

BỒN PHÁP GIỚI
Hồng Dương Nguyễn Văn Hai
Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 28-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

Tâm chúng sanh là Như Lai tạng, là Nhất pháp giới.
Sự, Lý, và Lý Sự vô ngại pháp giới.
Sự sự vô ngại pháp giới.

---o0o---

Tâm chúng sanh là Như Lai tạng, là Nhất pháp giới.

Trong lời nói đầu của tập Luận giải Luận Đại thừa khởi tín, Pháp Tạng có ý kiến phân loại bình nghị về Phật học thành bốn giáo: (1) Tiểu thừa (Hinayana); (2) Trung quán (Madhyamika); (3) Du già (Yogacara); và (4) Như Lai tạng (Tathagata-garbha). Trong số kinh luận chủ yếu của giáo lý Như Lai Tạng, Ngài kể đến kinh Lăng già, Cứu cánh nhất thừa bảo tính luận, và luận Đại thừa khởi tín. Theo Ngài, giáo lý Như Lai tạng là giáo lý về Lý Sự dung thông vô ngại.

Theo số đông học giả, Luận Đại thừa khởi tín có thể xem như tiêu biểu cực điểm trong quá trình khai triển khái niệm Như Lai tạng. Tư tưởng chủ đạo của luận này tựa vào niềm tin một Thực tại cứu cánh châu biến hàm dung bao trùm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Nói theo ngôn ngữ thế tục thời đó là "Nhứt Tâm", còn gọi là "Tâm chúng sanh", "Tâm tướng" hay "Tâm tánh" tức "tự tánh của Tâm", ... Đúng như Khế kinh chép: "Vô bất tùng thử pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thử pháp giới" (Dịch: Không có một pháp nào chẳng từ Tâm này mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về Tâm này).

Theo Luận Đại thừa khởi tín, Nhứt Tâm có hai tướng: (1) tướng Chân như, chỉ riêng về phần thể tánh chơn tâm thanh tịnh; dụ như "tánh trong sạch" của nước; và (2) tướng nhân duyên sanh diệt, chỉ chung cho thể, tướng, và dụng của Chơn Vọng hòa hợp; dụ như "tánh trong sạch" và "tướng như đục" lẫn

lộn của nước. Tướng và Dụng không rời Thể, Thể không rời Tướng và Dụng; cũng như nước không rời sóng, sóng không rời nước. Như thể, thể, tướng, và dụng tương tức. Bởi vậy nếu đứng về phần Chân như mà luận, thời tuy thanh tịnh bất biến mà vẫn tùy duyên sanh diệt; còn đứng về phần sanh diệt mà nhìn thời tuy tùy duyên sai biệt mà vẫn như như bất biến.

Chân như là "tổng thể" của Nhứt Tâm, cái tâm tánh không sanh không diệt và bao trùm tất cả nhân quả, thánh phàm, y báo chánh báo, v.v... Bởi thế nên nguyên văn chữ Hán gọi là "Nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn thể". Nghĩa là, Chân như là thể của Nhất pháp giới. "Nhất" chỉ cho sự bình đẳng bất nhị; Chân như là "nhân", là "giống", là "bản năng" sanh ra tất cả các pháp, nên gọi là "Nhất pháp giới" [Một nghĩa của "giới" là nhân; Biện Trung biên luận giải thích: "Do ý nghĩa là nhân của Thánh pháp nên gọi là Pháp giới, vì hết thấy Thánh pháp duyên vào đây mà phát sinh"]. Nhất pháp giới là toàn tánh của vũ trụ. Ở nơi Nhất pháp giới này, có thể phân ra tổng tướng (thể) và biệt tướng (muôn pháp sai khác). Tâm Chân như là "tổng tướng" (tướng chung) của tất cả pháp; thể tánh nó bình đẳng, song cũng tóm thâu tất cả tướng, nên gọi là "đại". Chữ "pháp" nghĩa là "giữ gìn tự tánh và làm cho người hiểu biết". Chữ "môn" nghĩa là ra vào thông suốt. Tất cả chúng sanh có thể do pháp môn này tu hành, đến được mục đích cứu cánh tức thành Phật.

Như Lai tạng là "tổng tướng" của Nhứt Tâm. Như Lai tạng tuy cũng thanh tịnh như Chân như, nhưng còn bị phiền não che phủ, làm nhân cho động, nên Luận nói "Do Như Lai tạng mà có Tâm sanh diệt; nghĩa là Chơn (không sanh diệt) Vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một, không phải khác, gọi là thức A lại da (tướng nhân duyên sanh diệt của Nhứt Tâm). Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp."

Thức A lại da chỉ cho cái "Thể, Tướng, và Dụng" về nhiễm và tịnh hòa hiệp của Nhứt Tâm. Nếu dụ Chân như như "tánh ướt" của nước, thời Như Lai tạng dụ như "nước" (hình tướng của nước), và A lại da như "sóng" (dụng của nước). Trong sóng gồm cả tánh ướt và nước. Thế là thức A lại da (Tâm sanh diệt) gồm cả thể, tướng, và dụng về nhiễm và tịnh hỗn hợp của Tâm.

Qua ba khái niệm Chân như, Như Lai tạng, và thức A lại da, chủ yếu của Luận Đại thừa khởi tín là giải thích tường tận về cái tướng tùy duyên của Chân như bất biến của Bát nhã. Bát nhã đã đứng trên lập trường lý thể hoặc lý niệm bất biến bất động mà giải thích rằng thể giới hiện tượng là do chấp trước và biểu tượng hỗn hợp kết hợp mà xuất sanh. Đó là đám mây vô minh

che lấp Chân như, và đám mây lại do kết quả của một hình thái nhất định nào đó đã nằm sẵn ngay trong Chân như mà phát sinh. Nếu dựa vào bản thể của vạn hữu để kiến thiết một thế giới lý niệm gọi là Chân như có tính cách bất biến như vậy thì hỏi trong thế giới lý niệm đó vạn hữu sinh khởi như thế nào? Theo Luận Đại thừa khởi tín, lý do của Chân như tùy duyên là do "hột nhiên một niệm vô minh sinh khởi".

Theo trên, Thực tại được xem như giao tuyến của hai mặt trật tự: trật tự Tuyệt đối tức Chân như và trật tự hiện tượng tức nhân duyên sanh diệt. Do đó, Thực tại đồng thời hàm dung cả hai trật tự ấy. Trật tự Tuyệt đối tuy quan niệm như siêu việt nhưng vẫn xem như không ở ngoài tầm trật tự hiện tượng. Và trật tự hiện tượng quan niệm theo thế tục nhưng vẫn xem như không ở ngoài tầm trật tự Tuyệt đối. Nói cách khác, trên phương diện bản thể luận cả hai trật tự đồng nhất và trên phương diện nhận thức luận thời chúng sai biệt. Bài tụng Trung luận XXV.19 mô tả rất chính xác quan hệ giữa hai trật tự đó:

Niết bàn dữ thế gian
Vô hữu thiếu phân biệt
Thế gian dữ niết bàn
Diệc vô thiếu phân biệt.

Dịch là: Giữa niết bàn (Tuyệt đối) và thế gian (Hiện tượng) không có mảy may sai biệt. Giữa thế gian và niết bàn cũng không có chút gì sai biệt.

Con người cũng thế, chiếm vị trí tồn tại trên giao tuyến của hai trật tự, Tuyệt đối và hiện tượng. Một mặt, đương thể con người là Chân như nhưng mặt khác vẫn bị chi phối bởi trật tự hiện tượng, hữu hạn, và phàm tục. Ta có thể gọi tên cái trạng thái tồn tại như thế là Như Lai tạng. Đúng như Pháp Tạng định nghĩa, Nhứt tâm là Như Lai tạng.

Trong kinh điển Đại thừa thuộc hệ tư tưởng Như Lai tạng có bản dịch "Phật thuyết Bất tăng bất giảm kinh" của Bồ Đề Lưu Chi. Kinh mở đầu với câu hỏi của Xá Lợi Phất về số lượng tăng hay giảm của chúng sinh trong dòng sinh tử. Phật giải thích, trong Nhất pháp giới, không có sự tăng giảm. Từ ý nghĩa Nhất pháp giới, các khái niệm tương tự được giới thiệu: "Thậm thâm nghĩa là Đệ nhất nghĩa đế, ... là chúng sinh giới, ... là Như Lai tạng, ... là Pháp thân". (Thắng Man giảng luận. Tuệ Sỹ)

Tóm lại, Nhất pháp giới hay Pháp giới là Pháp thân thường trụ, là sở y thường hằng bất biến làm nơi nương tựa chân thật cho chúng sinh, là nguyên

lý duy trì và xuất sinh mọi hiện tượng. Ý niệm về bốn Pháp giới khởi sáng với Đỗ Thuận, khai tổ chính thức của Hoa nghiêm tông, về sau được quảng diễn bởi Trí Nghiễm và Pháp Tạng, những vị tổ kế tiếp, nhưng chính do sự thiết định cuối cùng của Trùng Quán, vị tổ thứ tư, mà triết lý Hoa nghiêm được đồng nhất với thuyết bốn Pháp giới. Theo thuyết này, có bốn cách nhìn Pháp giới: (1) Sự pháp giới; (2) Lý pháp giới; (3) Lý sự vô ngại pháp giới; và (4) Sự sự vô ngại pháp giới.

---o0o---

Sự, Lý, và Lý Sự vô ngại pháp giới.

