

THÍCH NHẤT HẠNH

**Con sư tử vàng
của thầy Pháp Tạng**



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Mục lục

Phần dẫn nhập	4
Hoa Nghiêm Kim Sư Tử Chương.....	4
Kinh Đại Tiến Phúc tự, sa môn Pháp Tạng thuật.....	5
1. Minh duyên khởi	7
1- Nghiệp cảm duyên khởi.....	9
2- A lại gia duyên khởi.....	10
3- Chân như duyên khởi.....	10
4- Pháp giới duyên khởi.....	10
Ôn lại chương một.....	11
2. Biện sắc không	14
Ôn lại chương hai.....	18
3. Ước tam tính	24
1- Tự tính biến kế.....	25
2- Tự tính y tha khởi.....	26
3- Tự tính viên thành.....	26
Ôn lại chương ba.....	26
Tam vô tính.....	27
4. Hiển vô tướng	29
5. Thuyết vô sinh	31
6. Luận vô tác	33
7. Lạc thập huyền	34
Cánh cửa thứ nhất: Đồng thời cụ túc tương ứng môn.....	34
Cánh cửa thứ hai: Chư tạng thuần tạp cụ đức môn.....	40
Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại.....	42
Cánh cửa thứ ba: Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn.....	45
Cánh cửa thứ tư: Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn.....	48
Cánh cửa thứ năm: Bí Mật Ẩn Hiển Câu Thành Môn.....	50
Cánh cửa thứ sáu: Vi Tế Tương Dung An Lập Môn.....	54
Cánh cửa thứ bảy: Nhân Đà La Vãng Cảnh Giới Môn.....	59
Cánh cửa thứ tám: Thác Sự Hiển Pháp Sinh Giải Môn.....	62
Cánh cửa thứ chín: Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn.....	67
Cánh cửa thứ mười: Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn.....	71

Chủ Bạt Viên Minh Cụ Đức Môn.....	72
8. Quát lục tướng.....	74
9. Thành Bồ Đề.....	77
10. Nhập Niết Bàn.....	80
11. Hành tam quán.....	82
Chân Không quán.....	82
Lý sự vô ngại quán.....	83
Châu biến hàm dung quán.....	84
12. Luận ngũ giáo.....	86
Giáo thứ nhất: Ngũ pháp thanh văn giáo.....	86
Giáo thứ hai: Đại thừa thí giáo.....	88
Giáo thứ ba: Đại thừa chung giáo.....	89
Giáo thứ tư: Đại thừa đốn giáo.....	91
Giáo thứ năm: Nhất thừa viên giáo.....	93
Mười giáo của tông Hoa Nghiêm.....	96
1. Ngã pháp câu hữu.....	96
a. Thần thánh hóa Bụt.....	102
b. Đi tìm một cái ngã.....	104
2. Ngã vô pháp hữu.....	107
3. Pháp vô khứ lai.....	122
4. Hiện thông giả thật.....	122
5. Tục vọng chân thật.....	127
6. Chư pháp đản danh.....	130
7. Nhất thiết giai không.....	140
8. Chân đức bất không.....	140
9. Tướng tướng câu tuyệt.....	141
10. Viên minh cụ đức.....	143
Luận bàn về năm giáo.....	144
Giáo thứ nhất.....	144
Giáo thứ hai.....	144
Giáo thứ ba.....	144
Giáo thứ tư.....	146
Giáo thứ năm.....	148

Phần dẫn nhập

Hoa Nghiêm Kim Sư Tử Chương

Kim Sư Tử Chương là một tác phẩm rất ngắn của thầy Pháp Tạng nhưng bao hàm được giáo lý của Kinh Hoa Nghiêm. Trung Quốc có khoảng mười tông phái Phật giáo, trong đó có tông Hoa Nghiêm. Tất cả chúng ta đều phải nên tìm hiểu nội dung của mười tông phái đó. Tông phái Hoa Nghiêm được thành lập dựa trên giáo lý của kinh Hoa Nghiêm, một kinh Đại Thừa và tông này đã xiển dương giáo lý duyên khởi tới mức tròn đầy.

Thầy Pháp Tạng là tổ thứ ba của tông Hoa Nghiêm, Pháp Tạng có nghĩa là kho tàng của chánh pháp. Tổ thứ hai là thầy Trí Nghiễm. Trên thầy Trí Nghiễm là thầy Đỗ Thuận, sơ tổ của tông Hoa Nghiêm. Sau tổ Pháp Tạng có tổ Trùng Quán và sau tổ Trùng Quán có tổ Tông Mật. Đó là năm vị tổ của tông Hoa Nghiêm gọi là Hoa Nghiêm Ngũ Tổ. Tông Hoa Nghiêm thừa hưởng nhiều giáo lý của các ngài Mã Minh và Long Thọ nên có khi người ta nhận hai ngài này là hai vị tổ đầu tiên, trước thầy Đỗ Thuận. Nhưng kỳ thật tông Hoa Nghiêm chỉ có năm vị tổ.

Các thầy ngày xưa rất giỏi. Thầy Nghĩa Tịnh đi Ấn Độ về và được vua Đường khuyến khích lập một trung tâm dịch thuật kinh điển từ tiếng Phạn ra chữ Hán. Thầy Huyền Trang cũng vậy. Sau chuyến đi Ấn Độ về hai thầy đều có viết hồi ký và đã thành lập những trung tâm dịch thuật để dịch kinh từ tiếng Phạn sang chữ Hán. Thầy Pháp Tạng có tham gia vào trung tâm dịch thuật của thầy Nghĩa Tịnh. Thầy Pháp Tạng đã dịch rất nhiều kinh ra chữ Hán như kinh Hoa Nghiêm, kinh Lăng Già và hàng chục bộ kinh khác.

Thầy Pháp Tạng cũng là người gốc Khương Cư (Sogdian) như thầy Tăng Hội. Cha ông từ nước Khương Cư di cư qua Trung Quốc. Có thể gọi thầy là Khương Pháp Tạng như ta gọi thầy Tăng Hội là Khương Tăng Hội vậy. Thầy biết tiếng Tây Tạng, tiếng Phạn và các thứ tiếng khác. Thầy rất thông minh.

Thầy Pháp Tạng sinh năm 643 và tịch năm 712. Thầy sống đến 70 tuổi. Thầy nhỏ hơn thầy Huyền Trang 41 tuổi. Thầy Huyền Trang sinh năm 602 và tịch năm 664. Năm thầy Huyền Trang tịch thầy Pháp Tạng mới có 21 tuổi, lúc đó thầy chưa đi xuất gia nhưng đã theo học với thầy Trí Nghiễm. Tới năm 28 tuổi, có lẽ không có duyên được trực tiếp làm đệ tử thầy Trí Nghiễm nên khi xuất gia thì thầy Pháp Tạng làm đệ tử thầy Bát Trần.

Tuy là tổ thứ ba nhưng phải nói là thầy Pháp Tạng có công nhiều nhất trong sự nghiệp thành lập Tông Hoa Nghiêm. Thầy đã hệ thống hóa giáo lý Hoa Nghiêm một cách rất thông minh. Thầy đã giảng kinh Hoa Nghiêm tới ba mươi lần.

Một hôm hoàng hậu Võ Tắc Thiên mời thầy vào cung, bà rất thích nghe thầy thuyết pháp. Hôm đó thầy giảng về kinh Hoa Nghiêm. Thấy trong cung có một con sư tử bằng vàng, thầy cầm lên và lấy nó làm ví dụ để giảng về giáo lý Hoa Nghiêm cho hoàng hậu nghe. Sau buổi giảng thầy về chùa và ghi chép lại những điều mình đã giảng. Và đó là tác phẩm mà mình sẽ học hôm nay: Hoa Nghiêm Kim Sư Tử Chương.

Kinh Đại Tiến Phúc tự, sa môn Pháp Tạng thuật

Kinh ở đây là kinh đô Trường An đời Đường. *Đại Tiến Phúc tự* là nơi cư trú của thầy Pháp Tạng và thầy cũng đã tịch tại đây. Sa môn là tiếng gọi những vị tu sĩ. Ngày xưa người ta gọi Đức Thích Ca là sa môn Gautama. Sa môn, tiếng Phạn là sramana, có nghĩa là bần tăng, một ông thầy tu khiêm nhường.

Thuật có nghĩa là kể lại. *Thuật* là một chữ rất là khiêm nhường. *Thuật* khác với *tác*. *Tác* có nghĩa là sáng tác. Người xưa rất là khiêm nhường, sự khiêm nhường đó được diễn tả bằng câu: *thuật nhi bất tác*. Câu đó có nghĩa là thầy đã sáng tác rất nhiều nhưng thầy chỉ nói đây là ý của Bụt, của tổ, của thầy mình, còn thầy chỉ lặp lại chứ không tự làm ra. Đó là tính khiêm nhường của những nhà trí thức ngày xưa. *Tác giả* là người tạo ra, còn *thuật giả* là người kể lại. Thầy Pháp Tạng đã dùng

câu *sa môn Pháp Tạng thuật*, chữ *sa môn* là một danh từ khiêm nhường mà chữ *thuật* cũng là danh từ khiêm nhường. Khi nghe người nào nói giọng khiêm nhường thì ta biết người đó giỏi. Còn khi nghe người nào nói kiêu ba hoa ta biết người đó chưa giỏi. Ba hoa là khoe khoang.

Trong Đại Tạng Hán có hai nhà chú giải, một trong hai vị đó là Vân Gian (có nghĩa là trong mây). Bản chú giải của thầy Vân Gian mang số 1180 trong Đại Tạng. Ở đây chúng ta không sử dụng bản chú giải của hai thầy đi trước. Chúng ta đi trực tiếp vào nguyên văn.

1. Minh duyên khởi

(Làm sáng tỏ lý duyên khởi)

Minh duyên khởi

Vị kim vô tự tính, tùy công xảo tượng duyên, toại hữu sư tử tướng khởi; khởi đãn thị duyên, cố danh duyên khởi.

Làm sáng tỏ lý duyên khởi

Vàng không có tự tính, nhờ có thợ khéo mà tượng sư tử sinh khởi. Sự sinh khởi ấy sở dĩ có được là do nhân duyên nên gọi nó là duyên khởi.

Chúng ta có bản dịch bằng tiếng Anh của ông Wing-Tsit Chan, một học giả người Trung Quốc. Bản tiếng Anh này có tên là *A source book in Chinese philosophy* do Princeton University Press xuất bản năm 1963. Giáo sư Chan đã từng là giáo sư triết học tại Chatham College ở Pittsburg, tiểu bang Pennsylvania và là giáo sư về văn hoá và triết học Trung quốc ở Dartmouth College, Hannover, New Hampshire. Trước đó ông đã tốt nghiệp tại đại học Lĩnh Nam Trung quốc và có bằng tiến sĩ tại Harvard University. Ông bắt đầu giảng dạy ở Mỹ năm 1929. Ông đã tịch rồi.

Duyên khởi là sự sinh khởi của các pháp tùy trên điều kiện. *Duyên* tiếng Anh dịch là condition, *khởi* là sinh khởi, cũng có thể dịch là birth hay production. Trong bản tiếng Anh của giáo sư Chan, duyên khởi được dịch là things arise through causation. Nếu dịch ra tiếng Pháp thì có thể dùng chữ la genèse conditionnée, l'apparition conditionnée hay la génération conditionnée.

Ví dụ như một bông hoa, nhờ hạt giống, nhờ mưa, nhờ nắng, nhờ đất... mà bông hoa sinh khởi ra. Nhờ có những điều kiện mà sinh khởi thì gọi là conditioned arising (nhờ duyên mà khởi). Chúng ta có thể dùng một chữ khác hay hơn để thay cho chữ *sinh khởi* như chữ *biểu hiện* (manifestation, la manifestation conditionnée).

Vàng không có tự tính, nhờ có điều kiện là thợ khéo mà có tượng sư tử sinh khởi. Chúng ta nên biết rằng con sư tử thầy Pháp Tạng cầm trên tay để

thuyết pháp là một ví dụ thôi. Thầy dùng hai hình ảnh để nói chuyện là vàng và sư tử, thêm vào đó là ông thợ. Trong sự liên hệ giữa vàng và sư tử có ông thợ chen vô trong đó. Nếu không có ông thợ thì vàng không bao giờ thành sư tử.

Vàng chính nó không có tự tính, nhờ điều kiện có thợ giỏi mới có tướng sư tử hiện ra. Sự có mặt của sư tử chỉ do duyên mà thôi, không duyên thì không có sư tử. Đó gọi là duyên khởi.

Trong đoạn này, chính nhờ ông thợ nên tướng sư tử mới hiện. Nhờ quán sát nên chúng ta mới thấy vàng trong tướng sư tử. Nếu không có sư tử thì làm sao thấy được vàng. Không thấy sóng thì làm sao thấy nước? Nói tới duyên sinh ta thấy có hai loại: ông thợ là duyên khởi, vàng là tánh khởi. *Tánh* cũng là một loại duyên.

Bây giờ chúng ta dùng một ví dụ khác là nước và sóng. Giữa nước và sóng cũng có một liên hệ như là giữa vàng và sư tử. Sự liên hệ đó là anh chàng gió. Nếu gió không can thiệp vào thì làm gì có sóng nổi lên cho chúng ta thấy. Ở đây cũng vậy, nếu không có ông thợ khéo thì làm sao có được con sư tử. Qua đó, chúng ta thấy có ba điều kiện:

1. Vàng tượng trưng cho *bản thể*, nền tảng của những hiện tượng (base ontologique, ontological ground). Cũng như nước là nền tảng của sóng thì vàng là nền tảng của sư tử. Nếu không biểu hiện ra sư tử thì vàng biểu hiện ra cái gì? Nó có thể biểu hiện ra đôi bông tai, chiếc vòng hoặc dây chuyền.

Vàng cũng như chân như, như bản thể, là nền tảng cho những hiện tượng phát khởi. Nếu không có sự can thiệp của ông thợ thì chúng ta không thấy được sư tử, đôi bông tai..., không thấy được vàng, cũng như nếu không có sự can thiệp của gió thì không thấy được sự liên hệ giữa nước và sóng.

2. Sư tử tượng trưng cho thế giới *hiện tượng* (phenomenal world), hiện tượng giới. Trong khi học bài này ta phải biết con sư tử vàng thầy Pháp Tạng cầm trên tay chỉ là một ví dụ. Chúng ta đừng nên kẹt vào ví dụ.

Vàng không có tự tính, nhưng con sư tử thì có có, có không, có đẹp, có xấu. Đợt sóng thì có xuống, có lên, có cao, có thấp, nhưng nước thì không có tính đó. Sư tử, bông tai, dây chuyền..., có lớn, có nhỏ, có đẹp, có xấu. Nhưng vàng thì vượt thoát những cái đó, không nhỏ, không to, không đẹp, không xấu. Chúng ta không thể nói gì về vàng vì vàng là vô tính. Nhờ không có tự tính nên mới có ra được những hiện tượng trên thế giới (thế giới hiện tượng). Hiện tượng là phenomena.

3. Ông thợ tượng trưng cho *duyên*, cho điều kiện. Nhờ có điều kiện thợ khéo mà có tượng sư tử sinh khởi.

Chúng ta có thể nói đến bốn giáo lý về duyên khởi:

1- Nghiệp cảm duyên khởi

(conditioned arising from Karma)

Nghiệp là hành động, những hành động thiện, ác, đẹp, xấu của mình. Chính những hành động đó đưa tới sự có mặt của mình và của hoàn cảnh của mình. Nghiệp cảm duyên khởi là conditioned arising from Karma. Nghiệp cảm duyên khởi đưa tới chánh báo và y báo. *Chánh báo* là con người, là ngũ uẩn của mình. *Y báo* là hoàn cảnh của mình. Đó là lời giải thích của các tông phái Tiểu thừa.

Sau khi Phật nhập diệt khoảng 140 năm thì có những tông phái khác nhau ra đời. Thời gian đó gọi là thời gian Đạo Phật Bộ phái. Trước đó có Đạo Phật Nguyên thủy và sau đó là Đạo Phật Đại thừa. Đạo Phật Nguyên thủy đưa tới Đạo Phật Bộ phái rồi Đạo Phật Bộ phái đưa tới Đạo Phật Đại thừa. Có tiến trình, có sự phát triển của sự tìm tòi, sự học hỏi, giống như trong khoa học vậy.

Đối với Đạo Phật Bộ phái, như phái Hữu bộ, thì duyên khởi quan trọng nhất là nghiệp cảm. Do nghiệp cảm đưa tới quả báo gọi là Nghiệp cảm duyên khởi.

2- A lại gia duyên khởi

(conditioned arising from the store of consciousness).

Khi bắt đầu đi sang Đạo Bụt Đại thừa thì Pháp tướng tông dạy về Duy Thức hay Duy Biểu, chủ trương :

Từ A lại gia thức hạt giống chín muồi và biểu hiện ra thành chánh báo và y báo. Chúng ta có thể thấy được sự tiếp tục và không trái chống nhau của Nghiệp cảm duyên khởi đến A lại gia duyên khởi. Ở A lại gia duyên khởi chúng ta có một cái nhìn khác rộng hơn, vậy thôi. Vì A lại gia cũng là nghiệp, A lại gia có những hạt giống (chủng tử), rồi tùy theo những hạt giống phát triển, được tưới tắm như thế nào mà chúng ta có nghiệp. Duyên khởi căn cứ trên A lại gia, trên nghiệp mà phát khởi ra chánh báo và y báo.

3- Chân như duyên khởi

(conditioned arising from suchness)

Chân như là thực tại căn bản, là nền tảng, là bản thể (ontological ground). Cũng như nước là nền tảng của sóng hay vàng là nền tảng của sư tử. Chân như là thực tại tự thân. Chúng ta không thể nói nước cao hay thấp, lớn hay nhỏ, có hay không, còn hay mất được. Cũng như các đợt sóng sinh khởi từ nước, thế giới hiện tượng phát khởi từ chân như. Bắt đầu chúng ta có ý niệm về *tánh khởi* tức là, từ bản thể (ontological ground) phát khởi ra hiện tượng (phenomena).

4- Pháp giới duyên khởi

(conditioned arising from the realm of the Dharma)

Pháp giới duyên khởi hoàn toàn đứng trên phương diện hiện tượng mà nói. *Pháp giới*, tiếng Anh là the realm of Phenomena, tức là thế giới của các pháp. Các pháp nương vào nhau mà có.

Tóm lại, duyên khởi có ít nhất là bốn loại: Nghiệp cảm duyên khởi, A lại gia duyên khởi, Tánh duyên khởi và Pháp giới duyên khởi.

Tất cả các cái hợp thành một cái và một cái chứa đựng tất cả các cái. Đó là giáo lý của kinh Hoa Nghiêm. Trong giáo lý Hoa Nghiêm, người ta phân biệt ra *Lý* và *Sự*. *Lý* là thế giới của bản thể (bản thể giới) và *Sự* là thế giới của hiện tượng (hiện tượng giới).

Chúng ta thấy đầu tiên là quan niệm về nghiệp khởi, thứ hai là thức khởi, thứ ba là tánh khởi và thứ tư là pháp giới duyên khởi. Đó là quá trình phát triển của tư tưởng Phật giáo.

Ôn lại chương một

Trước hết mình phải nhớ sư tử vàng là một ví dụ. Một ví dụ thì luôn luôn có khuyết điểm. Có ví dụ này hay hơn ví dụ kia ở chỗ này nhưng dở hơn ví dụ kia ở chỗ khác. Thay vì dùng sư tử vàng thì tôi dùng ví dụ đám mây, hơi nước. Trong khi nghe giảng về đám mây sẽ giúp cho quý vị hiểu rõ hơn về con sư tử vàng.

Vàng tượng trưng cho *lý*, tiếng Anh là principle. Nhưng chúng ta cũng có thể dịch lý là nền tảng, là bản thể (ontological ground). Vàng tượng trưng cho *thể tánh* (nature, substance), cho *bản môn* (ultimate dimension) hay *chân như* (suchness). Có khi gọi là *lý tánh*. Lý ở đây là lý nhân duyên hay *lý duyên khởi* (principle of conditioned arising).

Khi nói đến *tánh*, chúng ta có cảm tưởng đó là một chất liệu căn bản. Nhưng ở đây tánh có nghĩa là *nguyên tắc căn bản*. Lý nhân duyên là một nguyên tắc căn bản chứ không phải là một chất liệu.

Khi nói tới vàng chúng ta nghĩ đó là một chất liệu, kỳ thật vàng là một cái lý, là một căn bản trên đó phát hiện ra sư tử. Vàng ở đây đại diện cho *không*, nhưng không phải là không đối với có. *Không* này là *không* trong Tâm Kinh Bát Nhã, là cái vượt ra ngoài “cái có” và “cái không”.

Sư tử đại diện cho ngã và pháp tức là những hiện tượng chúng ta có thể tiếp xúc được như đám mây, bông hoa, con sư tử, con người, ông Nguyễn văn A, bà Trần thị B (les hommes, les choses).

Thọ khéo là một trong những duyên (điều kiện). Vàng cũng là một loại duyên, vì từ thể vàng mà sinh ra sư tử. Từ nước mà dậy sóng là

duyên theo chiều đứng (vertical). Nước tượng trưng cho *thể*. Đó là sự liên hệ *Tánh - Tượng*. Sóng là tượng, nước là tánh, loại duyên khởi đó gọi là *tánh khởi* (arising from nature, arising from suchness, arising from the ultimate dimension). Tượng đương với vàng là nước. Dựa trên nước mà có sóng như dựa trên vàng mà có sư tử. Nước chỉ cho phép thổi, chính gió thổi làm cho sóng biểu hiện. Gió là một điều kiện chiều ngang. Nếu có vàng mà không có ông thợ khéo thì làm gì có con sư tử? Nếu nước mà không có gió thì làm gì có sóng? Sóng cũng là một loại duyên. Sóng này xô làm thành sóng khác. Chính sự xô đẩy nhau của các sóng làm ra sóng, đó là liên hệ chiều ngang. Đó cũng là duyên khởi, chúng ta tạm gọi là *tượng khởi*.

Tánh là thể tánh (numena), tượng là hiện tượng (phenomena). Chúng ta có hai cách để đi tới vấn đề: một là tánh khởi (numenal approach), hai là tượng khởi (phenomenal approach). Các sóng xô đẩy nhau, giúp nhau sinh khởi, đó là tượng khởi. Đứng ở phương diện hiện tượng (tích môn) thì cái này giúp làm ra cái kia, đó là liên hệ chiều ngang hay liên hệ mặt phẳng. Nước đâu có ý định làm ra sóng, chỉ có sóng này làm ra sóng kia. Thợ khéo là một duyên làm thành sư tử nhưng vàng cũng là một duyên làm ra sư tử. Duyên vàng thuộc về tánh, duyên thợ thuộc về tượng.

Chúng ta có hai loại duyên: Tánh khởi (une approche ontologique) và tượng khởi (une approche phénoménologique). Con sư tử là sóng, vàng là nước. Thợ khéo và gió là những duyên chiều ngang trên mặt tích môn giúp nhau mà sinh khởi (tượng khởi). Nước và vàng là loại duyên làm chỗ tựa để có sinh khởi (tánh khởi). Một bên là chiều ngang, vạn vật nương nhau mà làm thành nhau. Một bên là chiều dọc tức là vạn vật có một nền tảng, nền tảng đó tìm ngay trong vạn vật, không thể tìm được ngoài vạn vật. Cũng như trong ví dụ nước với sóng, phải nhìn vào sóng mới thấy nước, vớt sóng đi thì không thể thấy được nước. Nền tảng của sóng nằm trong sóng mà không nằm ngoài sóng. Tuy nước là nền tảng của sóng nhưng tìm nước ngoài sóng không được cũng như chúng ta không thể tìm được tìm bản môn ngoài tích môn.

Tôi viết lại câu này, cũng ý đó nhưng cấu trúc khác cho dễ hiểu hơn:

Làm sáng tỏ lý duyên khởi

Nhờ duyên thọ khéo mà tướng sư tử xuất hiện từ vàng. Đó là duyên khởi. Sư tử không có mặt ngoài vàng cũng như vàng không có mặt ngoài sư tử. Sư tử không có tự tính riêng biệt, vàng cũng không có tự tính riêng biệt.

Chúng ta thấy rõ ràng có hai duyên: duyên thọ khéo và duyên vàng. Duyên thọ khéo là điều kiện chiều ngang, còn duyên vàng là điều kiện chiều dọc. Duyên thọ khéo đứng về mặt hiện tượng, duyên vàng đứng về mặt bản thể, một bên là tướng khởi còn một bên là tánh khởi.

Vậy thì duyên có hai chiều: tướng khởi và tánh khởi. Không có tướng khởi thì không thành mà thiếu tánh khởi cũng không thành. Không có gió thì không có sóng mà không có nước cũng không có sóng. Sư tử không có mặt ngoài vàng mà vàng cũng không có mặt ngoài sư tử. Đây là chữ nghĩa mới, vì trong nguyên văn thầy Pháp Tạng viết: *Vị kim vô tự tính* (bởi vì vàng không có tự tánh), thì quá triết học, khó hiểu, vì có danh từ chuyên môn. Chúng ta nói: Vàng không có sự có mặt riêng (gold does not have a separated existence). Như vậy thì dễ hiểu hơn là nói vàng không có tự tính.

Trong ví dụ bông hoa, chúng ta thấy có những điều kiện làm thành bông hoa như nắng, mưa, phân bón, mặt trời. Hoa có mặt đó chứ không phải không có mặt, nhưng hoa không phải có mặt riêng biệt ngoài những điều kiện làm ra nó. Nguyên văn chữ Hán viết *Kim vô tự tính* (vàng không có tự tánh riêng biệt), trong văn mới chúng ta nói: *Vàng không có mặt ngoài sư tử*. Nếu vàng không có mặt ngoài sư tử thì sư tử cũng không có mặt ngoài vàng. Nếu nước không có mặt ngoài sóng thì sóng cũng không có mặt ngoài nước. Đó gọi là không có tự tánh. Tôi dịch là *không có mặt riêng biệt ngoài những điều kiện*. Hoa không có mặt riêng biệt ngoài những điều kiện làm ra hoa. Vì hoa không có tự tánh nên nói nó là *không*. *Không* không có nghĩa là không có mà là không có tự tánh riêng biệt, không có mặt riêng biệt (no separate existence), (pas d'existence séparée). *Không* là có nhưng không có riêng ngoài những điều kiện.

2. Biện sắc không

(Biện minh về sắc không)

Biện sắc không

Vị sư tử tướng hư, duy thị chân kim. Sư tử bất hữu, kim thể bất vô, cố danh sắc không. Hựu phục không vô tự tướng, ước sắc dĩ minh, bất ngại huyễn hữu, danh vi sắc không.

Biện minh về sắc không

Tướng sư tử là hư vọng, chỉ có vàng là thật. Sư tử là bất hữu, còn vàng là bất vô cho nên gọi đó là sắc không. Không là không có tự tính, nhờ sắc mà được thấy rõ, không bị ngăn ngại bởi huyễn hữu của sắc nên gọi là sắc không.

Ở đây chúng ta bắt đầu thấy giáo lý *vô tướng*. Chữ *sắc không* ở đây nên dịch là *Form is Emptiness*. Có hai ý niệm dung thường: có và không. Nếu không quán chiếu thì ta sẽ bị kẹt vào hai ý niệm “có và không” ấy, rất ngây thơ, rất buồn cười. Nếu quán chiếu thì ta sẽ có cái nhìn “về có và không” rất khác. Có là *có giả* và không cũng là *không giả*. Khi ta thấy được cái *có giả* và cái *không giả* thì ta cũng thấy được cái *có thật* và cái *không thật*. Cái *có giả* gọi là *huyễn hữu* và cái *không giả* gọi là *đoạn không*, tức là cái không ngược lại với cái có. Cái *có thật* gọi là *diệu hữu* và cái *không thật* gọi là *chân không*. Ta không bị cái không (ngược với cái có) ngây thơ giam hãm nữa.

Ví dụ như khi coi TV, chúng ta thấy rõ là có người, có động tác, có khóc, có cười, và chúng ta có thể cười và khóc theo người trên màn hình TV. Những người, những động tác trên màn hình là có nhưng có một cách ảo. Chúng ta tới bắt tay những người đó không được, mời những người đó uống nước không được. Nó có nhưng là có ảo (*une existence virtuelle*). Nói Làng Hồng ở địa chỉ: "Meyrac, Loubès-Bernac, France", thì đó là một địa chỉ có thật. Chúng ta lái xe theo chỉ dẫn trên bản đồ thì có thể tới địa chỉ đó được. Nhưng muốn lái xe tới www.plumvillage.org thì không bao giờ tới được, vì đây là một địa chỉ ảo.

Vậy thì *cái ta* hay danh từ *hoa* cũng vậy. Khi hạt giống, đám mây, mặt trời, đại địa tới với nhau để làm phát hiện ra hoa thì hoa đó là một cái gì ảo, là một tên gọi. Ngoài những duyên tới với nhau để làm biểu hiện ra hoa thì không tìm được một bông hoa riêng biệt. Sự có mặt của hoa nằm ngoài những điều kiện, đó là một cái ảo không thể có được. Vậy thì những cái mà ta gọi là hoa, là mây hay là gió đều là những cái ảo, không thể nắm bắt được. Không nắm bắt được, trong đạo Phật gọi là *bất khả đắc*. Đôi khi chúng ta tưởng là nắm bắt được nhưng thật ra là không nắm bắt được. Vì vậy bản chất của các pháp là *không* nên gọi là *sắc tức thị không*.

Sắc tức thị không có nghĩa là những cái mình tin là có thật, thật ra nó là giả, là huyễn hữu, là *không*. *Không* ở đây vượt thoát “cái không” thường nên gọi là *chân không*. Chân không làm nền tảng cho huyễn hữu cũng như vàng làm nền tảng cho sư tử. Vàng không phải là không có.

