hữu {
(nghiệp) { dục hữu: tạo nghiệp dục giới
sắc hữu: tạo nghiệp sắc giới
vô sắc hữu: tạo nghiệp vô sắc giới

Đến đây chúng ta cần lưu ý một điểm là dù chúng ta đắc các thiên định trong sắc giới hoặc vô sắc giới, thì vẫn do ái-thủ-hữu mà ra (trừ Thánh định). Rất nhiều người ưa thích thiên định vì ham mê năng lực và hỷ lạc của thiên định. Như vậy là bị ái-thủ-hữu chi phối rồi, không thể nào chấm dứt luân hồi sinh tử được.

Đức Phật chỉ dùng thiên định với 2 mục đích chính: một là đoạn trừ các phiền não do 5 triền cái che lấp (Nānākilesappahānam), hai là tồn tâm dưỡng tánh, hay nói một cách khác là nghỉ ngơi trong trạng thái tích cực gọi là hiện tại lạc trú (ditthadham-masukhavihārā). Nhờ tâm an ổn mà trí tuệ soi chiếu đưa đến hoàn toàn giải thoát giác ngộ.

Như vậy, Thập nhị nhân duyên trong hiện tại còn lại 8 điều kiện phát sinh (trừ 2 điều kiện quá khứ và 2 điều kiện tương lai). 8 điều kiện này tương đương với 6 giai đoạn trong tiến trình tâm:

Thức	}	=	{	ngũ môn (hoặc ý môn) hướng tâm
Danh sắc				ngũ thức (hoặc ý thức)
Lục nhập				tiếp thọ tâm
Xúc				suy đặc tâm
Thọ				xác định tâm
Ái	}	=	{	tốc hành tâm
Thủ				
Hữu				

Chúng ta cần lưu ý khi đem so sánh 8 điều kiện hiện tại của Thập nhị nhân duyên với ngũ uẩn, chúng ta thấy đó chỉ là 2 cách diễn đạt khác nhau của cùng một hiện tượng. Nhưng khi đem so sánh 8 điều kiện này với tiến trình tâm thì ta thấy chúng chỉ tương đồng trong tam giới mà thôi. Tiến trình tâm siêu thế (lokuttara) không còn so sánh với Thập nhị nhân duyên sinh được nữa.

Như vậy, Thập nhị nhân duyên sinh chỉ là tiến trình tâm trong tam giới (lokiya). Vì tốc hành tâm có 2 loại: tốc hành tâm siêu thế (lokuttarajavana) và tốc hành tâm trong tam giới (lokiyajavana). Ái, thủ, hữu chính là tốc hành tâm trong tam giới, chứ không phải tốc hành tâm siêu thế.



Trong tiến trình tâm siêu thế, tốc hành tâm không còn ái, thủ, hữu mà được thay bởi Đạo Tuệ và Quả Tuệ. Tuệ tức là minh, khi minh soi chiếu thì Thập nhị nhân duyên diệt.

Vậy tiến trình tâm siêu thế chính là tiến trình Thập nhị nhân duyên diệt:

Thập nhị nhân duyên sinh = tiến trình tâm hiệp thế

Thập nhị nhân duyên diệt = tiến trình tâm siêu thế

Vậy thế nào là Thập nhị nhân duyên diệt?

Giả sử chúng ta đang ngồi đây hay đi lui đi tới như thế này trong tình trạng hoàn toàn tỉnh thức, hoàn toàn sáng suốt, không mê muội, biết rõ thân tâm và hoàn toàn an tĩnh, nghĩa là không bị vô minh và hành chi phối. Nếu bây giờ có một đối tượng khởi sinh, chẳng hạn như tai nghe một âm thanh hay mắt thấy một hình sắc, nhờ ở trong tình trạng tự chủ, ổn định (tịnh) và sáng suốt, tỉnh thức (minh) nên thức, danh sắc, lục nhập, xúc và thọ đều được soi sáng trong định tuệ. Khi cảm giác và tri giác trong sáng, chính xác, không bị ảo giác, ảo tưởng xen vào thì hành động sẽ không bị chi phối bởi ái, thủ, hữu nữa, và vì vậy sẽ không còn nhân tạo tác sinh-lão-tử trong tương lai. Nghĩa là sinh tử chấm dứt.

Vậy Thập nhị nhân duyên diệt vừa có nghĩa là chấm dứt vòng luân hồi sinh tử trong tam giới, mà cũng có nghĩa là chấm dứt sinh tử luân hồi ngay khi sự sống đang vận hành, vì luân hồi sinh tử chỉ là ảo ảnh đối với sự sống đích thực. Nói cho dễ hiểu là ngay khi chúng ta đang nói năng, hành động, suy nghĩ mà vẫn sáng suốt, định tĩnh, trong lành một cách hoàn toàn thì chúng ta đang thoát khỏi sự trói buộc của vòng sinh tử vô minh ái dục.

TRỞ LẠI BÁT-NHÃ TÂM KINH

Ngày 25-11-93

Chúng ta đã biết qua sự tương tác của căn-trần-thức, từ đó phát sanh sự vận hành của ngũ uẩn. Và chúng ta cũng đã biết tiến trình tâm. Thập nhị nhân duyên cũng vậy, đều là những tiến trình tâm, lúc sinh khởi, lúc không sinh khởi.

Tất cả những điều đó giúp chúng ta dễ dàng đi vào kinh Bát-nhã. Vậy chúng ta hãy trở lại kinh Bát-nhã một lần nữa.

** Quán Tự Tại Bồ Tát:*

Người ta thường giải thích Quán Tự Tại là một nhân vật, là Đức Quán Thế Âm. Nhưng thật ra Đức Quán Thế Âm là một nhân vật biểu tượng. Ở đây lại không nói là Quán Thế Âm mà gọi là Quán Tự Tại. Cho nên, đầu Quán Tự Tại có là một biểu tượng đi nữa thì ngay trên ngôn ngữ cũng đã hàm một ý nghĩa: Quán tức là soi chiếu. Tự tại là trọn vẹn chính mình, trọn vẹn nơi tự thân, trọn vẹn với cái đang là hiện hữu tại đây và bây giờ. Ở nơi mình đây nghĩa là ở nơi căn, trần và thức này (6 căn + 6 trần + 6 thức). Quán tự tại không có nghĩa là cứ nhìn vào bên trong mình đâu. Có nhiều người tưởng lầm “hồi quang phản chiếu” là quay vô bên trong mình, là tuyệt đối nội quán. Không phải thế, quán tự tại là soi chiếu từ nơi sự sống đang vận hành, tức là toàn bộ căn-trần-thức, khổ, lạc, xả v.v... đó là Quán Tự Tại.

Dùng chữ tự tại rất hay. Thiên tông thì dùng chữ “kiến tánh”. Mặc dù kiến tánh là đúng, nhưng chữ “kiến tánh” có thể gọi lên một ý sai, bởi vì kiến tánh thì người ta dễ nghĩ không kiến tướng, kiến dụng, kiến thể, kiến nhân, kiến quả hay sao? Kiến tánh theo Thiên Tông, thật ra, bao gồm tất cả

các kiến ấy, là toàn diện, chứ không phải tách với nghĩa là bản thể của bản thể luận ngoại đạo. Có người tham công án để mong đạt được “bản thể vĩnh hằng” gì đó là thường kiến rồi. Không phải đâu! Không có cái bản thể không tưởng ấy đâu! Vậy dùng chữ “quán tự tại” hay hơn, chính xác hơn. Tự tại bao hàm tánh, tướng, thể, dụng, nhân, quả, duyên, báo... còn nói kiến tánh dễ bị lầm lẫn tai hại. Người ta tưởng là sẽ “kiến được một cái tánh gì đó”. Kiến tánh đúng nghĩa của Thiên Tông là trả lại nguyên bản chất của pháp. Không phải thể tánh đối đãi với hình tướng.

Cho nên, quán tự tại là soi chiếu toàn bộ sự tương giao nơi sự sống đang vận hành.

Chữ “Bồ Tát” cũng cần được minh định lại. Bồ Tát là bodhisatta, thường âm là Bồ-đề Tát-đỏa. Bodhi là tuệ giác. Satta là chúng sinh hữu tình. Người Trung Hoa dịch là giác hữu tình và hữu tình giác tức là người tự giác giác tha.

Người có tuệ giác, sống với tuệ giác hoặc tu hành bằng tuệ giác là người tự giác. Người tự mình có tuệ giác và chỉ cho người khác biết sử dụng tuệ giác của họ là người giác tha.

Giác tha thường dễ bị lạm dụng trở thành nghĩa cứu rỗi của Thượng Đế hoặc thần linh, khiến người ta ỷ lại vào tha lực. Trong khi Phật dạy: Tự mình thấp đuốc lên mà đi, nghĩa là muốn giác tha trước tiên phải tự giác.

Tự giác cũng bị hiểu lầm là hành động ích kỷ. Thật ra bất cứ ai đạt đến tự giác đều có giác tha tùy theo công hạnh.

Mục đích cuối cùng của đạo Phật là thành Phật, dù là Thanh Văn Phật (Sāvaka Buddha), Độc Giác Phật (Pacceka Buddha) hay Toàn Giác Phật (Sabbaññū Buddha). Cho nên tu Thanh Văn, Độc Giác hay Toàn Giác đều là Bồ Tát cả. Trong đạo Phật không bao giờ có người giác ngộ mà còn ích kỷ, bởi vì ích kỷ thuộc bất thiện mà người giác ngộ đã vượt qua cả thiện lẫn bất thiện rồi.