Sự pháp giới là thể giới của những vật thể hay biến cố cá biệt, trong đó chữ giới (dhātu) có nghĩa là "cái phân biệt". Về sự, Pháp giới bao gồm tất cả pháp trong thế gian, mọi sự vật trong vũ trụ vô cùng vô tận, trải qua thời gian và không gian. Đó là thể giới hiện thực, thực tiễn. Nó biểu hiện giáo lý duy thực.

Lý pháp giới là sự hiện hiện của Nhứt tâm tức là cái Thực tại cứu cánh châu biến hàm dung bao hàm tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Lý pháp giới cũng là thể giới của lý tắc. Thông thường, nói đến "lý tắc" tức là nói đến những trật tự, những nguyên lý trừu tượng, những định luật chi phối sự hiện khởi và vận hành của sự vật và biến cố. Chẳng hạn như ném một vật gì ra ngoài cửa sổ, vật ấy sẽ rơi xuống đất tại một chỗ nhất định. Ta có thể dự đoán vị trí chỗ này nếu biết phối hợp những "lý" (định luật vật lý) cần thiết với những điều kiện liên hệ. Cũng vậy, sự tuần hoàn của bốn mùa hay của ngày đêm không phải do ngẫu nhiên mà chính do nhiều "lý" tổng hợp điều hành. Như vậy, lý là giám đốc vô hình của tất cả hiện tượng. Đặc biệt đối với các nhà triết học Hoa nghiêm, thời "Lý" (với chữ L hoa) chỉ vào "Nhứt Tâm". Lý là Nhứt Tâm hay tánh Không, là chân lý thật tánh, là thể tánh chân thật của tất cả pháp. Lý cũng còn gọi là Pháp tánh, hay Pháp giới tánh, Chân như tánh. Tất cả pháp trong vũ trụ đều đồng một thể tánh chân thật ấy, hay nói khác, thể tánh ấy dung thông vô ngại. Tam luận tông và Pháp tướng tông chủ xướng Lý Sự tách rời nhau.

Lý sự vô ngại pháp giới là thể giới trong đó tất cả hiện hữu cá biệt (vastu) có thể đồng nhất với Nhứt tâm là sở y. Lý là thể tánh của tất cả pháp tức của Sự. Sự là hiện tượng của lý tánh. Sự luôn luôn là biểu tượng của một lý nào đó và ngược lại, lý luôn luôn là lý tánh của một sự nào đó. Lý và Sự hợp nhất, chẳng những bất tương ly và hỗ nhập, mà còn hỗ tức, nghĩa là hoàn toàn đồng nhất hay bất nhị (advaya). Đó gọi là lý sự vô ngại. Đây cũng là

giáo lý của Đại thừa Chung giáo, sự lý nhất thể. Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này.

Lý sự vô ngại là một cách nói khác câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị sắc" của Bát nhã. Theo lý duyên khởi, lý sự vô ngại có nghĩa là sự hiện hữu các pháp do duyên sinh không mâu thuẫn với tánh Không của chúng. Chính do tánh Không, tánh vô tự tính, các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi và cộng đồng hiện hữu thành một Nhất thể và hỗ tương giao thiệp. Thường ngày ta thể nghiệm nguyên lý tương dung vô ngại giữa sự tồn tại giả hữu của sự vật với tánh cách vô thường của chúng. Vô thường tương ứng với lý tánh Không của sự vật.

Pháp giới quán của Đổ Thuận nêu ra mười phép quán lý sự vô ngại.

Quán sát:

(1) Lý dung thông Sự. Lý tức tánh Không là vô cùng, không biên giới. Trái lại, Sự tức sự vật thời hữu hạn, có biên giới. Tánh Không thị hiện tròn đầy nơi mỗi và khắp tất cả sự hoặc pháp, bởi vì tánh Không là bất khả phân, không phân chia riêng khác. Do đó, trong mỗi một vi trần thị hiện viên mãn tánh Không rộng lớn vô cùng vô tận.

Thí dụ: Định luật vật lý học về sức hút vạn vật hiệu nghiệm bất cứ khi nào và bất cứ ở đâu trong vũ trụ. Theo nghĩa đó, Lý được xem như bất khả phân, không có biên giới hay giới hạn. Trái lại vạn vật trong vũ trụ tức Sự đều bị giới hạn và có biên giới. Vì Lý không thể chia cắt nên toàn thể chứ không phải những mảnh phần của Lý dung thông Sự. Và lại, làm thế nào một phần của định luật sức hút vạn vật mà có tác dụng được?

Quán sát:

(2) Sự dung thông Lý. Tánh Không của một sự riêng biệt đồng nhất với tánh Không của mọi sự khác. Do tương đồng mà tánh Không của một sự hòa hợp với tánh Không của tất cả sự, bàng bạc toàn thể vũ trụ. Nói như vậy không khác gì nói rằng khoảng không trong một nguyên tử là một với toàn thể khoảng không của hư không. Hoặc là nói rằng tánh vô thường của một sự vật là một với tánh vô thường của tất cả sự vật. Sự có biên giới và hữu hạn, còn Lý thì vô cùng và không biên giới. Tuy thế, cái hữu hạn "Sự" hoàn toàn đồng nhất với cái "Lý" vô hạn. Tại sao? Tại vì bản chất nguyên sơ của Sự là Không, là Lý. Đây chính là Sắc Không tương tức hay đương thể tức Không. Bởi thế cho nên một vi trần có thể dung thông toàn thể vũ trụ mà

không mấy may trương dân. Một vi trần có thể dung thông toàn thể vũ trụ thời hết thảy mọi pháp cũng thế. Điều đáng lưu ý ở đây là do quy thu Sự vào Lý như vậy mà sanh xuất Sự sự vô ngại pháp giới.

Ngài Đỗ Thuận nói: "Trí óc của người thường không thể nào hiểu được nguyên lý Lý Sự vô ngại. Không một ẩn dụ nào có thể diễn tả chính xác nguyên lý đó. Tuy nhiên vì bắt buộc phải làm sáng tỏ vấn đề nên mới viện ra thí dụ sau đây.

Dụ như toàn thể đại dương thị hiện trong một sóng mà không hề thu hẹp lại. Một sóng nhỏ dung thông đại dương bao la mà không phòng lớn thêm chút nào. Tuy đồng thời hiện khởi khắp tất cả sóng, đại dương vẫn không vì vậy mà phân tán thành nhiều. Tuy trong tất cả sóng đều đồng thời thị hiện đại dương nhưng chúng không là một. Khi đại dương dung thông một sóng, không có gì ngăn ngại đại dương dung thông tất cả sóng khác. Khi một sóng dung thông đại dương thì tất cả sóng khác cũng dung thông toàn thể đại dương như nó, không có bất kỳ chướng ngại nào giữa chúng."

Ngài Trừng Quán chú giải dụ ấy như sau.

"Đại dương là biểu tượng Lý và sóng là biểu tượng Sự ... Làm thế nào cả đại dương chứa trong một sóng? Chứa được là vì đại dương bất khả phân. Làm thế nào Lý bao la chứa trong một Sự? Chứa được là vì Lý không thể bị chia cắt. Một sóng dung thông toàn thể đại dương bởi tại nó đồng nhất với đại dương. Một vi trần dung thông toàn Lý bởi tại vi trần và Lý là một. ..."

Phân tích:

Câu "Toàn thể đại dương thị hiện trong một sóng mà không hề thu hẹp lại" có thể hiểu rằng với học thức, từ những dữ kiện chất liệu tìm ra trong một sóng ta có thể suy đoán chất liệu trong toàn đại dương. Bởi thế mà đại dương không cần thu hẹp lại để được dung chứa trong một đợt sóng nhỏ. Câu "Một sóng nhỏ dung thông đại dương bao la mà không phòng lớn thêm chút nào" thật là khó hiểu đối với kinh nghiệm thông thường. Tại vì nhận thức thế tục bị hạn cuộc trên mọi phương diện do bởi những khung ý niệm thiên kiến và trong vòng kiềm tỏa của không thời gian. Cần phải có nhãn quan Viên dung của Hoa nghiêm, soi thấy muôn vật trong một niệm (nhất tâm kiến chiếu), không bị hạn định trong bất cứ giới hạn không thời gian nào, mới có thể nhận thấy lý thể của Chân Không trong mỗi một vi trần và mỗi một vi trần bao hàm toàn thể vũ trụ mà không thay đổi kích thước.

Có người nêu câu hỏi: "Nếu Lý bao trùm một nguyên tử với toàn thể của nó, thời tại sao nó không thu nhỏ lại? Nếu Lý không thu nhỏ lại vừa bằng kích thước của nguyên tử, làm thế nào nói được rằng toàn thể của Lý an trú trong nguyên tử? Ngoài ra, khi một nguyên tử bao trùm thể lớn của Lý, thời tại sao nó không trương bùng rộng lớn? Nếu nguyên tử không bình đẳng với Lý và không trở thành rộng lớn thời làm sao nó bao trùm thể lớn của Lý? Lập luận như vậy thật là mâu thuẫn và không hợp lý chút nào."

Đáng lý có thể trả lời một cách đơn giản ngắn gọn rằng vấn đề mà câu hỏi nêu ra là do kiến chấp vạn vật có tự tính (Svabhàva). Chỉ có nhãn quan viên dung Hoa nghiêm vượt thoát hoàn toàn hết thảy mọi khung ý niệm tự tính mới thấy rõ vạn vật hỗ nhập hỗ tức, bình đẳng bất nhị, trong hệ thống quan hệ toàn diện, đồng thời sinh khởi và hoại diệt, hợp tác và đối chọi, hòa hợp và phân cách giữa Lý và Sự. Nhưng ngài Đỗ Thuận không làm như thế mà trái lại sau đây Ngài kiên nhẫn trình bày thông suốt nhiều khía cạnh của cách phê bình theo thuyết tánh Không để trả lời câu hỏi trên.