Không là không có tự tính, nhờ sắc mà thấy được rõ, không bị ngăn ngại bởi cái huyễn hữu của sắc nên gọi là *sắc không*. Chính nhờ quan sát sắc mà ta thấy được *không*, đi tìm *không* ngoài sắc thì không được. Cũng như nhờ có sóng mà ta nhận diện được sự có mặt của nước. Nếu không có sóng thì đi tìm nước làm sao được? Tuy sóng là huyễn hữu, là giả hữu, nhưng nhờ sóng mà ta nhận diện ra được sự có mặt của nước. Ngoài thế giới hiện tượng ta không thể nào thấy được thế giới bản thể. Vứt bỏ tích môn thì ta không thể nào tìm thấy bản môn. Con sư tử thầy Pháp Tạng đang cầm trên tay là con sư tử vàng, nếu sư tử không có đó thì làm gì ta thấy được vàng? Nhờ hiện tượng giới mà ta thấy bản thể giới. Nhờ những đợt sóng mà ta thấy nước. Nước không có tự tánh, nhờ có sóng mà ta thấy được nước. Vàng không có tự tánh, nhờ con sư tử mà ta thấy được vàng.

Trong đoạn thứ hai chúng ta thấy được nghĩa của đoạn thứ nhất. Nhờ hiện tượng giới hư ảo mà ta biết bản thể giới có đó. Nhờ có tướng sư tử hư vọng mà ta thấy được chất vàng. Nhờ có sắc (form) mà ta biết được *không* (emptiness). Nếu không có sắc làm sao ta biết được *không*?

Không đây là Niết Bàn, là thực tại tối hậu vượt ra ngoài ý niệm có và không.

Trong truyền thống Cơ đốc giáo người ta dùng chữ Thượng đế. Có những nhà thần học nói: Thượng đế là nền tảng của hiện hữu (God is the ground of everything). Họ nói đến một cái gì rất tương tự với cái *không*, nền tảng của tất cả cái hữu. *Không* không có nghĩa là không có mặt của hiện hữu nhưng tất cả đều có mặt một cách ảo. *Không đó là không có cũng không không*. Nó không có cũng không không nên mới thật là *không*, gọi là chân không. Cái ngược lại với “cái có” không phải là chân không. Chân không là nền tảng của vạn pháp, nó vượt thoát ý niệm có và không thông thường.

Đi tới mức cao nhất thì Thượng đế không phải có cũng không phải không. Nói Thượng đế có cũng sai mà nói Thượng đế không cũng sai. Nếu hiểu như vậy thì Thượng đế là Niết Bàn, là nền tảng của mọi hiện tượng. Niết Bàn là không có cũng không không, không sinh cũng không diệt, không tới cũng không đi. Niết Bàn là nền tảng của tất cả các cái mà ta cho là có sinh có diệt, có tới có đi, có có có không.

Ý niệm *chân không* và *diệu hữu* giúp cho chúng ta nhiều lắm. Cái *có* này (diệu hữu) không phải là “cái có” mà ta thường nói tới tức là giả hữu. Cái *không* này (chân không) không phải là “cái không” mà ta thường nói tới tức là đoạn không.

Tướng sư tử là hư vọng, chỉ có vàng là thật. Sư tử là “cái có” hư vọng, vàng là “cái không” chân thật. Sư tử là bất hữu còn kim thể là bất vô. Hiện tượng giới là hư ảo trong khi bản thể giới là có thật.

Khoa học có nói tới một chất gọi là H₂O. Trong không khí ta thở có hơi nước mà ta không thấy được. Khi hơi nước trong không khí va chạm với những luồng khí lạnh thì tự nhiên ta thấy được nó dưới hình thức của những đám sương mù hay những đám mây. Đám mây trên trời nhiều khi cũng biến thành hơi nước trở lại. Đám mây được làm bằng những giọt nước rất nhỏ, chỉ lớn độ 0,02 mm. Có khi mây được làm bằng những hạt nước đá rất nhỏ. Khi có sự vận động trong đám mây thì những giọt nước va chạm nhau thành những hạt lớn

hơn và rớt xuống. Nếu khi rớt xuống mà gặp phải hơi nóng thì hạt nước trở thành hơi nước trở lại, cứ đi xuống đi lên như vậy. Nếu có điều kiện thuận lợi thì hơi nước trở thành mưa, mưa đá hay tuyết. Hơi nước, sương mù, đám mây, tuyết hay mưa là hiện tượng giới. Những thứ đó là huyền hữu, cái thật là H₂O.

Làm sao ta biết được vàng? Biết được vàng là tại nhờ ta nhìn con sư tử. Làm sao ta biết được H₂O? Tại vì quan sát hơi nước, mây mù và tuyết cho nên ta biết có H₂O. H₂O không phải là có hay không, nhẹ hay nặng, cứng hay mềm. Nước đá thì cứng, nước lỏng thì mềm, mây thì nhẹ, nước đá thì nặng. H₂O không có những đặc tính đó. Nhưng từ H₂O sinh ra những cái có đặc tính như mềm, cứng, cao, thấp, có, không.

H₂O và đám mây, nước và sóng, vàng và con sư tử... là liên hệ giữa hiện tượng giới và bản thể giới là như vậy.

Cái *không* ở đây tương đương với H₂O. H₂O không phải là sương mù, hơi nước, mây, mưa hay tuyết. Nhưng nếu không có hơi nước, sương mù, mây, mưa hay tuyết thì làm sao nhận diện được sự có mặt của H₂O. Nền tảng không có tự tính, nhờ hiện tượng giới (sắc) mà ta biết được nó có đó. Những cái ảo có mặt dưới nhiều hình thức nhưng nó không ngăn cản ta thấy được nền tảng của tất cả hiện hữu, cho nên gọi là *sắc không*.

Hơi nước là H₂O, H₂O là hơi nước. Mây là H₂O, H₂O là mây. *Sắc tức thị không, không tức thị sắc*. Tuy rằng đám mây không phải là H₂O nhưng hai cái đó là nhau. *Tướng sư tử là hư vọng, chỉ có vàng là thật*. Tất cả những gì mình thấy trong thế giới hiện tượng đều là ảo, không có thật (une existence virtuelle). Nhìn cho sâu, cho kỹ, mình thấy được bản chất, thấy được tự tánh mà từ đó cái ảo được phát hiện ra. Nền tảng đó được gọi là *không*. Nhưng *không* ở đây không có nghĩa là sự không có mặt (đoạn không) hay sự ngược lại của cái ảo. Cái *không* ấy, nền tảng của những cái ảo, ta sẽ không nhận diện được nếu ta không quán sát những cái ảo. Tuy nhìn đây cũng thấy những cái ảo nhưng

chúng không làm chướng ngại cho cái *không*, cho nên quán sát cái ảo sâu sắc thì ta thấy được cái *không*.

Làng Mai hay nói đến bản môn và tích môn. Nhìn vào tích môn mình nhận diện sự có mặt của bản môn. Nếu liệng tích môn đi thì bản môn không còn nữa. Nếu nói con sư tử là huyễn, liệng nó đi thì sẽ không còn vàng nữa. Chính nhờ con sư tử mà ta thấy vàng. Con sư tử là huyễn hữu. Đi sang đoạn thứ ba thì chúng ta sẽ hiểu thêm nữa.

Ôn lại chương hai

Tướng sư tử là hư vọng, cái có thật là vàng. Sư tử không thật có (bất hữu), chất vàng không phải là không (bất vô). Bất hữu đi với bất vô, không phải ngược với bất vô. Đứng về phương diện hiện tượng nó là bất hữu nhưng về phương diện bản thể nó là bất vô.

Thêm nữa, *không* không có tự tính riêng biệt. Chính nhờ *sắc* mà mình thấy *không*. Nhờ thế giới hiện tượng mà mình thấy thế giới bản thể, nhờ có sinh diệt mà mình thấy được Niết Bàn. Nếu không nhìn sinh diệt thì không thấy được Niết Bàn. Ngoài mây mù, sương, tuyết thì làm gì có H₂O.

Bất ngại huyễn hữu danh vi sắc không có nghĩa là: Những cái ảo đó (*sắc*) không che dấu sự có mặt của cái *không*, không phải là đối lập với *không*. Sự có mặt của hiện tượng không phải là sự không có mặt của bản thể. Sự có mặt của mây không phải là sự không có mặt của H₂O. Mây là H₂O, H₂O là mây. Thế giới hiện tượng tức là thế giới bản thể. Nhờ thế giới hiện tượng mà ta thấy được thế giới bản thể cho nên *sắc tức là không và không tức là sắc*. Khi thấy được tính hư ảo của *sắc* thì ta thấy được bản chất của *sắc*. Khi thấy được bản chất của *sắc* rồi thì ta vượt thoát được ý niệm “có không” thông thường.

Theo tục đế (according to the conventional truth) thì tướng sư tử là có, nhưng theo chân đế thì tướng sư tử là *không*, bởi vì sư tử không thể có mặt độc lập ngoài vàng. Cho nên *không* ở đây là không có tự tính riêng biệt, không thể có mặt một cách độc lập. Nếu hiểu được chữ *không* như vậy là hay lắm rồi.

Chúng ta công nhận sự tử là có nhưng cái có đó là *giả hữu* (fictive, virtuel), là có một cách ảo. Ví dụ như màu hồng trong bông hoa này, ta tưởng tự tánh của nó là màu hồng, ta không nhìn thì màu hồng cũng ở đó. Ta tin rằng màu hồng có mặt thực sự như một thực tại khách quan.

Nhưng theo khoa học thì nó không phải như vậy, tiếng Phạn là *neti* (na-iti). Khi ánh sáng chiếu vào bông hoa thì có những luồng ánh sáng được hút vào hoa và có những luồng ánh sáng bị phản chiếu lại. Vì vậy ta thấy vàng, xanh, trắng, đỏ trong hoa chứ thật ra hoa không phải vàng, xanh, đỏ như vậy. Ánh sáng có bảy màu, bảy màu đó được thu hút phần nào, phần còn lại bị phản chiếu trở lại cho ta có cảm tưởng là hoa màu vàng, màu xanh, màu trắng hay màu đỏ. Vàng, xanh, trắng, đỏ không phải là sự thật khách quan độc lập.

Chúng ta có cảm tưởng như hoa có mặt ngoài những yếu tố làm ra hoa, nhưng thật sự không phải như vậy. Hoa không có mặt ngoài những điều kiện làm ra bông hoa. Bản chất của hoa chẳng qua chỉ là duyên khởi. Hoa được làm bằng những yếu tố không phải hoa. Hoa có nghĩa là không hoa (flower is made only of non-flower elements). Bản chất của nó là *không*. Hoa không phải là hoa, cho nên hoa mới là thật là hoa.

Không không phải là sự không có mặt của sự tử mà lại là thể tính của sự có mặt ấy. Con sự tử đây vàng nhưng trống rỗng sự có mặt riêng biệt của nó. Ngoài vàng làm sao có sự tử được, cho nên *không* là nền tảng của sự có mặt của sự tử. Vậy thì *không* là nền tảng, là bản thể (la base ontologique) của hiện tượng. Đây không phải là đoạn không (ngoan không) mà là chân không. Cái không mà người ta thường kẹt vào là đoạn không, tức là “cái không” đối lập với “cái có”. Ở đây, con sự tử là *không* trong khi nó đang có mặt. Hoa đang *không* chứ không phải khi héo tàn rồi mới không, và hoa đang có nhưng là có trên nền tảng của duyên khởi, nó không thể có mặt riêng biệt được. Nó có mà đang *không*, *không* ngay bây giờ, tiếng Hán-Việt là *đương hữu tức không*.

Danh từ giả hữu dùng để chữa bệnh cho người kẹt vào cái có, danh từ chân không dùng để chữa bệnh cho người chấp vào cái không (ngoan không). Chân không cũng không thể có mặt ngoài giả hữu. Chính nhờ vào giả hữu mà ta thấy được sự có mặt của chân không. Nhờ vào tướng của sư tử mà ta thấy được sự có mặt của vàng. Tướng sư tử không phải là chướng ngại cho vàng, do đó ta nói *sắc tức thị không*.

Thầy Long Thọ có một câu rất nổi tiếng trong Trung Luận: *Dĩ hữu không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành*. Có nghĩa là nhờ có *không* làm nền tảng, cho nên các pháp mới có thể có mặt được. Thành ra *không* không phải là chướng ngại cho sự có mặt của vạn pháp mà là nền tảng cho tất cả các pháp. Tuy tướng sư tử hư ảo nhưng nhờ tướng hư ảo đó (giả hữu) mà ta thấy được *không*, tức là bản chất của vàng. Đó gọi là *tùng tướng nhập tánh*.

Hựu phục Không vô tự tướng, ước Sắc dĩ minh. Tiếng Việt dịch là *Không là không có tự tính, nhờ sắc mà được thấy rõ*. *Không vô tự tướng* có nghĩa là chân không không có tự tính, không có sự có mặt riêng biệt ngoài những hiện tượng. Vàng không thể có mặt ngoài con sư tử. Vàng tượng trưng cho chân không, không thể có mặt ngoài cái giả hữu của con sư tử. *Ước sắc dĩ minh* có nghĩa là nhìn vào hình dáng, sắc tướng của sư tử mà chúng ta thấy được vàng.

Bất ngại huyễn hữu tức là tướng sư tử không phải là chướng ngại cho vàng. Nhưng cái *không* tượng trưng bởi vàng không có nghĩa là sự không có mặt của sư tử mà chính là thể tính của sự có mặt ấy. Nó không phải là đoạn không mà là chân không. Vậy sư tử là vàng, vàng là sư tử. *Sắc tức là không, không tức là sắc*. *Không* là nền tảng của sắc, sắc là sự biểu hiện của *không*. Sự có mặt của sắc không là chướng ngại cho cái *không*. Trái lại nhìn vào sắc ta thấy được *không*, hiểu được *không* rồi thì ta nhìn sắc là huyễn hữu.

Sư tử là vàng, sóng là nước. Vàng là sư tử, nước là sóng. Bây giờ chúng ta nói một chút về đám mây. Hơi nước có trong không khí nhưng ta không nhìn thấy. Không thấy đám mây nhưng ta biết là hơi nước có đó. Hơi nước là một loại khí ta không thấy được. Sương mù,

mây, mưa, tuyết, nước đá thì ta nhìn thấy được. Chất hơi có thể biến thành chất đặc, chất đặc có thể biến thành chất lỏng, chất lỏng có thể biến thành hơi. Hơi nước có thể mang hình thái của mây, sương, tuyết. Tất cả đều nương vào một cái gọi là H₂O để có mặt. Nhưng đừng mong đi tìm H₂O ngoài những cái đó. H₂O không có sự có mặt riêng rẽ ngoài những yếu tố kể trên. Phân tử H₂O có hai nguyên tử hydrogène và một nguyên tử oxygène. Muốn đi tìm những nguyên tử đó, ta phải đi tìm trong nước đá, hơi nước, mây, mưa, sương, tuyết cũng như muốn đi tìm vàng thì ta phải tìm trong con sư tử, trong hoa tai hay kiềng vàng. Đi tìm H₂O ngoài sương mù, mây, mưa, tuyết, nước đá thì không có.

Trong bài luận nói "vàng không có tự tính" (*kim vô tự tính*) thì H₂O cũng không có tự tính, không có sự có mặt riêng. Muốn tìm bản môn ta phải tìm nơi tích môn, ta phải tìm Niết Bàn trong sinh tử. Bỏ sinh tử chạy đi tìm Niết Bàn thì không bao giờ có được. Cũng vậy bỏ mây, mưa, hơi nước v.v... để đi tìm H₂O thì không bao giờ có được.

Khi hơi nước hiện thành sương mù thì ta thấy được. Khi là hơi nước, nó là H₂O; khi là sương mù, nó cũng là H₂O. Sương mù bị nắng làm trở lại thành hơi nước, tuy là không có sương mù nhưng H₂O vẫn còn đó không mất. Chúng ta đi đến chương tới là *vô tướng*. Vô tướng là không bị kẹt vào tướng, hoặc là tướng hơi nước, hoặc tướng sương mù hay là tướng mây. H₂O hay vàng tượng trưng cho *không*. Tất cả sương mù, mây, mưa, tuyết, nước đá, sư tử, bông tai v.v... là tướng hư vọng. Khi không nhìn thấy tướng đó nữa thì ta đừng nói nó là không có. Khi nhìn kỹ vào, ta sẽ thấy H₂O. Những tướng đó không có mặt riêng biệt ngoài H₂O nên gọi nó là *không*.

Chướng ngại của đoạn văn này là những danh từ bất hữu, bất vô. Vì cách xây dựng nên trở thành khó, thật ra thì không có gì khó. Nếu chúng ta nắm được những danh từ đó thì những cái sau này rất dễ.

Khi đi thiền hành chúng ta nói theo bài kệ:

Bụt là thở, Bụt là đi

Mình là thở, mình là đi ^[1]

Khi Đức Thế Tôn thở thì phẩm chất của hơi thở rất cao. Hơi thở rất nhẹ, có niệm và định. Ngoài Đức Thế Tôn làm gì có một hơi thở như vậy? Nếu không có Đức Thế Tôn thì làm gì có một hơi thở có phẩm chất như vậy? Chính qua hơi thở đó ta thấy được sự có mặt của Đức Thế Tôn. Nếu không có hơi thở đó thì làm sao thấy được Đức Thế Tôn. Tìm Đức Thế Tôn ngoài hơi thở đó là tìm một cái ảo.

Khi bước đi thì bước chân của Đức Thế Tôn có phẩm chất rất cao, có nhiều vững chãi, thanh thoi, hạnh phúc, tự do. Chính trong bước chân đó ta nhận diện được sự có mặt của Đức Thế Tôn. Đi tìm Đức Thế Tôn ngoài bước chân, ngoài hơi thở, ngoài trí tuệ, từ bi thì làm gì có. Đức Thế Tôn đó là ảo. Khi ta nói “Bụt là thở, Bụt là đi” thì ta phải thấy được Đức Thế Tôn trong hơi thở, trong bước chân.

Khi nói “mình là thở, mình là đi” thì ta phải quán chiếu như vậy. Làm gì có cái *mình* riêng biệt được? Ta có khi thấp, có khi cao. Khi thấp thì bước chân của ta không vững, hấp tấp, vụt chạc, hơi thở của ta hỗn hển; khi cao thì bước chân của ta nhẹ nhàng, hơi thở của ta dịu dàng. Vì vậy khi nhìn vào bước chân, nhìn vào hơi thở, ta thấy được mình. Ngoài bước chân, ngoài hơi thở thì làm gì có một cái mình riêng biệt, cho nên nói *mình là thở, mình là đi*. Đi tìm bản thân ngoài hơi thở, ngoài bước chân thì làm gì có? Giá trị của mình là giá trị của hơi thở, của bước chân. Hơi thở càng nhẹ nhàng, bước chân càng vững chãi thì giá trị của mình càng cao. Ngoài bước chân, ngoài hơi thở, ngoài những điều kiện đó thì không có một cái mình riêng biệt. Chúng ta đi tới bài kệ tiếp:

Chỉ có thở, chỉ có đi

Không người thở, không người đi

Nếu ta tưởng tượng ra một Đức Thế Tôn ngoài năm uẩn đó, ngoài sự giáo hóa, ngoài trí tuệ từ bi đó thì không thể có được, đó là một cái ảo. Bài kệ thiền hành trên là để quán chiếu chứ không phải chỉ để có an lạc trong khi đi mà thôi.

[1]. Đây là toàn văn bài kệ:

Để Bụt thờ
Để Bụt đi
Mình khỏi thờ
Mình khỏi đi
Bụt đang thờ
Bụt đang đi
Mình được thờ
Mình được đi
Bụt là thờ
Bụt là đi
Mình là thờ
Mình là đi

Chi có thờ
Chi có đi
Không người thờ
Không người đi
An khi thờ
Lạc khi đi
An là thờ
Lạc là đi.

3. Ước tam tính

(Lược thuật về ba tính)

Ước tam tính

**Sư tử tình hữu, danh vi biến kế.
Sư tử tợ hữu, danh viết y tha.
Kim tính bất biến, cố hiệu viên thành.**

Lược thuật về ba tính

Sư tử có đó vì nhận thức vọng tình của ta, đó gọi là biến kế. Sư tử dường như có, đó gọi là y tha. Bản chất của vàng là bất biến, đó gọi là viên thành.

Tình hữu có nghĩa là nương vào vọng tình, nương vào những yêu ghét, buồn khổ, tham đắm, si mê của chúng ta mà có. *Sư tử tình hữu danh vi biến kế* là con sư tử có mặt đó vì nhận thức đầy dẫy sai lầm (vọng tình), yêu ghét của ta, bởi vậy cho nên bản chất của sư tử là biến kế. *Biến* là cùng khắp, *kế* là so đo, phân biệt. Biến kế, tiếng Anh dịch là mental construction. Chúng ta tưởng tượng ra như vậy, và nó là hậu quả của những tưởng tượng của ta. Nhận thức của ta có nhiều sai lầm, phiền não, vô minh nên thấy như vậy, ta tin có thật như vậy. Kỳ thật những cái đó đều là biến kế (mental construction).

Khi nhìn một bông hoa, chúng ta phải cẩn thận, bông hoa đó có thể là một biến kế. Khi nhìn những hình trên màn ảnh, ta biết những hình trên màn ảnh là ảo mà ta vẫn khóc, vẫn buồn, vẫn giận như thường. Đó gọi là vọng tình. Khi yêu hay ghét ai cũng vậy. Ta tạo ra một hình ảnh, rồi ta yêu, ghét hay giận hình ảnh đó. Về sống với người đó vài năm thì biết là lâu nay ta đã tạo dựng một hình ảnh rất là xa lạ với người đó. Đó là biến kế (mental construction).

Sư tử tình hữu, danh vi biến kế. Sự có mặt của con sư tử là kết quả của sự đo lường của tâm ý sai lầm của ta. Đó là tính chất đầu tiên của thực hữu, tính chất biến kế. Khi thấy được như vậy thì ta không còn bị những cái giả lừa gạt nữa.

Sư tử tợ hữu, sự có mặt của sư tử là một sự có mặt tạm bợ (une existence virtuelle) và ta nắm bắt không được. Khi yêu ai thì ta tìm cách nắm bắt người đó, và càng nắm bắt thì nó càng tuột ra khỏi tầm tay của ta tại vì hình ảnh của người ta yêu là do ta sáng tạo ra. *Sư tử tợ hữu*, danh viết *y tha*. Sư tử không tự mình có được, nó nương vào những điều kiện mà có cho nên gọi là *y tha*. Thấy được tính *y tha* của sư tử là ta bắt đầu xa được tính biến kế chấp.

Y là nương vào, *tha* là những cái khác. Bông hoa nương vào những yếu tố không phải là hoa mà phát khởi (The flower arises from non-flower elements). Ngoài những yếu tố không phải bông hoa mà đi tìm bông hoa thì không nắm bắt được. Ta bắt đầu thấy được sự thật là *y tha*. Đừng mong tìm bông hoa ngoài những yếu tố làm ra bông hoa. Tìm một bông hoa ngoài những yếu tố làm ra bông hoa là chạy theo một hình bóng không có thật, một giả hữu.

Nói như vậy không có nghĩa là bông hoa không có đó. Bông hoa có đó nhưng có trên cơ bản của những duyên khởi ra bông hoa cho nên nó là *y tha*, là huyền hữu, là tợ hữu.

Khi đi tới bản thể giới, tới chân như, tới *không*, tới nền tảng thì ta thấy ta đã vượt thoát được cái ảo. Khi vượt thoát những hình tướng như hơi nước, mây mưa rồi thì ta mới tiếp xúc được với H₂O. Cái đó là bất biến, là *viên thành*.

Trong tiếng Phạn, biến kế là *parikalpita*, *y tha* là *paratantra*, viên thành là *parinispanna*. Đó là tam tự tính (*the three self-nature*).

1- Tự tính biến kế

Ta cho hoa là có thật, có đó hoài như là một thực tại riêng biệt không dính gì tới mặt trời, đám mây, mưa, đại địa, người làm vườn... Cái thấy đó gọi là cái thấy biến kế. Ta tưởng bông hoa là một cái gì có thật, độc lập ngoài những điều kiện làm thành bông hoa, đó là tự tính biến kế chấp của bông hoa. Tự tính đó vốn không có, ta chụp vào cho nó. Nếu quán sát thì ta thấy bông hoa được làm bằng những yếu tố

không bông hoa như đám mây, mặt trời, hạt giống. Lúc đó ta bắt đầu thấy tự tính thứ hai.

2- Tự tính y tha khởi

Y tha khởi là duyên khởi. Khi thấy được tự tính y tha khởi thì từ từ ta lìa được tự tính thứ nhất là biến kế sở chấp. Khi đi sâu vào tự tính y tha khởi rồi thì ta thấy nó là *không*. Ta lìa tính ảo, thấy được tính *không* của bông hoa. Trong biến kế của ta thì bông hoa có thật, độc lập, có tự tính. Bây giờ ta thấy bông hoa có đó như một cái gì ảo, do duyên sinh. Tới mức sâu nhất thì ta thấy bông hoa đó là *không* và tự tính của nó là viên thành.

3- Tự tính viên thành

Nó không sinh không diệt, không có, không không, lúc đó ta thấy được bông hoa thật. Viên thành là Niết Bàn, là cái vượt thoát có, không, còn, mất.

Ôn lại chương ba

Sự tử tình hữu, danh vi biến kế có nghĩa là sự có mặt của sự tử qua nhận thức vụng về, sai lầm của ta chẳng qua chỉ là biến kế, là tạo tác của tâm ý mà thôi. Hoa kia, núi kia, người mà ta tiếp xúc hằng ngày và những buồn, vui, lo lắng, sợ hãi hay ganh tị của ta đều là những tạo tác của tâm ý. Ta không thấy được sự thật. Đó là tính biến kế sở chấp do nhận thức sai lạc của ta tạo ra.

Sự tử tự hữu, danh viết y tha có nghĩa là sự có mặt của sự tử cũng như sự có mặt của bông hoa chỉ là một sự có mặt ảo mà thôi. Ngoài những nhân duyên làm cho nó biểu hiện thì không có sự có mặt riêng biệt của nó. Ta bắt đầu thấy được tính duyên khởi, tính y tha của sự vật và ta xa lìa từ từ cái ảo tưởng, cái tạo tác của tâm ý. Khi thấu suốt, đi tới cùng mức của y tha rồi thì ta đi tới cái không sinh không diệt. Ta thấy bản chất không sinh không diệt của bông hoa, của bản thân ta. Ta thấy đám mây không sinh không diệt, không có cũng không không, ta

tiếp xúc được với tự tính thứ ba, đó là tự tính viên thành. Đó là Niết Bàn, là thực tại.

Tam vô tính

Vì dùng chữ tam tự tính cho biến kế, y tha và viên thành, sợ người ta hiểu lầm là tự tính đó có thật nên chư tổ đặt ra tam vô tự tính hay vắn tắt là *tam vô tính*. *Vô tính* được đặt ra để lật đổ chữ tính, để mình đừng kẹt vào chữ tính. Tam vô tính là:

- 1- Tướng vô tính:** Khi thấy bông hoa hay sư tử, thì ta vướng vào, đó gọi là tính biến kế. Tuy gọi là tính biến kế, nhưng tính biến kế cũng là hư vọng, thật ra nó không phải là tính, nó là vô tính, gọi là tướng vô tính.
- 2- Sinh vô tính:** Bông hoa hay sư tử nương nhờ những hiện tượng khác mà biểu lộ, tức là do duyên sinh. Tướng đó là giả thì tướng sinh hay tướng diệt cũng là giả. Vì vậy nó cũng là vô tính nên gọi là sinh vô tính.
- 3- Thắng nghĩa vô tính:** Thắng nghĩa tức là chân lý tuyệt đối. Khi tiếp xúc được với tính y tha và duyên khởi thì từ từ biến kế tan rã, nghĩa là ta thấy hoa hay sư tử kia không có cũng không không, không sinh cũng không diệt. Lúc đó ta đạt được tính viên thành tức là thực tại tối hậu (ultimate reality). Nhưng nếu nghĩ rằng thực tại tối hậu đó là một cái gì chắc thật, có tự tính riêng biệt thì ta vẫn còn kẹt. Tiếp xúc được với thực tại tối hậu thì vượt thoát ý niệm có và không. Kẹt vào nó như là một cái tính thì cũng sai. Ở đây thêm vào một vô tính thứ ba là thắng nghĩa vô tính.

Các tổ căn trọng như vậy. Các Ngài biết khi nói ra cái gì thì ta có thể níu vô cái đó, cho nên sau khi dạy tam tính thì các ngài dạy tam vô tính để ta đừng bị kẹt.

Có những nhà thần học nói: “Thượng đế là nền tảng của hiện hữu (hữu thể)”, tôi đặt câu hỏi là: “Nếu Thượng đế là nền tảng của hữu

thê (God is the ground of being) thì cái gì là nền tảng của vô thê?" Thượng đế là thực tại tối hậu, là viên thành thật, là *parinivanna*. Nếu diễn tả tính viên thành thật là hữu thê thì đó chưa phải là viên thành thật, tại vì viên thành thật thoát ra khỏi hữu và vô, có và không. Nói Thượng đế là có, là nền tảng của hữu thê, thì đó chưa phải là Thượng đế, tại vì nó vẫn còn kẹt vào cái có. Nếu Thượng đế là nền tảng của hữu thê thì ai là nền tảng của vô thê? Khi các nhà thần học cãi nhau về có hay không có Thượng đế thì họ đánh mất rất nhiều thì giờ. Thực tại tối hậu vượt thoát cả cái có và cái không. Nói Thượng đế có là sai mà nói Thượng đế là không cũng sai. Vì vậy nói Thượng đế là nền tảng của cái có là không đúng, vì tự tính viên thành là Niết Bàn, là thực tại tối hậu vượt thoát ý niệm có và không.

Khi nghe giảng về tam tính thì ta cho tính viên thành là cái chắc thật còn tất cả thứ khác đều là giả. Nếu ta có khuynh hướng cho tính viên thành thuộc về "cái có" thì ta chưa nắm được tính viên thành. Tự tính viên thành làm sao nắm được? Nó vượt ra khỏi có và không.

Cái hay của tác phẩm này là càng đi sâu vào thì chúng ta càng thấy dễ hiểu. Đọc đoạn đầu chúng ta chưa hiểu được; đọc đoạn thứ hai, chúng ta hiểu được đoạn đầu một chút; đọc đoạn thứ ba chúng ta hiểu đoạn đầu thêm một chút nữa. Chúng ta đừng mong đọc câu nào thì hiểu câu đó liền lập tức. Nếu có cảm tưởng mình chưa hiểu thì không sao, từ từ sẽ hiểu, càng đi sâu càng hiểu.