Hơn nữa Thanh Văn Phật, Độc Giác Phật, hay Toàn Giác Phật đều tu ba-la-mật cả. Bạc Thanh Văn Phật phải thành tựu 10 pāramī, bậc Độc Giác Phật phải thành tựu 10 upa pāramī và bậc Toàn Giác Phật phải thành tựu 10 paramattha pāramī. Nghĩa là công hạnh (dụng) của Phật Toàn Giác nhiều hơn, chứ không phải Thanh Văn Giác và Độc Giác không có giác tha.

Chúng ta không thể tưởng tượng được rằng một người hành thâm Bát-nhã Ba la mật đa và chiếu kiến ngũ uẩn giai không lại là ích kỷ. Chiếu kiến ngũ uẩn giai không thì chẳng còn một tí tẹo nào cho bản ngã sanh khởi, phải không? Người mà đã thấy rõ sự thật rồi, đã sống với sự thật ấy, lại còn chỉ cho người khác cách sống với sự thật ấy là Bồ Tát đích thực rồi. Ngài Punna, một vị Thanh Văn vào thời Đức Phật còn tại thế, đã tình nguyện đến xứ Sunāparanta hoàng pháp bất chấp mọi tình huống nguy hiểm đến tính mạng, thì Thanh Văn đâu phải là ích kỷ.

Đức Phật cũng dạy các vị Thanh Văn chia ra nhiều hướng để truyền thuyết con đường giác ngộ, vì lợi ích chúng sinh, vì sự an lạc cho đời, thì Thanh Văn cũng có lòng vị tha vậy. Bồ Tát đích thực không có đeo lon, không có đẳng cấp, không cần bất kỳ một nhãn hiệu nào. Người giác ngộ ví như mặt trời. Mặt trời thì chiếu sáng, đấy là chức năng của mặt trời. Những vị giác ngộ giúp cho người khác là điều tự nhiên, là chuyện đương nhiên.

Như vậy, ai tự hành đúng đắn theo đạo giác ngộ thì cũng đều là Bồ Tát cả.

Có người hỏi:

- Người ta thường nói tu Thanh Văn khác, tu Bồ Tát khác chúng ta nên hiểu ra sao?

- Thật ra hồi nãy chúng ta đã nói rồi. Người nào đang tu đúng theo Phật đạo đều là Thanh Văn mà cũng đều là Bồ Tát

cả. Nhưng Bồ Tát có 3 bậc: Bồ Tát hạnh Thanh Văn, Bồ Tát hạnh Độc Giác và Bồ Tát hạnh Toàn Giác. Cả 3 bậc đều cùng tu thập độ, nhưng bậc thứ nhất nhất chủ về thể, bậc thứ hai chủ về tướng, bậc thứ ba chủ về dụng. Như vậy nói 3 bậc là nói theo tác dụng nhưng cùng một thể tánh. Thể tánh bốn lai thanh tịnh đó gọi là A-la-hán.

Người ta thường hiểu lầm quả vị A-la-hán để dành cho Thanh Văn. Thật ra tuy nói Phật Thanh Văn, Phật Độc Giác và Phật Toàn Giác là nói theo tướng dụng, chứ cả 3 đều cùng đắc một quả vị A-la-hán như nhau và đều gọi là Phật.

Ví như cùng tốt nghiệp bác sĩ nhưng người thì đi dạy y khoa, người thì đi chữa bệnh, người lại làm phòng thí nghiệm v.v..., công dụng khác nhau nhưng cũng là bác sĩ.

- Xin hỏi vì sao thầy lại nói ai giác ngộ cũng đều cũng đều là Thanh Văn cả?

- Đúng vậy. Ví như một ông bác sĩ đang dạy học thì gọi là giáo sư, còn những người học y khoa tốt nghiệp bác sĩ gọi là sinh viên tốt nghiệp y khoa. Sự thật ai cũng là bác sĩ cả mà một bên là giáo sư một bên là sinh viên. Và ông bác sĩ giáo sư cũng đã từng là bác sĩ sinh viên chứ đâu phải tự nhiên mà có. Bác sĩ giáo sư ví như Phật Toàn Giác, bác sĩ sinh viên ví như Phật Thanh Văn.

Các vị có đọc bài kinh Sambudhe (chư Phật Toàn Giác) không? Trong bài kinh có khẳng định rằng, bậc Toàn Giác hạnh trí tuệ như Đức Bốn Sư Thích Ca của chúng ta, đã từng nghe pháp của 512.000 vị Toàn Giác quá khứ và cuối cùng được 28 vị toàn giác thọ ký từ Phật Nhiên Đăng cho đến Phật Ca Diếp. Như vậy Phật toàn giác cũng đã từng nghe pháp (sāvaka) nghĩa là Thanh Văn. Bậc Toàn Giác hạnh tinh tấn và đức tin lại còn học đạo kiểu Thanh Văn nhiều hơn gấp đôi gấp ba lần như vậy nữa.

Vậy đừng chấp danh từ, chúng ta không thể hiểu nổi mật hạnh Bồ Tát làm Thanh Văn và Thanh Văn làm Phật đâu, đừng lạm bàn mà mang tội vô ích.

** Bát-nhã Ba La Mật Đa:*

Phát xuất từ chữ Paññā pāramitā tức là trí tuệ bờ bên kia.

Trước hết ta hãy xem bài kệ của Đức Phật trong kinh Pháp cú rồi so sánh với vài đoạn kinh văn trong Bát-nhã.

*“Sabbe Sankhārā aniccā’ti
Sabbe Sankhārā ca dukkhā’ti
Sabbe dhammā anattā’ti
Yadā paññāya passati
Atha nibbindāti dukkhe
Esa maggo visuddhiyā.”*

Nghĩa là:

*“Tất cả các hành đều vô thường
Tất cả các hành là khổ
Tất cả các pháp là vô ngã
Khi quán chiếu bằng trí tuệ (bát-nhã)
Thì thoát khỏi khổ (đế)
Đó là thanh tịnh đạo.”*

Sankhārā trong câu 1 là hữu vi hay hành tức là các pháp duyên khởi trong thế giới tự nhiên cho nên là vô thường (aniccā). Sankhārā trong câu 2 ám chỉ hành trong hành uẩn nghĩa là tâm tạo tác các nghiệp cho nên là khổ (dukkha). Chữ Dhammā trong câu 3 nghĩa là pháp gồm cả hữu vi (2 loại hành trên) và vô vi, ngoại pháp và nội pháp cho nên là vô ngã (anattā). Lát nữa chúng ta sẽ trở lại vấn đề này.

Paññāya passati là thấy hoặc quán chiếu, chiếu kiến bằng trí tuệ bát-nhã.



Chữ Dukkhe ở đây có nghĩa là khổ đế. Khổ đế không phải là khổ thọ mà hàm chỉ tất cả các cảm thọ khổ, lạc, xả hoặc các cảm thọ thanh lương hơn như hỷ, lạc, xả trong các trạng thái thiền định. Vậy khổ là cảm giác sinh diệt, trống không và ảo hóa (māyā), hư huyền, không thực hữu... tuy là ảo giác nhưng khó kham nhẫn.

Nibbindāti có nghĩa là thoát ly hay nhàm chán. Nhàm chán là bởi sao? Vì chúng sinh thường tưởng cái khổ là lạc. Chỉ có một trình độ cao hơn mới thấy chúng sinh đó khổ, nhưng bản thân họ không tự biết vì đối với họ là lạc.

Cõi sắc giới thì thấy chúng sinh dục giới là khổ. Cõi vô sắc giới thì thấy chúng sinh sắc giới là khổ. Người giác ngộ giải thoát thì thấy chúng sinh ba giới là khổ. Cho nên chữ Nibbindāti nghĩa bóng là thoát ly, nghĩa đen là nhàm chán. Nhàm chán là đúng. Thấy chúng sinh lặn hụp, tranh giành nhau danh lợi như lũ ruồi trong đồng rác kia, không nhàm chán sao được?

Esa là đó. Maggo là con đường, visuddhi là thanh tịnh: đó là thanh tịnh đạo.

Đến đây chúng ta so sánh với câu “*hành thâm Bát-nhã Ba La mật đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không độ nhất thiết khổ ách*” thì có giống nhau không? Đúng không? Bên nào cũng dùng trí tuệ Bát-nhã để quán chiếu cả.

Bài kinh Pháp cú thì dạy rằng hãy dùng trí tuệ để thấy rõ các hành là vô thường, khổ, các pháp là vô ngã. Bài kinh Bát-nhã thì dùng trí tuệ để soi chiếu cho thấy ngũ uẩn là không. Cả hai đều thoát khỏi khổ đế.

Vậy, các hành, các pháp có liên hệ với ngũ uẩn ra sao?

Chúng ta thấy rõ ngũ uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Trong ngũ uẩn hành là chủ động, làm cho chồng chất rối rắm. Khi trí tuệ soi chiếu thì hành diệt. (Hành là các tâm sở

do tư tác động, hoặc là ái thủ hữu). Hành được thay thế bằng tuệ (bát-nhã = paññā) thì trả ngũ uẩn về với bản chất đích thực của chúng. Trả pháp lại cho pháp, đấy là ngũ uẩn giai không và thoát khỏi khổ đế.

Trở lại sankhārā là hữu vi hay hành. Hành có 2 loại như hồi nầy chúng ta đã nói qua.