Quán sát:

Đặt Lý và Sự mặt đối mặt, chúng không phải một không phải khác; do đó chúng hỗ dung hỗ nhiếp. Tuy vậy trật tự và vị trí tương đối của chúng không hề bị phá hoại.

Trước tiên, nhìn Sự từ Lý phát hiện bốn nguyên lý: (a) Bởi tại Lý không sai khác Sự, toàn thể Lý an trú trong mỗi Sự. (b) Bởi tại Lý và Sự không đồng nhất cho nên toàn thể Lý trải rộng vô cùng tận. (c) Bởi tại phi nhất là phi dị, nên Lý thể vô biên hoàn toàn an trú trong một nguyên tử. (d) Bởi tại phi dị là phi nhất, nên Lý thể của một nguyên tử là vô biên và không phân hóa.

Thứ đến nhìn Lý từ Sự, cũng thấy xuất hiện bốn nguyên lý: (a) Bởi tại Lý và Sự không sai khác, nên một nguyên tử bao trùm toàn thể Lý. (b) Bởi tại Lý và Sự không đồng nhất nên cá thể nguyên tử không bị tổn hại. (c) Bởi tại phi nhất là phi dị, nên một nguyên tử nhỏ bé bao trùm toàn thể vô hạn của Lý. (d) Bởi tại phi dị là phi nhất, nên nguyên tử không trương dẫn khi bao trùm Lý vô hạn.

Phân tích:

Phát biểu trên là một cách phê bình theo thuyết tánh Không. Nguyên lý (a) đề cập vấn đề hợp, tức tổng hợp hay hợp nhất. Nguyên lý (b) đề cập vấn đề ly, tức phân ly hay ly tán. Như thế có nghĩa là quan niệm viên dung không

hoàn toàn quy thu mọi sai khác về một toàn thể không sai khác, mà ngoài ra còn bao hàm cả sự phân ly hay ly tán. Không kể là tổng hợp hay phân tán, miễn giải trừ hoàn toàn tà kiến chấp ngã, quán cực vô tự tính thời nắm vững chắc nhãn quan viên dung của Hoa nghiêm. Theo thuật ngữ Trung quán, nguyên lý (a) là Chân đế và nguyên lý (b) là tục đế.

Hai nguyên lý (c) và (d) phát biểu tánh phi nhất phi dị của vạn hữu, "không phải là cái ấy, cũng không phải là cái khác", nghĩa là muốn nói lên rằng cái thế giới thiên sai vạn biệt của những giả tướng chính là cảnh giới của tánh Không. Theo luận lý hình thức ta có thể viết Phi nhất là $\sim(P = P)$ và Phi dị là $\sim(\sim(P = P))$. Như thế có thể viết "Phi nhất tức Phi dị" là " $\sim(P = P) = \sim(\sim(P = P))$ " hay gọn hơn " $A = \sim A$ ". Đó là phương trình " $A = \text{phi } A$ " biểu diễn tánh Không.

Đến đây, đối phương hỏi: "Khi Lý vô biên bao trùm một nguyên tử, thời Lý thể có đồng thời an trú trong các nguyên tử khác hay không? Nếu có, thời như vậy nghĩa là Lý hiện hữu phía ngoài nguyên tử; do đó Lý không thật sự hoàn toàn bao trùm một nguyên tử. Mặt khác, nếu không, thời không thể bảo rằng Lý bao trùm hết thảy mọi vật (Sự). Quả có mâu thuẫn trong lý luận."

Ngài Đỗ Thuận trả lời: "Tại vì Lý có tánh dung (nghĩa là bàng bạc khắp nơi, điều hòa, và hợp nhất) và tại vì vạn vật hỗ tương giao thiệp toàn diện không ngăn ngại nên chân lý Viên dung hiện hữu ở cả trong lẫn ngoài (Lý và Sự) mà không bị chướng ngại ngăn trở. Để giải thích tường tận điểm này, bốn lý do được nêu ra tùy theo quan điểm trong và ngoài của Lý và Sự.

Phân tích:

Yếu chỉ của luận chứng trên là bởi tại Lý và Sự hoàn toàn nhiếp nhập trong một toàn thể viên dung, nên cả hai đều ở cả trong lẫn ngoài; do đó, không có gì là mâu thuẫn trong lý luận. Câu "tại vì vạn vật hỗ tương giao thiệp toàn diện không ngăn ngại nên chân lý Viên dung hiện hữu cả ở trong lẫn ở ngoài (Lý và Sự) mà không bị chướng ngại ngăn trở" hàm ý Pháp giới thứ tư tức sự sự vô ngại pháp giới, và do đó cho thấy không thể nào nói đến Lý sự vô ngại mà không nói đến Sự sự vô ngại. Hai vấn đề không thể tách biệt riêng nhau.

Quán sát:

Trên quan điểm Lý, có bốn lý do:

(a) Điều Lý bao trùm hết thảy mọi sự vật với toàn thể của nó không ngăn trở sự hiện hữu của toàn thể ấy trong một nguyên tử. Do đó, ở ngoài tức ở trong.

(b) Điều toàn thể Lý hiện hữu trong một nguyên tử không ngăn trở sự hiện hữu của toàn thể ấy trong các sự vật khác. Do đó, ở trong tức ở ngoài.

(c) Tánh bất nhị bàng bạc khắp nơi; do đó, tánh ấy ở ngoài và cũng ở trong.

(d) Tánh bất nhị là siêu tục; do đó, tánh ấy chẳng ở ngoài mà cũng chẳng ở trong.

Ba lý do đầu giải thích Lý Sự phi dị và lý do cuối giải thích Lý Sự phi nhất. Chính vì Lý Sự phi nhất phi dị nên ở ngoài hay ở trong đều thấy không chướng ngại.

Phân tích:

Điều đáng lưu ý trong tư tưởng Phật giáo là mỗi khi dùng văn tự lời nói để luận bàn về Thực tại tuyệt đối hay sự chứng bằng tâm những sự kiện hoặc chân lý siêu kinh nghiệm giác quan thì luôn luôn lập cước trên giới tuyến giữa hai cảnh giới tương đối, khẳng định và phủ định, nhân và quả, Không và Bất không, nhất thể và đa thù, bờ đề và phiền não, Trí và Bi, Phật và chúng sanh, giác ngộ và vô minh, Định và Nghiệp, niết bàn và thế gian. Cách thức suy nghĩ như vậy ứng dụng vào mọi trường hợp đến tận cùng tất dẫn đến quan điểm Viên dung của Hoa nghiêm. Điều này thấy được phát biểu trong đoạn văn trên của ngài Đỗ Thuận. Lý hiện bất cứ ở đâu và không thấy Lý ở đâu cả; do đó, Lý vừa ở cả trong lẫn ngoài của sự vật. Lý đồng nhất và cũng sai khác với Sự, không phải do luật tương đối, mà thật ra đó là một hệ luận đương nhiên được suy ra từ nguyên lý Viên dung vô ngại.

Lý Viên dung vô ngại có thể giải thích cách khác. Khi ta nói đến toàn thể dân chúng của một phường quận hay một thành phố, thì danh từ "toàn thể" ấy thật ra chỉ có tính cách tương đối. Đứng trên quan điểm kích thước rộng lớn hơn, chẳng hạn như một quốc gia hay toàn cầu, những cái "toàn thể" ấy chỉ là những mảng hay thành phần. Những "toàn thể" như vậy có tính cách tương đối và ràng buộc vào với những cảnh giới hạn định. Ngược lại, toàn thể viên dung hay Lý (Toàn Lý) của Hoa nghiêm bao gồm hết mọi quan hệ tương dung tương nhiếp của vạn hữu như huyền, không có tự thể, không có chướng ngại nên có tính cách châu biến hàm dung. Để nhấn mạnh về chân thể vô ngại của Lý nên mới nói "Ở trong tức ở ngoài, ở ngoài tức ở trong".

Quán sát:

Trên quan điểm Sự, có bốn lý do:

(a) Điều một vật chứa Lý với toàn thể của nó không ngăn trở hết thảy các vật khác cũng chứa Lý toàn vẹn.

(b) Điều tất cả mọi vật bao trùm Lý không ngăn trở một nguyên tử bao trùm toàn vẹn Lý. Do đó, hiện hữu ở ngoài là hiện hữu ở trong.

(c) Bởi tại hết thảy mọi vật đồng thời bao trùm Lý bằng mỗi cách và mọi cách, nên hết thảy mọi vật đều hoàn toàn ở trong Lý và đồng thời ở ngoài Lý không chướng ngại.

(d) Bởi tại tất cả các vật sai khác không tổn hại nhau bằng cách đối chọi lẫn nhau, nên chẳng ở trong chẳng ở ngoài.

Phân tích:

Trong lý do (c), "ở trong Lý" có nghĩa là mỗi một và hết thảy cá thể Sự bao trùm Lý toàn thể; "ở ngoài Lý" có nghĩa là cặp Sự/Lý này không hẳn là cặp Sự/Lý ấy. Câu "chẳng ở trong chẳng ở ngoài" trong lý do (d) tuồng như nhắc lại thuyết Nhị đế: Theo tục đế, cá thể A không thể nói là chứa trong cá thể B; bởi vì nếu A chứa được trong B thì trật tự trong thế gian giới sẽ bị tổn hại hay phá hủy. Mặt khác, theo Chân đế thì cá thể A không ở ngoài B bởi vì chúng hỗ tức trong Lý.