4. Hiện vô tướng

(Hiện bày lý vô tướng)

Hiện vô tướng

Vị dĩ kim thân sư tử tận, kim ngoại cánh vô sư tử tướng khả đắc, cố danh vô tướng.

Hiện bày lý vô tướng

Toàn thân của sư tử là vàng. Ngoài vàng ấy không tìm ra được hình tướng sư tử, nên gọi đó là vô tướng.

Toàn thân sư tử chỉ là vàng, ngoài vàng làm gì có sư tử, cho nên gọi là vô tướng. Ngoài vàng không có sư tử, sư tử không có một sự có mặt riêng biệt.

Ngoài sư tử cũng không có vàng. Vàng và sư tử bình đẳng với nhau. Đi tìm một sự có mặt riêng biệt không được, đi tìm sự có mặt của tướng ngoài tánh không được. Đợt sóng không thể có mặt riêng ngoài nước, đám mây không thể có mặt ngoài H₂O.

Các tướng tới-đi, sinh-diệt của sư tử chỉ là tạo tác của tâm ý. Chỉ có vàng là thật, còn các tướng là ảo, nên gọi là vô tướng.

Nếu nói đến tướng thì phải nói tướng gì? Tướng không và tướng có, tướng đẹp và tướng xấu, tướng tới và tướng đi, đó là tướng của sư tử. Những tướng đó là ảo. Tướng mây trở thành tướng mưa, tướng mưa trở thành tướng tuyết, tướng tuyết trở thành tướng nước đá. Nhìn bề ngoài, những tướng ấy như là có, không, còn, mất. Nhưng bên trong, H₂O không có có, không, còn, mất. Bản chất của mây là vô tướng, bản chất của mưa, của sương là vô tướng. Những tướng có, không, sinh, diệt, còn, mất của sư tử là những tạo tác của tâm ý. Sư tử thật ra là vô tướng.

Khi người thương mất đi rồi thì chúng ta bị kẹt vào tướng mất, tại vì ngày xưa ta kẹt vào tướng còn. Bây giờ chúng ta kẹt vào tướng mất và chúng ta khổ. Người thương của chúng ta cũng vậy, bản chất của họ là vô tướng. Thấy được tính chất vô tướng của người thương thì ta không khổ nữa. Người thương không còn-mất, có-không, người

thương là vô tướng. Nếu thương được người thương một cách vô tướng thì rất khoẻ.

Đoạn trên có thể cắt nghĩa như thế này: Những tướng như có-không, sinh-diệt của sự tử là những tạo tác của tâm ý, thực chất chỉ có vàng cho nên ta nói sự tử là vô tướng (signless). Từ vô tướng ta đi tới vô sinh. Đã không có tướng sinh, tướng diệt thì đi tới vô sinh rất dễ.

5. Thuyết vô sinh

(Nói về lẽ vô sinh)

Thuyết vô sinh

Vị chánh kiến sư tử sinh thời, đản thị kim sinh, kim ngoại cánh vô nhất vật. Sư tử tuy sinh hữu diệt, kim thể vốn vô tăng giảm, cố viết vô sinh.

Nói về lẽ vô sinh

Khi thấy tướng sư tử sinh khởi, đó thật ra chỉ là vàng sinh khởi. Ngoài vàng không còn vật gì khác. Sư tử tuy có sinh diệt nhưng bản chất của vàng vốn không thêm bớt, cho nên gọi là vô sinh.

Phần vô sinh có liên hệ với phần vô tướng. Vô tướng tức là vô sinh. Vô sinh là mục đích của người tu. Tu là phải đạt tới vô sinh. Cửa vô sinh mở rồi. Vô sinh cũng có nghĩa là bất diệt. Khi thấy vô tướng rồi thì ta chứng được vô sinh vì vô sinh là không sinh, không diệt.

Vị chánh kiến sư tử sinh thời có nghĩa là khi ta chứng kiến sự sinh khởi của sư tử thì nhìn cho kỹ ta chỉ thấy vàng sinh khởi (đản thị kim sinh). Không có sư tử sinh khởi tại vì ngoài vàng ra không có vật gì khác nữa (kim ngoại cánh vô nhất vật). Nói ngoài vàng còn có vật gì khác nữa là vô lý tại vì sư tử cũng chỉ là vàng thôi. Sư tử tuy có sinh diệt nhưng bản chất của nó là vàng, là không thêm không bớt (kim thể vốn vô tăng giảm) nên gọi là vô sinh.

Ở đây chúng ta thấy kinh Bát Nhã rõ ràng. Bề ngoài ta thấy như là có sinh nhưng bên trong là vô sinh. Chúng ta đã học mấy chục năm nay là đám mây không có sinh. Sinh là từ không mà trở thành có. Đám mây có bao giờ sinh ra đâu? Trước khi là đám mây thì nó đã là hơi nước rồi. Hơi nước đổi ra thành đám mây, tướng này đổi sang tướng khác. Thấy được tướng vô sinh của đám mây không khó. Chúng ta biết là hơi nước thành ra đám mây, đám mây không phải từ không mà trở thành có. Đứng về lý luận thôi thì cũng đủ chứng minh được vô sinh rồi. Đã là vô sinh cũng là bất diệt. Khi không là đám mây nữa thì đám mây trở thành hơi nước, trở thành mưa. Đám mây là như

vậy! Con sư tử cũng vậy, chúng ta hay người yêu của ta cũng vậy! Ta là vô sinh bất diệt, nhưng tại vì ta không thấy nên ta mới khổ.

Chúng ta thêm vào một chương nữa là chương vô tác.

6. Luận vô tác

(Luận bàn về vô tác)

Luận về vô tác

Toàn thân sư tử đã là vàng thì sư tử không cần phải lao đao đi tìm vàng ngoài bản thân của mình nữa, cho nên gọi là vô tác.

Chúng ta hãy tưởng tượng đợt sóng đi tìm nước thì thật là buồn cười, tại vì bản chất của sóng đã là nước rồi. Chúng ta đi tìm Bụt cũng vậy, cũng rất là buồn cười, tại vì bản chất của ta là vô sinh bất diệt. Bụt luôn luôn có đó, chúng ta muốn nắm tay Bụt đi thiền hành lúc nào cũng được. Vậy mà ta cứ đi tìm hoài, đi hết chùa này đến chùa khác. Bụt có ở trong ta mà ta cứ đi tìm lao đao, lận đận. Tưởng tượng một đợt sóng đi tìm nước, thật là buồn cười. Chúng ta đã là cái mà ta muốn đi tìm rồi. We are all what we want to become. Đó là vô tác.

Tông Hoa Nghiêm chủ trương *Năm giáo*, chia giáo lý của Bụt làm năm thời kỳ, năm trường phái. Thời kỳ thứ nhất đơn sơ, thời kỳ thứ hai đi sâu hơn, thời kỳ thứ ba sâu hơn nữa, thời kỳ thứ tư sâu hơn nữa, thời kỳ thứ năm là cao nhất và cao nhất là Hoa Nghiêm.

Tại Làng Mai, chúng ta học Dị Bộ Tông Luân Luận, đi qua giáo lý của 20 tông phái. Cuối cùng chúng ta cũng đưa ra những định đề giáo lý Làng Mai. Cái thấy của chúng ta căn cứ trên cái thấy đó và ta đưa ra các pháp môn tương đương. Ta không nói rằng những định đề giáo lý Làng Mai là đúng nhất, là hay nhất.

Tông Hoa Nghiêm, ngoài Năm giáo, còn có chủ trương *Mười tông*. Khi học về năm giáo thì chúng ta cũng phải học mười tông. Chủ trương của Tông Hoa Nghiêm có mục đích phân tích để đưa tới kết luận: giáo lý Hoa Nghiêm là cao nhất, sâu nhất, tròn nhất, đầy đủ nhất!

Bây giờ ta đi sang chương khác và sẽ trở về Năm giáo và Mười tông sau, ta sẽ hiểu rõ hơn khi trở về lại.

7. Lặc thập huyền

(Năm vĩng đợc mười huyền)

Học xong Mười huyền rồi ta trở về Năm giáo rất dễ. Trong Lâm Tế Lục, tổ có nói mình đi quá làm mòn hết giày dép, sau này phải trả tiền giày dép. Mình đi tìm lao đao, lặn độn hết chỗ này đến chỗ khác.

Huyền là cái màu nhiệm. Mười cánh cửa màu nhiệm gọi là Thập huyền môn (the ten mysterious gates). Chữ huyền và chữ môn có gốc gác trong Lão giáo (Taoism). Trong Lão giáo có câu: *Huyền chi hựu huyền, chúng diệu chi môn*. Có nghĩa là: Đã huyền lại còn huyền thêm nữa, đó là cánh cửa mở ra tất cả sự màu nhiệm. Thầy Pháp Tạng đã dùng chữ *huyền* trong Đạo Đức Kinh (Daode Jing).

Cánh cửa thứ nhất: Đồng thời cụ túc tương ứng môn

Đồng thời cụ túc tương ứng môn

Cánh cửa thứ nhất: Đồng thời cụ túc tương ứng môn

Nhất, kim dữ sư tử đồng thời thành lập, viên mãn cụ túc, danh đồng thời cụ túc tương ứng môn.

Vàng và sư tử đồng thời thành lập. Cả hai đều tròn đầy và không thiếu thốn. Cái này gọi là đồng thời cụ túc tương ứng môn.

Đồng thời có nghĩa là cùng một lúc (simultaneous). *Cụ túc* là đầy đủ, không thiếu một cái nào hết. *Tương ứng* là đáp ứng với nhau, một gọi ngàn thưa. Trong một chúng giới thì có “một gọi ngàn thưa”, có sự hưởng ứng nhau.

Khi nói đến sư tử vàng thì chúng ta phân biệt hai cái, sư tử và vàng. Nếu không có sư tử thì làm sao gọi là sư tử vàng? Nếu không có vàng thì cũng không thể gọi là sư tử vàng. Vì vậy khi nói sư tử vàng là vừa có vàng vừa có sư tử. Nhưng cái nào có trước, cái nào có sau? Thường thường thì chúng ta bị kẹt vào ví dụ là có vàng trước rồi mới làm ra sư tử sau. Cái dở của ví dụ này là ở chỗ đó. Nhưng chúng ta phải vượt thời gian, chúng ta nói trong giây phút hiện tại là có con sư tử

vàng. Sư tử dựa vào vàng mà có và vàng dựa vào sư tử mà có. Không có sư tử thì không có vàng, không có vàng thì không có sư tử.

Cây viết này, nếu để đứng thì chúng ta thấy có trên, có dưới và trên dưới đồng thời thành lập, không phải trên có trước rồi dưới có sau. Nếu để cây viết ngang lại, chúng ta thấy có trái, có phải. Trái với phải đồng thời thành lập với nhau, không phải trái có trước rồi phải có sau. Đồng thời là như vậy. Trong kinh có một hình ảnh hồi xưa Đức Thế Tôn hay dùng, đó là hình ảnh giao lô. Giao lô là những cây sậy dựa vào nhau. Lô là cây sậy.

Đức Thế Tôn thấy ba cây sậy chụm lại thì đứng vững không ngã xuống được. Nếu lấy đi một cây thì hai cây kia rớt xuống. Lấy đi bất cứ cây nào trong ba cây thì hai cây còn lại sẽ rớt xuống. Sự đứng vững của cây này tạo thành sự đứng vững của hai cây kia. Chúng ta không thể nói cây này đứng vững được rồi thì mới tới cây kia. Không có sự vững chãi của cọng lau này trước rồi mới có sự vững chãi của cọng lau kia sau. Sự vững chãi của mấy cây lau xảy ra đồng thời.

Cũng giống như một tam giác ABC. Khi vạch một đường thẳng từ A xuống H chúng ta có hai tam giác nhỏ T và S. Không thể nói tam giác S có trước rồi tam giác T có sau hay T có trước rồi S có sau. Hai tam giác T và S đồng thời câu khởi và có mặt cùng một lúc gọi là đồng thời cụ túc tương ứng. Tương ứng là hưởng ứng với nhau cùng có một lúc.

Nhân quả trong đạo Bụt dùng để quán chiếu tâm chứ không phải để quán chiếu vật. Vật có là do tâm. Hiện bây giờ khoa học lượng tử đã bắt đầu thấy được, nhìn trong điện tử thì thấy tâm rất nhiều. Lượng tử, điện tử trước hết là đối tượng của tâm ý. Đi đâu cũng tìm thấy tâm.

Trong khóa tu neuro-science năm ngoái, tôi có đọc một đoạn trong Winnie-the-Pooh. Sáng hôm đó Pooh mời Piglet đi chơi trên tuyết mới rơi. Đi một vòng thì Pooh thấy dấu chân của ai trên tuyết. “Nguy hiểm quá! Có con thú nào rất nguy hiểm, mình phải cẩn thận lắm!” và nó theo dấu chân đi tìm. Đi một hồi thì nó thấy dấu chân hai con, hai

con vật nguy hiểm. Nó hốt hoảng lên! Rốt cuộc thì Christopher Robin nói: “Chà! Mày tức cười lắm! Đó là dấu chân của chính mày. Mày đi một vòng tới thấy dấu chân của mày, mày tưởng có một con vật nào. Đó là dấu chân của mày đó!”

Khi nghiên cứu một đối tượng, chúng ta tưởng đối tượng đó là một cái gì ở ngoài ta nhưng kỳ thật nó là tạo tác của tâm ý ta. Nó chính là dấu chân của chúng ta. Thực tại mà ta đang nghiên cứu như bộ óc của ta, như điện tử, quang tử hay lượng tử đều không phải là thực tại khách quan độc lập khỏi tâm ý. Trước hết nó là một tạo tác của tâm ý. Vết chân Pooh thấy không phải là vết chân của con thú nào khác mà chính là vết chân của nó, của Pooh bear, con gấu con.

Chúng ta biết đạo Bụt là một loại khoa học, nhưng thay vì tìm xét thiên nhiên mà ta cho là có ở ngoài thì ta xét cái tâm của ta trước. Tâm là gốc của tất cả mọi hiện tượng. Phương pháp của Phật học là sử dụng tâm để quán chiếu. Tâm là công cụ để quán chiếu. Các nhà khoa học có dụng cụ để quán sát và họ nương vào dụng cụ rất nhiều. Họ cũng nương vào tâm nhưng họ tin vào dụng cụ nhiều hơn.

Trong đạo Bụt, người thiền quán sử dụng tâm của mình. Khi tâm không có chướng ngại do phiền não và sở tri thì nó sáng chói và thấy rõ hơn. Các nhà khoa học tuy có máy móc tinh xảo nhưng nếu tâm của họ vẫn còn phiền não chướng và sở tri chướng thì họ cũng vẫn kẹt. Cái kẹt nhất trong khoa học, đạo Bụt gọi là *nhị kiến*. Nhị kiến hay nhị thủ (double grasping) là cái kẹt cho là có một nhận thức chủ quan và một thực tại khách quan và hai cái đó không có dính líu gì với nhau hết. Câu hỏi mà các nhà khoa học đưa ra là: Cái mà ta nhận thức có phải là một thực tại ở ngoài không? Vì vậy họ vẫn còn có ý niệm lưỡng nguyên giữa chủ thể và đối tượng. Chủ thể quan sát và đối tượng được quan sát là hai cái riêng biệt. Đạo Bụt nói cái thấy đó là nhị thủ (double grasping). Sự quán chiếu của đạo Bụt cho thấy rằng, đối tượng mà ta nghĩ có ngoài nhận thức chẳng qua chỉ là nhận thức thôi. Đó là cái mà khoa học bắt đầu hé thấy được.

Quán chiếu đây không phải là quán chiếu đối tượng bên ngoài mà là quán chiếu tâm. Đối tượng nhận thức và chủ thể nhận thức đồng thời nương vào nhau mà làm thành nhận thức. Không phải là đối tượng có trước hay chủ thể có trước, hoặc chủ thể đi tìm đối tượng, hoặc đối tượng đi tìm chủ thể. Không có hai cái riêng biệt nhau rồi xấp lại với nhau mà cả hai đồng thời câu khởi và có đầy đủ tất cả. Đó gọi là đồng thời cụ túc tương ứng.

Kim dĩ sự tử đồng thời thành lập viên mãn cụ túc. Đồng thời thành lập viên mãn cụ túc nghĩa là đồng thời không thiếu gì hết, tất cả đều có mặt. Tiếng Anh có nghĩa là: The simultaneous arising of all things together. All things together là cụ túc, simultaneous là đồng thời, arising là tương ứng sinh khởi. Chúng ta có thể dịch là: All things simultaneously arise and respond to each other. Tương ứng là responding to each other.

Ở Indonésie có rất nhiều đom đóm. Khi trời bắt đầu chạng vạng thì có vài con đom đóm bay đến đậu trên cây và chớp chớp. Tới một lúc nào đó tự nhiên chúng cùng chớp một lần. Rồi toàn thể hàng triệu con cùng chớp một lần, đồng thời tương ứng. Người ta rất lấy làm ngạc nhiên. Nó đi theo một nhịp điệu rất tuyệt hảo. Trong khoa sinh vật học cũng có những khám phá như vậy.

Có những tế bào gọi là pace-making, có trách vụ tạo ra nhịp đập chung. Trong trái tim hay trong óc có những tế bào như thế, gọi là pace-making cells. Khi có sự cần thiết, có nhu yếu, thì tự nhiên có một tế bào bắt đầu lãnh đạo rồi các tế bào khác đáp ứng lại và tạo ra nhịp đập của tim rất là đều. Chính các tế bào đó quyết định nhịp đập của tim, nhịp đập đáp ứng được yêu cầu của cơ thể. Trong não bộ hay trong tim cũng vậy, nó đồng thời tương ứng. Tiếng Việt gọi là *đồng bộ*, có nghĩa là tất cả cùng làm với nhau một lần. Tiếng Anh là synchronisation.

Nếu trong chúng của mình có chánh niệm, ý thức được những gì đang xảy ra thì chúng ta cũng làm được như những con đom đóm, rất

là nhịp nhàng, không ai bỏ ai, tất cả đi vào đồng bộ và trở nên một cái gì rất đẹp, rất hùng tráng.

Ánh sáng laser cũng vậy, rất đồng bộ. Khi những nguyên tử bị kích thích thì nhả ra quang tử (photons). Những quang tử đồng thời câu khởi, đồng thời cụ túc tương ứng. Nó đi vào phase và hàng triệu quang tử hành xử như một quang tử. Trong kinh gọi là *dị khẩu đồng âm*.

Khi bồ tát Kim Cang Tạng giảng xong kinh Hoa Nghiêm thì tất cả hàng hà sa số các vị Bụt trên thế giới đều đưa cánh tay ra xoa đầu khen ngợi bồ tát mà không có cánh tay nào chạm vào cánh tay nào hết.

Khi bước đi một bước vững chãi thì chúng ta thấy có hàng triệu tổ tiên trong quá khứ cùng bước đi với mình mà không bước chân nào vướng vào bước chân nào hết. *Đồng bộ* tức là khi ta bước thì tất cả tổ tiên cùng bước. Giáo lý Hoa Nghiêm không phải là lý thuyết. Tất cả tổ tiên đang có mặt ở trong ta. Khi ta bước một bước thì tất cả tổ tiên cùng bước, ta có vững chãi thì tổ tiên ta vững chãi, ta có thành thoi thì tổ tiên ta thành thoi.

Hồi sáng ta ngồi thiền, ta đã về thì ba trong ta cũng đã về. Cho nên chúng ta thực tập cho tất cả. Tất cả đều đồng bộ, đều đồng thời cụ túc tương ứng. Đó là cái thấy rất sâu sắc của duyên khởi. All things simultaneously arise and respond to each other (đi vào pha). Khi một chúng tăng mà hành xử được như vậy thì sự hòa hợp rất là lớn.

Cũng giống như những quang tử trong tia laser. Tia laser mạnh lắm, nó có khả năng khoét thủng sắt và chì tại vì nó đồng bộ, nó cùng vào một pha. Muôn ngàn quang tử mà hành xử như một quang tử, muôn người hành xử như một người. Khi mà trong chúng mọi người nhất tâm cùng làm giống như nhau thì năng lượng rất lớn. Năng lượng đó chuyển hoá được mọi người trong chúng. Mọi người đều thờ chung, đi thiền hành chung, đồng thời cụ túc tương ứng tạo ra một sức mạnh rất lớn. Còn đứng trên phương diện cá nhân mà làm thì dù chúng ta có tài ba cách mấy cũng không làm được.

Các nhà khoa học quan sát thấy những hiện tượng đó có thật trong sự sống như là hàng triệu con đom đóm cùng chớp một lần, hàng triệu tế bào cùng đập chung một nhịp, nó đi vào pha. Tia laser cũng vậy, sở dĩ tia laser mạnh như vậy là vì nó có tính cách đồng bộ (synchronisation). Tất cả hành xử như một, rất là hay!

Cánh cửa thứ hai: Chư tạng thuần tạp cụ đức môn

Chư tạng thuần tạp cụ đức môn

Nhị, nhược sư tử nhĩ thân sư tử tận, tắc nhất thiết thuần thị nhĩ. Nhược nhĩ thân sư tử tận, tắc nhất thiết thuần thị nhĩ. Chư căn đồng thời tương thân, tất giai cụ túc. Tắc nhất nhất giai tạp, nhất nhất giai thuần, vi viên mãn tạng, danh Chư Tạng Thuần Tạp Cụ Đức Môn.

Cánh cửa thứ hai: Chư tạng thuần tạp cụ đức môn

Nếu mắt của sư tử thu nhiếp toàn thân của sư tử thì toàn thân sư tử trở thành mắt của sư tử. Nếu tai sư tử thu nhiếp toàn thân sư tử thì toàn thân sư tử trở thành tai sư tử. Nếu các căn sư tử đồng thời thu nhiếp được nhau (toàn thân của sư tử) thì căn nào cũng có đầy đủ trong tự thân, và vì vậy cái nào cũng là chung (tạp) và là riêng (thuần) cùng một lượt, và cái nào cũng trở thành một kho tàng viên mãn. Cái này gọi là chư tạng thuần tạp cụ đức môn.

Thuần là cái tự thân, cái riêng, tạp là cái hòa đồng, cái chung. Tạng là những nhóm (store), những mô (tissue).

Tất cả các nhóm hiện hữu có đầy đủ tất cả các tính thuần và tạp của nó cùng một lúc. Như thiên đường này chẳng hạn, chúng ta nhìn thiên đường như một tổng thể. Nhưng nhìn kỹ thì thấy tổng thể này được làm bằng những yếu tố riêng biệt như tấm ván, viên ngói, v.v.. Có cái tổng và có cái biệt. Khi nhìn viên gạch như là viên gạch thì ta thấy tính chất thuần, tự thân riêng tư của nó. Nhìn kỹ, ta thấy viên gạch đi vào trong cái nhà một cách vô ngại và nó thành cái nhà. Viên gạch kia vừa là cái nhà vừa là viên gạch. Viên gạch không thể có ngoài cái nhà, cái nhà không thể có ngoài viên gạch. Trong thuần có tạp và trong tạp có thuần, có riêng và có chung.

Chúng ta thấy được cái nhà trong viên gạch và viên gạch trong cái nhà. Trong cái nhà này, viên gạch không chỉ là viên gạch nữa, nó tuy là viên gạch nhưng cũng đã thành cái nhà rồi. Giữa cái nhà và viên

gạch có sự liên hệ rất mật thiết, lấy nhà ra thì không có viên gạch, lấy viên gạch ra thì không có cái nhà.

Con sư tử có sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Sư tử có tai và tai sư tử thu nhiếp tất cả toàn thân sư tử, tại vì tai này là tai sư tử chứ không phải tai của ai khác. *Tai sư tử thu nhiếp toàn thân sư tử.* Nó không phải là tai bò hay tai người, nó là tai sư tử. Đã là tai sư tử rồi thì nó thu nhiếp toàn thân sư tử. Cái một chứa cái tất cả. *Nếu tai sư tử thu nhiếp toàn thân sư tử thì toàn thân sư tử trở thành tai sư tử.* Cái tất cả nằm trong cái một. The all is in the one and the one is in the all. *Nhất thiết tức nhất, nhất tức nhất thiết. Cái một là cái tất cả, cái tất cả là cái một.* Cánh cửa bí mật này rất quan trọng, nó cho ta thấy được sự thật là cái một có thể thấy trong cái tất cả và cái tất cả có thể thấy trong cái một.

Hiện nay người ta có thể làm thành những hình toàn vẹn ba chiều (three dimensional image) gọi là hologram. Hologram là những hình thấy ở ba chiều chứ không phải ở hai chiều như những ảnh thường. Chúng ta có thể chụp được hình ba chiều với điều kiện phải dùng ánh sáng laser. Trước hết, ta tấ hình ảnh đó trong ánh sáng laser. Sau khi được tấ trong ánh sáng laser thì hình đó phản chiếu ra ngoài, và ta thấy vật đó dưới ánh sáng của laser. Người ta dùng một nguồn ánh sáng laser thứ hai phản chiếu lại. Khi họ chụp ra thành phim thì chúng ta nhìn không thấy rõ ràng gì hết. Nhưng khi chiếu ánh sáng laser vô thì thấy được vật kia ba chiều chứ không phải hai chiều. Điều lạ hơn hết là sau khi cắt phim ra làm hai, rồi chiếu laser vô thì cũng thấy nguyên tất cả vật chứ không phải chỉ thấy có phân nửa. Nếu cắt phim ra thành một phần tư, khi chiếu laser vô thì mình cũng thấy toàn thân vật đó. Hình hologram (toàn ảnh) là một ví dụ để chứng minh cái một có thể chứa đựng được cái tất cả. Nếu cắt phim ra làm ngàn phần rồi lấy một mảnh ra mà chiếu lên thì cũng thấy toàn thể vật được chụp chứ không phải chỉ thấy có một phần ngàn.

Lấy ví dụ con xúc xắc để giúp cho ta hiểu thêm được ý của “cái một nằm trong cái tất cả”. Con xúc xắc có sáu mặt: nhất, nhị, tam, tứ, ngũ, lục. Nếu để như thế này thì ta chỉ thấy mặt lục thôi nhưng thật ra đằng sau nó có cả một nền tảng, mà nếu không có thì làm gì có mặt

lục này. Nhìn thì thấy một mặt hiển, những mặt ẩn phía sau thì ta không thấy được. Hãy tưởng tượng nếu năm mặt kia không có thì mặt này có hay không? Lấy năm mặt kia đi thì mặt này cũng tiêu luôn. Chúng ta biết rằng cái một chứa đựng cái tất cả. Chúng ta tưởng đó là một nhưng nhìn cho sâu thì cái một đó chứa cái tất cả.

Các căn của con sư tử cũng vậy. Chúng ta tưởng đó chỉ là con mắt của sư tử thôi. Nhưng nếu con mắt mà không có toàn thân sư tử đứng sau để làm lưng tựa thì con mắt đó làm sao có được? Mặt lục của con xúc xắc mà không có năm mặt kia đứng sau lưng yểm trợ thì làm sao mà có được? Mặt lục chứa năm mặt kia và mỗi mặt kia cũng như vậy, mỗi mặt này chứa năm mặt khác. Vì vậy nhìn vào cái một ta thấy cái tất cả. Cái một chứa được cái tất cả. *The whole is found in the one.*

Ban đầu mình thấy mặt trên không phải là mặt dưới, mặt trái không phải là mặt phải. Nhưng mặt trên làm gì có nếu không có mặt dưới? Mặt dưới làm gì có nếu không có mặt trên? Một cái chứa đựng tất cả các cái. Mỗi cái có đầy đủ thuần và tạp, đó gọi là chư tạng thuần tạp cụ đức.

Đây là lối diễn tả của huyền môn cũ (cựu huyền môn) của tổ thứ nhất tông Hoa Nghiêm là thầy Đỗ Thuận. Sau này thầy Pháp Tạng, tổ thứ ba, có sửa lại cho hay hơn. Huyền môn mới (tân huyền môn) của thầy Pháp Tạng là:

Quảng Hiệp Tự Tại Vô Ngại

Quảng là rộng, hiệp là hẹp. Cái rộng chứa cái hẹp mà cái hẹp cũng chứa cái rộng một cách rất tự do, không hề có sự ngăn ngại nào. Chúng ta cứ tưởng cái lớn chứa cái nhỏ, ai ngờ cái nhỏ cũng chứa được cái lớn. Con mắt sư tử chúng ta tưởng nó nhỏ, ai ngờ con mắt sư tử thân chứa cả toàn thân sư tử. Nếu không có toàn thân sư tử đứng sau lưng thì không có con mắt đó. Con mắt sư tử nhỏ nhưng chứa được toàn thân sư tử. Một hạt bụi cũng vậy, một thiền sư đời Lý đã nói:

Càn khôn tận thị mao đầu thượng

Nhật nguyệt bao hàm giới tử trung

Có nghĩa là trời đất có thể đặt gọn lên đầu một sợi tóc. Càn khôn là trời đất. Mao là sợi lông, mao đầu là đầu sợi lông. Đem hết tất cả trời đất đặt lên đầu một sợi lông. Đó chứng tỏ rằng cái một chứa đựng cái tất cả (the whole is in the one).

Nhật nguyệt bao hàm giới tử trung có nghĩa là mặt trời và mặt trăng có thể được nhét gọn vào trong một hạt cải. Hạt cải rất nhỏ nhưng nó bao trùm được cả thế giới. Cái một bao trùm cái tất cả.

Chúng ta nhận ra cánh cửa thứ nhất (Đồng thời cụ túc tương ứng môn) và cánh cửa thứ hai (Chư tạng thuần tạp cụ đức môn) có khác nhau.

Trong cánh cửa thứ nhất, thầy Pháp Tạng nói vàng và sư tử đồng thời mà phát khởi, đáp ứng lại với nhau. Vàng là sư tử, sư tử là vàng. Liên hệ này là *liên hệ giữa tánh và tướng, liên hệ giữa bản thể và hiện tượng* (relationship between numena and phenomena). Đó là liên hệ giữa H₂O và đám mây, giữa nước và sóng, giữa *lý và sự*. *Sự* là thế giới của hiện tượng (con sư tử, sóng, đám mây). *Lý* là thế giới của bản chất, của bản thể (vàng, nước, H₂O).