- Thứ nhất: hành là thế giới trùng trùng duyên khởi của tự nhiên (tạm gọi là thuộc ngoại giới so với hành trong ngũ uẩn hoặc trong Thập nhị nhân duyên là thuộc nội giới). Ví dụ như vật chất do tứ đại duyên hợp mà thành. Vì có duyên hợp mà sinh nên duyên tan thì diệt. Tính chất của nó là vô thường tan hợp nên gọi là Sabbe sankhārā aniccā'ti hay uppadavaya dhammino. Và Duy Thức gọi y tha khởi tánh hoặc sinh vô tánh như chúng ta đã nói trước đây.
- Thứ hai: hành là tạo tác chủ quan thuộc thế giới nội tâm. Ví dụ tâm tham, sân, si, ngã mạn, tà kiến v.v... cũng do duyên hợp mà sinh, duyên tan mà diệt, như khi có xúc, thọ, tưởng, tư và các nhóm tâm sở tương ưng hợp lại thì một tâm hiện khởi, khi hết duyên thì biến mất. Tuy nhiên, sự kết hợp này không tự nhiên mà là chủ quan, cố ý. Dĩ nhiên tính chất của hành này cũng vô thường nhưng chính yếu là khổ não nên gọi là sabbe sankhārā ca dukkhā'ti. Duy Thức gọi là biến kế sở chấp tánh hoặc tướng vô tánh.

Loại hành thứ hai này mới là vấn đề. Nó chính là hành uẩn trong ngũ uẩn và hành (ái, thủ, hữu) trong Thập nhị nhân duyên. Hành này đóng vai trò chính trong việc tạo tác luân hồi sinh tử hoặc thiện ác trong 3 cõi 6 đường.

Vậy hành này tác động như thế nào? Ví dụ, khi mình nhìn một người, một đối tượng mà để cho vô minh và hành chi phối, thì người ấy, đối tượng ấy, biến đổi theo bản ngã của

mình. Giả sử chúng ta gọi mình là A và đối tượng là B. khi A tương quan với B. Qua hành A tự vong thân để tự mặc cho mình một bản ngã A'. Bản ngã A' dĩ nhiên chủ quan nên nhìn đối tượng B cũng biến thành B'.

Nguyên gốc: $A \rightarrow B$

Biến thành: $A' \rightarrow B'$ (qua sự bóp méo của hành).

Khi hành tham dự thì cả thế giới bên ngoài và bên trong đều biến dạng hết, không còn đúng nguyên gốc nữa, có phải vậy không? Điều này rất là vi tế và cũng rất là kinh khiếp. Trong đời sống hằng ngày chúng ta nên chiêm nghiệm xem thử mình đã nghe thực, thấy thực hay mình đã trở thành A' và đối tượng trở thành B' tự bao giờ!

Thảm kịch trần gian là ở chỗ đó, nên Phật dạy: chư hành là khổ.

Đây là mối phân bên A tự biến thành A'. Còn B thì sao? Nếu A' nhìn B ra B' thì B cũng tự biến mình thành B". B" mà nhìn lại A thì A đó cũng bị bóp méo thành A". Vì bao giờ cũng vậy, chủ quan của A khác, chủ quan của B khác, phải không?

Nguyên gốc: $A \leftrightarrow B$

Chủ quan bên A: $A' \leftrightarrow B'$

Chủ quan bên B: $A'' \leftrightarrow B''$

Sự biến đổi từ A ra A', A" và từ B ra B', B" cũng nói lên tính chất vô thường, nhưng là vô thường chủ quan, tự ý biến đổi, chính vô thường này mới đem lại khổ não.

Từ tham qua sân, từ thương đến ghét, đó là vô thường của hành chủ quan mà sinh ra sầu, bi, khổ, não, lạc, hỷ v.v... Còn A và B có biến đổi không? A và B nguyên gốc cũng có biến đổi vô thường nhưng là khách quan, biến đổi sinh-vật lý, biến đổi theo định luật tự nhiên nên vô thường mà vẫn thường. Còn biến đổi tâm lý, biến đổi do cảm tính chủ quan

mới là vấn đề. Do cảm tính chủ quan mình vẽ vời ra đủ mọi thứ. Trong 5, 7 phút mình có thể họa ra không biết bao nhiêu cái ngũ uẩn như vậy.

“Tâm như công họa sư

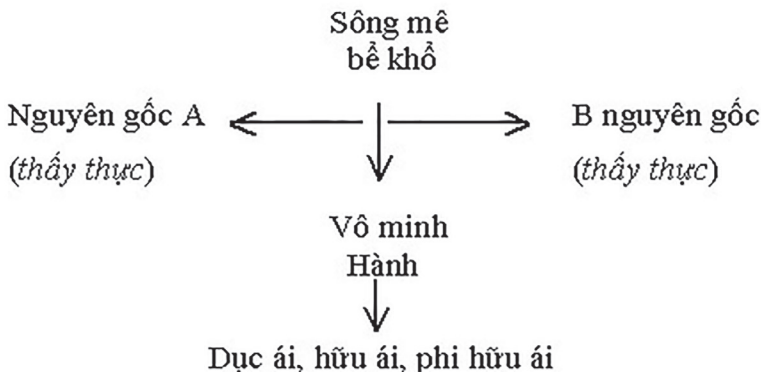
Họa chúng chúng ngũ uẩn.”

Nói tóm lại, khi mà hành phát sanh thì nó biến đổi sắc, thọ, tưởng, và thức theo hành luôn. Có đúng không?

Hành là tư, là tạo tác, là cetanā. Nếu thay tư bằng tuệ thì A tự thấy mình là A, B tự thấy mình B (tuệ là tri như thực, kiến như thực), rõ ràng toàn bộ A', A" - B', B" biến mất. Như vậy là qua bên bờ kia (pāramitā) phải không?

Vậy khi hành thâm bát-nhã-Ba-la-mật-đa mà thấy rõ ngũ uẩn chỉ do hành điều động, chi phối, vẽ vời, thêm thắt chỉ là ảo giác, ảo tưởng, vọng động, biến kế sở chấp, tức là thấy toàn bộ sự chồng chất rồi ren ấy vốn không thì lập tức chấm dứt toàn bộ khổ não. Cho nên nói *“chiếu kiến ngũ uẩn giai không độ nhất thiết khổ ách”*.

Độ là vượt qua sông mê bể khổ. Vậy vượt qua tất cả khổ ách - sông mê bể khổ - nghĩa là như thế này:



Từ lâu A và B bị ngăn cách bởi sông mê bể khổ của vô minh và hành (ái dục).



Vượt qua - vượt qua bờ bên kia - chính là vượt qua vô minh và ái dục. Vượt qua không phải là chạy đi đâu tìm kiếm cái gì khác, mà chính là trả lại bản nguyên của các pháp để mình (A) và đối tượng (B) đều như thực.

Vượt qua A', A", vượt qua B', B" mà trở lại A là A, B là B thôi.

$$A \leftrightarrow B$$

“*Biển khổ mênh mông hồi đầu là bến*”, cho nên “*hồi đầu thị ngạn*” chứ không bỏ ngạn nào khác. Quay lại là thấy ngay tức khắc, chẳng cần rong ruổi tìm kiếm đâu xa.

Quay lại để thấy thực tướng của mình và vạn pháp. thực tướng của mình và vạn pháp không phải là A', B' và hàng trăm hàng ngàn cái phẩy như vậy.

Thực tướng của vạn pháp chính là bản nguyên của A và B còn A', A", B', B" v.v... chính là thế giới của hành (Sankhāra thứ hai).

Chúng ta đã thấy tất cả hành là vô thường và tất cả hành là khổ. Bây giờ chúng ta thử tìm hiểu vì sao tất cả pháp là vô ngã (sabbe dhammā anattatā'ti)?

Pháp là gì? Pháp khác với hành như thế nào?

Hành ám chỉ hữu vi, trong khi pháp bao hàm cả hữu vi lẫn vô vi.

Pháp	{	- Pháp hữu vi (<i>hành</i>)
		- Pháp vô vi (<i>phi hành</i>)

Pháp hữu vi thì vô thường, khổ và vô ngã, trong khi pháp vô vi không vô thường, không khổ nhưng cũng vô ngã, vì vậy không thể nói tất cả pháp vô thường hoặc tất cả pháp khổ, mà chỉ nói tất cả pháp vô ngã.

Nhưng vì sao tất cả pháp hữu vi, vô vi đều vô ngã?

Như chúng ta đã thấy:

A', A" và B', B" v.v... chính là cái ngã. Khi "tự cho mình là..." hoặc "áp đặt cho người khác là..." tức cái ngã khởi sinh. Nhưng sự khởi sinh này do ngũ uẩn dựng lên, nghĩa là do ảo giác, ảo tưởng, phi như lý tác ý, và sự vọng động tạo tác v.v... dựng lên, cho nên bản ngã chỉ là vọng ngã, chỉ là huyền hóa, không có thực: vô ngã. Đây là vô ngã của pháp hữu vi.

Còn A và B có vô ngã không? A và B là bản nguyên của pháp, là pháp tự nhiên, không dính dáng gì cái ngã do chủ quan dựng lên, nên tự nó đã là vô ngã rồi. Chủ quan dựng lên mới là hữu vi, còn thế giới tự nhiên vốn vô vi nên đồng thời Vô Ngã.

Tất cả pháp $\left\{ \begin{array}{l} \text{Hữu vi (hành)} \\ \text{Vô vi (phi hành)} \end{array} \right\} \rightarrow \text{vô ngã}$

Vì vô ngã là tính bản nguyên của các pháp nên Duy thức gọi là thắng nghĩa vô tánh hoặc viên thành thật tánh.