Quán sát:

(3) Sự y cứ vào Lý mà hiện khởi. Sự vật hiện hữu là do không có yếu tính quyết định. Theo định nghĩa, bất cứ cái gì tự hữu và tuyệt đối tất không thể nương vào bất cứ cái gì khác nó. Do đó, sự vật nào nương vào điều kiện nhân duyên để sinh khởi nếu có tự tính thì không thể tồn tại. Đúng như khẩu quyết lừng danh của Bồ tát Long Thọ: "Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý".

(4) Do Sự mà Lý được hiển bày. Khi Sự nhiếp nhập Lý thì Sự hóa Không và Lý hiển bày. Cũng như tánh vô thường được nhận thấy trong sự tồn tại giả hữu của vạn pháp. Đó cũng là ý nghĩa của câu kinh: "Tất cả pháp đều là Phật pháp".

(5) Do Lý mà lìa bỏ Sự. Nhờ trí quán Không, càng biết rõ hết thấy sự vật là "vô thường, hữu vi, do nhân duyên sinh khởi, chịu sự đoạn tận, chịu sự hoại diệt, chịu sự ly tham, chịu sự đoạn diệt". Do thắng trí như vậy mà "hướng đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt", và giải thoát.

(6) Lý có thể bị Sự che phủ. Ý nghĩa này được chứa trong câu kinh: "Ly nhưt thiết chư tướng tắc danh chư Phật" (Dịch: Lìa tất cả tướng, đó là Phật; Kinh Kim Cang). Kinh Hoa nghiêm cũng có câu: "Phật tử! Không một chúng sanh nào mà chẳng có đủ trí tuệ (Phật tánh) của Như Lai. Nhưng chúng chẳng chứng được thật hiện ra là vì bởi chúng còn vọng tưởng chấp trước."

(7) Lý đồng nhất Sự. Lý không nằm ngoài Sự; Lý là vô tự tính. Nói khác, tánh Không tự nó không có yếu tính quyết định. Ngoài ra, Sự tùy thuộc Lý; bản tính của Sự trống rỗng như hư không, do tương quan mà trở thành hiện hữu. Do đó, Lý Sự đồng nhất. Dụ như nước và sóng. Bởi sóng chính là nước, nên không sóng nào là không có tánh ướt. Vì vậy mà nói rằng nước là sóng.

(8) Sự đồng nhất Lý. Sự do nhân duyên sinh khởi tất vô tự tính nên với tánh Không là một. Các luận sư Phật giáo thường quan niệm hiện hữu là sự lưu chuyển liên tục các sát na có khả năng tác động, bởi thế cho nên cuối cùng sự sanh khởi đồng nhất với sự hoại diệt của sự vật. Cũng có thể lấy nước và sóng làm dụ. Khi sóng chuyển động thời sóng và nước là một.

(9) Lý không phải là Sự. Cái tánh Không đồng nhất với Sự thật ra không phải là Sự theo đúng nghĩa của Sự. Lý do: Chân tánh khác với vọng tưởng hay giả tướng. Pháp duyên sinh không giống pháp làm duyên. Cũng như nước tuy là sóng nhưng không phải là sóng thật vì chuyển động và tánh ướt không giống nhau.

(10) Sự không phải là Lý. Sự tướng không phải là bản thể. Như sóng tuy hoàn toàn là nước nhưng vì sóng là chuyển động và chuyển động không có tánh ướt nên sóng và nước khác nhau.

Mười phương diện lý sự vô ngại vừa trình bày trên là những hình thức tác dụng khác nhau của lý duyên khởi. Nhìn Sự từ Lý, thời thấy thành và hoại, hợp và ly. Nhìn Lý từ Sự, thời thấy hiển bày và che phủ, một và nhiều. Đó là những phép quán mà ngài Đỗ Thuận chỉ bày nhằm thể nghiệm nguyên lý vạn pháp đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung hầu

chứng đạt lý sự vô ngại pháp giới, một toàn thể nhịp nhàng trong đó đồng và dị trở thành hòa hợp, Lý và Sự hỗ tức hỗ nhập.

Lý và Sự hỗ tức hỗ nhập có thể biểu thị bằng hai dạng phương trình diễn tả các phép toán đơn giản (cộng, trừ, nhân, chia) của Số học. Đó là:

$$(1) \quad 1 + 2 = 3 \qquad \text{và} \qquad (2) \quad (1 + 2) - 3 = 0$$

Dạng thứ nhất [$1 + 2 = 3$] là một thí dụ về trực quán tổng hợp phán đoán (intuitive synthetic judgment). Phương trình cho thấy bất kỳ phép toán số học nào (cộng, trừ, nhân, chia) cũng chuyển hợp hai hay nhiều số nguyên thành một số nguyên và do đó diễn tả sự tương quan nhiếp nhập giữa một và nhiều.

Dạng thứ hai [$(1 + 2) - 3 = 0$] phản ánh ý nghĩa nhất đa tương tức (mutuality of one and many) của dạng thứ nhất. Hai vế của phương trình có dạng này quy chiếu về cùng chung một thực tại điểm, một căn bản hữu pháp theo luật đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity). Số zero là biểu tượng của căn bản hữu pháp ấy. Nếu một và nhiều, cá thể và tổng thể không bao hàm và dung nạp lẫn nhau tất nhiên số zero không hiện ra trong vế sau!

Như vậy, hai dạng phương trình nói trên xem như biểu hiện nguyên lý Lý Sự vô ngại. Nói theo Luận Đại thừa khởi tín, thời hai dạng phương trình này phô diễn cấu trúc "Nhứt Tâm (chúng sanh tâm), nhị Môn (tâm Chân như và tâm sai biệt), và tam Đại (thể lớn, tướng lớn, dụng lớn)" của Pháp Đại thừa.

Quán tưởng sự hỗ tương lệ thuộc và sự đồng thời câu khởi của tánh Không và hiện hữu, của Lý và Sự, "Bồ tát từ chối đồng nhất mình với Tuyệt đối, bởi vì đồng nhất như thế là chặn đứng những rung động của con tim đang rung cảm trước thế giới sai biệt và bất ổn. Nói cách khác, với con mắt của Thanh tịnh tuyệt đối, Bồ tát trực nhận Như tánh (Tathatà) của vạn hữu, và đó là tánh Không (Sūnyatà), nhưng con mắt kia vẫn mở, nhìn vào thiên sai vạn biệt, nghĩa là nhìn vào thế giới của vô minh và khổ lụy. Nói theo chuyên môn, cái đó gọi là "Quán Không bất chứng" (Na bhūtakotim saksātkaroti; Không thủ chứng Thực tế ở đó).

Tại sao, và bằng cách nào, Bồ tát lại có thể thành tựu được công trình kỳ diệu này: ở trong nhưng không là ở trong? Mâu thuẫn này nằm ngay trong tự thể của Bát nhã, vì Bát nhã không chỉ là cái nhìn trí năng soi vào tánh Không của vạn hữu; nó là một cái phóng mình của xúc cảm phóng vào những thực tại đang mở rộng cho tâm nguyện. Bát nhã như thế đích thực là thống nhất

trong nó cái thấy biết và cái cảm thấy. Khía cạnh tình cảm được gọi là "Phương tiện thiện xảo" (Upàyakausalaya). Bát nhã ngay trong tự thể nó tác động Phương tiện thực hiện một kế hoạch cứu độ toàn diện cho hết thấy chúng sanh. Cái luận lý mâu thuẫn này có thể coi như là biện chứng pháp của Bát nhã." (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch).

---000---

Sự sự vô ngại pháp giới.

Sự pháp giới, lý pháp giới, và lý sự vô ngại pháp giới chỉ là những phương tiện thuyết giảng nhằm dẫn đến sự sự vô ngại pháp giới. Thật vậy, trong lý sự vô ngại pháp giới, đem tất cả sự (Sự) quy thu vào Lý chẳng những thiết lập một toàn thể không sai biệt mà hơn nữa tạo thành một thể giới viên toàn nhịp nhàng hòa điệu, năng động và vô ngại, kết dệt lại hay đồng nhất hóa tất cả thực tại dị biệt hay đối nghịch. Thực ra, sự quy thu Sự vào Lý là một luận chứng nhằm khai thị cho người dễ hiểu, chứ sự sự vô ngại pháp giới tự nó hiện hữu không cần đến luận lý thông tục hay mang một bản sắc đối đãi, tương đối nào cả. Pháp giới duy nhất hiện hữu là sự sự vô ngại pháp giới.

Trong thế giới đó mỗi một vật thể cá biệt đồng nhất với mọi vật thể cá biệt khác mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thấy đều bị bôi bỏ. Chúng hỗ tương giao thiệp toàn diện trong những tương quan vô tận và vô ngại. Sự hỗ tương giao thiệp của hiện hữu trong sự sự vô ngại pháp giới không thể thấu đạt bằng suy lý hay tưởng tượng. Nó là kinh nghiệm tâm linh được trực tiếp cảm nghiệm không cần nhờ đến biểu tượng hay trí năng. Suy luận và nói năng chỉ lưu tâm đến cái nhìn "mặt này" mà thôi. "Mặt này, cố nhiên là thế giới của chúng ta, nơi hoành hành của những sai biệt. Chừng nào chúng ta còn ở 'bên này', thời chưa dễ gì chấp nhận nổi hai ý tưởng đối chọi thẳng nhau và chối bỏ lẫn nhau. Có, không thể chối là không có; làm, không thể bảo là không làm; có và không có, làm và không làm, thị và bất thị là những thứ chống chối nhau." Phải thay đổi vị trí, đi sang bờ bên kia, bờ của tánh Không và Nhất thiết trí, đảo mắt nhìn vạn hữu từ vị trí mới mẻ này thời mới có được cái nhãn quan Viên dung. "Cuối cùng rồi sẽ thấy, bất kể những mâu thuẫn, những tối tăm, những trù tượng, huyền hoặc, sẽ thấy sự thể trong suốt lạ lùng vén mở 'mặt kia' cùng với 'mặt này'" (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch giải).