Đi tới cánh cửa thứ hai, chúng ta nói đến sự liên hệ giữa những hiện tượng với nhau, gọi là *liên hệ hiện tượng*. Bên ngoài ta thấy có thân, tai, mắt, mũi, lưỡi riêng, nhưng khi nhìn kỹ ta thấy trong tai có mắt, mũi, lưỡi, thân; trong mũi có tai, mắt, lưỡi, thân v.v... Một căn chứa đựng tất cả các căn. Đó là đứng trên phương diện hiện tượng mà nói. Hiện tượng này chứa đựng tất cả các hiện tượng khác.

Cánh cửa thứ nhất nói về *hiện tượng chứa đựng bản thể*, gọi là *Lý pháp giới*. Cánh cửa thứ hai nói về *hiện tượng chứa đựng hiện tượng*, gọi là *Sự pháp giới*. Trong Hoa Nghiêm có nói tới bốn pháp giới. Pháp giới (the realm of dharma) là thế giới của sự hiện hữu (the realm of being):

- 1- Lý pháp giới** (reality as numena). Pháp giới có thể được dịch là thực tại (reality) hay bản thể.

2- **Sự pháp giới** (reality as phenomena). Đây không còn là vàng, là nước nữa; đây là sư tử, là sóng. Sóng và sóng có liên hệ với nhau.

3- **Lý sự vô ngại pháp giới** (reality in the relationship between numena and phenomena). Đó là thực tại trong sự liên hệ giữa lý và sự, giữa tánh và tướng.

4- **Sự sự vô ngại pháp giới** (reality in the relationship between phenomena and phenomena). Đó là thực tại nhìn qua sự liên hệ giữa tướng và tướng (sóng và sóng, đám mây và sương mù).

Đó là bốn pháp giới. Đến đây ta thấy có bốn thực tại: thực tại được nhìn qua phía tánh, thực tại được nhìn qua phía tướng, thực tại được nhìn qua sự liên hệ giữa tánh và tướng, và thực tại được nhìn qua sự liên hệ giữa tướng với nhau.

Đồng thời cụ túc tương ứng môn nói về liên hệ tánh-tướng, liên hệ bản thể-hiện tượng. Vàng thu nhiếp sư tử, sư tử thu nhiếp vàng. Đó là *lý sự vô ngại*.

Chư tạng thuần tạp cụ đức môn nói về liên hệ tướng-tướng hay liên hệ giữa những hiện tượng với nhau. Mắt, tai, mũi, lưỡi của sư tử tuy riêng nhưng thu nhiếp nhau. Đó là *sự sự vô ngại*.

Danh từ pháp giới có nghĩa là lãnh vực hiện hữu (domaine de l'existence). Pháp giới được dịch là dharma realm. Nhưng chữ dharma realm cũng khó hiểu, nó mang tính chất chuyên môn hơi nhiều. Tiếng Phạn là *dharmadhātu*, *dharma* tức là các pháp. Chúng ta có thể dùng chữ lãnh vực, hay thế giới (le monde) cũng được.

Lý pháp giới (thế giới bản thể), tiếng Anh là the world of numena, tiếng Pháp là le monde de la nomène. Thế giới của hiện tượng hay *Sự pháp giới* là the world of phenomena (the phenomenal world), le monde des phénomènes.

Lý sự vô ngại pháp giới có nghĩa là thế giới của sự liên hệ giữa bản thể và hiện tượng (the world on the relationship between numena and

phenomena), (le monde dans la corrélation entre la nomène et les phénomènes).

Sự sự vô ngại pháp giới là thế giới của sự liên hệ giữa các hiện tượng với nhau (the world of interphenomena), (le monde interphénoménal).

Cánh cửa thứ ba: Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn

Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn

Tam, kim dữ sự tử tương dung, thành lập nhất đa vô ngại. U trung lý sự các các bất đồng.

Hoặc nhất hoặc đa, các trụ tự vị, danh Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn.

Cánh cửa thứ ba: Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn

Vàng và sự tử dung nhiếp nhau làm thành một thế một nhiều vô ngại (nhất đa vô ngại: cái một và cái nhiều không làm trở ngại nhau).

Ở đây lý và sự (bản thể và hiện tượng) được phân biệt rõ ràng, dù là một hay là hai (nhiều)... thì mỗi cái cũng an trú trong vị trí của chính mình! Đây gọi là Nhất Đa Tương Dung Bất Đồng Môn.

Một bên là cái một và một bên là cái nhiều, một bên có sameness và một bên có otherness, một bên là nhất còn một bên là nhất thiết, nhưng hai cái đó không hẳn là chống nhau. Đó là *vô ngại* (no obstacle). Chúng ta thấy cái một có thể dung chứa cái tất cả và cái tất cả có thể được tìm thấy trong cái một (The whole is integrated into every part and all the part is integrated into the whole).

Ví dụ trong cơ thể của chúng ta có hàng tỷ tế bào nhưng một tế bào có thể đại diện cho tất cả các tế bào khác tại vì cái một là cái tất cả. Hiện nay chúng ta có một kỹ thuật gọi là sinh sản vô tính (cloning). Người ta chỉ cần lấy ra một tế bào thôi và tìm cách làm thành một cơ thể mới gọi là cloning. Từ một tế bào thôi, tế bào nào cũng được (tế bào ruột, gan) người ta lấy ra rồi nuôi thành một con người toàn vẹn. Kỹ thuật

cloning chứng tỏ: Trong cái một có cái tất cả. Trong một tế bào có đầy đủ những gen, tức gia sản di truyền.

Nhìn vào tế bào, ta thấy trong đó có những nhiễm thể (gen) do tổ tiên, ông bà, cha mẹ để lại. Những khổ đau, những kinh nghiệm, những hờn giận, hạnh phúc, những ước mơ của tổ tiên ông bà, đang có mặt trong từng tế bào cơ thể ta. Chỉ cần biết cách nhìn vào trong một tế bào thì ta thấy có đủ tư liệu (information) về tổ tiên, ông bà, cha mẹ nhiều thế hệ. Mình hay nói tổ tiên có mặt trong mỗi tế bào cơ thể là như vậy. Ta nghĩ rằng: "Đây là ta!". Nhưng kỳ thật đây không phải là ta vì nó chứa đựng hết tất cả thế hệ tổ tiên. Cái một chứa đựng cái tất cả mà không hề lúng túng, chật chội. Nó rất thoải mái. Nếu muốn thấy cái một thì cái một hiện ra. Nếu muốn thấy cái tất cả thì cái tất cả hiện ra cho ta thấy. Cái một và cái tất cả đi chung với nhau mà không chống đối nhau gọi là nhất đa tương dung.

Nhất đa tương dung: Cái một là cái tất cả, cái tất cả là cái một. Nhưng cái một vẫn còn là cái một, cái tất cả vẫn còn là cái tất cả, không cái nào hủy diệt cái nào hết.

Lý và sự được phân biệt rõ ràng dù là một hay là hai thì mỗi cái cũng an trú trong vị trí của mình. Chúng ta có thể gọi vàng và sư tử là hai cái, nó có thể đứng riêng ra thành hai cái riêng biệt. Nhưng chúng ta gọi vàng và sư tử là một cũng được vì hai cái tới với nhau làm thành một cái mà không hề có trở ngại. Đó gọi là nhất đa tương dung (the one and the many are implicated in each other).

Kim dũ sư tử tương dung: Vàng và sư tử dung chứa nhau (gold and lion content each other).

Thành lập nhất đa vô ngại: They produce the situation of non-obstacle between the one and the many.

Ư trung lý sự các các bất đồng: Trong đó, bản thể và hiện tượng, mỗi cái vẫn là nó, nó có thể khác nhau.

Hoặc nhất hoặc đa: Có thể gọi nó là một, có thể gọi nó là nhiều. Hai cái có thể là một, có thể là hai.

Các trú tự vị: Mỗi cái đứng vào trong vị trí của chính mình.

Cái một và cái nhiều vừa là nhau, vừa là khác nhau. Có một thi sĩ người Anh rất nổi tiếng tên là William Blake, không biết ông có đọc kinh Hoa Nghiêm không mà thơ ông viết ra có hương vị của Hoa Nghiêm. Thi sĩ sinh năm 1757 và tịch năm 1827, ông viết:

*To see the world in a grain of sand
And the heaven in a wild flower
To hold infinity in the palm of your hand
And eternity in just an hour*

Có thể thấy pháp giới trong một hạt cát và cả khung trời trong một bông hoa dại. Ôm lấy cái vô biên trong lòng bàn tay của anh và đặt cả thời gian vô cùng vào trong chỉ một giờ đồng hồ. Đó là một thi sĩ người Anh. Các thi sĩ, các nhà tư tưởng lớn có một trực giác. Tuy không đọc kinh Hoa Nghiêm nhưng với trực giác họ thấy cái tất cả nằm trong cái một. Có thể thi sĩ William Blake chưa bao giờ đọc kinh Hoa Nghiêm nhưng trong đời sống hằng ngày ông có mãi cảm và thấy được cái đó bằng trực giác. Cái quan trọng là chúng ta có kinh nghiệm, có trực giác để thấy được như vậy hay không?

Thiền quán giúp cho ta thấy được điều đó. Nhìn vào cơ thể của mình, ta thấy cha mẹ, ông bà, tổ tiên trong đó, ta thấy thế giới, đất nước mình trong đó. Chúng ta không nhỏ đâu, chúng ta rất rộng lớn. Có một thi sĩ người Mỹ, tên là Walt Whitman nói trong tác phẩm “Lá cỏ” của ông là: I am large, I content multitudes. (Tôi rất rộng lớn, tôi chứa hằng hà sa số thế giới. Je suis grand, je contiens des multitudes). Walt Whitman (1819-1892) thuộc thế hệ sau sau thi sĩ William Blake.

Cánh cửa thứ tư: Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn

Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn

Tứ, sư tử căn, nhất nhất triệt biến sư tử nhĩ. Nhĩ tức nhĩ, nhĩ tức tĩ, tĩ tức thiết, thiết tức thân tự tại thành lập, vô chướng vô ngại danh Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn.

Cánh cửa thứ tư: Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn

Các giác quan và mỗi đầu sợi lông sư tử đều do vàng mà thu nhiếp được toàn thân sư tử.

Cho nên cái gì trong sư tử cũng triệt để thu nhiếp mắt của sư tử. Mắt là tai, tai là mũi, mũi là lưỡi, lưỡi là thân, mỗi căn đều được thành lập, không có gì làm chướng ngại. Cái này gọi là Chư Pháp Tương Tác Tự Tại Môn.

Cái này là cái kia, cái kia là cái này. Nước là sóng, sóng là nước. Vàng là sư tử, sư tử là vàng. Các nhà học giả hay dịch chữ tương tác là mutual identification. Tôi dịch là *interbeing*. Cái này là cái kia, chúng ta là nhau. We interare, water and wave interare.

Các giác quan và mỗi đầu lông sư tử đều do vàng mà thu nhiếp toàn thân sư tử, cho nên cái gì trong sư tử cũng triệt để thu nhiếp mắt của sư tử. Ví dụ như sư tử có sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Nhìn con mắt thì chúng ta thấy đây là mắt của sư tử. Nhưng nhìn từ phía khác thì ta thấy tai của sư tử. Nếu chỉ nhìn một căn thì ta không thấy các căn khác. Nhưng nếu các căn khác không có đó thì làm gì có căn này. Nếu năm mặt kia không có thì mặt này cũng không thể nào có được. Sự có mặt của mắt sư tử chứng tỏ là đồng thời mũi, lưỡi, tai, thân, ý sư tử cũng có đó. Một cái thu nhiếp tất cả các cái. Sự có mặt của một cái chứng tỏ sự có mặt của tất cả các cái. Phải nhìn làm sao để khi thấy một mặt, chúng ta đừng tưởng rằng chỉ có mặt này có mà chúng ta phải thấy được các mặt khác đang cùng có một lần và làm nền tảng cho mặt này. Nếu không thấy như vậy thì chưa thấy được mặt này.

Chẳng những trong sáu căn mà trong mỗi sợi lông sư tử cũng vậy, mỗi sợi lông sư tử chứng tỏ là toàn thân sư tử có đó. Nếu toàn thân sư tử không có thì làm sao có sợi lông đó được. Cho nên cái tất cả nằm trong cái một. Cái một chứng tỏ là cái tất cả có đó.

Ta đi bơ vơ trong cuộc đời, ta tưởng ta cô đơn lắm. Kỳ thực, tất cả tổ tiên, ông bà, cha mẹ, đất nước, dân tộc của ta đều có mặt ở trong ta. Ta cảm thấy cô đơn tại vì ta chưa biết ta là ai. Nếu ta nhìn vào ta thì ta thấy cả dân tộc, đất nước, tổ tiên, quê hương ở trong ta hết. Khi ta đi một bước thành thoi thì tất cả dân tộc, đất nước, dòng họ, tổ tiên ta được thành thoi. Ta phải thấy được điều đó! Cái một chứa đựng cái tất cả, cái tất cả phải được thấy trong cái một.

Các giác quan sư tử cũng vậy mà mỗi đầu lông sư tử cũng vậy, tại vì nó là vàng nên thu nhiếp được toàn thân sư tử. Nhìn mắt của sư tử thì thấy trong đó có đầy đủ năm căn khác của sư tử, tất cả sợi lông và toàn thể con sư tử. Đó là cái thấy *ương tức*, cái này tức là cái kia (interbeing). Chúng ta có thể đặt tên:

- Cánh cửa thứ nhất là *Tương Ứng* (simultaneously). Đồng thời cụ túc tương ứng môn là cùng một lúc tới với nhau. Ta có thể tạm dịch là inter-responding (corresponding, responding to each other), cùng một lượt tới với nhau và làm thành nhau (synchronization).
- Cánh cửa thứ hai là *Tương Thâu* hay *Tương Nhiếp* (interimplication). Có một nhà vật lý người Anh là David Bohm quán sát thấy rằng một điện tử không có sự có mặt lẻ loi. Một điện tử được làm thành bởi tất cả các điện tử. One electron is made of all electrons. Cái một chứa đựng cái tất cả. Trong sách, ông nói: Nhìn bề ngoài thì thấy các vật nằm ngoài nhau nhưng nhìn cho sâu thì thấy sự vật nằm trong nhau. Nhìn khơi khơi thì thấy cha ở ngoài con và con ở ngoài cha. Nhưng nhìn cho sâu thì thấy cha ở trong con và con ở trong cha. Nhìn bề ngoài là nhìn theo một trật tự gọi là the explicated order, tức là ta thấy ánh sáng nằm ngoài mặt trời, bông hoa nằm ngoài mặt trời, và hai

cái đó không dính líu gì tới nhau hết. Đó là *trật tự ngoại nghiệp*. Nhìn cho kỹ thì ta thấy các cái nằm trong một cái, trong con có cha, trong cha có con. Đó là *trật tự nội nghiệp* (the implicated order).

- Cánh cửa thứ ba là *Tương Nhập* hay *Tương Dung*. Đây là danh từ của các nhà vật lý học có hương vị của Hoa Nghiêm. Cái một chứa đựng cái tất cả. Nhất đa tương dung bất đồng môn (intercontentment). Cái một chứa đựng cái tất cả, cái tất cả chứa đựng cái một.
- Cánh cửa thứ tư là *Tương Tức*. Chư pháp tự tại tương tức môn (interbeing), (interêtre).

Cánh cửa thứ năm: Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành Môn

Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành Môn

Ngũ, nhược khán sư tử duy sư tử vô kim, tức sư tử hiển, kim ẩn. Nhược khán kim duy kim vô sư tử, tức kim hiển sư tử ẩn. Nhược lưỡng xứ khán, câu ẩn câu hiển. Ẩn tác bí mật, hiển tác hiển trước, danh Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành Môn.

Cánh cửa thứ năm: Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành Môn

Khi nhìn sư tử thì chỉ thấy sư tử mà không thấy vàng, sư tử hiển còn vàng ẩn. Khi nhìn vàng chỉ thấy vàng mà không thấy sư tử nghĩa là vàng hiển còn sư tử ẩn.

Nếu nhìn cả hai một lượt thì cả hai đều ẩn và hiển đồng thời. Ẩn là bí mật, hiển là tỏ rõ (hiển trước). Cái này gọi là Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành Môn.

Khi nhìn sư tử chỉ thấy sư tử mà không thấy vàng, trong trường hợp này sư tử hiện ra, vàng thì ẩn dấu đi. Khi nhìn vàng chỉ thấy vàng mà không thấy sư tử, trong trường hợp này vàng biểu hiện còn sư tử ẩn đi. Nếu biết nhìn hai cái một lượt thì có thể thấy được tất cả đều ẩn hay tất cả đều biểu hiện. Ẩn nghĩa là bí mật, là dấu đi; hiển nghĩa là biểu hiện ra, là hiển trước. Đó gọi là bí mật ẩn hiện câu thành môn.

Ví dụ khi ta nhìn chính ta với tư cách của một đứa con thì ta chỉ thấy ta là con mà không thấy cha ta trong ta. Nhưng cha ta có ở trong ta. Nếu nhìn kỹ thì ta thấy ta là sự tiếp nối của cha. Cha ta có ở trong ta và ta thấy được cha. Tùy theo cách nhìn, theo cách này thì ta nhìn thấy con, theo cách kia thì ta nhìn thấy cha. Nhưng có cách nhìn để thấy được hai cha con cùng một lúc, chúng ta có thể gọi đó là *trương biểu*. Biểu là biểu hiện ra, khi biểu hiện ra thì mình thấy, khi không biểu hiện ra thì mình không thấy. Có khi biểu, có khi vô biểu nhưng vô biểu không có nghĩa là không có đó.

Ví dụ bàn tay này đây có thể thỉnh chuông được nhưng chúng ta không thấy nó thỉnh chuông. Khả năng thỉnh chuông nằm trong bàn tay này mà ta không thấy. Nhưng khi bàn tay cầm dùi chuông lên thỉnh thì chúng ta thấy bàn tay có thể thỉnh chuông được. Cái hiển thì ta thấy được còn cái ẩn thì ta không thấy được. Một là biểu (thấy được), hai là vô biểu (không thấy được), chúng ta có thể dịch là intermanifestation.

Nhìn vào ta, ta có thể thấy ta với tư cách là một chúng sinh có tham, sân, si. Ta không thấy được mặt kia của ta. Mặt kia là Bụt vì ta cũng có hạt giống vô tham, vô sân, vô si và hạt giống từ bi. Hạt giống Bụt bị ẩn, hạt giống chúng sanh hiển. Nhưng nhìn cho kỹ thì thấy có Bụt ở trong ta. Ta có thể làm như thế nào để Bụt hiển ra và chúng sanh ẩn đi. Ví dụ khi ta tập thở, tập thiền hành thì ta làm cho Bụt hiển ra và chúng sanh ẩn đi. Bụt càng hiển lâu chừng nào thì ta càng được hưởng chừng đó. Bụt không ở ngoài ta, Bụt ở trong ta.

Khi vào chùa, ta chấp tay lạy Bụt. Ta thấy có người lạy (tức là ta) và người được lạy (tức là Bụt) đang ngồi trên bàn thờ. Có hai cái rõ ràng đứng ngoài nhau: ta ở đây và Bụt ở trên bàn thờ, hai người hoàn toàn khác nhau. Đó là *trật tự ngoại nhiếp*. Ta ở ngoài Bụt và Bụt ở ngoài ta. Nhưng nếu quán chiếu thì ta thấy Bụt trong ta và ta ở trong Bụt. Trong kinh Mười nguyện Phổ Hiền ta có thể quán chiếu được có ta trong Bụt, ở đâu có Bụt là có ta.

Trước khi lạy xuống, ta phải quán chiếu theo giáo lý Hoa Nghiêm, có nghĩa là phải thấy Bụt ở trong ta chứ không phải Bụt ngồi trên bàn thờ: "Bạch Đức Thế Tôn, con quán chiếu rằng, Ngài không phải ở ngoài con, Ngài ở trong con và con có thể tiếp xúc được với Ngài ngay ở trong con. Ở đâu có con là ở đó có Ngài, ở đâu có Ngài là ở đó có con." Thấy được thì mới nên lạy xuống. Người lạy và người được lạy không phải là hai thực thể riêng biệt. Như vậy, ta mới tiếp xúc được với Bụt thật. Nếu không, ta chỉ tiếp xúc được với cái tượng Bụt mà thôi.

Lạy Bụt không phải là một sự cầu nguyện, một sự cầu xin hay một hành động tín mộ (act of devotion) mà là một sự quán chiếu.

*Năng lễ sở lễ tánh không tịch
Cảm ứng đạo giao nan tư nghì*

Thực tập cho sâu sắc, cái lạy sẽ trở thành phương pháp thiền quán để quán chiếu sự tiếp xúc với Bụt trong tự thân chứ không phải là sự cầu xin, tín mộ nữa. Ta thấy được sự tương tức giữa ta và Bụt (interbeing between the Buddha and yourself). Ta không có mặc cảm ta là con số không, ta chỉ là khổ đau, còn Bụt là tất cả. Có như vậy thì sự thực tập mới thành công, ta không còn mặc cảm thua sút, đau khổ nữa.

Học giáo lý Hoa Nghiêm, ta phải biết quán chiếu khi nhìn vào hình hài của mình. Chúng ta thấy sự liên hệ của bốn yếu tố (đất, nước, gió và lửa) trong nội thân và ở ngoài thân. Đi sâu hơn nữa ta thấy không khí ta thở không phải là ở trong nội thân chế tạo ra. Chính rừng cây ở ngoài làm ra dưỡng khí cho ta thở. Ta thở và sống được là nhờ không khí ở ngoài thân. Vì vậy thân của ta không phải chỉ là hình hài này, nó là ở ngoài kia nữa. Thái Hư Đại Sư có viết một bài thơ trong đó có câu: *Thân ngoại phi thân khước thị thân*. Cái không phải thân, ở ngoài thân đó mới chính là thân của mình. The non-body elements out there is your true body.

Đó là quán thân trong thân. Chúng ta thấy thân của mình lớn như vậy. Ngay trong đạo Bụt nguyên thủy, quán thân là tiếp xúc được với hình hài của mình. Tiếp xúc cho sâu sắc thì ta thấy hình hài ta cũng là

hình hài của tổ tiên, của đất nước, của dòng họ. Vì vậy cái tất cả có trong cái một.

Trong ánh sáng của Hoa Nghiêm thì khi nhìn vào thân, ta phải thấy được những yếu tố “không thân” làm ra thân của ta. Ta tiếp xúc được với cái hiển mà cũng tiếp xúc được với cái ẩn. Ta tiếp xúc được với tổ tiên, quê hương, dòng họ trong thân thể này.

Nhìn vào một mặt ta chỉ thấy mặt đó thôi. Thành ra thực tập là để nhìn vào một mặt để thấy được tất cả các mặt còn lại. Tất cả đều hiển hoặc tất cả đều ẩn, và ta thấy được sự tương tức giữa ẩn và hiển: cái này ẩn thì cái kia hiển, cái này hiển thì cái kia ẩn. Có như vậy thì sự thực tập đi tới một mức rất cao. Khi chúng ta thở vào thì tất cả tổ tiên, ông bà, con cháu đều thở theo. Thấy được như vậy thì chúng ta không bị giam vào ý niệm ta chỉ là hình hài này, cảm thọ này, tri giác này, từ đó chúng ta buông bỏ được tất cả các mặc cảm, thấy được ta là một vị Bụt và báo thân của ta có thể bao trùm cả thế giới. Cho nên sự an vui của ta có liên hệ đến sự an vui của cả thế giới.

Nhược khán sư tử duy sư tử vô kim (khi nhìn vào sư tử, chỉ thấy sư tử mà không thấy vàng) *tức sư tử hiển kim ẩn* (lúc đó sư tử hiển mà vàng ẩn). *Nhược khán kim, duy kim vô sư tử* (nếu nhìn vàng chỉ thấy vàng mà không thấy sư tử), *kim hiển sư tử ẩn* (vàng hiển mà sư tử ẩn). *Nhược lưỡng xứ khán câu ẩn câu hiển* (nếu biết nhìn cả hai mặt thì ta thấy cả hai đều hiển hay cả hai đều ẩn một lượt). *Ẩn tắc bí mật, hiển tắc hiển trước, danh bí mật ẩn hiển câu thành môn*: Khi nó ẩn thì gọi là bí mật, khi nó hiển thì gọi là rõ ràng. Cái đó gọi là *Bí Mật Ẩn Hiển Câu Thành Môn*.
The mutual arising of both the hiding and the manifesting.

Cánh cửa thứ sáu: Vi Tế Tương Dung An Lập Môn

Vi Tế Tương Dung An Lập Môn

Lục, kim dữ sư tử hoặc ẩn hoặc hiển, hoặc nhất hoặc đa, định thuần định tạp, hữu lực vô lực, tức thử tức bỉ, chủ bạn giao huy, lý sự tề hiện, giai tất tương dung bất ngại an lập vi tế thành biện, danh Vi Tế Tương Dung An Lập Môn.

Cánh cửa thứ sáu: Vi Tế Tương Dung An Lập Môn

Vàng và sư tử hoặc ẩn hoặc hiển, hoặc một hoặc nhiều, hoặc thuần hoặc tạp, hoặc hữu lực hoặc vô lực, hoặc này hoặc kia, thì chủ và bạn chiếu sáng cho nhau, lý (bản thể) và sự (hiện tượng) đều (đồng thời) biểu hiện, tất cả đều dung nhiếp nhau. Chúng được an lập mà không làm chướng ngại nhau cho tới lần mức vi tế nhất. Cái này gọi là Vi Tế Tương Dung An Lập Môn.

Thầy Pháp Tạng nêu ra tám cặp: vàng và sư tử, ẩn và hiển, một và nhiều, thuần và tạp, hữu lực và vô lực, cái này (thử) và cái kia (bỉ), chủ và bạn, lý và sự. Những cặp chống đối nhau đều ở trong một sự thực là nó dung nhiếp nhau, chứa đựng nhau.

Vàng và sư tử: Vàng ôm lấy sư tử và sư tử ôm lấy vàng. Cái ẩn ôm lấy cái hiển và cái hiển ôm lấy cái ẩn mà không hề có chướng ngại từ mức vĩ mô (macroscopic) cho tới mức vi mô (microscopic), từ cái lớn nhất như tinh hà (galaxy) cho tới cái nhỏ nhất như hạt sơ đẳng (elementary particle).

Nhìn sư tử, chúng ta không thấy vàng; nhìn vàng, chúng ta không thấy sư tử. Nhưng khi nhìn với con mắt quán chiếu thì ta thấy sư tử là vàng, vàng là sư tử, ta nhìn thấy cả hai.

Ẩn và hiển: nhìn con, ta không thấy cha, nhưng kỳ thực thì cha núp trong con. Nhìn kỹ, ta thấy cha trong con, và khi nhìn cha, ta thấy con trong cha. Con có trong cha mẹ và cha mẹ có trong con. Có một bài tụng rất hay: *Con có Bụt có Tổ, Bụt Tổ có trong con.* Nhìn cho kỹ con thấy có con trong Bụt, trong Tổ. Nhìn một bông hoa, ta thấy bông hoa

mà không thấy mặt trời, đám mây. Mặt trời, đám mây núp trong bông hoa, chúng nó ẩn còn bông hoa hiển. Nhưng cái ẩn và cái hiển ôm lấy nhau, không chống đối nhau. Sư em và sư chị cũng vậy, hai người ôm lấy nhau. Trong sư em có sư chị, trong sư chị có sư em, không có sự chống đối.

Một và nhiều: Chúng ta có nhiều người nhưng khi ta lên tụng kinh thì người ta chỉ thấy một chúng thôi, một chúng hòa hợp, một chúng nhưng kỳ thực có nhiều người trong đó. Cái một và cái nhiều không có chống đối nhau. Cái một ôm lấy cái nhiều và cái nhiều ôm lấy cái một.

Thuần và tạp: Nhìn vào bông hoa, chúng ta thấy có đám mây, có mặt trời, đại địa. Nhưng những thứ đó tới, hòa hợp, ôm lấy nhau làm thành bông hoa. Tất cả đều trở thành bông hoa nhưng mỗi cái vẫn là nó, mặt trời vẫn là mặt trời, đám mây vẫn là đám mây. Nó vừa là thuần, vừa là tạp. Đám mây vừa là bông hoa vừa còn là đám mây. Đó là hoặc thuần hoặc tạp.

Hữu lực và vô lực: Hữu lực (active) là hiển tặng năng lượng. Đôi khi nó không hiển tặng năng lượng, nó vô lực (not active) nhưng nó có mặt để cho ta thành công. Chữ hữu lực và vô lực phát xuất từ quan niệm về sáu nhân (the six causes), trong đó nhân đầu tiên là *năng tác nhân*. Năng tác nhân có nghĩa là điều kiện để đưa tới kết quả (active cause, empowering cause). Ví dụ như con mắt là một năng tác nhân vì mắt đưa tới nhãn thức, đưa tới cái thấy. Nếu không có con mắt thì không có cái thấy. Con mắt có thần kinh thị giác, có đủ phương tiện để làm nảy sinh ra cái thấy. Con mắt là một năng tác nhân. Khi mình gieo hạt lúa vào đất thì hạt lúa là một năng tác nhân.

Năng tác nhân có hai loại: loại hữu lực và loại vô lực. Năng tác nhân hữu lực là loại có sức, có năng lượng đưa tới kết quả như hạt lúa, như con mắt. Hạt lúa đưa tới cây lúa, con mắt đưa tới cái thấy. Năng tác nhân vô lực không thật sự đóng góp sức nhưng không làm chướng ngại, không ngăn cản. Đó cũng là nhân nhưng là nhân vô lực.

Trong Trai Đàn Chân Tế ở Việt Nam có rất nhiều người muốn giúp chúng ta. Các thầy, các đạo hữu, các vị cư sĩ yểm trợ ta để cho Trai Đàn được thành tựu. Các vị đó là năng tác nhân hữu lực. Có những người tuy không yểm trợ ta nhưng cũng không gây khó khăn, không làm chướng ngại gì. Họ là năng tác nhân vô lực.