Để dễ hiểu tôi xin tóm tắt lại như sau:

1. Tất cả hành là vô thường:

Hữu vi tự nhiên \rightarrow y tha khởi tánh \rightarrow sinh vô tánh (Hành 1) (vô thường, vô ngã)

2. Tất cả hành là khổ:

Hữu vi chủ quan \rightarrow biến kế sở chấp tánh \rightarrow tướng vô tánh (Hành 2) (vô thường, khổ, vô ngã)

3. Tất cả pháp là vô ngã:

Vô vi \rightarrow viên thành thật tánh \rightarrow thắng nghĩa vô tánh (vô ngã)

Trong phần 3 chỉ kể vô vi vì hữu vi đã nói trong phần 1 và 2 rồi.

Có người hỏi:



- Trong khi kinh Thập Độ có nói đến trí tuệ bờ kia, trí tuệ bờ trên, trí tuệ bờ cao thượng. Như vậy trí tuệ cũng có tầng bậc lớn nhỏ sao?

- Vâng, có. Trí tuệ ở trên phương diện chỉ để mà vượt qua bờ kia, vượt qua khỏi bức màn vô minh ảo vọng hay sông mê bể khổ thì chỉ cần paññā pāramitā (tuệ bờ kia). Trí tuệ đoạn lìa sự điều động của các hành. Đó là trí tuệ đứng trên phương diện thực tánh mà nói. Còn trí tuệ bờ trên (paññā upapāramī) là nhìn ở phương diện thực tướng. Và trí tuệ bờ cao thượng (paññā paramattha pāramitā) là thực dụng của tuệ. Tuệ có thể, tướng, dụng. Ví như một người có chiếc xe hơi. Anh ấy biết đó là xe hơi, thấy rõ nó là xe hơi. Cái biết ấy nắm giữ tổng quát chiếc xe hơi. Ấy là cấp độ 1. Sau đó anh ấy thấy biết rõ xe hơi có bộ phận này, bộ phận kia, ấy là cấp độ 2. Và cuối cùng là anh ấy có thể ngồi trên xe mà lái, biết sử dụng chiếc xe, sửa chữa chiếc xe mà lại còn chế tạo ra nó được nữa. Đó là cấp độ 3.

Trí tuệ cũng vậy. Sự thấy biết ban đầu thường nắm giữ cái tổng quát, cái căn bản, nhưng cái thấy biết ấy chưa chuyên sâu. Tu tập một thời gian. Trí tuệ ấy sẽ sâu sắc hơn, viên mãn hơn. Cuối cùng là trí tuệ có thể sử dụng thiện xảo các pháp nữa. Tuy nói đến 3 bậc trí tuệ nhưng thật ra cũng cùng một thể tánh viên mãn như nhau.

** Chiếu Kiến Ngũ Uẩn Giai Không, Độ Nhất Thiết Khổ
Ách:*

Như vậy chúng ta đã rõ tại sao soi chiếu thấy ngũ uẩn đều không mà vượt qua tất cả khổ. Chính hành làm cho sắc, thọ, tưởng, thức bị rối loạn. Nhưng khi hành được tuệ thay thế, nghĩa là thức không còn chấp trì kinh nghiệm, thành kiến, quan niệm để bóp méo sự thật nữa, thì ngũ uẩn trở thành không: không ảo tưởng, ảo giác, không còn cái A', A'', B', B'', không vô minh, ái dục. Có người hiểu lầm chỗ này và

họ ngồi mà quán không. Rõ ràng cái không ấy là do tướng tượng mà ra. Có mà biến thành không, nghĩa là B mà biến thành B', là đã có sự tham dự của tướng, của hành, của ngũ uẩn rồi. Như vậy làm sao mà quán không được! Chính cái ngã quán không tạo ra A', A", A''' và B', B", B''''. Đó là người đánh mất bản nguyên, đánh mất “*thực tướng vô tướng*” (thực tướng không có các tướng “phải”) của các pháp. Ngũ uẩn đều không thì chấm dứt các khổ: *khổ khổ, hoại khổ, hành khổ*. Đó cũng chính là Thanh tịnh đạo.

Thật ra, kinh Bát-Nhã chỉ có bấy nhiêu. Phần sau chỉ là phụ chú mà thôi.

“*Sắc bất dị không, không bất dị sắc, sắc tức thị không, không tức thị sắc. Thọ, tưởng, hành, thức diệt phục như thị.*” Nghĩa là sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc, sắc tức là không, không tức là sắc. Thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy. Ta có thể diễn điều ấy bằng ví dụ A và A'.

A chẳng khác không của A'

Không của A' chẳng khác A

A tức là không của A'

Không của A' tức là A

Vậy chúng ta cần phải lưu ý rằng sắc (A) chỉ thật là sắc khi nó không bị biến thành tướng của ảo tướng (A'):

Sắc = không tướng (vô tướng).

Vì vậy:

Sắc \neq sắc tướng.

Nghĩa là muốn thấy sắc bản nguyên chúng ta phải dẹp bỏ sắc tướng do ảo tướng dựng lên.

Sắc = A

Sắc tướng = A'



A' không có thật nên sắc tướng là không. Sắc tướng là ảo ảnh của tướng uẩn, hay nói một cách khác sắc tướng là sắc bị bóp méo qua “kính màu” của ảo tướng.

Vậy tuy sắc không có tướng (chủ quan) mà vẫn có thực tướng (khách quan), vì vậy mới nói “thực tướng vô tướng”.

Ví dụ một người ghiền thuốc thì điều thuốc có đối với y. Người không hút thuốc thì điều thuốc không đối với y dù điều thuốc vẫn có đó. Nhưng đối với người ghiền, cái có của điều thuốc thực ra không phải là những gì mà điều thuốc thật sự có. Cái có của y chỉ là tiến trình phức tạp của tâm-sinh-vật lý diễn ra nơi y.

Vậy có 2 cái có và 2 cái không.

Hai cái có là:

Một cái có của thế giới tự nhiên hay y tha khởi. Một cái có thuộc tâm lý chủ quan (hữu tướng).

Hai cái không cũng vậy:

Một cái không tức là không có, không hiện hữu.

Một cái không là không hình thành bởi thế giới ý tưởng chủ quan (vô tướng). Nếu cái không này do trí tuệ soi thấy thì đây chính là cái không Bát-nhã.

Quán không chính là soi chiếu cái có chủ quan (hữu tướng), bằng trí tuệ Bát-nhã để trả sắc về với bản nguyên vốn không ý niệm (vô tướng) của chính nó, chứ không phải tưởng ra một tướng không rồi gán đặt lên sắc và cho đó là quán không. Xin quý vị đừng lầm lẫn chỗ này.

Để dễ hiểu tôi xin lấy một ví dụ: có một anh chàng thanh niên một buổi sáng kia thấy một cô gái đi ngang qua nhà anh, thế là từ đó anh thâm yêu trộm nhớ. Anh ta xây dựng biết bao nhiêu mộng đẹp. Nhưng bữa nọ anh ta thấy cô nàng đi với một gã con trai, thái độ, cử chỉ thật thân mật. Thất

vọng và đau khổ, anh ta ngã bệnh. Thầy thuốc bảo rằng đấy hoàn toàn là do bệnh tướng. Nghe như vậy chàng thanh niên bình tâm soi xét lại chính mình, và bệnh chẳng bao lâu chấm dứt.

Ở đây, lành bệnh là xóa hết B', B" do chủ quan, bản ngã, ảo tưởng của anh tạo ra. B trả lại cho B. Như vậy, sắc ấy không khác không, sắc ấy là không. Sắc ấy rõ ràng là không tướng, chỉ có tướng chủ quan do anh dựng lên làm anh đau khổ, não phiền. Thầy thuốc giúp anh vứt bỏ B', B" trả B lại cho B, cái đó chính là thực tướng. Thực tướng ấy là pháp. Pháp vốn như thị, chẳng thể nói có, chẳng thể nói không. Cô gái cũng là thực tướng, là pháp. Cô ta chỉ là cô ta thôi. Vấn đề rắc rối chính là cô gái ở trong lòng anh ta, khi thì có, khi thì không, lúc thế này, lúc thế khác.

Vậy quán không là cái không tướng cô gái trong lòng anh ta, chứ không cần không có cô gái đi qua trước nhà anh ta. Bởi vì nếu cô gái trong lòng anh ta vẫn còn mà cô gái bên ngoài chết đi thì anh ta lại càng khổ đau nhiều hơn nữa.

Đó là sắc không. Thọ, tướng, hành, thức cũng đều không như vậy theo nguyên lý.

Thực tướng (sắc) = vô tướng (không)

* *Xá Lợi Tử: thị chư pháp không tướng! Bất sanh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm*: các pháp vốn không tướng, không có các tướng B', B". Khi có tuệ Bát-nhã chiếu soi. Tuệ Bát-nhã là tuệ không. Tuệ không nghĩa là không vô minh, ái dục, không ảo giác, không ảo tưởng, không lý trí vọng thức, v.v... Nhìn các pháp bằng cái nhìn tuệ không thì các pháp là không tướng, không tướng lại chính là thực tướng nên mới nói:

“Có thì có tự mảy may

Không thì cả thế gian này cũng không”.



Thực tướng thì không sanh, diệt, cấu, tịnh, tăng, giảm. Vì vô minh, ái dục mà có tướng sinh diệt, cấu tịnh, tăng giảm. Vì vô minh, ái dục mới có A', B', mới có dục ái, hữu ái và phi hữu ái. Trong tuệ không thì pháp đâu có sinh lên tướng gì mà bảo là diệt? Có sinh đâu mà diệt, phải vậy không?