Khái niệm về tập hợp vô hạn các số nguyên tự nhiên 1, 2, 3, ..., n, n+1, ... có thể giúp làm sáng tỏ một phần nào cấu trúc hỗ tương giao thiệp toàn diện

của hiện hữu trong sự vô ngại pháp giới. Trước hết, hãy dùng ký hiệu $\{n\}$ để biểu tượng dãy số vô hạn các hạng tử của tập hợp các số nguyên tự nhiên: $\{n\} = 1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots \dots$. Chữ "n" trong $\{n\}$ có tên gọi là tạo sinh từ của dãy số vô hạn các số nguyên tự nhiên vì do nó mà ta khai triển được dãy số vô hạn này bằng cách lần lượt theo thứ tự thay $n = 1, n = 2, n = 3, \dots \dots$. Theo Pháp Tạng, mỗi hạng từ n, có thể được coi là có tương quan với những hạng từ khác trên hai phương diện: tồn tại và tác dụng. Quả vậy, hạng từ n có thể hiểu theo hai nghĩa khác nhau như thế.

Trên phương diện tương quan tồn tại hay tĩnh, mỗi tương quan đó gọi là tương tức, nghĩa là đồng nhất. Theo nghĩa này, một mặt tạo sinh từ n đồng nhất với bất cứ hạng từ nào của dãy số. Nếu $n = 1$, thì ta có hạng từ 1. Nếu $n = 2$, thì ta có hạng từ 2, v.v... Mặt khác, tạo sinh từ n cũng đồng nhất với toàn thể dãy số. Nói cách khác, toàn thể dãy số vô hạn thu nhiếp lại trong một hạng từ mà ta gọi là tạo sinh từ n. Như vậy, mỗi hạng từ có ý nghĩa là do bởi toàn thể dãy số vô hạn và toàn thể dãy số vô hạn có ý nghĩa là do bởi tạo sinh từ đồng nhất với bất cứ hạng từ nào của dãy số.

Trên khía cạnh tương quan tác dụng hay động, mỗi hạng từ đóng góp cho thể cách tổng quát của dãy số. Nếu gạt một hạng từ nào đó ra khỏi dãy số thì dãy số không còn tác dụng như là một dãy số nữa. Khi tách ra khỏi dãy số, hạng từ không có nghĩa gì cả; do đó, hạng từ không tồn tại bởi vì n được gọi là hạng từ chỉ khi nào nó nằm trong dãy số mà thôi. Khi n đồng nhất với mỗi một hạng từ của dãy số, thì nó hữu cùng; khi n đồng nhất với toàn thể dãy số thì nó vô cùng. Tóm lại, mỗi hạng từ n được coi như bao dung trong nó toàn thể dãy số và nó không phải là một phần tử độc lập và tách biệt khi nằm trong dãy số. Đó chính là đặc tính của "sự vô ngại pháp giới".

Toán học phân biệt hai thứ vô hạn: đương thể vô hạn (actual infinity) và tiềm thể vô hạn (potential infinity). Đương thể vô hạn là vô hạn toàn nguyên, hết thấy mọi phần tử đều đồng thời câu khởi và hiện hữu. Thí dụ trong trường hợp tập hợp số nguyên tự nhiên, muốn nhận thức đương thể vô hạn thì cần có khả năng thấy được tất cả mọi hạng từ của dãy số nguyên tự nhiên đồng thời hiện ra cùng một lúc.

Trong Toán học, mỗi khi tìm cách diễn tả đương thể vô hạn bằng ngôn ngữ hình thức thì luôn luôn nghịch lý xuất hiện. Ngôn ngữ toán học không đủ khả năng mô tả đương thể vô hạn, cho nên mới nêu lên sự hiện hữu của đương thể vô hạn thành một tiên đề (axiom), nghĩa là một sự thật chấp nhận không chứng minh để tựa vào đó mà thành lập mọi luận chứng. Như vậy có

nghĩa là tiên đề về đương thể vô hạn sẽ chân thật trong một số cảnh giới nào đó và không chân thật (giả) trong các cảnh giới khác. Riêng trong cái thế giới luân hồi này, các nhà Toán học quả thật không biết rõ tiên đề ấy là chân hay giả! Đối với Phật giáo, đương thể vô hạn chỉ có thể trực nhận bằng cảm giác như là một kinh nghiệm quán tưởng. Trong kinh Hoa nghiêm, đương thể vô hạn thường được phát biểu bằng cụm từ "bất khả thuyết chuyển".

Tiềm thể vô hạn là vô hạn thấu đạt bằng trí óc, bằng suy luận. Hãy trở lại thí dụ liệt số vô hạn số nguyên tự nhiên $\{n\} = 1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots \dots$. Tiềm thể vô hạn của tập hợp $\{n\}$ là khả năng tiếp diễn vô cùng tận phép đếm bằng cách cộng thêm 1 vào bất cứ hạng từ cuối nào của dãy số để thấu đạt hạng từ kế tiếp. Đây là vô hạn của một thế giới mà trật tự (order) và lượng độ (measure) có thể giải thích theo thuyết Pháp giới duyên khởi. Tự thân của Pháp giới được biểu tượng bằng ký hiệu $\{n\}$, hàm ý là phi không gian, phi thời gian, bình đẳng, vô tướng, không sắc, nhưng có công năng sanh ra vô lượng số nguyên. Đếm và cái bị đếm đều nương vào sự chuyển biến của thức (A lại da thức) mà hiện ra, ví như gió thức làm nổi dậy lớp lớp sóng thức là các số duyên khởi trên biển tàng thức thường trụ $\{n\}$. Phép đếm, đếm lên hay đếm xuống, tạo nên dãy số nguyên tự nhiên vô hạn. Dẫu đếm tăng hay đếm giảm vô số vô lượng lần, dãy số nguyên tự nhiên vẫn duy trì tiềm thể vô hạn của nó.

Trong tác phẩm Hoa nghiêm nhất thừa thập huyền môn, ngài Trí Nghiễm, kẻ tổ của Hoa nghiêm tông, đã dùng phép đếm từ một đến mười làm thí dụ để minh giải nguyên lý Pháp giới duyên khởi. Bài kệ của Tinh Tấn Lâm Bồ tát, kinh Hoa nghiêm, Phẩm 20 - Dạ Ma cung kệ tán cũng nói đến phép đếm như sau:

"Như nương vật bị đếm/ Mà có cái hay đếm/ Tánh kia vốn không có/ Nên rõ pháp như vậy.//

Ví như pháp toán số/ Thêm một đến vô lượng/ Phép đếm không thể tánh/ Vì trí nên sai khác.//"

Theo Toán học, nên hiểu số mười trong thí dụ đếm của Trí Nghiễm có thể là bất cứ số nguyên nào trong dãy số vô hạn các số nguyên tự nhiên. Số mười sử dụng trong suốt toàn bộ kinh Hoa nghiêm được xem là số hiển thị tánh huyền diệu và toàn hảo. Các số một, hai, ..., mười là pháp duyên khởi (duyên dĩ sinh). Hết thấy chúng đều xuất sanh từ một căn bản hữu pháp $\{n\}$, và quan hệ với nhau. Một do đếm mà có không khác hai, hay ba, ..., hay mười

do đếm mà có, vì hết thấy chúng đều do duyên sinh, nhưng lại khác với tiếng "một" thường được sử dụng trong ngôn ngữ thông tục: "một" thông tục biểu hiện một vật tự hữu, có tự tính.

Trí Nghiễm cắt nghĩa: "Thí dụ về đếm số đến mười cho thấy hai phía, phía dị và phía đồng. Phía dị cũng có hai mặt.

(1) Nhiều ở trong một, một ở trong nhiều. Kinh (Hoa nghiêm) nói: 'Trong một: hiểu vô lượng/ Trong vô lượng: hiểu một/ Rõ kia sanh lẫn nhau/ Sẽ thành vô sở úy./' (Lời kệ của Bồ tát Văn Thù Sư Lợi, Phẩm 9 - Quang minh giác). Đây là nói theo Sự.

(2) Một đồng nhất nhiều, nhiều đồng nhất một, như có nói trong đoạn Bồ tát bất thối trụ (chỗ trụ bậc thứ bảy), Phẩm 15 - Thập trụ: 'Một tức là nhiều, nhiều là một/ ... Như vậy tất cả xoay vần thành/ Bực bất thối nên vì chúng nói./' Đây là nói theo Lý."

Để giải thích theo Toán học, trước hết cần nhớ rằng tập hợp vô hạn số nguyên tự nhiên $\{n\}$ có đặc tính là ta có thể thiết lập một sự tương ứng một-đôi-một (one-to-one correspondence) giữa toàn thể tập hợp $\{n\}$ và một phần vô hạn nào đó của nó. Thông thường ta gọi sự tương ứng một-đôi-một là sự "bằng nhau" vì cả hai phía đều phải có một "số" phần tử bằng nhau thì mới có thể tương ứng một-đôi-một. Đúng hơn nên gọi đó là sự tương tự hay đồng dạng (similarity). Thí dụ: tập hợp toàn thể các số nguyên tự nhiên $\{n\}$ tương tự tập hợp các số nguyên chẵn $\{2n\}$. Đem toàn thể vô hạn cho tương ứng một-đôi-một với một phần vô hạn tương tự của nó còn gọi là "chiếu" toàn thể vào một phần của nó. "Chiếu" có nghĩa là thiết lập sự tương ứng một-đôi-một giữa hai tập hợp vô hạn tương tự.