Trong chúng cũng vậy. Mỗi người trong chúng là một cái cây đang muốn lớn lên, muốn trở thành pháp khí. Ta là sư chị, sư em, sư anh, ta có thể làm năng tác nhân hữu lực tức là giúp cho người đó đi lên hay ít nhất ta cũng làm năng tác nhân vô lực là đừng ngăn cản người đó. Tất cả vạn pháp đều có thể là năng tác nhân, có khi là hữu lực, có khi là vô lực.

Thử bĩ có nghĩa là cái này cái kia. Cái này có thể tới với cái kia có thể làm năng tác nhân cho cái kia. Cái này có thể ôm lấy cái kia. Hai cái có thể ôm lấy nhau để làm biểu hiện ra một cái khác như mặt trời và đám mây ôm lấy nhau để làm biểu hiện ra bông hoa. Mặt trời vẫn là mặt trời, đám mây vẫn là đám mây, nhưng mặt trời và đám mây có thể ôm lấy nhau, tương dung nhau.

Chủ và bạn: Hôm nay sư anh nói pháp thoại. Đến phiên sư anh nói pháp thoại thì ta đóng vai trò nghe pháp thoại, sư anh là chủ, ta là bạn. Ngày mai đến phiên ta nói pháp thoại thì sư anh ngồi nghe trong chúng, ta là chủ, sư anh là bạn. Nó đắp đổi luân phiên nhau. Khi thì ta là chủ, khi thì ta là bạn, chủ và bạn không chống đối nhau. Ta không hỏi tại sao không để tôi giảng mà anh lại lên giảng? Khi anh là chủ thì tôi là bạn một cách hạnh phúc, khi tôi là chủ thì anh là bạn một cách hạnh phúc. Chủ bạn tương nhiếp nhau, nó không chống đối nhau.

Cũng như Đức Quan Âm đã thành Bụt lâu rồi. Nhưng khi Ngài ngồi trong thính chúng thì Ngài đóng vai trò đệ tử, cũng lên lạy và bạch Đức Thế Tôn, cũng xưng mình là con. Trong chúng, chúng ta nên học cái đó, là chủ, là bạn, nhưng chủ bạn ôm nhau rất đẹp, rất hay. Người nào muốn xây dựng tăng thân cho giỏi thì nên học cách này, chủ bạn ôm nhau.

Lý và sự: Lý là bản thể (nomène), sự là hiện tượng (phénomène). Đó là hai cái nhưng cũng có thể là một. Sự tương dung đó (interimplication) được thành hình từ mức độ lớn nhất (vĩ mô) cho đến mức độ nhỏ nhất (vi mô). Trong cái một có cái tất cả.

Vi tế có nghĩa là cái nhỏ nhất. Khoa học vật lý đi tìm cái nhỏ nhất gọi là lập thể (elementary particle) để coi thế giới này được làm bằng chất liệu căn bản nào. Họ chế vật chất ra tới mức nhỏ nhất, nguyên tử rồi tới hạ nguyên tử (subatomic). Họ tìm ra điện tử (electron), trung hòa tử (neutron), dương tử (proton). Và họ vẫn cố gắng tiếp tục chế nữa.

Trong kinh Hoa Nghiêm có nói tới hạt. Thầy Pháp Tạng, ngoài Kim Sư Tử Chương có sáng tác một số tác phẩm khác trong đó có *Bách Môn Nghĩa Hải Hoa Nghiêm Kinh* (biển nghĩa lý qua một trăm cánh cửa của kinh Hoa Nghiêm). Thầy Pháp Tạng chia tác phẩm ra mười chương, mỗi chương có mười đoạn. Trong đoạn thứ hai có nói: Mỗi hạt mà mình cho là nhỏ nhất có thể ôm lấy tất cả vũ trụ. Nó có trong nó tất cả. Nó không cần phải tìm hiểu những hạt khác làm gì tại vì trong nó có đầy đủ hết rồi. Cũng như bông hoa không cần phải đi tìm hiểu mặt trời vì trong bông hoa đã có mặt trời rồi. Trong kinh nói rõ ràng là hạt bụi này không cần phải đi tìm hiểu hạt bụi khác, trong nó có đủ hết rồi.

Sư em, sư anh đã có trong ta rồi, ta không cần phải tới với người đó để tìm hiểu. Ta đi vào trong ta thì ta thấy được, nói chuyện được, hiểu được, thông cảm được với sư anh, sư em. Ta không cần phải đi ra ngoài, không cần phải tìm tới người đó tại vì trong ta chứa đựng hết tất cả, trong ta có thầy, có sư em, có sư anh của mình. Hạt bụi này không cần phải nói chuyện với hạt bụi khác, không cần đả thông, không cần truyền thông với hạt bụi khác tại vì trong tự thân nó có đầy đủ tất cả rồi. Bên ngoài giống như có hạt bụi này, hạt bụi khác, hạt bụi này phải đi tìm hiểu hạt bụi khác. Nhưng thật ra thì không cần vì trong một hạt bụi có đầy đủ tất cả pháp giới.

Năm 1986 tại Đại học Paris có một nhà khoa học tên là Alain Aspect. Ông làm một cuộc thí nghiệm chung với các nhà khoa học khác thì

tìm ra một sự việc rất lạ lùng có thể làm đảo lộn nhận thức của khoa học tương lai. Ông lấy một cặp điện tử và làm cho hai điện tử đó phóng đi về hai phương trời khác nhau. Trong khi điện tử bên trái đi về phương này thì ông can thiệp làm cho nó đổi hướng. Người ta nhận thấy rằng điện tử đi hướng ngược lại cũng tự động thay đổi theo, làm như là hai điện tử có truyền thông với nhau vậy. Nó biết cái gì đang xảy ra cho điện tử kia và nó cũng làm giống hệt như vậy. Rất lạ kỳ! Rõ ràng trong điện tử có cái biết, nó không phải vô tri vô giác. Các nhà khoa học thấy cái gì xảy ra cho điện tử phía này cũng đồng thời xảy ra cho điện tử phía kia. Hai điện tử cách nhau hàng cây số biết những gì xảy ra cho nhau và làm giống hệt nhau như vậy.

Điều này cũng trùng hợp với điều thầy Pháp Tạng nói: Một hạt bụi nhỏ nhất đã hàm chứa tất cả vũ trụ rồi. Nó không cần phải đi ra tìm hiểu về hạt bụi kia. Tất cả cái mà ta tưởng là ở ngoài đã nằm trong tự thân của ta rồi. *Vi tế tương dung* là như vậy.

Khoa học lượng tử bây giờ dùng những danh từ tắt ngộ nghĩnh. Họ nghiên cứu để xem sự nối kết giữa các lượng tử thì họ tìm ra rằng, quả thật cái này nằm trong cái kia. Bề ngoài nhìn giống như cái này nằm ngoài cái kia nhưng kỳ thực cái này nằm trong cái kia. Ban đầu họ dùng chữ nối kết (inter-connectedness), rồi tới chữ vướng mắc (entanglement), điện tử này vướng mắc với điện tử kia. Trong khi đó trong kinh có chữ như tương dung, tương tức, tương nhập, tương nhiếp, những chữ rất hay. Các nhà khoa học còn dùng một chữ nữa là superposition, có nghĩa là chồng chập lên nhau, cái này chồng lên cái kia. Chữ nối kết, vướng mắc, chồng chập của các pháp không hay bằng chữ tương tức, tương nhập, tương liên của các pháp như trong kinh.

Cánh cửa thứ bảy: Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn

Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn

Thất, sư tử nhãn nhĩ chi tiết, nhất nhất mao xú, các hữu kim sư tử. Nhất nhất mao xú sư tử, đồng thời đốn nhập nhất mao trung. Nhất nhất mao trung giai hữu vô biên sư tử, hựu phục nhất nhất mao, đối thử vô biên sư tử, hoàn nhập nhất mao trung. Như thị trùng trùng vô tận, do Thiên đế vĩng châu danh Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn.

Cánh cửa thứ bảy: Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn

Trong mỗi bộ phận chi tiết như mắt, tai... của sư tử, cho đến mỗi sợi lông của sư tử đều có sư tử vàng. Sư tử có mặt (đi vào) trong từng sợi lông, đồng thời mỗi sợi lông chứa đựng tất cả sư tử. Mỗi sợi lông đều có vô biên sư tử, và vô biên sư tử đều có mặt trong mỗi sợi lông sư tử. Cứ như thế mà trùng trùng vô tận (lớp này lớp khác đi về vô tận) như là lưới châu của vua trời Phạm thiên. Cái này gọi là Nhân Đà La Vĩng Cảnh Giới Môn.

Nhân đà la được phiên âm từ chữ *Indra* (vua trời Đế Thích). Trên cung vua trời Đế Thích có một màn lưới làm bằng những hạt châu. Khi nhìn vào một hạt châu thì thấy tất cả các hạt châu phản chiếu trong đó và đồng thời hạt châu này cũng được phản chiếu trong các hạt châu khác. Nhưng sự thực không phải đơn giản như vậy.

Đây là một hạt châu và đây là muôn ngàn hạt châu khác. Tất cả các hạt châu phản chiếu trong một hạt châu, cái đó dễ hiểu rồi. Nhìn vào một hạt châu, ta thấy tất cả hạt châu khác. Cũng như khi nhìn vào bọt nước, ta thấy mặt mình phản chiếu trong tất cả bong bóng nước. Mỗi bong bóng nước đều có mặt mình trong đó. Nếu có ba, bốn người nhìn vào thì trong bong bóng nước có đủ hết ba, bốn người. Nhưng sự thật rắc rối hơn. Khi hạt châu này phản chiếu hạt châu kia, rồi hạt châu kia trả lại hình ảnh của hạt châu này (có nghĩa là trong hạt châu này cũng có hình ảnh của hạt châu này phản chiếu hạt châu kia), rồi hình ảnh này lại phản chiếu lại, rồi phản chiếu lại nữa...đi tới trùng

trùng lớp lớp vô tận. Đó là Nhân đà là võng cảnh giới. Mạng lưới internet bây giờ cũng hơi giống như vậy.

Đế Võ Tác Thiên hoàng hậu hiểu được điều này, thầy Pháp Tạng đề nghị làm một nhà kiếng hình tám mặt (bát giác). Thầy đưa hoàng hậu vào trong nhà kiếng, trên tay bà cầm một ngọn nến. Khi nhìn vào một tấm kiếng bà thấy rõ ràng trong đó không chỉ có một ngọn nến (đèn cầy). Khi đèn cầy phản chiếu thì nó gởi hình ảnh đó sang mặt kiếng kế bên và tất cả các mặt kiếng khác. Mặt kiếng bên lại phản chiếu lại, rồi đi vô lại và phản chiếu sang các mặt khác. Điều này cũng xảy ra cho các mặt khác... Như thế không biết bao nhiêu ngọn nến mà kể, không thể dùng toán học (mathematics) mà đếm được. Đó là *trùng trùng vô tận*.

Hình ảnh này là một biểu tượng (métaphore, simulation) để giúp người ta hiểu được. Cũng như khi nói tới não bộ thì người ta thường dùng hình ảnh của máy tính để giúp cho ta hiểu được não bộ hoạt động như thế nào. Nhưng thật ra máy tính rất khác não bộ, máy tính là một cái máy còn não bộ là con người. Người ta dùng hình ảnh máy tính để giúp cho ta hiểu được phần nào sự vận hành của não bộ, kỳ thực não bộ không phải là máy tính. Ở đây cũng vậy, thầy Pháp Tạng dùng cái lưới nhân đà la để cho người ta thấy được tính trùng trùng vô tận của các pháp.

Tính lý nhân duyên rất mâu nhiệm. Có một lần thầy A Nan nghe Bụt giảng về nhân duyên, thầy hiểu rất rõ ràng, thầy nói: “Con có thể nói là con hiểu về lý nhân duyên của Ngài rất rõ ràng”. Bụt nói: “Thầy đừng nói vậy! Lý nhân duyên mâu nhiệm lắm, thầy chưa hiểu hết đâu!”. Nói vắn tắt là không thể đem trí năng (intellect) của con người mà hiểu được hết lý nhân duyên. Nó trùng trùng vô tận, nhân trở thành duyên, duyên trở thành nhân... Đây là những hình ảnh métaphore, simulation để giúp cho chúng ta thôi. Đừng nghĩ là ta hiểu hết được. Khi bắt đầu thấy chưa hiểu được thì lúc đó ta bắt đầu hiểu rồi, còn khi nói tôi hiểu rồi tức là ta chưa hiểu gì hết. Khi một người thầy nghe đệ tử mình nói con hiểu rồi thì ông biết là nó chưa

hiểu gì hết. Khi đệ tử nói con chưa hiểu, con chỉ bắt đầu hé thấy cái gì đó thì ông biết đệ tử này đã bắt đầu hiểu.

Sư tử nhĩn, nhĩ chi tiết, nhất nhất mao xú, các hữu kim sư tử: Những chi tiết như con mắt, lỗ tai, hay mỗi sợi lông sư tử, tất cả đều hàm chứa sư tử trong đó. *Nhất nhất mao xú* có nghĩa là mỗi sợi lông sư tử đều hàm chứa sư tử.

Đồng thời đôn nhập nhất mao trung: Mỗi sợi lông sư tử đều có sư tử và tất cả sợi lông đi vào mỗi sợi lông.

Nhất nhất mao trung giai hữu vô biên sư tử: Trong mỗi sợi lông có không biết bao nhiêu là sư tử. Ý niệm một sư tử cũng tan biến mất. Ban đầu chúng ta nói có một ngọn đèn chiếu vào tấm gương này rồi hình ảnh đó chiếu lại vào tấm gương kia. Nhưng thật ra có vô số vô biên ngọn đèn chiếu nhau. Ngọn đèn này là ngọn đèn kia. Vì vậy ý niệm đây chỉ có một con sư tử cũng biến mất. Trong mỗi sợi lông sư tử có vô số vô biên sư tử.

Hựu phục nhất nhất mao, đới thủ vô biên sư tử, hoàn nhập nhất mao trung: Lại nữa, mỗi sợi lông mang vô biên sư tử. Nhưng tất cả vô biên sư tử đó đều nằm gọn trong một sợi lông.

Như thị trùng trùng vô tận, do Thiên đế vãng châu là cứ như vậy mà lớp này lớp kia, lớp lớp lặp lại với nhau cho đến vô tận, giống như vãng châu của vua Thiên đế.

Danh nhân đà la vãng cảnh giới môn: cho nên gọi là nhân đà la vãng cảnh giới môn (Indra's net).

Trong truyền thống Phật giáo Việt Nam, mỗi khi lay Bụt chúng ta phải quán tưởng:

*Ngã thủ đạo tràng như đế châu
Thập phương chư Phật ảnh hiện trung
Ngã thân ảnh hiện chư Phật tiền
Đầu diện tiếp túc qui mạng lễ*

Trong khi chấp tay quán tưởng, chúng ta thấy là: Trong thế giới có không biết bao nhiêu là Đức Thế Tôn, quá khứ, hiện tại và vị lai, đầy đầy cả vũ trụ. Ta quán tưởng ở đâu có Bụt là có ta. Nếu Đức Thế Tôn là vô lượng vô biên thì ta cũng vô lượng vô biên:

*Trong hạt bụi có vô số Bụt
Mỗi vị an trú chúng hội mình*

Bụt không phải là một, Bụt là vô lượng, Bụt có mặt khắp nơi, không biết có bao nhiêu là Bụt, hằng hà sa số. Con cũng vậy, con cũng vô lượng, con không thua gì Bụt hết. Ở đâu có Bụt là có con, con là Bụt. Bụt ở trong con, con ở trong Bụt. Thấy được như vậy, ta lạy xuống thì mới hay. Còn mình thấy mình chỉ toàn là khổ đau, Bụt toàn là hạnh phúc. Khổ đau chạy đi kiếm chác một chút hạnh phúc, đó không phải là sự thực tập của chúng ta. Cái lạy không phải là sự tín mộ, cầu xin mà là một sự quán chiếu (meditation).

Cánh cửa này là cánh cửa biểu tượng (métaphore, simulation).

Cánh cửa thứ tám: Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn

Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn

Bát, thuyết thứ sư tử dĩ biểu vô minh, ngữ kỳ kim thể cụ chương chân tính. Lý sự hợp luận, hướng A lại gia linh sinh chính giải, danh Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn.

Cánh cửa thứ tám: Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn

Đề cập tới sự tử là đề cập tới vô minh, còn đề cập tới thể tính của vàng là để đề cập tới chân tính một cách rõ ràng. Lý và sự đem hợp chung với nhau để bàn luận cũng như nói về thức A lại gia để giúp phát sinh kiến giải chân chính. Cái này gọi là Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn.

Thác là vay mượn, sự là cái gì đó, thác sự là vay mượn một cái gì đó. Hiện pháp là làm sáng tỏ bản chất các pháp, sinh giải là giúp cho người ta hiểu được. Thác sự hiện pháp sinh giải có nghĩa là mượn một sự việc

hay một hiện tượng nào đó để làm sáng tỏ bản chất của các pháp, để giúp người ta hiểu rõ hơn tự tánh của các pháp.

Khi đi dạy, có lúc tôi dùng hộp quạt và que diêm. Ngọn lửa phát hiện từ hộp quạt và que diêm là một thác sự. Tôi mượn hộp quạt, que diêm và ngọn lửa để làm sáng tỏ bản chất vô sinh bất diệt, phi khứ phi lai của vạn sự; có lúc tôi dùng tờ giấy, nhìn vào tờ giấy thì thấy được đám mây, mưa, rừng cây. Tờ giấy đó là thác sự. *Thác sự* tức là mượn một sự vật. Giúp cho người phát sinh ra sự hiểu biết của họ về các pháp do sự khéo léo sử dụng các hình ảnh gọi là *thác sự hiển pháp sinh giải*.

Lý và sự đem hợp chung để bàn luận hay nói về thức A lại gia là để giúp làm phát sinh kiến giải chân chính. Ta biết là Hoa Nghiêm Tông được thừa hưởng giáo lý của Duy Thức Tông, giáo lý của Thiên Thai Tông và giáo lý của Tam Luận Tông.

Tam Luận Tông là một tông phái được thành lập trên ba bộ luận: *Trung Luận, Bách Luận và Thập Nhị Môn Luận*. Ba bộ luận này là để làm sáng tỏ giáo lý *không*. Nền tảng của Tam Luận Tông là các Kinh Bát Nhã.

Có một nền văn học đạo Bụt được gọi là nền *Văn Học Bát Nhã*, chuyên giải về *không* (Emptiness). *Không* đây là bản thể của vạn pháp chứ không phải là “cái không” đối chọi với “cái có”. Chúng ta có Pháp Tướng Duy Thức Tông nói về tướng trạng của các pháp.

Nếu so sánh, ta có thể nói Tam Luận Tông nói về *lý*, tức là cái thể của thực tại, và Pháp Tướng Tông nói về phương diện hiện tượng. Nếu Duy Thức được gọi là *Pháp Tướng* thì Tam Luận được gọi là *Pháp Tánh*. Một bên nghiên cứu về bản thể còn một bên nghiên cứu về hiện tượng. Nghiên cứu thực tại về phương diện bản thể thì gọi là pháp tánh hay là *lý*. Nghiên cứu thực tại về phương diện hiện tượng thì gọi là pháp tướng hay là *sự*.

Thầy Huyền Trang đi Ấn Độ và tại học viện Na Lan Đà thầy đã học về Pháp Tướng Duy Thức rất nhiều. Thầy được trực tiếp học với một

trong mười vị đại luận sư của Duy Thức là thầy Giới Hiền. Thầy Giới Hiền lúc đó đã gần 100 tuổi và làm viện trưởng trường đại học Na Lan Đà. Khi về nước, thầy Huyền Trang tom góp lại những tư liệu đã học làm thành một tác phẩm gọi là *Thành Duy Thức Luận*. Thầy có một đệ tử rất giỏi là thầy Khuy Cơ. Chính thầy Khuy Cơ đứng ra chủ trương thành lập một tông phái gọi là Pháp Tướng Duy Thức Tông. Thầy Khuy Cơ (632-682) cùng đồng thời với thầy Pháp Tạng.

Cố nhiên thầy Pháp Tạng chịu ảnh hưởng của giáo lý Pháp Tướng Tông trong đoạn nói về A lại gia thức, đồng thời thầy cũng thừa hưởng được nhiều của Tông Thiên Thai.

Tông này được thành lập trên một ngọn núi tên Thiên Thai. Tông Thiên Thai cũng dựa trên giáo lý của Tam Luận Tông, phát triển và đưa ra những giáo lý rất đặc thù, trong đó có ba phép quán (Tam quán): *Không, Giả và Trung*. Tông Thiên Thai có đề cập tới bản thể học nhưng khi nói tới hai phép quán Giả và Trung thì cũng có đề cập tới hiện tượng.

Đứng về phương diện triết học có thể nói Tam Luận Tông đi về bản thể (ontologie), Pháp Tướng Tông đi về hiện tượng (phénoménologie).

Hiện giờ có một trường phái triết học gọi là Hiện Tượng Luận (Phénoménologie) do triết gia Husserl chủ trương. Ông chủ trương đừng nên chìm đắm hay tự đánh mất mình trong bản thể học. Hiện tượng phát sinh ra trong tâm của ta như thế nào thì ta nghiên cứu cái đó, đừng nên đi xa quá, đừng tự đánh mất mình trong những suy tưởng siêu hình. Duy Thức Tông thuộc về Hiện Tượng Luận.

Thiên Thai Tông nói về tánh nhưng cũng có nói về tướng. Có thể nói Thiên Thai Tông ôm lấy cả tánh lẫn tướng. Vạn vật có đó nhưng có một cách hư giả. Bản chất của nó là *không*. Khi nhìn vào hiện tượng mà thấy được bản chất *không* của nó thì mình vượt thoát tất cả các cặp đối nghịch như sinh-diệt, một-nhiều, tới-đi, còn-mất. Có ba phép quán: Không, Giả và Trung. Không không phải là bước thứ nhất, Giả không phải là bước thứ hai, Trung không phải là bước thứ ba. Quán

Không thì thấy Giả, Trung. Quán Giả thì thấy Không, Trung. Quán Trung thì thấy Không, Giả. Một cái bao hàm ba cái, không có cái nào thấp hơn cái nào cả. Ba cái đều tương tức gọi là *Tam quán viên dung*.

Khi học Hoa Nghiêm Tông mình thấy phản chiếu trong đó giáo lý của Thiên Thai, của Pháp Tướng và của Tam Luận. Có thể nói Hoa Nghiêm Tông thừa hưởng những giáo lý này và đã đưa những giáo lý này đến mức toàn mỹ.

Vào thời đó có phong trào nghiên cứu thực thể trên căn bản duyên khởi. Có một tác phẩm nổi danh tên là *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, có nghĩa là giáo lý đại thừa có khả năng làm phát khởi lòng tin cho con người. Đại Thừa Khởi Tín Luận chủ trương rằng, vạn sự vật là do tâm của chúng sanh. Tâm của chúng sanh có thể được nhìn qua hai mặt, mặt chân như (suchness) và mặt sinh diệt của nó. Quán chiếu về thực tại như một biểu hiện của tâm thì ta thấy hai mặt: một là chân như của tâm và hai là sinh diệt của tâm. Chân như của tâm là đứng về phương diện tánh, còn sinh diệt của tâm là đứng về phương diện tướng.

Khi Pháp Tướng Tông đưa ra A lại gia thức thì A lại gia là sự nối kết giữa chân như và sinh diệt. Khi nói tới chân như (tánh), người ta nói chân như chỉ là chân như mà thôi, và khi nói tới sinh diệt (tướng) thì sinh diệt chỉ là sinh diệt. Nhưng khi nói tới A lại gia thì nó ôm cả tánh lẫn tướng, cả chân như lẫn sinh diệt. Chân như và sinh diệt hòa hợp với nhau trong A lại gia thức. Nếu tiếp xúc với A lại gia thức thì chúng ta tiếp xúc được với sinh diệt, và nếu tiếp xúc cho sâu sắc thì đồng thời chúng ta cũng tiếp xúc được với chân như. Trong A lại gia thức có đầy đủ tất cả. Đó là giáo lý của Đại Thừa Khởi Tín. Giáo lý đó cũng được phản chiếu trong Hoa Nghiêm Kim Sư Tử Chương: Đề cập tới sư tử là đề cập tới sinh diệt, còn đề cập tới thể tính của vàng là đề cập tới chân như; lý và sự được đem ra để bàn chung.

Trước đó, người ta bàn về lý và sự riêng ra. Đó gọi là nguyên tắc *tánh tướng biệt quán*, tức là tánh (bản thể) và tướng (hiện tượng) phải được nghiên cứu riêng (the separated investigation of the numena and the phenumena).

Trong ví dụ sóng và nước, chúng ta thấy liên hệ giữa sóng và sóng, và liên hệ giữa sóng và nước khác nhau. Cũng như khi nói tới Thượng đế và con người. Con người là do cha mẹ, thức ăn sinh ra, đó là đứng trên phương diện tướng hay hiện tượng mà nói. Còn nói con người là do Thượng đế sinh ra là chuyện khác. Đem Thượng đế xuống ngang hàng với con người, coi Thượng đế như là một trong những hiện tượng thì sai. Các sóng xô nhau, làm ra nhau. Bây giờ đem nước tới ngang hàng với sóng thì không được, sóng là sóng, nước là nước. Nghiên cứu về sóng thì chỉ nghiên cứu sóng thôi còn nghiên cứu về nước thì chỉ nghiên cứu nước thôi. Lôi nước xuống ngang hàng với sóng, lôi Thượng đế xuống thành một ông cha sinh ra một đứa con như mình sinh ra con của mình thì không được. Nước sinh ra sóng khác với sóng sinh ra sóng.

Trong kinh thánh Cơ đốc giáo có nói: Kitô là con của Thượng đế (the son of God) nhưng Kitô cũng là con của con người (the son of man). Khi nói về Thượng đế và về con người thì phải đứng ra hai mặt khác nhau, không thể đem Thượng đế đặt ngang hàng với con người. Thượng đế sinh ra con người không giống như con người sinh ra con người.

Thật ra các sóng xô đẩy, sinh ra nhau, nước chỉ đóng vai trò gọi là vô lực. Thượng đế chỉ cho phép con người sinh ra thôi, Thượng đế không làm gì hết. Đó là tánh tướng biệt quán.

Thiên Thai Tông nói, tại sao không nghiên cứu chung vì vậy đã đưa ra A lại gia thức. A lại gia thức ôm cả tánh lẫn tướng, vừa ôm chân như, vừa ôm sinh diệt. Chân như là sinh diệt, sinh diệt là chân như, tại sao lại tách rời hai cái ra? Đó gọi là *tánh tướng đồng quán*.

Chân như và sinh diệt hòa hợp với nhau, bản thể và hiện tượng hòa hợp với nhau, A lại gia thức làm phát sinh kiến giải chân chính. Cái đó gọi là *Thác Sự hiển Pháp Sinh Giải Môn*.

Cánh cửa thứ chín: Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn

Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn

Cửu, sư tử hữu vi chi pháp, niệm niệm sinh diệt. Sát na chi gian, phân vi tam tế vị quá khứ, hiện tại, vị lai. Thứ tam tế các hữu quá hiện vị lai. Tổng hữu tam tam chi vị, dĩ lập cửu thế, tức thúc vi nhất đoàn pháp môn. Tuy tắc cửu thế các các hữu cách tướng, do thành lập dung thông vô ngại, đồng vi nhất niệm danh Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn.

Cánh cửa thứ chín: Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn

Sư tử là pháp hữu vi, sinh diệt trong từng phút giây. Trong mỗi sát na có chia thành ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai và mỗi thời đều chứa đựng quá khứ, hiện tại và vị lai. Tất cả đều có ba lần ba làm vị trí, do đó lập thành chín thời. Chín thời này gom lại thành một pháp môn (cửa ngõ của pháp) duy nhất. Tuy là chín thời nhưng mỗi thời đều có tướng cách biệt. Vì tất cả đều được thành lập một cách dung thông vô ngại nên tất cả đều có mặt chung trong một niệm (khoảng khắc thời gian). Cái này gọi là Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn.

Trong đoạn này sư tử được ví dụ là một pháp hữu vi. Sư tử là hữu vi thì cái gì là vô vi? Vô vi tức là vàng. Nếu sư tử đại diện cho hữu vi thì vàng đại diện cho vô vi. Trong khi hữu vi có sinh, có diệt, có biến đổi trong từng sát na thì vô vi lại không sinh không diệt, không biến đổi trong từng sát na.

Trong tương lai, chúng ta sẽ học về pháp vô vi trong các bộ phái của Phật giáo. Có những tông phái chủ trương các pháp đều là hữu vi, chỉ có một pháp vô vi thôi, đó là Niết Bàn. Có những tông phái thì chủ trương có ba thứ vô vi, sáu thứ vô vi hay chín thứ vô vi.

Hữu vi là do các điều kiện nhân duyên tập hợp mà thành, mà hoại. Vô vi là không do những điều kiện tập hợp mà thành, nó không bị biến hoại, thay đổi hay biến chuyển trong từng sát na.

Trong ví dụ sư tử vàng, sư tử tượng trưng cho hữu vi và vàng tượng trưng cho vô vi. Chúng ta phải luôn luôn nhớ rằng một ví dụ chỉ là ví dụ thôi. Nếu chúng ta bị kẹt vào ví dụ thì chúng ta sẽ đi lạc. Vàng làm ra tượng sư tử, và khi tượng sư tử mất thì vàng có thể làm ra những hình tượng khác như bông tai vàng, vòng vàng hay kiềng vàng. Những đồ trang sức đó tuy có thay đổi hình thái có diệt, có có, có không, có còn, có mất nhưng vàng thì vẫn y là vàng, không thay đổi, không có không, không còn mất. Vì vậy vàng tượng trưng cho vô vi, không sinh không diệt. Còn sư tử và những đồ vật làm bằng vàng thì tượng trưng cho hữu vi, có sinh, có diệt, có có, có không.