Tuy nhiên, xin quý vị nhớ kỹ cho điều này không sinh không diệt chứ không phải là thường hằng bất biến. Không diệt là vì nó không sinh. Chứ nếu cứ tướng không diệt - vô sinh bất diệt là sống hoài, sống hủy, không chịu chết thì nguy to! A và B không có tướng sinh diệt, còn A', B', A", B" thì sinh diệt, cấu tịnh, tăng giảm luôn luôn. Thương thì tăng mà ghét thì giảm, v.v... và chính đó là vô thường, khổ não, vì chúng là hành, là tư tác, là nghiệp, là sinh già chết, là luân hồi triền miên. Trong tuệ không Bát-nhã tất cả chúng đều biến mất. Đó là Không.

* *Thị Cố Không trung vô sắc, vô thọ tưởng hành thức, vô nhãn nhĩ tỷ thiệt thân ý, vô sắc thanh hương vị xúc pháp, vô nhãn giới nãi chí vô ý thức giới*: cho nên trong không không có 5 uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức), 18 giới (6 căn + 6 trần + 6 thức). Khi tuệ không quán chiếu thì tất cả pháp này đều được trả về bản nguyên “thực tướng vô tướng” của chúng.

Ở đây chữ “vô” không có nghĩa là “không có” mà chính là “thị pháp trụ pháp vị”. Nhưng khi ý niệm bản ngã sinh thì tất cả các pháp này đều trở thành hữu.

Chữ sinh ở đây mang tính chất tâm lý, một ý niệm hơn là thực tế sinh lý. Ví dụ như trong câu:

“Sinh con rồi mới sinh cha

Sinh cháu giữ nhà rồi mới sinh ông.”

Thì việc sinh ra một em bé là có thật, khi sinh đứa bé rồi thì ý niệm “con” và “cha” mới sinh ra sau. Vậy chữ sinh trong “sinh con” là thực tế sinh lý, còn chữ sinh trong “sinh cha” chỉ

là ý niệm giả lập, không thực, nó sinh cùng với ý niệm bản ngã. Anh chàng này trước kia mang danh hiệu là con, nay vợ anh sinh ra em bé, bỗng anh trở thành cha. Anh là một thực thể mang hai danh hiệu con và cha. Hai ý niệm này chỉ sinh trong thế giới ý niệm chứ không sinh trong thực tế.

Nếu đứa bé chết đi thì danh hiệu con của nó và danh hiệu cha của anh không còn nữa, nhưng bản thân anh vẫn hiện hữu. Vậy chỉ có ý niệm chủ quan sinh diệt, còn thực thể thì không sinh diệt.

Vậy xin nhắc lại chữ vô ở đây không phải là không có hiện tượng mà chỉ là không có ý niệm về hiện tượng đó.

Có người hỏi:

- Thầy nói thực tế không sinh diệt thì sao em bé lại chết? Thực thể không sinh diệt có phải rơi vào thường kiến không?

- Anh hỏi câu này hay lắm! Thực ra ý niệm chết khác với sự chết. Các pháp “sinh sinh chi vị diệt” nghĩa là sự chết cũng là một phần của sự sống. Nếu như loại được ý niệm sống chết ra ngoài thì pháp đâu có sinh diệt.

Như tôi đã nói không sinh diệt chứ không phải là thường hằng bất biến thì làm sao thường kiến được. Xin anh lưu tâm cho điều đó.

* *Vô vô minh, diệt vô vô minh tận, vô lão tử, diệt vô lão tử tận*: trong không không có vô minh cũng không có chuyện chấm dứt vô minh. Không có lão tử cũng không có hết lão tử, tức không có 12 nhân duyên.

Ngài Vĩnh Gia nói:

*“Vô minh thực tánh tức Phật tánh
Huyền hóa không thân tức pháp thân.”*

Phật tánh chính là tánh giác, tánh biết thực. Khi có tánh biết thực rồi thì té ra không có vô minh. Mà đã không có vô



minh thì làm chi có chuyện hết vô minh, vô minh chỉ là ảo hóa thôi mà. Ví dụ ban đêm chúng ta thấy cái cây lay qua lay lại, tưởng ma, chúng ta sợ. Nhưng khi chúng ta nhìn rõ đó là cái bóng cây, không phải ma thì chúng ta hết sợ. Thử hỏi ma đó có thật không? Không thật, không có. Không có mà chúng ta lại sợ nên sợ ấy không thật. Thấy thật cái cây thì mới biết con ma tưởng (vô minh) là không có thật.

Tuy vậy, đối với chúng sinh vô minh quả thật là kinh khiếp. Nó tạo ra tam giới, tạo ra 3 cõi 6 đường, tạo ra thiên đàng, địa ngục. Nó tạo ra chuỗi dài vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử.

Khi sợ ma nghĩa là A' sợ B'. Thấy thật thì A' trở về A và B' trở về B. Chính giữa A và B này có một bức tường giả, con sông giả ngăn cách, cái giả đó gọi là vô minh. Nhưng khi có tuệ quán, tuệ không, bát-nhã, tánh biết thực chiếu soi thì không có gì cả. Cho nên nói không có vô minh mà cũng không có chuyện chấm dứt vô minh, tức không có tiến trình ảo hóa Thập nhị nhân duyên sinh, không có lão tử và không có chấm dứt lão tử.

* *Vô khổ tập diệt đạo, vô trí diệt vô đắc*: chúng sinh sống với vô minh ảo hóa nên thấy có luân hồi sinh tử. Khi đã thấy ra không có vô minh thì tập đế cũng không có. Tập đế không có thì khổ đế cũng không. Đã không có tập đế khổ đế, thì đạo đế và diệt đế để làm gì?

Tập đế là con đẻ của tư tưởng ảo, nên khổ đế chỉ là cảm giác ảo. Thấy ra chúng không thật có nên gọi là đạo đế và diệt đế.

Tuy nhiên còn chúng sinh là còn tứ đế. Khi đã giác ngộ thì chẳng có khổ, tập, diệt, đạo gì cả. Các bậc A-la-hán tức là Thanh Văn Phật, Độc Giác Phật và Toàn Giác Phật đã thấy Tứ diệu đế chỉ có đối với chúng sinh, chứ không phải đối với các bậc Giác Ngộ.

Ví như người ghiền rượu (tập đế) chịu bệnh tật (khổ đế), khi cố gắng cai rượu (đạo đế) để hết ghiền, hết bệnh (diệt đế). Nhưng với người không ghiền rượu (vô tập) thì cũng không có bệnh do rượu gây ra (vô khổ), không cần phải cai (vô đạo) và không ghiền nên không cần hết ghiền (vô diệt).

Một hôm Đức Phật hỏi Ngài A-Nan: “Trong Niết-bàn có tham, sân, si, vô minh, ái dục không?”

Ngài A-Nan trả lời: “Không.”

Vậy trong Không, không có khổ, tập, diệt, đạo.

Nói vậy là nói trong “thật tế lý địa”. Còn với chúng sinh thì phải rỗng mà “cai”, chứ nếu ngồi ôm cái lý “không” của bệnh tướng thì muôn đời không ra khỏi luân hồi sinh tử.

Có người hỏi:

- Nếu nói vô khổ, vô tập thì được, vì khổ tập chỉ có đối với chúng sinh. Nhưng đạo đế và diệt đế là sự thật mà chư Phật, chư Thánh đều chứng đạt được. Diệt đế là Niết-bàn, như nói chư Phật chứng ngộ Niết-bàn sao gọi là vô diệt, vô đạo?

- Câu hỏi thật là tuyệt! Điều này thật vi tế nên nói ra rất khó hiểu. Ngay chữ vô trong vô khổ tập đã khác với chữ vô trong vô diệt đạo rồi.

Khổ, tập chỉ có đối với chúng sinh, nên khi giác ngộ thì khổ tập không có là phải. Vậy chữ vô ở đây có nghĩa là không có, không thật, biến mất, không còn nữa. Đó là lý do vì sao kinh nói rằng “khổ phải thấy, tập phải diệt”. Vô này chính là vô trong “tướng vô tánh”.

Trái lại đạo đế phải tu, diệt đế phải chứng thì tại sao lại vô. Vì vậy chữ vô này có nghĩa khác. Vô không phải là “không có” mà là “không có ý niệm về”, cho nên vô mà lại có thực tướng thực tánh. Vô này là “thắng nghĩa vô tánh”.

Như ví dụ hồi nãy: tưởng là con ma (tập đế) nên sợ (khổ



đế). Khi thấy rõ (đạo đế) là cái cây thì không còn sợ nữa (diệt đế). Ở đây, chúng ta thấy ngay 2 chữ vô khác nhau:

$$\begin{aligned} \text{Vô} \left\{ \begin{array}{l} \text{Khổ "sợ hãi"} \\ \text{Tập "ma tướng"} \end{array} \right\} &= \text{Vô tướng (không có)} \\ \text{Vô} \left\{ \begin{array}{l} \text{Diệt "không ma tướng nhưng có cái cây"} \\ \text{Đạo "không sợ hãi nhưng có tỉnh giác"} \end{array} \right\} &= \text{Thực tướng} \\ &\hspace{10em} \text{(có thật)} \end{aligned}$$

Nói diệt, đạo có thật là để đừng lầm với ảo hóa chứ thật ra không khổ tập thì nói diệt đạo làm gì. Như không ghiền thuốc thì nói cai thuốc làm chi. Hơn nữa tuy nói có thật nhưng tánh nó vẫn không. Vẫn là thực tướng vô tướng, chứ không phải nghe nói có thật liền chấp có chấp không.