Toán học chứng minh rằng một khi ta có thể chiếu một toàn thể A vào một phần A1 của nó, thì cái phần tương tự A1 ấy có thể đem chiếu vào một phần tương tự A2 của A1. Thí dụ: Chiếu tập hợp $\{2n\}$ vào tập hợp $\{4n\}$, rồi chiếu tập hợp $\{4n\}$ vào tập hợp $\{8n\}$, v..v.... Tiếp diễn như thế mãi tạo thành một sự huân tập "nhiều" vào trong "một", tức là "nhiều ở trong một". Chiếu ngược lại từ phần tương tự của toàn thể vào trong toàn thể tất nhiên tạo ra sự hiện hành "một" vào trong "nhiều", nghĩa là, "một ở trong nhiều". Đó là nhìn phép chiếu trên phương diện "Sự". Trên phương diện "Lý" thì nói theo Toán học, vì toàn thể vô hạn và phần tương tự vô hạn của toàn thể là hai đẳng thể (equipotent sets; tập hợp có "số" phần tử bằng nhau), cho nên phép chiếu đem "một đồng nhất nhiều, nhiều đồng nhất một".

Tương cũng cần nói đến sự tương tự giữa phép đếm tăng lên và giảm xuống trên tập hợp số nguyên tự nhiên với trật tự phóng khai và thu nhiếp trong vũ trụ toàn ký (holographic universe) do nhà vật lý học David Bohm đề xướng. Trong vũ trụ toàn ký, nguyên lý hỗ nhập hỗ tức được tượng hình như sự giao thoa các luồng sóng điện từ, sóng âm thanh, sóng âm điện tử, sóng dương điện tử, v..v... đúng như quan niệm "Pháp giới là một thể giới của ánh sáng không mang theo bất cứ hình dạng bóng mờ nào. Bản tính cốt yếu của ánh sáng là hỗn giao mà không xảy ra sự ngăn ngại hay hủy diệt lẫn nhau. Mỗi ánh sáng độc nhất phản chiếu trong chính nó tất cả những ánh sáng khác, vừa toàn thể, vừa cá biệt." (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch giải)

Bằng vào sự kiện hình tượng và cấu trúc của toàn thể sự vật được thu nhiếp trong mỗi một vùng của ảnh toàn ký qua mẫu hình ánh sáng giao thoa, ta có thể suy ra rằng trật tự của ánh sáng chuyển động bao hàm đủ mọi thứ trật tự và nhân duyên tạo nên toàn thể cấu trúc vật thể được chiếu sáng. Chẳng hạn những làn ngược mắt nhìn trời ban đêm, ta có thể nhận ra hình ảnh của những cấu trúc kéo căng khắp những vùng không gian rộng lớn truyền dẫn đến mắt ta qua những khoảng thời gian dài hàng chục tỉ năm. Thế mà tất cả thu nhiếp gọn lại vừa đủ lọt qua con ngươi nhỏ bé của mắt ta!

David Bohm gọi đó là trật tự thu nhiếp (implicate order) và phân biệt thứ trật tự này với trật tự phóng khai (explicate order). Trong vật lý học, trật tự phóng khai, ví như đếm tăng lên theo chiều các hiện tượng xuất sinh, có nghĩa là mỗi mỗi sự vật chiếm cứ một vùng không thời riêng biệt của nó và nằm ngoài những vùng các sự vật khác chiếm cứ. Đó là lối nhìn cổ điển qua thấu kính (lens) chú trọng vào sự phân tích chia chẻ ra thành phần riêng biệt. Trái lại, trật tự thu nhiếp, ví như đếm giảm xuống, nằm trong chuyển động truyền dẫn của các sóng. Sóng truyền dẫn khắp nơi và trên nguyên tắc, sự truyền dẫn đó thu nhiếp toàn thể không thời gian của vũ trụ vào trong mỗi mỗi vùng. Ở đây, danh từ sóng chỉ vào loại sóng tuân theo những định luật của cơ học lượng tử. Nghĩa là có tính gián đoạn không tương quan nhân quả và phi cục bộ tức đồng thời đốn khởi. Toàn bộ chuyển động thu nhiếp và phóng khai của các sóng không thể nào nằm trong tầm mức thấy biết của chúng ta, nghĩa là bất khả tư nghị và bất khả thuyết. Bohm gọi toàn bộ chuyển động sóng ấy là toàn lưu (holomovement), còn gọi là vũ trụ toàn ký. Vũ trụ toàn ký của Bohm có thể xem như tương đồng với sự sự vô ngại pháp giới của Hoa nghiêm.

Trong Kim Sư tử Chương, Pháp Tạng dùng con sư tử bằng vàng làm ẩn dụ để giải thích mười điều cần thông đạt để hiểu biết thế giới lý tưởng "Sự sự vô ngại pháp giới".

1. Thông hiểu lý duyên khởi (Minh duyên khởi).

"Vạn tượng bản không, giả duyên phương hữu".

Vàng không có bản tính cố định. Do tài nghệ của tay thợ khéo mà thành hình một con sư tử bằng vàng. Như thế gọi là nhân duyên sinh.

2. Phân biệt sắc tướng với tánh Không (Biện sắc Không).

"Huyễn pháp phân nhiên, chân không bất động".

Hình tướng sư tử là như huyễn, phi thực. Vàng rỗng tức tánh Không mới có thật tánh. Vì sư tử là phi hữu và thân vàng là không phi hữu, cho nên mới nói là sắc Không bất tương ly. Lìa Không thời sắc không thành. Không mà lìa sắc thời Không cũng không hiện được. Do có sắc thời Không mới hiện lộ. Tánh Không không ngăn trở sự hiển hiện như huyễn của sắc.

3. Nói vắn tắt ba tánh của các pháp (Ước tam tánh).

"Mê chi danh tướng, ngộ chi tức chân".

Tam tánh là ba hình thái hoạt động của tâm trong tương quan với bản tánh của hiện hữu. Một là biến kế: phân biệt sự vật sai khác bằng danh và tướng; hai là y tha: mọi tác dụng sinh khởi đều nương tựa vào nhau; ba là viên thành thật: bản tánh tồn tại chân thật của hiện hữu.

Do tính biến kế sở chấp mà tướng con sư tử có một bản ngã thực hữu. Con sư tử tưởng như có thật nhưng kỳ thật đó là giả hữu do y tha khởi tính, nghĩa là nương tựa vào cái khác như danh và tướng mà hiện hữu. Chất vàng rỗng sau khi đã thành hình sư tử vẫn không có gì biến cải. Đó gọi là Viên thành thật tính.

4. Hiện bày sự lia tướng mạo, hình dạng (Hiện vô tướng).

"Tướng tức vô tướng, phi tướng tức tướng".

Sư tử bằng vàng. Nếu nói đó là vàng thì tất cả chúng là vàng rỗng, không thấy hình dáng con sư tử ở đâu trong đó cả. Bởi vì vàng là vàng, không phải là gì hết, sư tử lại càng không phải. Trong Lý pháp giới không một sắc tướng nào hiện hữu.

5. Giải thích chân lý Vô sanh (Thuyết vô sanh).

"Vô sanh tức chi sanh, sanh tức vô sanh".

Ngay giây phút thấy sư tử hiện ra thì chính là vàng hiện ra. Không có gì khác ngoài vàng. Sư tử hiện đến hay biến đi, thể chất vàng của nó không thêm không bớt. Đó là thuyết vô sanh, một cách miêu tả gián lược Lý pháp giới.

6. Luận bàn sự phân chia giáo lý của Phật thành năm giáo (Luận ngũ giáo).

"Căn khí bất đồng, thiết giáo hữu dị". Vì căn cơ, trình độ khác nhau, nên chia thành năm giáo pháp.

(a) **Giáo pháp thứ nhất:** Thanh văn, căn cứ vào lý duyên khởi thấy rằng không có bản ngã thật hữu nhưng thấy thật sự có các yếu tố tạo nên bản ngã bất thực ấy. Dụ như sư tử xuất hiện do duyên khởi, nên thành hoại trong mỗi một và mọi khoảnh khắc.

(b) **Giáo pháp thứ hai:** Thi giáo, hạng Đại thừa sơ cơ, do lý duyên khởi, hiểu rõ mọi lẽ về tánh Không. Dụ như bản tính của sư tử là Chân Không. Mọi sự vật do nhân duyên sinh đều vô tự tính, nên rốt ráo là Không.

(c) **Giáo pháp thứ ba** có trình độ cao nhất của Đại thừa: Chung giáo, thông đạt tánh Không, lại còn biết rằng vì Không cho nên có. Tức là tánh Không không ngăn ngại sự xuất hiện hình tướng như huyễn của giả hữu. Dụ như sư tử không có thật, chỉ là vàng rỗng. Nhưng chính từ vàng rỗng mà có sư tử.

(d) **Giáo pháp thứ tư:** Đốn giáo, vượt ngoài ngôn ngữ, tức là trên cả Đại thừa. Đây là cảnh giới trong đó không còn hữu và phi hữu. Tâm buông xả không còn chấp trước. Dụ như không cần đến ngôn ngữ hay suy tưởng, chỉ nhìn là biết ngay không phải sư tử không phải vàng. Bởi vì cái đó gọi là sư tử thì không phải, gọi là vàng cũng không phải.