Nhưng có nguy hiểm là chúng ta có thể bỏ sư tử để đi tìm vàng. Chúng ta bỏ thế giới hiện tượng để đi tìm thế giới bản thể. Chúng ta bỏ thế giới của tượng để đi tìm thế giới của tánh như là một cái gì chắc thật. Nguy hiểm nằm ở chỗ đó! Vì vậy phải nhắc đi nhắc lại là ngoài con sư tử thì đi tìm vàng không bao giờ có. Vàng không thể nào có ngoài sư tử vàng. Ngoài các pháp hữu vi, không thể tìm được vô vi pháp!

Khi một đệ tử tới hỏi một vị thiền sư : "Bạch thầy! Mình đi tìm cái bất sinh bất diệt ở đâu?" thì thiền sư nói: "Tìm ở trong cái sinh diệt đó!" Rất là hay! Tìm cái bất sinh bất diệt ở đâu? Tìm ngay trong cái sinh diệt. Ngoài cái sinh diệt đừng mong tìm ra cái bất sinh bất diệt.

Một người Phật tử cũng có thể nói như vậy khi nói tới Thượng đế là tạo hóa, và loài người, núi sông, cây cỏ là tạo vật. Đi tìm Thượng đế ở đâu? Phải tìm ngay ở tạo vật. Ngoài tạo vật không thể tìm ra được Thượng đế. Cũng như đi tìm nước ở đâu? Phải tìm ngay nơi sóng. Vứt hết sóng đi thì làm gì có nước nữa? Nếu muốn tìm Thượng đế thì phải tìm ở ngay con người (thế giới tạo sinh). Chúng ta có danh từ creature (créature). Creature là vật tạo sinh, là thế giới tạo sinh, còn créateur là tạo hóa. Theo nguyên tắc tánh-tượng hay sư tử-vàng, chúng ta đi tìm vàng ngoài sư tử vàng không được. Đi tìm tạo hóa (créateur) ngoài tạo vật (créature) là không được. Theo nguyên tắc của đạo Bụt là như vậy. Tìm Bụt ở đâu? Tìm ngay trong chúng sinh. Tìm Thượng đế ở đâu? Tìm ngay nơi con người. Tìm cha ở đâu? Tìm ngay

nơi con. Tìm chúa cha ở đâu? Tìm ngay nơi chúa con. Chúa con tuy là con của chúa cha nhưng cũng là con của con người (the son of god and the son of man).

Chỗ nguy hiểm là chúng ta nói rằng: Thế giới hiện tượng này, nó phù hoa, nó ảo mộng, nó sinh diệt, chúng ta nên chán, nên tìm thế giới của bản thể thường hằng, bất biến, nên tìm Niết Bàn. Nghĩ như vậy rất nguy hiểm, vì ngoài thế giới sinh diệt, biến ảo thì đừng hòng tìm được thế giới của vô vi, của bất diệt.

Cũng như Làng Mai chúng ta hay nói tới đám mây. Nhìn vào đám mây, ta thấy hầu như là có sinh có diệt. Nhưng ta cũng đã bao nhiêu lần quán chiếu thấy đám mây là không sinh không diệt. Vì vậy ta phải tìm cái không sinh không diệt ngay chỗ sinh diệt. Chúng ta bỏ những cái gọi là vô thường, sinh diệt để tìm những cái thường, không sinh không diệt, việc làm đó là nguy hiểm nhất.

Nói đến tánh là một cái gì chân thật, còn mãi, còn hoài, thì không có đâu! Nó là vô tánh. Nói tánh là chỉ để nói mà thôi. Nếu mình chấp vào tánh là một cái gì thường hằng, bất biến ngoài những cái sinh diệt, biến hóa thì còn tệ hơn là tin vào những hiện tượng là thường hằng, bất biến.

Khi chúng ta học ba tự tánh là biến kế chấp, y tha khởi và viên thành thật thì lập tức phải học ba vô tự tánh để ngăn ngừa, để khỏi kẹt vào một tự tánh chắc thật có ngoài sinh diệt.

Sự tử là pháp hữu vi, sinh diệt trong từng phút giây. Trong mỗi sát na có chia làm ba thời là quá khứ, hiện tại và vị lai. Cánh cửa thứ chín này nói về sự tương tức giữa ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai. Tương tức giữa ba thời là cái nhìn sâu sắc hơn.

Khi các bạn mới tới Làng Mai thì nghe nói: “Quá khứ đã đi qua, tương lai thì chưa tới, hai cái đó chỉ là ảo mộng thôi, chỉ có hiện tại là có thật”. Đó là cách nói để tiếp độ cho những người mới tới. Nếu ta bị kẹt vào đó như một giáo điều thì ta cũng hỏng. Nói Làng Mai chủ trương, chỉ có hiện tại là có thật còn quá khứ và vị lai thì không có, là

oan cho Làng Mai. Làng Mai cũng biết rằng, hiện tại ôm lấy quá khứ và tương lai.

Hôm nay chúng ta thực tập *địa xúc* ở xóm Thượng. Chúng ta nói rằng: “Con lạy xuống, con tiếp xúc được với tổ tiên đang có mặt trong con và con tiếp xúc được với con cháu tuy là chưa biểu hiện nhưng đã có mặt trong con rồi”. Trong hiện tại ta tiếp xúc được với quá khứ và vị lai.

Trong mấy mươi tông phái của thời kỳ đạo Bụt Bộ phái, có tông phái chủ trương: Chỉ có hiện tại, không có quá khứ và tương lai, và hiện tại thì sinh diệt từng sát na. Nhưng có tông phái nói: Có hiện tại, nhưng quá khứ cũng có và tương lai cũng có. Phái Hữu Bộ nói: *Tam thế hằng hữu*. Nghĩa là ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai luôn luôn có đó, không mất đi đâu hết.

Vấn đề thời gian là một vấn đề lớn, cho nên các tông phái, các bộ phái đạo Bụt đều đề cập tới.

Cánh cửa thứ chín này cho chúng ta thấy giáo lý tương tức giữa ba đời rất rõ. Nhìn vào các pháp thì thấy thời gian trong đó. Nhìn vào không gian thì thấy thời gian trong đó. Thời gian ôm không gian và không gian ôm thời gian. Có sự tương tức giữa *không* và *thời*. Nói thời gian mà không nói các pháp thì làm sao nắm được thời gian? Chính khi nhìn các pháp mới thấy được thời gian. Nói về thời gian là nói về không gian và các pháp. Nói về thời gian là nói về ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai. Mỗi thời trong ba thời đều có cả ba thời. Đây là hiện tại, trong hiện tại có quá khứ, hiện tại và vị lai; đây là quá khứ, trong đó có quá khứ, hiện tại và vị lai; đây là vị lai, trong đó có vị lai, quá khứ và hiện tại. Nhìn vào ba thời, theo lý tương tức, chúng ta thấy có chín thời. Chín thời đó, tuy chia ra như vậy nhưng nhìn kỹ thì nó tương tức nên có thời tổng hợp thứ mười, gọi là *thập thế* (mười thời). Nhìn một pháp qua mười thời thì mới thấy được pháp đó.

Thập thế cách pháp dị thành môn có nghĩa là các pháp khác nhau (dị) được thành lập (thành) riêng biệt khác nhau (cách) nhưng nó chia sẻ chung cả mười thời (All things variously arise through the oneness of

the ten times). Đó là ý niệm tương tức giữa thời gian và các pháp. Thời gian làm gì có nếu không có các pháp? Chính là nhờ có các pháp và nhìn vào các pháp mà ta thấy được thời gian và tính tương tức của nó.

Cánh cửa thứ mười: Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn

Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn

Thập, kim dữ sư tử hoặc ẩn hoặc hiển, hoặc nhất hoặc đa, các vô tự tính, do tâm hồi chuyển. Thuyết sự thuyết lý, hữu thành hữu lập, danh Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn.

Cánh cửa thứ mười: Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn

Vàng và sư tử hoặc ẩn hoặc hiển tùy trường hợp, hoặc một hoặc nhiều, thật ra cả hai đều không có tự tánh, tất cả đều xoay quanh và biến chuyển theo tâm. Dù nói về sự hay về lý (bản thể hay hiện tượng) thì cả hai đều do tâm mà có sự thành lập và có cái vị trí của mình. Cái này gọi là Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn.

Sư tử không có tự tánh mà vàng cũng không có tự tánh. Tướng, tánh là từ tâm chúng ta mà ra. Giống như khi ta chơi nhạc vậy, chơi ra một bản nhạc rồi thôi, bị vướng vào một bản nhạc thì không được.

Đó là một cách nói, chia ra làm tướng, làm tánh, làm vàng, làm sư tử, nhưng tất cả đều do tâm mà hiện ra. Sự thành lập của các pháp trên cơ bản nhân duyên, sự liên hệ giữa tánh và tướng, tất cả thứ đó đều do thi thiết của tâm mà thôi. Rốt cuộc tất cả chỉ là tâm, cái đó gọi là *duy tâm hồi chuyển thiện thành môn* (The universal accomplishment through the projection of mind only). Sự thành lập khéo léo của các môn đều quay về nhất tâm. *Duy tâm* tức là tất cả đều từ tâm. *Hồi chuyển thiện thành* có nghĩa là khéo léo qui về nơi tâm. Tướng-tánh, hiện tượng-bản thể, duyên sinh, tất cả những cái chúng ta đưa ra đều là phương tiện. Tất cả đều từ một tâm mà ra. Cánh cửa thứ mười, sau này thầy Pháp Tạng đổi ra thành:

Chủ Bạn Viên Minh Cụ Đức Môn

Chủ là cái chính, bạn là cái phụ. Tùy theo trường hợp, có lúc cái này làm chủ, cái kia làm bạn, nó thay đổi nhau mà đóng vai trò, không có cái nào quan trọng hơn cái nào. Đức Quan Âm bồ tát đã thành Bụt lâu rồi mà vẫn đóng vai đệ tử. Đức Thích Ca cũng vậy, ngài đã thành Bụt lâu rồi mà cũng có thể đóng vai thính chúng, thanh văn. Chính Đức Quan Âm cũng hóa hiện ra nhiều tướng, khi thì con nít, khi thì người lớn.

Tùy theo trường hợp mà đóng vai trò, lúc nào cần làm con nít thì chúng ta làm con nít, lúc nào cần làm người lớn thì chúng ta làm người lớn. Nếu cần làm sư chị thì ta sợ gì không làm sư chị? Nếu cần làm sư em thì tại sao ta không làm sư em? Miễn là mình làm cho đẹp, cho thành mà thôi. Không có cái nào quan trọng hơn cái nào.

Ở trong một cây lúa, trong một bông hoa cũng vậy. Nó có chủ, có bạn. Cái nào nổi bật hơn, trở thành quan trọng nhất thì nó là chủ. Cái nào núp sau lưng để yểm trợ thì là bạn. Núp sau lưng không có nghĩa là không quan trọng bằng. Khi một cái núp sau lưng biểu hiện ra thì cái hồi nãy hiển hiện làm chủ bây giờ trở thành bạn. Làm vua, làm tôi, làm anh, làm em, làm thầy, làm trò đều là như vậy. Kiếp này ta làm thầy, kiếp sau ta làm trò. Kiếp này ta làm cha, kiếp sau ta làm con. Vấn đề là ta làm được trách vụ của mình cho đẹp thôi. Một cái hiển thì tất cả cái khác ẩn. Ẩn-hiển, chủ-bạn có liên hệ với nhau, chúng ta phải làm cho khéo, phải làm như những nhà nghệ thuật.

Đoàn kịch tại Bruxelles đang tập vở “Đường xưa mây trắng”. Họ có đến thăm tôi trong khóa tu vừa rồi. Có một cô rất xinh đóng vai Da du đà la. Cô đó cũng sẽ đóng vai người phụ nữ tới vu oan cho Bụt đã ngủ với cô, làm cho cô mang bầu rồi bỏ cô ta. Cũng cô đó, khi thì đóng vai này, khi thì đóng vai kia, nhưng vai nào cũng là để phụng sự cho vở kịch.

Trong nghệ thuật hát bội, có những qui luật của hát bội: khuôn mặt người đóng vai trung thần thì bôi màu khác, nịnh thần thì bôi màu

khác, không được lẫn lộn. Sau khi diễn xong vai người nịnh, rồi làm người trung thì phải bôi màu khác. Ân-hiến, chủ-bạn là như vậy.

Bây giờ chúng ta đi tới lục tướng.

8. Quát lục tướng

(Ôm lấy sáu tướng)

Quát lục tướng

Sư tử thị tổng tướng. Ngũ căn sai biệt thị biệt tướng. Cộng tụng nhất duyên khởi thị đồng tướng. Nhân nhĩ đẳng bất tương lạm, thị dị tướng. Chư căn hợp hội, hữu sư tử thị thành tướng. Chư căn các trú tự vị, thị hoại tướng.

Ôm lấy sáu tướng

Sư tử là tổng tướng (tướng tổng quát). Năm giác quan khác nhau là biệt tướng. Đều do duyên sinh khởi là đồng tướng. Các giác quan như mắt, mũi v.v.. không xâm lấn (lạm) nhau là dị tướng. Các giác quan tới với nhau, làm nên tướng sư tử, gọi là thành tướng. Mỗi giác quan vẫn ở vị trí của mình gọi là hoại tướng.

Sáu tướng là một giáo lý rất đặc biệt trong tông Hoa Nghiêm. Ví dụ, sư tử là tổng tướng. *Tổng tướng* là tướng chung (universal). Năm căn của sư tử (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) tượng trưng cho biệt tướng. *Biệt tướng* là tướng riêng (particular). Tổng tướng do biệt tướng làm ra. Biệt tướng hợp lại thành tổng tướng. Như tăng thân Làng Mai là một tổng tướng. Mỗi thầy, mỗi sư cô, mỗi sư chú, mỗi vị cư sĩ là một biệt tướng. Nhìn cách hành xử của các thầy, các sư cô trong khi đi, đứng, nằm, ngồi, người ta thấy tổng tướng và nhìn trong tổng tướng thì thấy các biệt tướng.

Cũng như cái nhà là một tổng tướng. Từng viên gạch, từng tấm ván là những biệt tướng. Sự tới với nhau của những biệt tướng làm ra tổng tướng. Ta đi tìm tổng tướng ngoài các biệt tướng thì chắc không tìm ra được.

Tuy là từng viên gạch khác nhau, từng tấm ván khác nhau nhưng có một cái gì đó làm cho những cái khác nhau đến với nhau để làm thành một cái tổng quát. Trong cái đồng có cái dị và trong cái dị có cái đồng. Từng viên gạch, từng tấm ván là những cái khác nhau. Nhưng khi những cái khác nhau tới với nhau hòa hợp lại với nhau và làm

thành một cái gọi là *đồng tướng* (sameness). Tất cả đều là nhà, nhìn vào viên gạch nào cũng thấy nhà mà nhìn vào tấm ván nào cũng thấy nhà. Tất cả những cái trong nhà, những chi tiết, những yếu tố, những mảnh nhỏ đều là nhà, không có cái nào không là nhà. Cái nào cũng có đồng tướng tại vì nó là một phần của nhà, nó là nhà.

Cũng như trong tăng thân, chúng ta là tăng thân. Ta tên là Pháp này hay Nghiêm kia, nhưng ta đều là tăng thân. Ta có tướng riêng của ta mà cũng có tướng đồng của tăng thân. *Dị tướng* có thể dịch là differentness, chữ này mới đặt ra (otherness cũng được). Có sameness thì cũng có thể có differentness được.

Tuy cùng chung tướng nhà nhưng các vật liệu trong nhà vẫn còn là nó, nó vẫn có quyền được là nó. Viên gạch vẫn còn là viên gạch. Pháp này vẫn còn được là Pháp này, Nghiêm kia vẫn còn được là Nghiêm kia, chứ ta không mất đi tướng riêng của mình. Trong khi đó ta cũng có tướng chung của tăng thân. Đó là đồng tướng và dị tướng. Tuy ta đi với nhau để làm thành tướng chung nhưng ta không mất dị tướng của mình. Ta vẫn giữ cái dị tướng của mình.

Cũng như các tế bào trong cơ thể của ta, có tế bào ruột, tế bào gan, tế bào máu, phổi, óc. Nó làm thành toàn thể một con người, một cơ thể (organism). Nhưng mỗi tế bào vẫn còn là nó, tế bào gan vẫn là tế bào gan, tế bào óc vẫn là tế bào óc, nó không đánh mất cái bản sắc riêng biệt của nó, tức là biệt tướng hay dị tướng của nó.

Năm giác quan tới với nhau để làm thành tướng sư tử. Cũng như mặt trời, đám mây, cơn mưa, hạt giống tới với nhau để làm ra một bông hoa rất đẹp. Khả năng tới với nhau được để làm ra hiện tượng sư tử hay bông hoa màu nhiệm đó, gọi là thành tướng (integration). *Thành tướng* là khả năng tới với nhau để làm thành một. Bây giờ chúng ta có chữ hộ nhập (integrate). Có người muốn tới với tăng thân, muốn làm một với tăng thân nhưng có khó khăn, họ hộ nhập vô tăng thân hơi khó. Họ phải tu tập để có khả năng hộ nhập vào tăng thân, để có hòa bình, an lạc với tăng thân. Hộ nhập là một sự thực tập. Đó là tướng thành.

Mai kia nó sẽ đi tới tướng hoại, nghĩa là tan rã. Khi tan rã thì nó trở về với bản chất của nó, gọi là *hoại tướng* (disintegration). Chúng ta đừng nghĩ hoại tướng là tiêu cực. Không đâu! Nhiều khi rã ra để làm lại cái mới cho đẹp hơn. Nếu cần thì tháo ra, tháo ra rồi lắp lại thì đẹp hơn. Cái gì cũng có vị trí của nó!

Tổng tướng, đồng tướng, thành tướng không phải chỉ là tích cực; biệt tướng, dị tướng, hoại tướng, không chỉ là tiêu cực, nó cũng là tích cực. Cái hoại rất là cần thiết để đưa tới cái thành. Hoại để mà thành. Nếu không có hoại làm sao có thành?

Khi nhìn vào bất cứ một hiện tượng nào trên thế gian như một con người, một bông hoa, một tờ lá, một đám mây, chúng ta phải thấy được sáu tướng. Nếu thấy được thì tuệ giác đó sẽ phá tan những cái kẹt, những cái khổ, cái vô minh của chúng ta. Nhìn trong một tướng thì thấy được năm tướng kia. Sáu tướng có tính cách viên dung.

9. Thành Bồ Đề

(Thành tựu quả bồ đề)

Thành Bồ Đề

Bồ đề, thứ vôn đạo dã, giác dã. Vị kiến sư tử chi thời, tức kiến nhất thiết hữu vi chi pháp, cánh bất đãi hoại, bốn lai tịch diệt. Ly chư thủ xả tức ư thủ lộ, lưu nhập tát bà nhã hải, cố danh vi đạo. Tức liễu, vô thủ dĩ lai sở hữu diên đảo, nguyên vô hữu thật, danh chi vi giác. Cứu cánh nhất thiết chủng trí, danh thành bồ đề.

Thành tựu quả bồ đề

Bồ đề, tiếng Hán là đạo hay là giác. Khi thấy sư tử là thấy các pháp hữu vi, dù cho chưa đến lúc tàn hoại các pháp ấy vẫn nguyên là tịch diệt. Do không vướng vào năm bất hay ruộng bỏ, do nương vào lối ấy chảy vào được biển tát bà nhã, đó gọi là đạo (tát bà nhã: sarvajñāna, nhất thiết trí). Ta thấy được rằng từ vô thủ đến nay, tất cả các nhận thức diên đảo đều nguyên không có thật thể, gọi là giác. Cái cứu cánh đây đủ mọi thứ trí tuệ ấy được gọi là bồ đề.

Bồ đề (Bodhi), tiếng Hán là đạo, là giác, thật ra là giác thì đúng hơn. Nhưng chữ đạo trong văn học trung quốc có ý vị của bản thể học, của giác ngộ. Có khi người ta nói là thành đạo. Đạo trước hết là con đường, nếu dịch chữ thì đạo (mārga) là con đường. Nhưng trong văn học trung quốc đạo không có nghĩa là con đường nữa mà là cái đích, là chỗ tới. Thành đạo là giác ngộ. Chữ bodhi dịch là giác thì đúng rồi mà dịch là đạo cũng đúng. Đạo ở đây là chỗ tới, là giác ngộ.

Vị kiến sư tử thời tức kiến nhất thiết hữu vi chi pháp, cánh bất đãi hoại, bốn lai tịch diệt. Chữ tịch diệt có nghĩa là Niết Bàn, là vô vi, là bản thể. Tịch diệt là sự vắng lặng của ngôn thuyết, của ý niệm (the burning away, the extinction). Đây là sự dập tắt của tất cả ngôn ngữ, của tất cả ý niệm. Nhìn vào con sư tử chúng ta phải thấy tính cách tịch diệt của nó tức là phải thấy con sư tử như là một thực tại không sinh không diệt, không tới không đi, không có không không, không một không nhiều.

Tịch diệt là Niết Bàn. Con sư tử không cần nhập Niết Bàn. Trong giờ này đây, nó đang là Niết Bàn, nó đang ở trong Niết Bàn rồi.

Đám mây cũng vậy, đám mây giống như thuộc về thế giới hiện tượng, có sinh có diệt, có tới có đi. Nhưng nhìn cho kỹ thì đám mây đó đang an trú trong Niết Bàn tại vì bản chất của nó là không sinh không diệt, không tới không đi. Chúng sanh cũng vậy, mình thấy chúng sanh có sinh có diệt, có tới có đi, có còn có mất nhưng nhìn cho kỹ thì thấy bản chất của tất cả chúng sanh là không sinh không diệt, không tới không đi, không còn không mất. Không phải đợi cho chúng sanh chết đi, đợi cho đám mây mất đi rồi mới có không sinh không diệt mà nó đã không sinh không diệt ngay trong giờ phút này.

Cánh bất đãi hoại có nghĩa là không cần phải đợi cho cái đó mất đi, tiêu diệt hay hủy hoại. Không phải là khi đám mây không còn nữa thì nó mới tịch diệt. Khi đám mây còn sờ sờ trước mặt mình thì nó đã tịch diệt rồi.

Chữ nhập Niết Bàn có thể đưa tới sự hiểu lầm là Niết Bàn ở ngoài ta, ta chưa ở trong Niết Bàn. Nhưng sự thật thì tất cả các pháp đều an trú trong Niết Bàn. Niết Bàn tức là tịch diệt, là bản chất không sinh không diệt, không tới không đi, không còn không mất. Cái đó ta đang có chứ không phải ta đang đi tìm. Ta đi tìm Niết Bàn, đi tìm tịch diệt thì giống như đợt sóng kia đi tìm nước. Ngay trong giây phút hiện tại sóng đã là nước rồi, nó không cần phải tìm nước nữa. Niết Bàn, tịch diệt, đạo, giác ngộ cũng vậy, nó có sẵn rồi. Ta ở trong Niết Bàn, ở trong tịch diệt rồi. Chúng ta tưởng tượng có bồ đề, có đạo, có sự tịch diệt ở đâu đó và ta đi tìm nó, đó là một sự sai lầm rất lớn. Chúng ta đang an trú trong Niết Bàn.

Cánh bất đãi hoại là không đợi tới sự tan rã rồi mới tịch diệt, mình tịch diệt ngay trong giờ phút này. Tịch diệt đây không có nghĩa là chết đi. Tịch diệt ở đây là vượt thoát có-không, còn-mất gọi là *đương thế tiện thị*. Đương thế tiện thị là ngay trong lúc bây giờ mình đã là cái đó rồi (you are already what you want to become). Cái đó đưa tới giáo lý vô đắc.

Khi thấy sư tử là thấy các pháp hữu vi, dù cho chưa đến lúc tàn hoại các pháp ấy vẫn nguyên là tịch diệt. Do không vướng vào nắm bắt hay ruồng bỏ, do nương vào lối ấy chày vào được biến tát bà nhã. Đây là phương tiện quyền xảo để đưa ta vào sự chứng ngộ. Tát bà nhã, tiếng Phạn là sarvajñāna, dịch là nhất thiết trí, là đi tìm cái vô vi, cái tịch diệt, cái bất sinh bất diệt trong cái có sinh có diệt. Bề ngoài nó trông như có sinh có diệt nhưng tiếp xúc cho kỹ thì thấy tự tánh của nó là bất sinh bất diệt. Chúng ta hay dùng đám mây, dùng tờ giấy hay dùng ngọn lửa và chứng minh rằng bản chất của đám mây, của tờ giấy hay của ngọn lửa là không tới không đi, không sinh không diệt, không có cũng không không. Nó không sinh không diệt, không đi không tới, không có không không ngay bây giờ chứ không phải đợi sau này mới có. Cho nên nói, tôi sẽ nhập Niết Bàn sau khi thân tôi tàn hoại, thì tức cười lắm!

*Do không vướng vào nắm bắt hay ruồng bỏ. Chữ nắm bắt hay ruồng bỏ rất quan trọng. Ta ruồng bỏ thế giới sinh diệt để chạy theo nắm bắt thế giới không sinh không diệt. Ngay chuyện đó ta đã kẹt rồi.. Ta ruồng bỏ sư tử để đi tìm vàng là như vậy. Khi thấy được *đương thế tiện thị* (đương thế là ngay trong tình trạng này), bây giờ ta đang an lạc rồi, ta đã là cái đó rồi, đừng tìm đâu xa nữa thì ta không có thái độ hoặc ruồng bỏ, chạy trốn hoặc đi tìm bắt. Khi buông bỏ được hai thái độ ruồng bỏ và tìm bắt rồi thì mình có cơ duyên đi vào nhất thiết trí (tát bà nhã).*

Ta thấy được rằng từ vô thỉ đến nay, tất cả các nhận thức điên đảo đều nguyên không có thật thể, gọi là giác. Nhận thức điên đảo là những cái thấy lộn ngược (upside down), trút đầu xuống đất. Tất cả nhận thức điên đảo như có-không hay còn-mất, những cái đưa tới thái độ ruồng bỏ hay nắm bắt, những cái làm cho mình buồn, mình lo, mình đam mê..., những cái đó không có thực thể. Thấy được điều đó gọi là giác. Giác tức là bồ đề, là cứu cánh của mọi thứ trí tuệ.

10. Nhập Niết Bàn

(Thể nhập được niết bàn)

Nhập Niết Bàn

**Kiến sư tử dữ kim nhị tướng
câu tận, phiền não bất sinh. Hảo
xú hiện tiền, tâm am như hải.
Vọng tướng đô tận vô chư bức
bách, xuất triền ly chương, vĩnh
xả khổ nguyên, danh nhập Niết
Bàn.**

Thể nhập được Niết Bàn

*Khi nhìn mà thấy được cả hai tướng
sư tử lẫn vàng đều không còn nữa
thì phiền não không còn sinh khởi.
Dù cái đẹp hay cái xấu đang được
trình bày trước mắt thì tâm mình
cũng đã an như biển (lớn). Các vọng
tướng đã hết thì không còn gì bức
bách được ta nữa. Ta ra khỏi được
trần lụy và chương ngại, vĩnh viễn
bỏ lại nguồn gốc của khổ đau, đó gọi
là thể nhập được Niết Bàn.*

Khi nhìn mà thấy được cả hai tướng sư tử lẫn vàng đều không còn nữa thì phiền não không còn sinh khởi. Mới nhìn, ta thấy vàng và sư tử khác nhau. Nhưng khi nhìn kỹ, ta thấy hai tướng đó không phải là hai tướng riêng biệt. Ta không phân biệt tổng tướng và biệt tướng, thành tướng và hoại tướng. Ta không bị tướng đánh lừa nữa thì phiền não không còn sinh khởi.

Dù cái đẹp hay cái xấu đang được trình bày trước mắt thì tâm mình cũng đã an như biển lớn. Khi đó ta thấy được bản chất không do cũng không sạch, không thêm cũng không bớt, không xấu cũng không đẹp. Vì vậy tâm ta an, không chạy theo một cái và ruồng bỏ cái khác. Cái gì cũng màu nhiệm, chủ thể màu nhiệm, đối tượng cũng màu nhiệm. Chủ thể và đối tượng không phải là hai cái tách riêng với nhau.

Các vọng tướng đã hết thì không còn gì bức bách ta được nữa. Ta đã ra khỏi được trần lụy và chương ngại, vĩnh viễn bỏ lại nguồn gốc của khổ đau, đó gọi là thể nhập được Niết Bàn (vọng tướng đô tận vô chư bức bách). Bức bách là ép buộc.

Xuất triền ly chương. Chương là chương ngại, ra khỏi những ràng buộc và rời bỏ những chương ngại. *Vĩnh xả khổ nguyên* là vĩnh viễn buông bỏ, thoát khỏi nguồn gốc của khổ đau. Đó gọi là nhập Niết Bàn. Nhập Niết Bàn là do cái thấy của mình chứ không phải do hai chân mình đi vô. Chúng ta không cần phải đi đâu hết, chỉ cần thấy mà thôi.

Bây giờ chúng ta thêm vào một chương nữa là chương Thực tập ba quán. Tông Hoa Nghiêm có pháp môn tam quán tại vì nếu đưa ra một tác phẩm mà không đưa ra phương pháp quán tưởng cụ thể thì hơi thiếu. Tôi đề nghị thêm hai chương nên mười thành mười hai chương.

11. Hành tam quán

(Thực tập ba quán)

Tam quán của Hoa Nghiêm là: chân không quán, lý sự vô ngại quán và châu biến hàm dung quán.

Chân Không quán

Các pháp không có thật tính tức là không có mặt độc lập ngoài duyên khởi. Các pháp không có thật tính cho nên sắc chính là Không. Nhưng cái Không này không phải là đoạn không và do đó cả Sắc và Không đều vô ngại. Đó là Không quán.