Chúng ta nên nhớ rằng kinh đang nói về rốt ráo cái không (không trung) nên lập ngôn như vậy, chứ thật ra:

*“Có thì có tự mảy may
Không thì cả thế gian này cũng không”*

Người ta thường hiểu lầm diệt đế là diệt hết trơn hết trọi không còn gì cả. Hiểu như vậy là rơi vào ngoan không rồi. Thật ra diệt đế chính là:

*“Thị pháp trụ pháp vị
Chư Phật thường hiện tiền.”*

Như vậy chúng ta chẳng ngạc nhiên gì khi có người hỏi Phật là gì, Ngài Triệu Châu liền chỉ cây bách trước sân. Rõ ràng quá phải không quý vị?

Tóm lại: vô khổ tập là tướng vô tính, vô diệt đạo là tướng nghĩa vô tính. Xin nhớ cho như vậy.

Và khi đã vô khổ, tập, diệt, đạo thì dĩ nhiên không còn sở đắc và không trí để đắc.

Trong kinh điển nguyên thủy, Đức Phật và Ngài A-Nan đã xác định trong Niết-bàn không có tham, sân, si, không có

giới, định, tuệ, không có giải thoát và giải thoát tri kiến. Vậy thì làm gì có trí và đắc.

Thế giới ảo hóa thì tướng vô tính, thế giới duyên sinh thì sinh vô tính, thế giới rốt ráo chân thật thì thắng nghĩa vô tính, vậy làm sao đắc được.

Chữ đắc chỉ dùng cho chúng sinh (chấp bản ngã) dễ hiểu, dễ tu chứ thật ra chẳng có gì để đắc khi bản ngã không còn tồn tại trong ý niệm nữa.

Đắc không phải là sở hữu một vật gì hay một pháp nào, mà chỉ là trải qua một tiến trình tâm như bao nhiêu tiến trình tâm khác trong đó Javana diễn ra lấy Niết-bàn làm đối tượng với 7 sát-na tâm như sau :

- (1) Chuẩn bị (Parikamma)
- (2) Cận hành (Upacāra)
- (3) Thuận thứ (Anuloma)
- (4) Chuyển tánh (Gotrabhū)
- (5) Đạo tuệ (Magga)
- (6) + (7) Quả tuệ (Phala)

Vậy nói đắc đạo quả có nghĩa là tiến trình tâm “hành thâm bát-nhã” trong đó trí tuệ ba-la-mật phá sạch mọi ảo giác, ảo tưởng, vọng niệm, tâm không còn điên đảo, quái ngại khủng bố nữa nên gọi là rốt ráo Niết-Bàn, như đoạn kệ nói :

“Dĩ vô sở đắc cố Bồ-đề-tát-đỏa y bát-nhã-Ba-la-mật-đa cố tâm vô quái ngại, vô quái ngại cố vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết-bàn.”

Ví như một người đang đắm chìm trong cơn ác mộng đầy sợ hãi bỗng nhiên thức dậy, sợ hãi tiêu tan mộng寐 dứt sạch, anh ta trở lại với chính mình, mà thiên gọi là thấy tánh hay gặp lại bản lai diện mục lúc chưa sinh mộng寐.

Trở lại chân diện mục với sự sống muôn đời, không mộng寐 (vô minh), không đắm trước (ái, thủ) không tạo tác (hành)



không trở thành (hữu) cho nên đạt đến vô thủ trước Niết-bàn, tức là vô sở đắc vậy.

Tam thế chư Phật y bát-nhã-Ba-la-mật-đa cố đắc A-nậu-đa-la Tam-miệu-tam-Bồ đề.

Chính vì vô sở đắc mà ba đời (quá khứ, hiện tại, vị lai) Chư Phật (Thanh văn Phật, Độc giác Phật, Toàn giác Phật) mới đắc vô thượng Chánh Đẳng Giác. Nếu có một sở đắc thì đã kẹt vào sở đắc rồi làm sao có giác ngộ toàn diện được.

Có người hỏi:

- Ở đây tôi sợ rằng có sự mâu thuẫn. Khi thì nói vô trí, vô đắc khi lại nói hành thâm bát-nhã (tức là trí tuệ) và đắc Vô thượng Chánh Đẳng Giác, như vậy là sao? Còn khi nói đắc Tu-Đà-Hoàn, Tư-Đà-Hàm, A-Na-Hàm, A-la-hán là sao nữa?

- Sở dĩ nói vô trí vô đắc là để người ta khỏi hiểu lầm Niết-bàn như một sở đắc, mà có sở đắc thì có sở cầu, có sở vọng, mà đã có vọng cầu thì lại cần phải có lực có trí để đắc kỳ sở nguyện và như vậy vẫn loay hoay tạo tác trong vòng luân hồi sinh tử, nhân quả và thời gian.

Bậc A-la-hán, vô thượng sĩ (Anuttaro) là bậc vô cầu (Vantāso) vô tác (Akata) như kinh Dhammapada (Pháp Cú) đã dạy, mà vô cầu, vô tác thì làm sao có sở đắc được.

Nhưng chính vì bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, là bậc không, vô tướng, vô tác (vô nguyện) nghĩa là không có sở cầu sở đắc nên mới gọi là đắc Anuttara Samma Sambodhi.

Ví như một người kia thấy thiên hạ đeo kiếng cũng đi mua kiếng về đeo. Nhưng khi đeo kiếng vào, nào cận, nào viễn, nào xanh, nào vàng, thì anh thấy mọi vật đều biến đổi và mắt xốn xang khó chịu, làm cách nào cũng không hết. Thực ra chỉ vì anh có sở đắc mấy cặp kiếng đắt tiền không dám bỏ đi mà đành mang mắt bệnh.

Đến khi bác sĩ khám bệnh mới hay mắt anh tốt chỉ vì mang kiếng mà có cảm giác vậy thôi. Quả nhiên khi bỏ kiếng đi anh thấy rõ như thường.

Vậy chính vì bỏ sở đắc kính màu mà đắc mắt sáng. Tạm gọi là đắc mắt sáng, chứ thật ra mắt anh vốn sáng, chỉ bỏ mấy cặp kiếng đi là “phản bản hoàn nguyên” chứ có đắc cái gì đâu, phải vậy không? Nhưng chính vì nhận chân ra được không có sở đắc nào cả mới thật sự gọi là đắc.

Người ta cho rằng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Giác là không có sở đắc. Còn đắc Tu-Đà-Hoàn đến A-la-hán là có sở đắc. Nói như vậy là tại người ta ưa đem tâm phân biệt mà gán đặt chứ thật ra Tu-Đà-Hoàn, Tư-Đà-Hàm, A-Na-Hàm, A-la-hán cũng chỉ là danh xưng mà Đức Phật tạm gọi để chỉ những tiến trình tâm khi từ bỏ, thoát ly ra những ràng buộc (kiết sử) mà thôi.

Bản nguyên của tâm và pháp vốn tự do, thanh tịnh. Vì vậy mà Đạo Phật dạy rằng khi một người có tâm thanh tịnh thì thấy tất cả pháp đều thanh tịnh. Tuy nhiên chúng sanh không thấy bản lai thanh tịnh của mình mà luôn luôn bị trói buộc trong: thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, dục ái, sân hận, sắc ái, vô sắc ái, trạo cử, ngã mạng, vô minh.

Khi dùng trí tuệ soi chiếu (hành thâm Bát-nhã = Paññāya passati) thoát ly được thân kiến, hoài nghi, giới cấm thủ, gọi là Tu-Đà-Hoàn.

Đoạn giảm dục ái và sân hận gọi là Tư-Đà-Hàm.

Thoát ly dục ái và sân hận gọi là A-Na-Hàm.

Thoát ly hoàn toàn mọi trói buộc từ thân kiến đến vô minh gọi là A-la-hán.

Vậy A-la-hán chính là trở về với bản lai thanh tịnh chứ không có sở đắc gì cả.



Ví như một người ghiền thuốc, về sau thấy sự tai hại của thuốc, anh ta bỏ bớt đi 30% số lượng thuốc, rồi cố gắng bớt đến 50%, 70% cho đến khi anh hoàn toàn bỏ được thuốc. Như vậy là anh ta đã “đắc” được tình trạng không hút thuốc. Cái đắc này chỉ có giá trị đối với người ghiền thuốc, còn đối với người không hút thuốc thì xưa nay vẫn là không hút thôi chứ có đắc gì đâu. Do đó chúng ta thấy: nói là đắc mà trên thực tế là bỏ, là xả ly, là đoạn tận, là không thủ trước cho nên nói đắc hay vô đắc cũng giống nhau.

Lão Tử cũng nói: “Vi đạo nhật tổn, tổn chi hựu tổn, dĩ chí vi vô vi.” Sống Đạo thì mỗi ngày mỗi bớt, bớt rồi bớt nữa, bớt hoài cho đến chỗ vô vi. Vô vi chính là vô hành, là ngũ uẩn giai không ...

Hoặc kinh Viên Giác cũng nói:

“Tri huyễn tức ly

Ly huyễn tức giác.”

Có người hỏi:

- Đến đây tôi lại nghi ngờ còn có sự mâu thuẫn, vì nói không thủ trước thì đúng, nhưng nói bỏ hay xả ly, đoạn tận thì sao Đạo Phật lại chủ trương bất thủ bất xả.