(e) **Giáo pháp thứ năm:** Viên giáo, đạt tới cõi vô ngôn, nhưng từ đó có thể nói lên cái vô ngôn mà không trái ngược, vì là chỗ cùng đích của phương tiện và thật huệ. Dứt hoặc chứng Lý, mê thức vọng tưởng hết, tâm chân thời Pháp giới tánh với tâm là một, vạn pháp đồng nhất thể. Do đó, tất cả sự, tướng đều có thể nhiếp trì lấy nhau. Vũ trụ có thể nằm gọn trong một vi trần. Một vi trần có thể thâm nhiếp tất cả vũ trụ. Tất cả là một, một là tất cả. Chúng được bản thể Chân như nên tự nhiên có hằng sa diệu dụng và vô lượng thần thông. Dụ như biết rõ ràng vàng là gì và sư tử là gì, chúng tương quan hiện khởi như thế nào, và biết cả phương tiện làm chúng thành không, thành có, tùy sở nguyện.

7. Thông hiểu mười huyền môn (Lạc thập huyền).

"Duyên khởi giáo ánh, pháp giới trùng trùng". Nếu nhìn theo những hỗ tương quan hệ giữa cá thể và toàn thể thời tất cả mọi sự thể đồng thời phản chiếu lẫn nhau tạo thành thế giới trùng trùng vô tận. Mười huyền môn là mười lý thuyết đề ra để quảng diễn nguyên lý "đồng thời vô ngại", nền tảng triết lý Hoa nghiêm. Theo nguyên lý này, cõi nào hoạt dụng trong cảnh giới của cõi ấy và đồng thời tương quan giao thiệp hòa điệu với các cõi khác. Nhất thể và phức thể bao hàm dung nạp lẫn nhau mà không hề xảy ra sự ngăn ngại hay hủy diệt lẫn nhau. Pháp Tạng phân biệt mười pháp môn vô ngại:

(a) Bản thể và sắc tướng vô ngại.

(b) Vi tiểu và vô lượng vô ngại.

(c) Một và nhiều vô ngại.

(d) Hỗ nhập vô ngại.

(e) Hỗ tức vô ngại.

(f) Hiện lộ và ẩn kín vô ngại.

(g) Vi tế vô ngại.

(h) Lưới Thiên Đế vô ngại.

(i) Mười thời vô ngại.

(j) Khách và chủ vô ngại.

Mười pháp môn vô ngại đó được sửa đổi thành mười lý huyền diệu và xem như đồng nghĩa với sự sự vô ngại pháp giới.

Huyền môn thứ nhất: Đồng thời cụ túc tương ưng môn.

Thí dụ: Vàng và sư tử xuất hiện cùng một lúc trọn vẹn đầy đủ.

Đây là pháp môn căn bản của mười huyền môn. Chín huyền môn kia đều do suy diễn từ pháp môn này mà ra. Nếu xem đó là nguyên lý Lý Sự vô ngại, thời vàng là Lý hay bản thể và sư tử là Sự hay hiện tượng. Lý và Sự, bản thể và sắc tướng, hổ nhập hổ túc, không đồng không khác. Nếu xem đó là nguyên lý Sự Sự vô ngại, thời trong Pháp giới trùng trùng vô tận, mỗi và mọi sự thể đồng thời bao dung toàn diện Lý và tất cả sự thể khác một cách toàn vẹn và khắp mọi thời. Do đó, nhìn vào một sự thể tất thấy hết thấy mọi sự thể và ngược lại. Đó cũng là ý nghĩa không gian và thời gian dung thông vô ngại của những lời kệ sau đây trong kinh Hoa nghiêm của Bồ tát Phổ Hiền trong Phẩm 40 - Phổ Hiền Hạnh: "Khắp hết mười phương các cõi nước/ Mỗi đầu lông đủ có ba đời/ Phật cùng quốc độ số vô lượng/ Tôi khắp tu hành trải trần kiếp.//"

Như vậy, do không gian và thời gian dung thông vô ngại nhau nên quả trong vị lai không đồng không khác với nhân trong quá khứ. Nhân và quả vì thế phải đồng thời hiện khởi không ngăn ngại và không thiếu sót, kết dệt lẫn nhau khắp mọi nơi. Theo Pháp Tạng, đồng thời cụ túc tương ưng môn có nghĩa là tất cả mười huyền môn nương nhau kết hợp thành niềm tương ứng, tạo thành một pháp giới duyên khởi không phân biệt giữa quá khứ và vị lai, khởi thủy và chung cánh. Trong chiều hướng đó, vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi tự tại và vô ngại. Do tác dụng của định luật "thập huyền duyên khởi" mà mọi sự thể và mọi lý tắc hổ tương nhiếp nhập, chẳng những không chướng ngại nhau mà lại còn cộng tác để hình thành một toàn thể nhịp nhàng.

Huyền môn thứ hai: Chư tạng thuần tạp cụ đức môn.

Thí dụ: Nhìn vào cặp mắt biết đó là cặp mắt của sư tử, tức là đã nhận ra toàn thân sư tử.

Nhìn vào cặp tai biết đó là cặp tai của sư tử, tức là đã nhận ra toàn thân sư tử. Nhìn vào tất cả các bộ phận biết đó là bộ phận của sư tử, tức là đã nhận

ra toàn thân sư tử. Như thế, từng mỗi một bộ phận sư tử vừa thuần vì giữ tính cách cá biệt của nó, vừa tạp vì liên hệ các bộ phận khác.

Huyền môn thứ hai "Chư tạng thuần tạp cụ đức môn" (Mọi kho tàng thuần hay tạp đều chứa nhóm đầy đủ công đức) được Trí Nghiễm đề cập trong tập Hoa nghiêm nhất thừa thập huyền môn. Về sau Pháp Tạng đổi huyền môn thứ hai là "Quảng hiệp tự tại vô ngại môn" (Lớn rộng và nhỏ hẹp tương giao tự do không ngăn ngại). Do có sự thay đổi như vậy và sự cải cách về lối trình bày nên Mười huyền môn phân biệt thành Cổ huyền môn và Tân huyền môn, tương ứng với thời trước và thời sau đời ngài Pháp Tạng.

Theo Trí Nghiễm, nếu hành giả khởi lên một hoạt động tu tập hướng về một Ba la mật, như Thí ba la mật chẳng hạn, thời tất cả các hoạt động tu tập khác cũng được điều động hướng chung về Thí ba la mật. Như vậy gọi là Thuần. Tuy nhiên, Bồ tát trú trong một Ba la mật nhiếp thủ năm Ba la mật kia nên vì thế mà gọi là Tạp.

Huyền môn thứ ba: Nhất đa tương dung bất đồng môn.

Thí dụ: Vàng và sư tử bao dung hòa hợp lẫn nhau thành ra vừa một vừa nhiều. Không có chướng ngại giữa một và nhiều. Tuy nhiên, trong sự hỗ tương nhiếp nhập toàn vẹn đó, Lý và Sự vẫn duy trì vị trí tồn tại cá biệt, vẫn giữ nguyên tính cách một hay nhiều không hư tổn hay rối loạn.

Lý là một, Sự là nhiều, mỗi và mọi Sự là hiện hiện của Lý. Vì vậy, một là nhiều, nhiều là một. Mặc dầu một và nhiều tương dung hòa hợp hay hỗ tức đồng nhất, như thế không có nghĩa là cái "một" hay cái "nhiều" bị hủy diệt. Trái lại, do tánh vô tự tính mà một và nhiều hiện khởi và hiện hữu vô ngại.

Hãy trở lại với thí dụ đếm đến mười của Trí Nghiễm trong Hoa nghiêm nhất thừa thập huyền môn. Ngài nói:

"Bây giờ giải thích 'nhiều ở trong một, một ở trong nhiều' theo phép đếm đến mười. Nếu đếm tới từ một đến mười thời là đi lên; nếu đếm lui từ mười đến một thời là đi xuống. Về "một", nó tương đối hiện hữu, cho nên trong một có mười. Đó là lý do vì sao "một" có thể hiện hữu. Không có mười thời không thể có một, bởi tại "một" không có tự tính và không độc lập. Do có mười trong một mà một thành lập, nên hai, ba, bốn, v.. v... cũng đều thành lập như vậy. Nếu một có tự tính thời mười không thể thi thiết; và nếu mười không thi thiết được thời một cũng không nốt.

... Thứ đến giải thích câu 'Một đồng nhất nhiều, nhiều đồng nhất một'. Nói như câu này thì chẳng khác nào đếm đi lên và đếm đi xuống như đã nói trong đoạn trên. Giống trường hợp một đồng nhất mười vì một và mười nương nhau hiện khởi và nếu một không phải là mười thì mười không thể hiện hữu, như thế đếm từ cao xuống thấp cũng vậy: mười đồng nhất một vì chúng nương nhau hiện khởi, nên nếu mười không phải là một thì một không thể thành lập.

... Hỏi: Nếu một là mười và không có một thì không có mười, thử hỏi làm thế nào nói đến một và mười và đồng thời bảo rằng chúng có thể thành lập bởi tại chúng đồng nhất?

Trả lời: Một đương là mười thì không phải là một. Một ở đây không có nghĩa là một theo thông tục. Ở đây, một có nghĩa là do duyên sinh. Chính vì một do duyên sinh không phải là một theo nghĩa thông tục, cho nên kinh nói: 'Một mà cũng chẳng phải là một' (Theo lời kệ của Vô Thượng Huệ Bồ tát, Phẩm 14 - Tu Di đánh kệ tán: 'Trong đây không có hai/ Cũng lại không có một/ ... // Trong Không, không có hai/ Không hai cũng như vậy/ Tam giới tất cả Không/ Là chỗ thấy chư Phật.//'). Ý dùng số để phá chấp trước và phá tà kiến thấy 'một' tưởng là một hữu có tự tính."