Điều này là cái chúng ta có thể làm được. Ví dụ khi nhìn vào một bông hoa ta thấy các duyên tới với nhau để làm ra hoa. Nếu ta bị kẹt vào hoa như một thực tại riêng biệt thì ta sẽ khổ đau. Vì vậy khi nhìn một bông hoa tuy rằng hoa có đó nhưng nó không thể nào có mặt ngoài những duyên làm ra hoa. Khi lấy hạt giống, thời gian, không gian, đất hay mưa ra thì hoa không còn là hoa nữa. Ta chỉ cần nhớ như vậy thôi chứ không có nghĩa là không có hoa. Bông hoa rõ ràng có ở đó nhưng mà có theo kiểu duyên sinh. Vì vậy cho nên gọi là chân không. *Không* ở đây không có nghĩa là không có, nó có sờ sờ đó, nhưng nó không có như một thực tại độc lập, bên bi, riêng biệt. Bông hoa đó là sắc và sắc đó là *không*. *Không* không có nghĩa là không có (đoạn không) mà là chân không. Nó vừa là *không*, vừa là sắc. Tôi là *không* mà tôi cũng là sắc nên gọi là *sắc không vô ngại*. Thấy như vậy thì an ổn, còn thấy nó như một thực tại có riêng ở ngoài là ta bị kẹt.

Hôm trước chúng ta có đưa ra ví dụ một đàn ong gồm những con ong cá biệt đến với nhau. Khi đàn ong làm việc, người ta thấy chúng hành xử nhịp nhàng giống như trong một cơ thể. Cũng như những tế bào trong cơ thể của mình. Trong cơ thể mình có hàng tỷ tỷ tế bào khác nhau, đủ loại, nhưng khi những tế bào làm việc chung thì giống như có một chủ thể, một cái ngã mà thôi.

Một đàn cá ngàn con lội dưới nước. Toàn là những con cá cá biệt nhưng lội rất tài tình. Khi cần chuyển sang trái hay sang phải thì tất cả đều chuyển mình giống như có một cái ngã, một ông chủ điều khiển vậy. Điều đó có chứ không phải không! Bông hoa cũng vậy, nó có chứ không phải không. Nhưng ta đừng để bị kẹt vì ngoài những con cá kia thì không có đàn cá đâu!

Những con ong đó đều là những con ong cá nhân, nhưng khi nó làm việc chung thì thấy rõ ràng nó như là một cơ thể. Những tế bào trong cơ thể ta, mỗi cái có vị trí của nó, nhưng nó làm việc làm sao mà ta có cảm tưởng là có một cái ngã, một cái sắc. Cái sắc đó ta không nên bị kẹt vào. Ta biết nó không có một sự có mặt độc lập ngoài những yếu tố làm nên nó. Có một cái ngã, có một ông đó, một bà đó, một cô đó nhưng cái có đó là cái có ảo (virtuel), và ta gọi tên nó được (nominal, une existence nominale). Ta gọi là hoa hồng, là Hélène, là Jacques. Nhưng ngoài những yếu tố làm ra nó như ông bà, tổ tiên, cha mẹ, cơm áo, sự giáo dục thì không có cái đó. Bản chất của nó là chân không.

Không phải đợi đến khi tàn rụi rồi thì bông hoa mới là *không*. Nó là *không* ngay trong giây phút này. *Đương thể tiện thị. Đương thể* là ngay bây giờ. Ngay bây giờ nó đã là *không* rồi. Nó vừa là *sắc* vừa là *không*. *Sắc* và *không* không chống đối nhau. Đó gọi là *Không quán*. Không quán giúp ta không bị kẹt vào *cái không* đối với *cái có*, cho ta thấy được mối liên hệ sắc-không rõ hơn. *Sắc* với *không* là một; thọ, tướng, hành và thức cũng vậy.

Lý sự vô ngại quán

Thể và tướng nương nhau cũng như vàng và sư tử nương nhau mà thành lập, mà biến hoại, mà tương tức, mà tương phi. Cả hai đều dung nhau vô ngại, đó gọi là lý sự vô ngại quán.

Quán chân không tức là quán sắc và không vô ngại. Quán thứ hai là quán *sự* và *lý*. *Thể* (lý) và *tướng* (sự) nương nhau mà thành lập. Nếu không có *sự* thì không có *lý*. Nếu không có hiện tượng thì không có bản thể mà không có bản thể thì không có hiện tượng. Hai cái nương

nhau mà thành lập như tay phải và tay trái; hai cái nương nhau mà biến hoại, mà *tương tức tương phi*.

Tuy cùng có một thành tướng, cùng ở trong một cái tổng tướng là hoa, nhưng đám mây vẫn còn là đám mây, cơn mưa vẫn còn là cơn mưa. Khi những cái đó tới với nhau để làm thành một tổng tướng thì nó là nhau. Nhưng trong khi là nhau, nó vẫn còn quyền được là nó. Mình tới với nhau làm thành tăng thân, nhưng trong tăng thân, mình vẫn còn được là mình. Đó là *tương tức*, là *là nhau*.

Tương phi là *không là nhau*. Nghĩa là mình vẫn được là mình. Thế và tướng, hai cái luôn luôn nương nhau hoặc để thành lập, hoặc để biến hoại, hoặc để tương tức, hoặc để tương phi, nhưng luôn luôn dung nhau vô ngại. Cái này không làm chướng ngại cái kia. Đó là phần thứ hai của tam quán gọi là *lý sự vô ngại quán*.

Châu biến hàm dung quán

Cái lớn và cái bé tương dung (hàm chứa nhau), cái một và cái nhiều tương tức (là nhau, tôi là anh và anh là tôi), sự biến nhiếp vô ngại và sự giao tham tự tại, đó là châu biến hàm dung quán.

Cái một ở trong cái nhiều, cái nhiều ở trong cái một. The whole is integral in the part, the part is integral in the whole. Cái lớn nằm trong cái bé, cái bé nằm trong cái lớn. Cái một và cái nhiều là nhau. Phần thứ ba của ba phép quán nằm trên bình diện *sự sự vô ngại pháp giới*.

Châu hay *chu* có nghĩa là khắp hết, không có chỗ nào không có. *Châu biến* là chỗ nào cũng có mặt. Cái này ôm lấy được tất cả cái kia, cái kia ôm lấy được tất cả cái này. *Hàm* là ôm lấy, *dung* là chứa đựng. Cái này ôm lấy cái kia, cái kia ôm lấy cái này. Điều này tương đương với cái mà David Bohm gọi là the implicated order tức là trật tự nội nhiếp. Nhìn vào một cái thì thấy được tất cả các cái, tại vì cái một chứa đựng cái tất cả. Cái lớn chứa đựng cái bé và cái bé chứa đựng cái lớn.

Mình thêm vào hai chương nên Kim Sư Tử Chương có đến mười hai mục. Thầy Pháp Tạng muốn cái gì cũng mười cho tròn, cho đẹp. Vì vậy khi viết *Hoa Nghiêm Bách Nghĩa Hải* thầy đưa ra mười chương và mỗi chương có mười đoạn. Mười chương nhân mười đoạn nên thành một trăm đoạn vì vậy nên gọi là bách môn. Huyền môn mới có mười cánh cửa, còn bách môn thầy Pháp Tạng làm tới một trăm cánh cửa.

Chúng ta quay lại phần “Luận bàn về năm giáo”. Mục “Luận bàn về năm giáo” mất thì giờ nhiều tại vì khi nói về năm giáo thì phải nói về mười tông. Chúng ta có cơ hội nhìn lại sự phát triển của tư tưởng Phật giáo.

12. Luận ngũ giáo

(Luận bàn về năm giáo)

Giáo thứ nhất: Ngu pháp thanh văn giáo

Ngu pháp thanh văn giáo

Nhất, sư tử duy thị nhân duyên chi pháp, niệm niệm sinh diệt. Thật vô sư tử tướng khả đắc. Danh Ngu Pháp Thanh Văn Giáo.

Giáo thứ nhất: Ngu pháp thanh văn giáo

Sư tử tuy là một pháp do nhân duyên sinh khởi và đi qua sinh diệt trong từng phút giây, nhưng thật ra không có tướng sư tử để nắm bắt. Cái này tương đương với giáo lý (thiền cận) của thanh văn.

Con sư tử là một vật do nhân duyên làm phát hiện.

Nhân duyên chi pháp tức là một pháp của nhân duyên, do các nhân và các duyên làm biểu hiện ra.

Niệm niệm sinh diệt tức là thay đổi, biến chuyển trong từng giây. Thật ra thì không thể nắm bắt được tướng của nó, không có tướng sư tử có thể nắm bắt được. Đó gọi là giáo lý của hàng thanh văn đang còn chưa hiểu được bản chất các pháp. *Ngu pháp thanh văn* tức là hàng thanh văn còn chưa hiểu được bản chất các pháp.

Trường phái giáo lý này được đại diện bởi một bộ phái tên là Hữu Bộ. Hữu Bộ là một trong hai mươi bộ phái đạo Bụt được thành lập sau khi Bụt nhập diệt. Sau khi Đức Thế Tôn nhập diệt được khoảng một 140 năm, đạo Bụt chia ra thành nhiều phái. Từ hai phái phân ra thành hai mươi phái. Hữu Bộ là một trong những phái đó. Hữu Bộ hay nói cho đúng hơn là *Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ* chủ trương rằng tất cả đều có, nhất thiết hữu là tất cả đều có, tiếng Phạn là *Sarvāstivāda* (vad là thuyết, asti là hữu, sarva là nhất thiết).

Tông phái này chủ trương một giáo lý có thể gọi là Thực tại luận (realism), chủ trương rằng "quá khứ có, hiện tại có, tương lai cũng có". *Nhất thiết hữu* tức là tất cả đều có (sarva là tất cả, asti là có, vad là chủ trương). Chúng ta biết Hữu Bộ phát sinh từ Thượng Tọa Bộ. Sau khi Bụt nhập diệt chừng 140 năm sau thì có sự phân phái, chia làm hai ngành: bảo thủ và tiến bộ. Ngành bảo thủ là Thượng Tọa Bộ, ngành tiến bộ là Đại Chúng Bộ. Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghika) đông hơn Thượng Tọa Bộ (Sthaviravāda). Hữu Bộ là hậu duệ của Thượng Tọa Bộ. Chúng ta biết sơ như vậy thôi, sau này chúng ta sẽ học tiếp.

Hữu Bộ chủ trương tất cả đều có, không phải có như một toàn thể mà tất cả có khắp nơi khắp chốn trong thời gian và không gian, cho nên có khi gọi là *Phiếm thực tại luận* (panrealism). *Phiếm thực tại* là một danh từ triết học dùng để mô tả giáo lý của Hữu Bộ. *Phiếm* là nhiều cái và bao trùm hết.

Hữu Bộ chủ trương tất cả đều do duyên sinh (điều đó đúng với truyền thống đạo Phật) và nó sinh diệt trong từng giây phút. Giáo lý của Hữu Bộ giữ rất vững giáo lý *sát na sinh diệt* tức là sinh và diệt trong từng giây phút. Nó có, nhưng sinh diệt trong từng giây phút cho nên giáo lý này rất trung thực với giáo lý *vô thường*, thay đổi từng giây, từng phút. Nó có, nhưng không có tính cách chắc thực. Các pháp đều do duyên sinh và sát na sinh diệt. Giáo lý này cũng chính thống, không phản lại giáo lý nguyên thủy của đạo Bụt.

Sư tử thị nhân duyên chi pháp, niệm niệm sinh diệt. Thật vô sư tử tướng khả đắc: Sư tử tuy là một pháp do nhân duyên sinh khởi và đi qua sinh diệt trong từng phút giây nhưng thật ra không có tướng sư tử để nắm bắt. Đó là nói về vô ngã, cũng có ý nói không có tự tướng trong đó. Không có tự tướng có nghĩa là vô ngã. Những điểm chủ trương của Hữu Bộ phù hợp với giáo lý căn bản của đạo Bụt tức *duyên sinh, vô thường, vô ngã*. Nhưng Hữu Bộ chủ trương rằng "có", tuy là có một cách duyên sinh, vô thường, vô ngã nhưng vẫn "có" nên tông Hoa Nghiêm cho rằng cái thấy của Hữu Bộ là cái thấy của thanh văn, chưa được sâu sắc lắm, chưa thấy được bản chất các pháp. Hữu Bộ vẫn

dùng chữ *hữu*, tức là có, điều đó chưa đúng. Bản chất của các pháp là *không*.

Tiểu thừa là Thanh văn thừa, Đại thừa là Bồ tát thừa. Nói các pháp là có nhưng có với tính cách duyên sinh, vô thường, vô ngã là khá rồi. Nhưng tông Hoa Nghiêm cho đây là giáo lý thanh văn, chưa phải là giáo lý đại thừa nên kết luận đó là cái thấy đang còn cạn. Các vị thanh văn chưa thấy được bản chất các pháp, nên gọi là *ngu pháp thanh văn*. *Ngu pháp* là chưa hiểu thấu được các pháp.

Trong bản tiếng Việt, chúng ta sửa lại một chút:

Sự tử tuy là một pháp do nhân duyên sinh khởi và đi qua sinh diệt trong từng phút giây, nhưng thật ra không có tướng sự tử có thể nắm bắt. Cái này là cái thấy của các vị thanh văn chưa hiểu được thật sự bản chất của các pháp. Bản chất các pháp là không mà các thầy nói là có.

Giáo thứ hai: Đại thừa thí giáo

Đại thừa thí giáo

Nhị, tức thử duyên sinh chi pháp, danh vô tự tính, triệt để duy không, danh Đại Thừa Thí Giáo.

Giáo thứ hai: Đại thừa thí giáo

Các pháp do duyên sinh (mà có) ấy đều không có tự tính, triệt để là Không, đó là thí giáo đại thừa (giáo lý đại thừa lúc ban đầu, sơ kỳ đại thừa).

Đây nói về giáo lý của Bát nhã, giáo lý của Tam Luận Tông mà đặc trưng là duyên sinh, là vô tự tính, là không có sự có mặt riêng biệt (no self-nature). Chữ tự tính rắc rối, khó và trừu tượng. Tự tính là *svabhāva* (self-nature). Chúng ta đừng để bị lạc vào thế giới trừu tượng. Tự tính là sự có mặt riêng biệt.

Như hoa hồng do các duyên mà sinh ra, mà biểu hiện ra. Có hạt hoa hồng, có đất, có nước, có mặt trời, có phân, tất cả những điều kiện đó làm ra hoa hồng thì hoa hồng là do duyên sinh. Tất cả mọi người đều đồng ý là hoa hồng do duyên sinh.

Giáo thứ nhất nói hoa hồng tuy là do duyên sinh nhưng mà hoa hồng có. Giáo thứ hai nói hoa hồng vì do duyên sinh nên hoa không thể có mặt riêng biệt ngoài những duyên (they don't have a separated, an independent existence). Ngoài duyên thì hoa không có, nên nói hoa không có tự tánh. Tự tánh là cái ta riêng. Bây giờ, mỗi khi nghe nói không có tự tánh thì chúng ta tạm hiểu là không thể có sự có mặt riêng biệt được.

Nhìn vào trong con người của chúng ta, chúng ta thấy tổ tiên, cha mẹ, ông bà, đất nước, cơm gạo, văn hóa, giáo dục... Ngoài những cái đó thì làm gì có ta? Ta là tất cả những cái đó. Nếu đi tìm ta ngoài những cái đó thì không có. Đó chẳng qua là cái hiểu sâu về vô ngã. Vô tự tính có nghĩa là vô ngã. Không có tự tánh là không có cái ta riêng ra ngoài. Mình chỉ là nhân duyên, tất cả nhân duyên làm ra mình. Mình không phải là cái gì có ngoài nhân duyên. Cái có đó là cái có giả, thật ra nó là *không* (chân không). Đây là sự phát triển đầu tiên của giáo lý Đại thừa: Các pháp không có tự tánh, các pháp là *không*. Nhưng Đại thừa này chỉ là Đại thừa buổi ban đầu, chưa sâu lắm cho nên chúng ta có giáo thứ ba.

Giáo thứ ba: Đại thừa chung giáo

Đại thừa chung giáo

Tam, tuy phục triệt để duy không bất ngại, hữu huyền uyển nhiên. Duyên sinh giả hữu, nhị tướng song tồn. Danh Đại Thừa Chung Giáo.

Giáo thứ ba: Đại thừa chung giáo

Tuy các pháp triệt để là Không nhưng điều đó không làm trở ngại cho các pháp như huyền. Hai tướng duyên sinh và giả hữu vẫn có thể có mặt song hành với nhau. Cái đó gọi là chung giáo Đại thừa.

Tuy các pháp là *không* nhưng các pháp vẫn có. Nếu bỏ những cái mình cho là không thì không còn gì nữa. *Không*, không có nghĩa là hoàn toàn không có gì. *Không* đây không phải là *đoạn không*. *Không* có nghĩa là không có tự tánh riêng biệt.

Ở đây đi thêm một bước nữa: *Tuy các pháp triệt đế là không nhưng điều đó không làm trở ngại cho các pháp như huyễn*. Hai tướng duyên sinh và giả hữu vẫn có thể có mặt song hành với nhau. Các pháp là duyên sinh nhưng các pháp là có, và chúng ta chỉ cần nhớ là nó có một cách hư giả. Nếu nói các pháp hoàn toàn là không là không đúng. Bông hoa có chứ không phải không, nhưng nó không có ngoài những duyên sinh ra nó. Nhớ được như vậy thì thấy được tính cách giả hữu của bông hoa và ta không bị vướng vào đó.

Hai tướng duyên sinh và giả hữu vẫn có mặt song hành với nhau, không chống đối nhau. Trước đó thì nói là *không* để đối với *hữu*, bây giờ *không* với *hữu* hòa giải với nhau. Đó là Đại thừa chung giáo (Đại thừa lúc kết cuộc), mà đại diện là kinh Lăng Già, Luận Khởi Tín, và tư tưởng Như Lai Tạng.

Ban đầu nói các pháp là *có*, bước thứ hai nói các pháp là *không*, tới giai đoạn thứ ba nói tuy các pháp là *không* nhưng không phải là trống rỗng. *Không* này vượt thoát *có* và *không* thường tình. Cái *không* này vẫn đi đôi tuyệt hảo với cái giả hữu. Ngoài giả hữu, đi tìm *không* không được! Ngoài tướng sư tử, đi tìm vàng không được! Tuy sư tử là giả nhưng sư tử đồng thời là vàng. Đây là sư tử vàng, nếu bỏ sư tử đi thì chúng ta bỏ vàng luôn. Đền nển này làm bằng sập. Hình tướng nển là giả hữu mà sập là có thật. Bỏ đền cây đi thì cũng không có sập, bỏ sập đi cũng không có đền cây. Hai cái đó không chống nhau, nó có thể đi đôi với nhau. Ở đây có sự hòa giải giữa *hữu* và *không*.

Duyên sinh giả hữu nhị tướng song tồn: Hai tướng duyên sinh và giả hữu tồn tại bên nhau được.

Tuy phục triệt đế duy không bất ngại, hữu huyễn uyển nhiên: Tuy các pháp triệt đế là *không* nhưng nó không ngăn ngại ta thấy các huyễn hữu đang có mặt.

Các pháp là có, nhưng có một cách giả tạo, gọi là huyễn hữu.

Giáo thứ tư: Đại thừa đốn giáo

Đại thừa đốn giáo

Tứ, tức thứ nhị tướng, hổ đoạt lưỡng vong. Tình nguy bất tồn, các vô hữu lực. Không hữu song mãn, danh ngôn tuyệt lộ. Thê tâm vô ký, danh Đại Thừa Đốn Giáo.

Giáo thứ tư: Đại thừa đốn giáo

Hai tướng duyên sinh và giả hữu ấy tương đoạt và tương vong (trừ khử nhau và tiêu diệt nhau) làm cho cả tình thức và nguy tướng không cái nào còn lại. Cả hai đều mất hết năng lực, cả Không và hữu đều tiêu vong, con đường danh từ và ngôn thuyết bị cắt đứt, tâm không còn nơi nương tựa và nắm bắt. Đó là đốn giáo đại thừa (giáo lý đại thừa đốn ngộ).

Đốn là con đường tắt, đi rất mau, không trải qua nhiều thời gian. Đoạn này nhắm tới Thiên. Hai tướng duyên sinh và giả hữu tương ấy đoạt và tương vong (trừ khử nhau và tiêu diệt nhau). Hai tướng đó đi đôi với nhau. Nhưng nhìn vào cái này mình không thấy cái kia và nhìn vào cái kia mình không thấy cái này. Duyên sinh tức là không và không tức là giả hữu. Những danh từ và ý niệm đó có thể trở thành chướng ngại. Nếu chúng ta bị kẹt vào danh từ thì ta cứ quanh quẩn mãi không ra được. Cho nên phải có con đường siêu việt danh từ và trực tiếp kinh nghiệm thực tế thì chúng ta mới vượt thoát được tình thức và nguy tướng.

Tình thức là những nhận thức sai lầm, mang nặng những vọng tình của con người. Chúng ta đem tình thức nhìn thế gian nên không thấy được thế gian. Còn chư Phật và chư tổ sư không đem tình thức mà đem tuệ giác để nhìn thế gian cho nên thấy được thế gian. Đem tình thức mà nhìn thì những cái mà ta thấy là những nguy tướng, không phải là sự thật. Nguy tướng là những tướng giả dối. Biết được như vậy thì ta vượt thoát được cả tình thức và nguy tướng. Lúc đó, ta không kẹt vào danh từ có cũng không kẹt vào danh từ không (hữu vô nhị vong). Vì vậy cho nên con đường danh từ và ngôn thuyết bị cắt đứt (ngôn ngữ đạo đoạn).

Ta nên biết rằng trong thời đại của thầy Pháp Tạng, Thiên tông đang được thịnh hành rất lớn. Thiên tông chủ trương: *Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt*, tức là con đường ngôn ngữ bị cắt đứt, không nói được nữa. Những danh từ như là có, không, diệu hữu, chân không và những ý niệm như là có-không không còn có năng lực bó buộc. Cả *không* và *hữu* đều tiêu vong (hữu vô nhị vong). Thiên là trực tiếp tâm truyền tâm. Đường đi néo về của ý thức không còn nữa (tâm hành xứ diệt). Giống như xe lửa chạy trên đường rầy, bây giờ lấy đường rầy ra thì xe lửa hết đi được. Con đường của ngôn ngữ, của ý niệm bị cắt đứt rồi! Đó là chủ trương của Thiên.

Thiên nói: Các anh nói có rồi nói không. Nói vừa có vừa không rồi nói không có cũng không không. Tôi muốn vượt ra khỏi mọi cái đó! Đó là gọi là *Đại thừa đốn giáo*. *Đốn* có nghĩa là không phải đi qua con đường của trạch pháp (investigation of dharmas).

Giáo thứ năm: Nhất thừa viên giáo

Nhất thừa viên giáo

Ngũ, tức thứ tình tận thể lộ chi pháp, hỗn thành nhất khối. Phồn hung đại dụng, khởi tất toàn chân. Vạn tượng phân nhiên, xâm nhi bất tạp. Nhất thiết tức nhất, nhất tức nhất thiết. Nhân quả lịch nhiên, lực dụng tương thâm. Quyền thư tự tại, danh Nhất thừa viên giáo.

Giáo thứ năm: Nhất thừa viên giáo

Khi tình thức không còn và thể tính đã hiển lộ thì tất cả trở thành một khối hỗn độn bất phân. Đại dụng được trưng bày (với tất cả những chi tiết màu nhiệm của nó) và nơi nào đại dụng được trưng bày như thế thì cái toàn chân cũng được hiển lộ. Muôn vàn hiện tượng được trình bày một cách giàu có, các hiện tượng tham dự vào nhau mà vẫn không đánh mất cá tính của chúng. Cái tất cả cũng là cái một (cái tất cả nằm trong cái một), cả hai đều là vô tính. Cái một cũng là cái tất cả (cái một nằm trong cái tất cả), nhân quả hiển nhiên (rõ ràng). Lực và dụng của cái này và cái kia thu nhiếp nhau, và sự co duỗi (contraction and expansion) của chúng xảy ra một cách tự tại. Đó gọi là viên giáo của nhất thừa (giáo lý tròn đầy của Phật thừa).

Viên giáo tức là giáo lý tròn đầy, không thể đi xa hơn được nữa (the Rounded Doctrine). Những ý nói trong phần năm này chúng ta đã học rồi như tương tức, tương nhập, châu biến hàm dung v.v...

Hoa Nghiêm Tông thừa hưởng giáo lý và sự thực tập của các tông phái khác như là Tam Luận Tông và Thiên Thai Tông. Tam Luận Tông là một tông phái được thành lập trên cơ bản của ba bộ luận là Trung Luận, Bách Luận và Thập Nhị Môn Luận. Thiên Thai Tông được thành lập căn cứ trên giáo lý Bát Nhã rất nhiều và cũng có giáo lý của Pháp Hoa. Nói đến Thiên Thai Tông thì phải nhớ đến Trung Luận và kinh Pháp Hoa. Phương pháp của Thiên Thai Tông với ba

phép quán: quán Không, quán Giả và quán Trung. Chúng ta sẽ có cơ hội đi sâu vào ba phép quán đó. Ba phép quán đó viên dung, tức là cái này nằm trong cái kia chứ không phải là bước thứ nhất rồi tới bước thứ hai, bước thứ ba.

Ngoài sự ảnh hưởng của Tam Luận Tông, Thiên Thai Tông và Thiền Tông, Hoa Nghiêm Tông cũng bị ảnh hưởng rất nhiều của Pháp Tướng Tông (Duy Thức Tông). Chúng ta biết thầy Huyền Trang qua Ấn Độ và ở đó tới mười lăm năm. Ngài đã học được rất nhiều kinh điển và thu thập được rất nhiều giáo lý Duy Thức. Khi về nước, ngài có sáng tác một bộ sách gọi là *Thành Duy Thức Luận*. Ngài dịch rất nhiều kinh và nhiều bộ luận. Chữ Thành có nghĩa là Tập đại thành tức là gom lại hết. Trong khi ngài ở tu viện Nalanda, tiểu bang Bihar thì một trong mười vị đại luận sư của Duy Thức còn sống, đó là thầy Giới Hiền (*Sīlabhadra*). Thầy Giới Hiền lúc đó cả trăm tuổi rồi. Thầy Huyền Trang được trực tiếp học với thầy Giới Hiền. Thầy Giới Hiền kể lại những luận chứng, những giáo lý và quan điểm của những đại luận sư khác của Duy Thức. Các vị đó có nhận xét riêng, cái thấy riêng về Duy Thức.

Trong *Thành Duy Thức Luận*, thầy Huyền Trang có ghi lại ý kiến của mười vị đại luận sư. Tuy nói là ý của mười vị đại luận sư nhưng ý của thầy Hộ Pháp (trước thầy Giới Hiền) bao trùm rất nhiều. Tác phẩm *Thành Duy Thức* bây giờ vẫn còn và đã được dịch ra tiếng Anh và tiếng Việt, chúng ta có thể tham cứu. Có nhiều bản giải thích *Thành Duy Thức Luận* như bản *Thành Duy Thức Luận thuật ký*.

Thầy Huyền Trang có một người đệ tử rất giỏi là thầy Khuy Cơ. Chính thầy Khuy Cơ đứng lên thành lập một tông phái mới gọi là Duy Thức Tông hay Pháp Tướng Duy Thức Tông. Thầy Khuy Cơ có đưa ra một tài liệu trình bày, liệt kê diễn tiến của tư tưởng Phật giáo. Thay vì đưa ra danh sách năm giáo thì thầy đưa ra danh sách tám giáo, tám khuynh hướng giáo lý trong lịch sử tư tưởng đạo Bụt.

Thầy Pháp Tạng đã nghiên cứu tư liệu của thầy Khuy Cơ và đưa ra năm giáo cho vấn đề. Nhưng Hoa Nghiêm Tông cũng có trình bày

mười giáo. Chúng ta đã học năm giáo, bây giờ chúng ta học mười giáo của tông Hoa Nghiêm.

Mười giáo của tông Hoa Nghiêm

Mười giáo (Thập giáo) là một tư liệu trình bày tiến trình diễn biến của tư tưởng Phật giáo ngay từ đầu cho đến bây giờ, tức là lịch sử phát triển của tư tưởng Phật giáo. Học về Hoa Nghiêm thì chúng ta phải biết sơ qua về Thập giáo. Trong Thập giáo, chủ trương đầu là:

1. Ngã pháp câu hữu

Có một trường phái đạo Bụt cho là pháp có mà ngã cũng có. Người ta lấy làm lạ, tại sao trong đạo Bụt lại có một trường phái chủ trương pháp có thật mà ngã cũng có thật? Trong khi Đức Thế Tôn nói không có ngã, mà có một trường phái khá mạnh chủ trương là có ngã. Trường phái đó ban đầu gọi là *Vātsīputrīya*, sau đó trở thành *Sammitīya*, tiếng Việt gọi là *Độc Tử Bộ*.

Một trường phái đạo Bụt mà chủ trương có ngã thì có làm cho chúng ta ngạc nhiên không? Đó có phải là Phật tử hay là một thứ ngoại đạo? Có nhiều người cho phái này là ngoại đạo chứ không phải là đạo Bụt. Ngoại đạo là *Tīthakara*. Có người lên án giáo đoàn này không phải là đạo Bụt thật sự. Nó là ngoại đạo. Tại vì nó chủ trương có ngã trong khi Bụt dạy vô ngã.

Khi thầy Huyền Trang qua Ấn Độ vào thế kỷ thứ bảy thì thầy thấy giáo phái này rất đông. Theo hồi ký của thầy Huyền Trang, hồi đó ở Ấn Độ có 260 ngàn thầy tất cả, mà số người theo Độc Tử Bộ là 66 ngàn thầy.

Có người nói họ cũng là Phật tử, cũng giải thoát, cũng giác ngộ được nên chúng ta phải tìm hiểu coi họ chủ trương gì? Họ chủ trương có ngã, có con người. Họ đem bằng chứng trong kinh Bụt dạy ra. Ví dụ như trong kinh Tăng Chi Bộ (*Ekottarāgama, Ekottarānikāya*) 1.22, Đức Thế Tôn có nói: “Này các vị tỳ kheo, có một người khi xuất hiện ở trên đời thì đem lại hạnh phúc cho rất nhiều người. Người ấy là ai? Người ấy là Đức Thế Tôn, là bậc A-La-Hán, là bậc Chánh đẳng chánh giác”. Trong kinh nói rõ ràng là có *pudgala*, có người, có ngã, có Đức Thế

Tôn. Trong Tăng Nhất A Hàm, phẩm thứ tám, kinh thứ hai cũng nói: “Nhuộc hữu nhất nhân xuất hiện ư thế, đại nhiều ích nhân, an ổn chúng sanh. Vân hà vi nhất nhân? Sở vị Như Lai, A-La-Hán Tam miệu tam bồ đề”. Câu đó có nghĩa là có một con người xuất hiện trên thế gian, đem lại rất nhiều lợi ích cho nhân gian, đem lại rất nhiều an ổn. Người ấy là ai? Người ấy là Đức Như Lai. *Pudgalavāda*, là thuyết chủ trương có con người, có ngã.