- Thực ra, chỉ vì giới hạn của ngôn ngữ thôi. Nói xả hay không xả, đắc hay không đắc chẳng qua là tùy trường hợp chứ đó không phải là luật cố định. Nói không nắm không bỏ là nói khi quán chiếu thực tại không nên có thái độ thiên lệch một chiều, vì nắm giữ hay xả bỏ thì khó thấy được thực tánh. Nắm giữ ở đây có nghĩa là tham và xả bỏ là ưu (sân), cho nên Đức Phật dạy trong kinh Tuệ Quán Tứ Niệm Xứ là phải từ bỏ tham ưu trên đối tượng quán chiếu (vineyya loke abhijjhādommanassam). Vậy không thủ xả có nghĩa là từ bỏ tham và ưu, hay nói một cách khác không thủ xả chính là từ bỏ thủ xả (Vineyya có nghĩa là từ bỏ).

Ví dụ như khi đang buồn thì đừng giữ cái buồn lại cũng đừng bỏ cái buồn đi mà phải nhìn thấy thực tánh của hiện tượng buồn đó từ khi sinh cho đến diệt. Như vậy trong việc quán chiếu này có cái cần phải từ bỏ, có cái không cần từ bỏ: từ bỏ là từ bỏ thái độ tham ưu trên đối tượng, nhưng không từ bỏ chính tự thân đối tượng quán chiếu. Đối tượng buồn tự nó có sinh nên có diệt, vậy thì chúng ta chỉ cần tỉnh giác để thấy nó đoạn tận chứ không cần gia tâm đoạn tận gì cả. Đạo hữu có còn nghi ngờ gì về vấn đề này nữa không? Nếu không, chúng ta nói tiếp.

Chúng ta trở lại chuyện “đắc” hồi nãy. Thực ra những chữ giác, ngộ, chứng, đắc chỉ tùy trường hợp mà nói. Giác và ngộ là để chỉ sự thoát khỏi mê lầm, hoặc nhận ra sự thật (thường chỉ về lý). Còn chứng và đắc để chỉ việc trải qua một diễn biến tâm lý đối với một sự kiện (thường chỉ về sự).

Đối với việc chứng ngộ Niết-bàn ngôn ngữ Pali thường sử dụng từ Nibbanasacchikiriya.

Sacchikiriya có động từ là sacchikaroti và được định nghĩa là sa + akkhim + karoti mà chúng ta có thể dịch theo nghĩa đen là chứng kiến.

Vì vậy tôi đã trình bày trong phần giải thích câu “vô trí diệt vô đắc” rằng đắc chỉ là trải qua hay là chứng nghiệm một tiến trình tâm đặc biệt lấy Niết-bàn làm đối tượng mà thôi, chứ không phải là thủ đắc hay sở hữu pháp gì cả. Niết-bàn không phải là cái để đắc, không phải là chỗ để tới, vì người ta chỉ có thể nắm bắt chính ý niệm của mình chứ không thể nắm bắt cái vượt ngoài ý niệm. Cho nên khi gán cho Niết-bàn là thường, lạc, ngã, tịnh thì chính là vì muốn thủ đắc ý niệm lý tưởng mà nó đã gia tâm dự phóng. Ý niệm này chẳng khác ý niệm đại ngã thường hằng của Bà-la-môn. Vậy mà kinh Đại Bát Niết-bàn lại nói “Hữu Đại Ngã cố, danh viết Niết-bàn.” Thì chắc chắn là Bà-la-môn hoan nghinh nhiệt



liệt. Còn người Phật tử mà giải thích lời thô thì không khéo bán đường Đạo Phật cho Bà-la-môn vậy.

Khi trí tuệ đã thấy các hành tự nhiên là vô thường các hành tâm lý là khổ và các pháp là vô ngã thì không còn chấp thủ. Khi vô minh, ái dục, tà kiến không còn bóp méo thực tại thì mỗi mỗi đều được trả về bản nguyên của nó. Nơi bản nguyên rất ráo chỉ Saccikaroti thôi chứ đừng thêm thắt gì nữa.

Để kết thúc đoạn này tôi xin nhắc lại nguyên văn: “*Dĩ vô sở đắc cố, Bồ-đề-tát-đỏa y bát-nhã ba-la-mật-đa, tâm vô quái ngại, vô quái ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết-bàn. Tam Thế Chư Phật y Bát-nhã Ba-la-mật-đa cố đắc A-nậu-đa-la Tam-miệu Tam-bồ-đề.*”

Quý vị thấy không, rõ ràng là tam thế chư Phật và Bồ-tát đều phải tu Tứ Đế, chứ đâu phải Tứ đế chỉ để cho thanh văn. Y Bát-nhã Ba-la-mật-đa tức là y Paññāya passati, là y Maggo visuddhiyā, là y theo Đạo để vậy.

Chính Đức Từ Phụ Bốn Sư Thích Ca Mâu Ni của chúng ta cũng tuyên bố như thế trong kinh chuyển Pháp Luân: “*Này các Tỳ-kheo, nếu Như Lai không thấy, không giác ngộ Tứ Thánh Đế thì Như Lai không tuyên bố là đã chứng đắc A-nậu-đa-la Tam-niệu Tam-bồ-đề, giữa chúng Ma-Vương, Phạm Thiên, Chư Thiên và loài người.*”

Cho nên người mê mà không thấy, không y theo Tứ Đế thì muôn đời vẫn là người mê, không sao giác ngộ được. Còn khi một người đã hoàn toàn giác ngộ giải thoát thì trong kinh thường gọi đó là bậc A-la-hán Chánh Đẳng Giác hoặc là Vô Thượng Chánh Đẳng Giác, nghĩa là chỉ ghép một số danh hiệu tiêu biểu để tôn xưng tính chất giác ngộ của Phật thay vì phải nói hết cả 10 danh hiệu một lần. Mười phương diện khác nhau của Ân Đức Phật tính ấy là:

1. Araham: A-la-hán, Ứng cúng, Vô sanh
2. Sammā Sambuddho: Chánh Đẳng Giác (Tam-miêu Tam-bồ-đề)
3. Vijjācarana Sampanno: Minh Hạnh Túc
4. Sugato: Thiện Thệ
5. Lokavidū: Thế Gian Giải
6. Anuttaro: Vô Thượng Sĩ
7. Purisa-damma-sārathi: Điều Ngự Trượng Phu
8. Sathā-deva-manussānam: Thiên Nhơn Sư
9. Buddhho: Phật
10. Bhagavā: Thế Tôn

Chính vì Chư Phật (Thanh Văn, Duyên Giác, Toàn Giác) đã thấy chỗ vô sở đắc nên trí tuệ ba-la-mật mới đạt tới tột đỉnh Vô thượng Chánh Đẳng Giác (Đạo đế), mới quét sạch mọi điên đảo mộng tưởng (Tập đế), nên tâm không còn khổ đau sợ hãi (Khổ đế) và chúng ngộ Niết-bàn rốt ráo (Diệt đế).

Rõ ràng là đoạn mở đầu và đoạn này đều nói đến Tứ đế: sinh tử luân hồi, nguyên nhân sinh tử luân hồi, chấm dứt sinh tử luân hồi và con đường chấm dứt sinh tử luân hồi của chư Phật. Đó là con đường giác ngộ giải thoát duy nhất đưa đến A-nậu-đa-la Tam-niệm Tam-Bồ-đề.

Cố tri Bát-nhã Ba-la-mật-đa thị đại thần chú, thị đại minh chú, thị vô thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú, năng trừ nhất thiết khổ, chân thật bất hư. Cố thuyết Bát-nhã Ba-la-mật-đa chú, tức thuyết chú viết: “Yết-đế, yết-đế, ba-la yết đế, ba-la tăng yết đế, Bồ đề tát-bà-ha.”

Ngoại đạo dùng chú thuật để nương vào tha lực hầu đạt đến những năng lực phi thường mà người ta thường gọi là pháp thuật hay thần lực siêu huyền.

Mật Tông tà phái Tây Tạng cũng rơi vào con đường thần lực và pháp thuật của Mật giáo cổ xưa tại bản xứ.



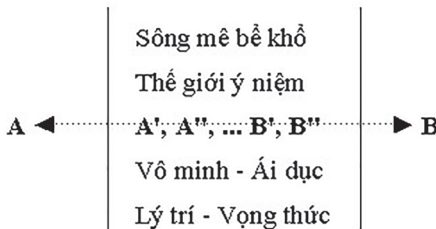
Mật Tông Tây Tạng chính phái sử dụng câu chú như phương tiện để vượt khỏi thế giới ý niệm hữu thể nhập pháp giới chân như mẫu nhiệm.

Nhưng thật ra trì chú đến chỗ “tổng trì bất động” thì cũng chỉ ngang với niệm Phật đến mức “vô biệt niệm”, nghĩa là chỉ mới “tịch” chứ chưa “chiếu”, do đó muốn chiếu soi thì phải dùng Bát-nhã Ba-la-mật-đa (trí tuệ đáo bỉ ngạn). Chính vì vậy mà nói Bát-nhã Ba-la-mật-đa là đại thần chú, đại minh chú, không có chú nào bằng, không có chú nào hơn trong việc thâm nhập pháp giới chân như (tabhatā) và quét sạch mọi khổ đau phiền não.

Nói trí tuệ đáo bỉ ngạn là chú vô thượng, tức là nói trí tuệ này vượt qua khỏi khả năng và giới hạn của chú thuật. Và trí tuệ này cũng không còn giới hạn trong lĩnh vực tri mà dung nhiếp cả hành, tri chính là hành trong hành động: “Vượt qua, vượt qua, vượt qua bên kia, vượt qua bên kia một cách hoàn toàn. Ấy, chính là tuệ giác!” (Gate, gate, paragate, parasan, gate, bodhi svāhā !)