Đếm đi lên, đếm đi xuống ẩn dụ tác dụng gì? Đây là một lối miêu tả hai cách quán chiếu, lưu chuyển và hoàn diệt, do đó mà đức Phật đã giác ngộ pháp Duyên khởi. Đếm đi lên có nghĩa là mô tả một cách phân tích toàn thể các mối quan hệ của một cấu trúc, từ một hóa ra nhiều, tỷ như cách quán chiếu lưu chuyển về Khổ và Tập, hay như khả năng phát hiện chủng tử thành hiện hành, hay như công năng Pháp giới xuất sanh vạn pháp. Ngược lại, đếm đi xuống có nghĩa là quán sát sự vật theo lối nhìn viên dung, đem nhiều trở lại một, tỷ như cách quán chiếu hoàn diệt về Diệt và Đạo, hay như khả năng huân tập vạn pháp thành chủng tử, hay như công phu đoạn hoặc tập để chứng ngộ chân tâm.

Huyền môn thứ tư: Chư pháp tương tức tự tại môn.

Thí dụ: Mọi bộ phận cho đến điểm tận cùng ở đầu của mỗi và hết thấy mọi sợi lông của sư tử đều là vàng và vàng có khắp trong từng chi tiết của toàn thân sư tử.

Các pháp hỗ nhập hỗ tức không ngăn ngại nhau. Như một pháp tự tiêu hủy để đồng hóa với các pháp khác, thì toàn thể tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Nếu một pháp thu nhiếp các pháp kia đồng về mình thì hết thấy

các pháp kia hòa đồng nơi pháp thu nhiếp. Hỗ tương đồng nhất là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại thừa. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, phát sinh khái niệm Một trong Tất cả, Tất cả trong Một. Tất cả với Một, lớn và nhỏ, cao hay thấp, cùng vận chuyển nhịp nhàng với nhau.

Huyền môn thứ năm: Ẩn mật hiển liễu câu thành môn.

Thí dụ: Thấy đó là sư tử thời đó chỉ có sư tử và không có vàng. Vậy sư tử hiển liễu và vàng ẩn mật. Thấy đó là vàng thời đó chỉ có vàng và không có sư tử. Vậy vàng hiển liễu và sư tử ẩn mật. Hiển liễu hay ẩn mật, cả hai hỗ trợ lẫn nhau tạo thành một nhất thể là con sư tử vàng.

Một pháp có nhiều phương diện. Khi phương diện này hiển thời phương diện kia ẩn, và ngược lại. Trong ẩn có hiển, trong hiển có ẩn, ẩn hiển đáp đối nhau mà tự thành. Sự ẩn hiển không có sau trước, không ngăn ngại, chống đối nhau.

Huyền môn thứ sáu: Vi tế tương dung an lập môn.

Thí dụ: Vàng và sư tử được phân biệt bằng cách bao dung lẫn nhau trong từng chi tiết nhỏ nhặt.

Đây là nói về sự hỗ nhập hỗ tức của những vật vi tiểu và ẩn áo. Tuy vi tiểu và ẩn áo khó mà nhận ra, nhưng cũng phải thể hiện lý thuyết về một trong nhiều và nhiều trong một như ở huyền môn thứ ba. Trong cảnh giới các vật vi tiểu và ẩn áo, hiển liễu hay ẩn mật, một hay nhiều, thuần hay tạp, hữu lực hay vô lực, cái này cũng là cái kia. Cả hai tương dung tương hợp, sự hiện hữu của cái này không trở ngại sự hiện hữu của cái kia.

Huyền môn thứ bảy: Nhân đà la võng cảnh giới môn.

Thí dụ: Sư tử và vàng là một. Mỗi sợi lông của sư tử đều bằng vàng, nên phản ánh toàn thân sư tử. Trong mắt, tai, v.v..., cho đến mỗi và hết thảy mọi sợi lông, đều có một con sư tử vàng. Tất cả các sư tử bao trùm trong mỗi và hết thảy mọi sợi lông đồng thời đốn khởi trong một sợi lông. Như thế trong mỗi và hết thảy mọi sợi lông có vô số sư tử vàng. Sự hỗ tương phản ánh như vậy lan rộng khắp nơi vô cùng tận, giống như cái lưới Thiên Đế (Nhân đà la võng) bằng bửu châu chói hiện đến muôn trượng, hạt này hạt nọ phản chiếu nhau, chói sáng nhau, lớp lớp không cùng tận. Trong mỗi pháp có nhiều

pháp khác, trong nhiều pháp khác lại trùng trùng điệp điệp vô số pháp khác nữa.

Huyền môn thứ tám: Thác sự hiển pháp sinh giải môn.

Thí dụ: Sư tử biểu hiệu cho vô minh, vì khi thấy sư tử thì chất vàng ròng bị che đậy mất. Nhưng cũng từ nơi sư tử đó mà chỉ ra cho thấy cái thể chất chân thật của nó là vàng ròng. Đây là thuyết minh chân lý bằng những điển hình thực sự, bộc lộ Lý tánh từ ở Sự. Nhờ Sự mà hiểu được Lý; khi Lý đã rõ thì Lý lan rộng giúp hiểu sâu xa thêm nhiều sự khác. Trí hiểu biết lan rộng dung thông vô ngại qua sự vật, như vết dầu lan trên mặt nước. Chân lý được biểu lộ trong sự vật và sự vật là nguồn gốc của giác ngộ.

Huyền môn thứ chín: Thập thể cách pháp dị thành môn.

Thí dụ: Sư tử là phần có hiện ra và biến mất, bị phân chia bởi các giới hạn của thời gian: quá khứ của quá khứ, hiện tại của quá khứ, vị lai của quá khứ, quá khứ của hiện tại, hiện tại của hiện tại, vị lai của hiện tại, quá khứ của vị lai, hiện tại của vị lai, vị lai của vị lai, và đồng thời.

Đây là nói về "sự thành tựu từ đa thù của mười thời gian tạo thành một thực thể". Quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời đều chứa đựng ba thời, như thế tạo thành chín thời; cộng thêm thời do chín thời ấy chung hợp lại thành tất cả là mười thời. Mười thời tuy khác biệt nhưng nhiếp nhập lẫn nhau hoàn thành cái lý tắc một trong tất cả theo quan hệ hàng dọc hay quan hệ thời gian. Nghĩa là mọi pháp đều bị phân tích dọc theo mười thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả hỗ tương nhiếp nhập trong một thời độc nhất. Như vậy, một thời độc nhất được hình thành bằng tất cả mười thời.

Huyền môn thứ mười: Duy tâm hồi chuyển thiện thành môn.

Thí dụ: Vàng và sư tử, hoặc một hoặc nhiều, hoặc ẩn hoặc hiển, vân vân, ... không có bản tính cố định. Sự thành tựu cứu cánh của chúng tùy theo các tác dụng của tâm. Nói đến vàng hay sư tử, Lý hay Sự, luôn luôn là căn cứ trên Tâm nơi mọi pháp Lý và Sự lưu xuất và hoàn qui.

8. Bao quát sáu tướng (Quát lục tướng).

"Pháp vô định tướng, cử nhất tứ đa". Pháp không có yếu tính quyết định. Khi tư duy về nhất thể, đồng thời cũng tư duy luôn về đa thù. Tất cả các pháp

đều có sáu tướng (lục tướng) viên dung, nghĩa là viên mãn, dung thông vô ngại.

(a) Tổng tướng là tướng bao trùm toàn thể của những bộ phận sai biệt. Dụ như toàn thân sư tử, bao gồm mọi bộ phận chi tiết.

(b) Biệt tướng là tướng riêng biệt của những bộ phận sai biệt tạo thành một toàn thể. Dụ như mỗi chi tiết tai, mắt, mũi, lưỡi, ... của toàn thân sư tử.

(c) Đồng tướng là tướng đồng đều của những bộ phận riêng biệt làm duyên phát sinh một toàn thể. Dụ như chất vàng của những bộ phận riêng biệt của sư tử.

(d) Dị tướng là tướng riêng biệt, hình tướng không giống nhau, dầu cùng nhau làm duyên phát sinh một toàn thể. Dụ như những bộ phận chi tiết của toàn thân sư tử có vị trí riêng biệt, có hình dáng riêng khác.

(e) Thành tướng là tướng thành tựu. Dụ như các bộ phận tập hợp lại tạo thành hình dáng con sư tử.

(f) Hoại tướng là tướng độc lập của biệt tướng, không đánh mất sắc thái đặc biệt riêng mặc dầu kết hợp để tạo thành một tổng tướng. Dụ như mỗi bộ phận cố thủ vị trí riêng biệt của chúng, nên mỗi cái không phải là sư tử.

9. Chứng quả bồ đề (Thành bồ đề).

"Vạn hạnh ký viên, bản giác lộ hiện".

Dụ như lãnh hội được tương quan hiện khởi những bất đồng giữa sư tử và vàng ròng, tức là hiểu rõ tất cả những tương quan chân và vọng của sư tử và vàng ròng.

10. Chứng ngộ niết bàn (Nhập niết bàn).

"Trí thể tức như, sanh đại niết bàn".

Dụ như nhìn vào sư tử và vàng, không thấy tướng không, không thấy tướng có; chấm dứt tất cả tác dụng phân biệt của tâm trí. Vàng Như sư tử và sư tử Như vàng. Đó là vĩnh cửu bất sinh bất diệt.

Truyện kể lại chính do ngài Pháp Tạng giải thích bằng thí dụ Sư tử vàng mà nữ hoàng Vũ Tắc Thiên thông đạt ý nghĩa Viên dung của Hoa nghiêm tông.

HẾT