“*Yết-đế, yết-đế, ba-la yết đế, ba-la tăng yết đế, Bồ đề tát-bà-ha*” là phát âm theo Việt Hoa từ phiên âm tiếng Hoa của câu “chú” mô tả hành động tuệ giác hay Trí tuệ đáo bỉ ngạn trong tiếng Sanskrit vừa nói trên.

Quý vị có để ý là paragate, parasangate chính là đến paramitā (đáo bỉ ngạn) không? Vậy thì bỉ ngạn đó là gì, và trí tuệ phải vượt qua cái gì để tới bỉ ngạn (bờ kia)? Chúng ta hãy lấy lại ví dụ thế giới ý niệm A', A'', ... B', B'', của lý trí vọng thức, của vô minh ái dục thì chúng ta sẽ thấy:



Hành động của trí tuệ là vượt qua sông mê bể khổ, vượt qua thế giới ý niệm, tạo dựng bởi vô minh ái dục hay lý trí vọng thức, để đạt tới bờ kia. Cho nên nói trí tuệ đến bờ kia là vậy. Hay nói một cách cụ thể là trí tuệ vượt qua A', A" và ...B', B" ... để trả về bản nguyên đích thực A, B của thế giới chân như (tathatā) tự tánh (sabhāva). Đó là bờ kia, là Diệt đế, là pháp tánh bản nguyên như thị (yathābhūta) vượt qua bên kia thế giới ý niệm.

Cụ thể hơn nữa, vượt qua thế giới ý niệm chính là thấy thế giới ý niệm đúng chân tính của nó, chứ không vượt qua bằng cách chối từ hay tránh né.

Ví dụ: khi sân khởi thấy sân khởi, khi sân diễn biến thấy là sân đang diễn biến, khi sân diệt thấy là sân diệt, như vậy là thấy được tánh tướng của sân, không qua phê phán, biện minh, hay dự phỏng lý tưởng không sân để chạy trốn thực tại. Không tô vẽ bất cứ một ý niệm nào vào cái sân đang hiện tiền, dù đó ý niệm một tâm từ, một nụ cười, một bài kệ, một câu chú linh thiên cách mấy đi nữa. Vì đó chỉ là phương tiện đối trị hay đánh tráo thực tại chứ không phải đích thực là tánh tướng của thực tại hiện tiền.

Như vậy thấy đúng thực tánh của tham, sân, si v.v.. tức là thấy pháp, thấy pháp chính là vượt qua đến bờ bên kia, là trí tuệ đáo bỉ ngạn (Bát-nhã Ba-la-mật-đa), là tuệ giác (bodhi, bồ-đề) mà các bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác đã thành tựu viên mãn.

Tóm lại, nói thực ra đó là hành động của trí tuệ siêu việt tam giới để trả thực tại về với bản nguyên như thị của pháp.

Bát-Nhã tâm kinh là một đoạn văn cô đọng nhưng đã nói lên đầy đủ những thực tại tiêu biểu của pháp mà Đức Phật khéo khai thị (Svakkhāti Bhagavatā Dhammo), là cốt lõi chung nhất của mọi tông môn, hệ phái Phật giáo.



Nếu Tâm kinh bát-nhã là lý của sự thì khi quý vị đọc kỹ kinh Tứ Niệm Xứ trong Pāli Dīghanikāya (Trường Bộ Kinh) hay Majjhimanikāya (Trung Bộ Kinh), quý vị sẽ thấy Đức Phật không cần hiểu lý mà Ngài chỉ nói thẳng vào sự, vì ngay nơi sự sự vốn đã đầy đủ lý rồi. Trong sự mà mê mờ mới cần hiểu lý để ngộ, trong sự đã tỉnh giác thì không những là sự lý viên dung mà còn sự sự vô ngại nữa.

Ngay nơi đi, đứng, nằm, ngồi thường lặng lẽ chiếu soi (trong chánh niệm tỉnh giác), ngay nơi khổ lạc ở đời không sinh một niệm tham ưu thủ xả, ngay nơi phiền não hay giải thoát, tuệ giác vẫn không hề lung lay dao động v.v., như đã được Đức Phật chỉ dạy trong kinh Tứ Niệm Xứ, không phải sự sự vô ngại thì còn gì nữa.

Cho nên thấy Tứ Niệm Xứ chỉ nói đến những sự kiện bình thường trong đời sống thì cho là pháp tu của Tiểu thừa, còn nghe nói “sắc tức thị không”, “không tức thị sắc” liền cho là pháp cao siêu mầu nhiệm của Đại thừa thì quả là chưa thấy lý đạt sự chút nào, phải không quý vị?

Đến đây, có thể xem như chúng ta đã thấy một cách đại lược về lý kinh Bát-nhã, cũng là yếu lý chung của nhà Phật, cho nên chúng ta tạm ngưng thảo luận về kinh Bát-nhã để nói về những then chốt khác.

Cũng xin thưa, đây không phải là một buổi giảng kinh theo kiểu chú giải nặng tính danh ngôn ngữ nghĩa, mà chỉ tùy hứng mượn lời kinh để mở bày sự thật, vì như từ đầu chúng ta đã đồng ý với nhau là mục đích khóa hội thảo này chỉ để thấy ra đâu là cái thật mà thôi. Bây giờ còn một ít thời gian, xin quý vị nêu thắc mắc để thảo luận.

Có một cụ già hỏi :

- Sau mấy lần liên tục theo dõi buổi nói chuyện của thầy, tôi được mở mang rất nhiều, thầy đã trình bày khá rõ ràng

giáo lý của Đức Phật cả lý lẫn sự, nên nhiều điều trước đây tôi nghi ngờ hoặc chưa hiểu, nay đã được đả thông, tôi rất cảm ơn thầy. Tuy nhiên, tôi e ngại rằng những điều thầy trình bày có thể quá cao siêu đối với người bình dân, ít có thì giờ nghiên cứu học hỏi Phật pháp. Đối với những người đó có thể có cách nào dễ dàng hơn cho họ tu tập không?

- Cảm ơn cụ, câu hỏi cụ rất hay. Đúng là kinh Bát-nhã mà chúng ta vừa trình bày, về lý thì rất rõ ráo, nhưng về sự chưa đáp ứng hết được mọi căn cơ. Còn kinh Tứ Niệm Xứ đúng mức lại dành cho người vượt qua giai đoạn lý, chỉ cần hạ thủ công phu là thấy pháp hiện tiền (sanditthiko Dhammo). Do đó hai bài kinh này sự lý rất ráo nhưng lại rất khó cho những người học đạo sơ cơ. Chính vì vậy mà giáo pháp của Đức Phật có chia ra làm 3 bậc: sơ thiện, trung thiện, hậu thiện.

- 1) Sơ thiện giúp cho người sơ cơ chưa thấy pháp có thể đoạn giảm điều ác, tăng trưởng điều lành để với bớt những phiền não khổ đau do vọng nghiệp gây nên.
- 2) Trung thiện giúp cho người đã thấy pháp (ngộ) có thể nhập lưu (bước vào dòng Thánh).
- 3) Hậu thiện giúp cho các bậc Thánh hữu học đạt đến vô học, tức là giác ngộ giải thoát hoàn toàn.

Vậy nếu xét thấy mình còn sơ cơ thì đừng vội luận bàn lý Bát-nhã hay cố gắng thực hành tuệ quán Vipassanā, mà chỉ nên bố thí, phóng sanh, trai giới, gạn gũi và học hỏi các bậc thiện trí thức, nghe pháp, tụng kinh, sám hối, cung kính, phục vụ v.v..

Lúc thân tâm tương đối ổn định trong sáng, hành giả có thể tu tập những bước sâu hơn như nhẫn nhục, nhu hòa, tinh tấn, thiền định, tứ vô lượng tâm hoặc trì chú, quán tưởng, tham công án, niệm Phật v.v...

Đến lúc nói năng, hành động, suy nghĩ đều có thể sáng suốt, định tĩnh, chánh niệm, tỉnh giác, không bị che lấp bởi



thế giới ý niệm của lý trí vọng thức nữa thì mới có thể thấy được lý Bát-nhã và hành được sự Vipassanā một cách chính xác.

Sở dĩ chúng ta nói đến lý Bát-nhã và sự Vipassanā là để chúng ta không bị lạc đường vào tà đạo - lý luận cao siêu nhưng “cước căn bất điểm địa” - còn thực tế thì mỗi người phải tự khám phá, hoặc nhờ một vị thiện trí thức chỉ bày, căn cơ trình độ của mình để hạ thủ công phu sao cho khế hợp, đừng với quá cao cũng đừng kẹt vào những pháp môn phương tiện mà Chư Tổ tạm thời vận dụng cho người sơ học.

Chính vì không tự biết mình nên nhiều người chưa thấy lý, chỉ mới có đôi chút kiến giải, rồi chấp vào cái lý kiến giải đó, tự cho mình có căn cơ cao thượng, chỉ hành pháp cao siêu mà thực ra là đang tự đánh lừa mình trong thế giới vọng tưởng huyền hóa.

Lý là thấy ra cái thực và sự là sống trọn vẹn, tỉnh thức với cái thực đó. Nhưng khi lý chỉ là sản phẩm kiến giải của tư tưởng thì sự chính là luân hồi sinh tử trong tam giới - lý này là hóa thân của vô minh, tà kiến, mà hoạt động cụ thể chính là Hành (chữ hành dùng trong ngũ uẩn và thập nhị nhân duyên), trung tâm tạo tác ra tam giới cũng như dựng lên ngôi nhà bản ngã.

Do đó, cụ nói đúng, cái quan trọng là phải biết căn cơ trình độ thực của mình để tháo gỡ ngôi nhà bản ngã trong tam giới ấy.