Các tông phái, khi đưa ra chủ trương của mình thì luôn luôn trích kinh ra để nói. Đức Thế Tôn nói như vậy thì chúng tôi đưa ra giảng dạy chứ không phải chúng tôi nói chuyện ở trên trời! Phái Độc Tử Bộ cũng trích kinh ra, sau đó trích thêm một kinh nữa gọi là kinh *Trọng đảm* tức là kinh *Gánh nặng*. Trong kinh Đức Thế Tôn nói: Có một gánh nặng và có một người đang mang gánh nặng mà đi. Khi người đó ý thức mình đang mang gánh nặng khổ lắm thì người đó dừng lại, đặt gánh nặng xuống và giải thoát. Đó là kinh Tạp A Hàm, quyển thứ ba, kinh thứ bảy mươi ba. *Bhara* là gánh nặng. *Trọng* là nặng, *đảm* là gánh, *trọng đảm* là gánh nặng. *Bharahara* là người mang gánh nặng (đảm giá). Chữ *đảm* cũng có thể đọc là *đam* hay *đòm*. Nâng gánh nặng lên vai gọi là *thủ đảm* (*bharadāna*). Ách bên đàng, quàng lên cổ mà đi. Chúng ta đi tu để đừng có đại, ách bên đàng, quàng lên cổ mà đi. Phải đi như một con người tự do, đừng gánh nặng, đừng có rước vào thân mà khổ! Khi giác ngộ, buông gánh xuống thì gọi là xả đảm (*bharanikkhepana*). Kinh này rất nổi tiếng.

Các vị trong Độc Tử Bộ chủ trương có ngã nói: “Rõ ràng là Đức Thế Tôn nói có cái ta đại dột, khi không ách giữa đàng mang lên cổ. Gánh nặng đó là năm thủ uẩn và ta khổ đau vì gánh nặng đó. Bây giờ muốn giải thoát thì đặt gánh đó xuống, ta bỏ gánh nặng đi thì trở nên một con người giải thoát. Rõ ràng là có gánh nặng và phải có con người gánh cái gánh đó”.

Đó là lý luận. Tất cả các bộ phái, khi đưa ra một chủ trương thì luôn luôn muốn chứng minh mình là đúng. Họ có hai cách để chứng minh, hoặc trích kinh ra (kinh chứng) hoặc lấy giáo lý ra (giáo chứng) mà

chứng minh. Sau khi dùng kinh chứng rồi thì phải dùng *lý chứng* tức là dùng lý luận để chứng minh.

Khi một tông phái chủ trương một điều gì, nói điều đó là đích thực Phật giáo thì phái trích kinh ra. Trích kinh ra rồi thì dùng lý luận để yểm trợ cho điều đó. Độc Tử Bộ cũng làm như vậy. Trong kinh, Bụt có nói, “người gánh nặng” và “gánh nặng” khác nhau. Nếu không có người gánh thì không lẽ cái gánh tự gánh lấy nó hay sao? Chuyện đó vô lý, vì vậy phải có người để gánh nặng. Độc Tử Bộ một mặt dùng kinh chứng (trích kinh) và một mặt dùng lý chứng.

Người ta có rất nhiều lý do để chứng minh tại sao phải có con người. Nếu không có con người thì làm sao chứng minh được luật quả báo? Ai gây ra báo và ai chịu quả báo nếu không có con người? Nói chứng đạo thì phải có con người mới chứng đạo được! Nếu không có con người thì ai chứng đạo? Nếu thực tập từ bi thì phải có người “thương” và người “được thương”! Có người “được thương” mà không có người “thương” thì làm sao thương? Nói không có ngã, không có người rất khó! Lý luận có ngã rất là hấp dẫn, nó phù hợp với nhận thức thông thường của con người. Vì vậy trong số 260 ngàn thầy mà có hơn 60 ngàn thầy theo.

Chúng ta thấy cũng dễ hiểu. Trước đó, người ta quá giáo điều, người ta kẹt cứng vào những điều Bụt dạy. Đôi khi nó trở nên cứng gắt rất là khó chịu! Bụt dạy cái gì thì kẹt cứng vào cái đó và người ta nói một cách rất khó chấp nhận. Họ đi quá đà! Ví dụ như có một thầy ngồi và có một vị đi ngang qua hỏi: “Bạch thầy, thầy có thấy một người đàn bà vừa mới đi ngang qua đây không?”. Thầy đó trả lời: “Tôi đâu có thấy người nào đi qua đâu! Tôi chỉ thấy có một tụ hợp của xương, da, thịt, móng tay v.v.. đi ngang qua đây thôi”. Tức là thầy đó cố ý nói, thầy không thấy người nào hết, chỉ thấy những duyên mà thôi.

Thái độ giáo điều, cố chấp làm cho người ta đánh mất nội dung, tinh thần của đạo Phật. Khi kẹt vào hình thức, vào giáo điều quá thì người ta rất là khó chịu, đó là những người bảo thủ. Vì vậy cho nên có sự phản ứng lại và sự phản ứng này rất được quần chúng tán thưởng.

Nhưng có người nói, nếu các anh trích kinh ra như vậy thì chúng tôi cũng có thể trích kinh ra để chứng minh Đức Thế Tôn nói là không có ngã. Anh trích được hai, ba đoạn thì tôi cũng trích được hai, ba chục đoạn nói không có ngã. Trong *Câu Xá Luận* của ngài *Thế Thân*, chương chót là chương dành hoàn toàn để đánh phá thuyết có ngã. Đứng về phương diện kinh *Trọng đàm* thì thầy trả lời như thế này: “Anh nói là có một gánh nặng và phải có một người để gánh nó. Nếu không có người gánh thì không có lý cái gánh nó tự gánh nó sao? Tại sao không được? Cái gánh nó tự gánh nó được!” Thầy phân tích: Khi nhìn kỹ trong tâm hành của mình thì mình thấy những tâm sở như tham, xả v.v... Mình chỉ thấy như thế thôi. Có khi tâm sở tham biểu hiện ra và có chủ thể và đối tượng của tâm sở đó. Tham là tham cái gì? Có chủ thể và đối tượng của cái tham. Khi có tâm sở buông xả thì cũng có chủ thể và đối tượng của buông xả. Mình thấy rõ ràng là chỉ có những tâm hành thôi, vướng mắc là một tâm hành mà buông xả cũng là một tâm hành. Rốt cuộc chỉ có những tâm hành, chỉ có sắc, thọ, tưởng, hành, thức, chứ không có người gánh sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Không cần phải có người đứng riêng để gánh cái đó. Chính cái đó, giải thoát cũng nó mà phiền trọc cũng nó. Nhìn vào chỉ thấy những tâm hành đó thôi. Mình tưởng tượng có một cái ngã đứng ở ngoài thì không đúng.

Trong tám giáo của thầy Khuy Cơ đưa ra và mười giáo của thầy Pháp tạng đưa ra thì bắt đầu là giáo “có ngã, có pháp”. Nhưng chủ trương của Độc Tử Bộ không đơn sơ mà rất sâu. Độc Tử Bộ chủ trương ngã không phải là uẩn mà cũng không nằm ngoài uẩn, tại vì Độc Tử Bộ cũng muốn trung thành với giáo lý vô ngã. Giáo lý vô ngã chủ trương uẩn không phải là năm nhóm hợp sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Năm nhóm đó là gánh nặng, là thủ uẩn (thủ là vướng mắc) trong đó có thân (sắc). Vậy thì ngã là cái gì?

Trước hết là chủ trương: *năm uẩn này là ngã*. Hình thức đầu tiên của sự chấp ngã là cho rằng, ta là năm uẩn. Về điều đó Bụt nói rất rõ: Năm uẩn không phải là ta. Độc Tử Bộ nói: Tôi không chủ trương năm uẩn đó là ngã tại vì năm uẩn sinh diệt còn ngã thì không sinh diệt. Tôi

theo đúng lời Bụt dạy, tôi không cho năm uẩn này là ngã, tôi không đồng nhất ngã với uẩn.

Cái chấp thứ hai: *ngã nằm ngoài uẩn, ngã hoàn toàn độc lập với uẩn, ngã khác và uẩn khác*. Đức Thế Tôn bác bỏ cả hai: Ngã không phải là uẩn, ngã cũng không phải có ngoài uẩn. Bông hồng không phải là các duyên làm ra bông hồng nhưng bông hồng cũng không có ngoài nhân duyên làm ra nó. Độc Tử Bộ đưa ra một lý thuyết: *Phi tức phi ly uẩn ngã*. Nghĩa là một cái ngã không phải là uẩn mà cũng không lìa uẩn mà có. It's not the skandhas but it's not completely independent of the skandhas. *Phi tức (uẩn)* có nghĩa không phải là uẩn, *phi ly (uẩn)* có nghĩa không phải rời uẩn (not entirely separated from).

Trong khi có những tông phái chia các pháp ra làm hai loại, pháp hữu vi (conditioned dharmas) và pháp vô vi (unconditioned dharmas), thì Độc Tử Bộ (Vātsīputrīya) đưa ra một phạm trù thứ ba của các pháp. Phạm trù thứ ba đó không nằm trong hữu vi và vô vi (phi nhị tụ). Cái ngã nói trên nằm trong tụ thứ ba. Nó không phải là hữu vi cũng không phải là vô vi; nó không phải là uẩn cũng không hoàn toàn nằm ngoài uẩn; nó có một sự liên hệ gì đó với uẩn nhưng nó không phải là uẩn. Cũng giống như lửa và củi, lửa không phải là củi nhưng lửa có liên hệ với củi. Nếu không có củi thì lửa không cháy được. Độc Tử Bộ nói rất hay! Ngã giống như lửa, và uẩn (thân mình) cũng như củi. Lửa có liên hệ nào đó với củi, với nhiên liệu. Nó không phải hoàn toàn là củi nhưng không hoàn toàn rời củi mà có, nó *phi tức phi ly* (không phải là nó cũng không phải không phải là nó). *Tức* là identical, *ly* là totally different.

Vì vậy Độc Tử Bộ đưa ra thuyết tam tụ. Có những pháp hữu vi như là hoa hồng, đám mây; các pháp vô vi như hư không, không sinh không diệt. Ngã không phải hữu vi, cũng không phải vô vi. Nó không phải là thân hình này tại vì thân hình này tiêu diệt, sinh diệt trong từng giây phút. Ngã thì không như vậy, ngã không phải uẩn cũng không tách rời ra uẩn. Nó *phi tức phi ly uẩn*, nó có liên hệ rất đặc biệt với uẩn.

Trong Trung Luận, thầy Long Thọ có một chương nói về *nhiên* và *khả nhiên* (lửa và củi), rất hay.

Nếu quý vị muốn đọc những lời qua lại của Độc Tử Bộ và ngài Thế Thân thì nên đọc chương chót của Câu Xá Luận.

Độc Tử Bộ cũng chế ra giáo lý gọi là *ngũ pháp tạng*, tức là năm nhóm sự vật: quá khứ tạng (những cái dồn chứa lại thành ra quá khứ), vị lai tạng (những cái dồn chứa về vị lai), hiện tại tạng (những cái đang xảy ra trong hiện tại), vô vi tạng (những cái không phải pháp hữu vi) và bất khả thuyết tạng. Cái ngã nói đây nằm trong tạng thứ năm là bất khả thuyết tạng. Cái ngã rất màu nhiệm, nó có liên hệ tới quá khứ, vị lai, hiện tại và vô vi nhưng nó không ở trong bốn tạng đó. Nó nằm trong tạng thứ năm là bất khả thuyết tạng.

Triết học của Độc Tử Bộ sâu lắm. Độc Tử Bộ cũng muốn chứng tỏ là mình trung thành với Đức Thế Tôn tức mình không bị kẹt vào hai kiến chấp, ngã là uẩn và ngã là ngoài uẩn. Độc Tử Bộ đưa ra một lý thuyết: Cái ngã đó không là uẩn mà cũng không là ngoài uẩn. Không thể nói về nó được nhưng sự thật là có một cái ngã. Người ta, ai cũng thấy gần gũi với lý thuyết đó vì ai cũng cảm thấy hình như là có cái ngã. Nếu không có ngã thì làm sao tu hành thành công được? Làm sao thương yêu hay ghét bỏ được? Nếu không có ngã thì làm sao tu chứng được? Nếu không có ngã thì làm sao giải thích được quả báo? Vì vậy cho nên giáo lý này rất là hấp dẫn tuy rằng có người nói đây là ngoại đạo (*tīthakara*), không phải là Phật tử vì họ chủ trương có ngã.

Trước hết, chúng ta phải coi đây là một phản ứng đối lại với giáo điều quá cứng của Thượng Tọa Bộ. Thượng Tọa Bộ làm sinh ra Độc Tử Bộ tại vì Thượng Tọa Bộ quá cứng ngắt. Bây giờ chúng ta thấy có nhiều thầy cũng cứng ngắt, rất khó chịu. Từ cách giảng dạy đến cách thực tập, nó cứng ngắt, không có sự sống trong đó. Mình hiểu Độc Tử Bộ là một phong trào phản ứng lại thái độ cố chấp, giáo điều, cứng ngắt của một số vị tôn túc trong Thượng Tọa Bộ. Độc Tử Bộ ra đời sớm hơn Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Độc Tử Bộ cũng sử dụng kinh điển, cũng cố gắng trung thực với Đức Thế Tôn, cũng không chấp nhận ngã như

Đức Thế Tôn dạy, không chấp nhận cái ta đồng nhất với hình hài này, cảm thọ này. Độc Tử Bộ không chủ trương có cái ta độc lập ngoài uẩn. Cái ta đứng ở địa vị trung dung. Nó không phải là uẩn cũng không phải là không phải uẩn, gọi là *phi tức phi ly uẩn ngã*.

Đây là một điều mà quý vị phải tâm tâm niệm niệm: Trong lịch sử đạo Bụt có hai khuynh hướng rất mạnh, hai ước vọng có thể gọi là cám dỗ (temptation). Nó rất là con người và nó có thể làm cho đạo Bụt bị biến hình, cho nên mình phải thường xuyên chống lại hai khuynh hướng đó.

Khuynh hướng thứ nhất là:

a. Thần thánh hóa Bụt

Đức Thế Tôn vốn là một con người như tất cả chúng ta. Nhưng luôn luôn chúng ta có khuynh hướng muốn tôn thờ, sùng bái, tuyệt đối hóa ngài. Đôi khi có một tông phái cho Đức Thế Tôn là pháp vô vi, thân thể ngài là vô vi, cảm thọ ngài là vô vi, nước tiểu ngài cũng vô vi mà phân ngài cũng vô vi, thanh tịnh. Đức Thế Tôn không có sanh, không có diệt, cái sinh diệt đó chỉ là biến hóa, ứng thân của ngài mà thôi, Đức Thế Tôn không dính gì tới cuộc đời ô trọc này. Họ tước đoạt quyền làm người của Đức Thế Tôn.

Trong khi đó Đức Thế Tôn trước hết là một con người, ngài không nói ngài là một thần linh. Từ một con người mà ngài thành Bụt và thành Bụt rồi ngài vẫn là một con người. Ngài vẫn đi, đứng, nói, cười. Khuynh hướng muốn tuyệt đối hóa, thần thánh hóa đã làm biến hình Đức Thế Tôn.

Điều này cũng dễ hiểu. Khi thương một người thì chúng ta hay tuyệt đối hóa người yêu của mình: “Người đó sao mà đẹp từ trong ra ngoài, hiền từ trong ra ngoài!” Khi thương thầy thì ta cũng có thể nói như vậy. Nhất là khi thầy chết rồi thì tha hồ mà thần thánh hóa thầy! Người ta thương, ta luôn luôn muốn thần thánh hóa, tuyệt đối hóa. Nếu thương Bụt thì nói Bụt là the perfect one. Trí tuệ của Bụt là cao tột, không thể cao hơn được nữa, vô thượng chánh đẳng chánh giác.

Ta không tiếc lời, có bao nhiêu lời hay, ý đẹp ta đều dùng hết. Khi có người yêu cũng vậy, có bao nhiêu chữ, bao nhiêu danh từ tốt đẹp, ta đều dùng để làm một bài thơ ca ngợi người yêu. “Ồ đời làm gì có một người như vậy? Người mình yêu là người duy nhất trên đời, đẹp từ trong ra ngoài, hiền từ trong ra ngoài”.

Khuynh hướng của con người là như vậy, cho nên chúng ta cũng đối xử với Đức Bốn Sư của mình như vậy. Ta muốn tuyệt đối hóa và thần hóa đối tượng sùng phụng của mình. Chúng ta tước đoạt quyền làm người của Đức Thế Tôn. Điều đó luôn luôn xảy ra trong lịch sử 2500 năm của Phật giáo. Những người thấy được thì tìm cách ngăn chặn lại. Nhưng ngăn chặn thì rất là khó!

Cuốn “Đường xưa mây trắng” là một trong những cố gắng của tôi để phục hồi lại quyền làm người của Bụt. Trong “Đường xưa mây trắng” tôi nói về Đức Thế Tôn như một con người với những khó khăn, những khổ đau của con người. Khi đọc “Đường xưa mây trắng” người ta cảm thấy gần gũi với Đức Thế Tôn tại vì Đức Thế Tôn là một con người. Nhưng khi “Đường xưa mây trắng” được đem ra làm phim thì không có dễ dàng như vậy. Ông giám đốc hãng phim muốn phim này phải được sự yểm trợ trên khắp thế giới. Nhưng có những truyền thống Phật giáo không chấp nhận Bụt là một con người, như là truyền thống Tây Tạng. Vì vậy đang có những cố gắng để làm Bụt trở thành ra một vị thần linh trên trời. Nếu người ta theo đúng “Đường xưa mây trắng”, làm phim theo tinh thần của tác giả thì Bụt sẽ hiện ra như một con người. Còn nếu vì muốn thành công trên phương diện tài chánh mà người ta đem quan điểm có tính cách thần linh để tuyệt đối hóa Bụt thì chủ ý của tác giả “Đường xưa mây trắng” bị đánh mất. Vì vậy sắp đến tháng tư năm 2008 rồi mà cuốn phim chưa đi tới đâu hết. Có một sự dẫn co, có khuynh hướng muốn diễn tả Bụt khác hơn là một con người.

Chúng ta làm ăn sao đó mà bây giờ Bụt quá xa cách với ta. Bụt ở đâu chứ không phải ở đây. Trong khi đó, các vị giáo sư, các vị thiền sư, các giáo thọ nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo luôn kéo ta về với thực tế. Như thiền sư Lâm Tế chẳng hạn, thiền sư nói: “Bụt ở đâu? Bụt

chính là anh đó!” Ngài đưa ra lý thuyết gọi là *bất nhị*. Bụt và chúng sanh không phải là hai cái tách rời nhau. Trong lịch sử đạo Bụt luôn luôn có những bậc giác ngộ, những người thấu hiểu được chân lý của đạo Bụt và cố gắng, giữ gìn, tranh đấu để Bụt còn là con người, khỏi phải bị biến thành một vị thần linh sáng tạo ra vũ trụ. Khuynh hướng thứ nhất đó rất là mạnh trong con người. Nếu chúng ta không cẩn thận thì mai này Bụt sẽ trở thành Thượng đế tạo ra mọi vật. Hình ảnh của Bụt Tỳ lô giá na rất gần với hình ảnh của tạo hóa. Hình ảnh của pháp thân, của báo thân là như vậy. Đó là cám dỗ (temptation) thứ nhất. Cám dỗ thứ hai là:

b. Đi tìm một cái ngã

Bụt dạy vô ngã. Khó thấy, khó nhận, khó thực tập quá! Muốn thực tập cho dễ thì ít nhất phải có người, có ngã mới tu được. Không có ngã thì ai tu? Có gánh nặng mà không có người gánh, không lẽ gánh nặng tự gánh nó sao? Vì vậy trong lịch sử 2500 của Phật giáo luôn luôn có cố gắng tìm ra một cái ngã. Trong tất cả các tông phái Phật giáo, một mặt người ta muốn trung thành với giáo lý đạo Bụt, một mặt lại muốn đi tìm một cái gì đó tương đương với cái ngã để cho dễ hiểu, dễ tu.

Đại thừa có *A lại gia thức* mà mình đã học trong Di Bộ Tông Luân Luận năm ngoái; Độc Tử Bộ có *phi tức phi ly uẩn ngã*; Hữu Bộ có *tự tha tương tục, quan niệm về đấng, về mạng căn*; Kinh Lượng Bộ có *quan niệm về căn biên uẩn, về nhất vị uẩn, về tế ý thức*; Đại Chúng Bộ có *căn bản thức* (mūlavijnāna); Chánh Lượng Bộ có *quả báo thức*; Thượng Tọa Bộ (Theravāda) có *hữu phần thức*. Tất cả những cái đó đều mang màu sắc của một cái ngã. Giáo lý vô ngã rất khó hiểu, khó tu, nhưng đó là giáo lý đúng mức nên tất cả các tông phái đều âm thầm đi tìm một cái tương đương với ngã và gọi nó dưới một cái tên khác, như Pháp Tướng Tông gọi nó là *A lại gia thức*. Đó là cám dỗ thứ hai.

Hai khuynh hướng đó, hai cám dỗ đó rất mạnh. Chúng ta muốn dễ thương với Đức Thế Tôn, muốn duy trì giáo lý nguyên thủy thì phải đóng góp vào việc chặn đứng lại cái đà muốn thần thánh hóa Bụt và tìm một cái trá hình cho cái ngã. Bài thực tập thiền đi của mình:

Chỉ có thờ, chỉ có đi

Không người thờ, không người đi

rất đúng theo tinh thần Đạo Bụt Nguyên Thi.

Chúng ta ôn lại:

Trường phái đầu tiên là trường phái *Ngã pháp câu hữu*. Trường phái này chấp nhận sự hiện hữu của ngã và pháp. Đạo Bụt Đại Thừa không công nhận sự hiện hữu của ngã và pháp, ngã không có mà pháp cũng không có. Trong khi đó, có những tông phái Phật giáo chủ trương, ngã có mà pháp cũng có. Vậy thì những người chủ trương *Ngã pháp câu hữu* có phải là Phật tử hay không? Họ có cơ hội giải thoát hay không, vì họ chủ trương ngược lại với những điều Đức Thế Tôn nói.

Khi nghiên cứu về giáo lý và sự hành trì của những tông phái này, chúng ta thấy rằng họ không ngây thơ, họ rất là sâu! Họ có trích dẫn kinh điển đàng hoàng. Họ trích kinh và dùng lý luận để chứng minh. Tông phái nào cũng phải sử dụng hai phương pháp kinh chứng và lý chứng (demonstration by sutras and demonstration by reasons).

Tất cả những tông phái chủ trương có ngã, có pháp được gom lại chung và gọi là Bồ Đặc Già La phái (Pudgalavāda). *Bồ đặc già la* là ngã, là người. Phái đầu tiên được thành lập là Độc Tử Bộ (Vātsīputrīya).

Từ ngày Đức Thế Tôn nhập diệt, khoảng một 140 năm sau đó, giáo đoàn chia làm hai phái là Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ. Thượng Tọa Bộ tượng trưng cho giới bảo thủ. Đại Chúng Bộ đông hơn, tượng trưng cho giới cấp tiến. Khoảng 200 năm sau ngày Đức Thế Tôn nhập diệt, từ Thượng Tọa Bộ có sự phát sinh của phái Độc Tử Bộ (Vātsīputrīya), phái này xuất hiện rất sớm.

Thầy Huyền Trang khi qua Ấn Độ tu tập, thấy số lượng các thầy chủ trương có ngã và có pháp rất đông đảo, có 66 ngàn thầy trong tổng số 260 ngàn thầy. Từ Độc Tử Bộ sinh ra những bộ phái khác. Sau này, Độc Tử Bộ được gọi là *Sammitiyā*, tức là Chánh Lượng Bộ.

Chúng ta đã duyệt qua chủ trương của phái này. Ta thấy các thầy cũng dẫn chứng kinh điển rất hùng hồn, các thầy lý luận rất vững chãi. Các thầy nói: Nếu không có ngã thì ai tu, ai chứng? Nếu không có ngã thì ai giải thoát, ai tạo nghiệp và ai chịu quả báo? Nếu không có ngã thì từ bi hỷ xả đâu có ý nghĩa gì? Ai thương? Ai được thương? Vì vậy, không có ngã thì chẳng làm ăn gì được cả. Giáo lý đó cũng rất hấp dẫn, nó đáp ứng lại được cái nhu cầu bình thường của con người, cái nhận thức thông thường của con người, cho nên có nhiều người theo, nhiều người công nhận. Thành ra không thể cho họ là ngoại đạo (tīthakara), vì họ cũng chủ trương là họ theo Phật.

Họ nói trong giáo lý, Phật bác hai quan điểm về ngã. Quan niệm thứ nhất là: *ngã tức là uẩn*. Đây là quan niệm của phàm phu, tức là người không có tu. Phàm phu cho rằng: uẩn là ngã, ta là cái thân này, ta là cảm thọ này, ta là tâm hành này, ta là nhận thức này, ta là tri giác này. Đó là cái chấp của những người phàm phu. Độc Tử Bộ không chấp nhận điều đó. Phái này rất trung thành với Phật, không chấp nhận quan niệm: cái ta đó là uẩn.

Phái này cũng không chấp nhận quan niệm thứ hai là: *cái ta đó hoàn toàn có ngoài uẩn*. Các uẩn như sắc, thọ, tưởng biến chuyển, tiêu diệt. Nhưng cái ta không biến chuyển, không tiêu diệt, vì vậy người ta cho rằng cái ta có ngoài uẩn. Phái chủ trương "có ta" này nói: Chúng tôi rất trung thành với Đức Thế Tôn, không chấp nhận quan điểm "ngã là uẩn". Chúng tôi cũng không chấp nhận quan điểm "ngã là một cái gì có ngoài uẩn". Chúng tôi chỉ chủ trương "ngã là một cái gì không phải là uẩn cũng không phải là rời khỏi uẩn", tức là *phi tức phi ly uẩn ngã*. Nó có sự liên hệ nào đó với uẩn nhưng không phải là uẩn, giống như lửa và củi. Ngã đối với uẩn cũng như lửa đối với củi. Lửa không phải là củi nhưng lửa có sự liên hệ nào đó với củi (a certain kind of relationship with fuel). Lửa đốt được nhưng không thể nói lửa là củi hay lửa không phải là củi. Nếu không phải là củi thì tại sao nó đốt cháy củi được?

Các cụ đàm luận rất hay! Mời quý vị đọc chương cuối của Câu Xá Luận của ngài Thế Thân, trong đó có nói về điều này. Trường phái thứ hai là:

2. Ngã vô pháp hữu

Ngã vô pháp hữu là không có ngã nhưng có pháp. Đại diện cho trường phái này là Hữu Bộ (Sarvāstivāda). *Sarva* là tất cả, *asti* là có, *sarvasti* là tất cả đều có hết, *vad* là chủ thuyết. Chữ *vad* tương đương với chữ *isme* như boudhisme, idéalisme, communisme. *Sarvāstivāda* là chủ thuyết nói rằng tất cả đều có.

Đứng về phương diện thời gian thì hiện tại có đã đành rồi mà quá khứ, tương lai cũng đang có. *Tam thế thật hữu, pháp thế hằng hữu. Tam thế thật hữu* có nghĩa là ba thời hay ba đời đều đang có thật. *Pháp thế hằng hữu* có nghĩa là thế tánh của các pháp luôn luôn có. Tông phái này chủ trương một Thực tại luận (realism). Thời gian và không gian là những cái có thật. Không phải chỉ có hiện tại là có thật thì quá khứ không có nữa, mà quá khứ cũng đang có. Tương lai cũng đang có thật chứ không phải sẽ có.

Khi tới Làng Mai, chúng ta nghe đọc đoạn kinh: “Đừng tìm về quá khứ. Đừng tưởng tới tương lai. Quá khứ đã không còn. Tương lai thì chưa tới. Kẻ thức giả an trú trong giờ phút hiện tại”, thì chúng ta có khuynh hướng cho rằng giáo lý của Làng Mai công nhận chỉ có hiện tại là có thật, quá khứ và tương lai không có, khuyên người ta đừng chìm đắm trong quá khứ hay trong tương lai và an trú trong hiện tại. Giống như là Làng Mai theo chủ thuyết của Đại Chúng Bộ.

Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghika) nói, chỉ có hiện tại là có còn quá khứ và tương lai không có. Đại Chúng Bộ là tông phái chủ trương chỉ có hiện tại, không có quá khứ, không có tương lai. *Hiện tại hữu thế, quá vị vô thế*: Quá khứ và vị lai không có, trong khi hiện tại thì có. Đó là chủ trương của Đại Chúng Bộ. Có nhiều bộ phái khác cũng chủ trương như vậy.

Trong khi đó giáo lý của Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivāda) nói là hiện tại có đó mà quá khứ, vị lai cũng đang có. Trước hết, các thầy chứng minh bằng cách trích trong kinh ra. Trong kinh có nói: *“Này các vị tỳ kheo, thế nào là sắc? Tất cả các sắc, thô hay tế, dễ chịu hay không dễ chịu, là quá khứ hay vị lai đều có thể gọi là sắc.”*. Như vậy, Đức Thế Tôn công nhận là có sắc, và có sắc trong quá khứ và trong tương lai. Trong kinh có những câu như vậy. Trung Bộ Kinh (Majjhima-nikāya) nói: *“Này các vị tỳ kheo, sắc là gì? Tất cả các sắc, hoặc quá khứ hoặc vị lai, hoặc hiện tại, hoặc trong, hoặc ngoài, hoặc tốt, hoặc xấu, hoặc xa, hoặc gần, tất cả đều gọi là sắc, thọ cũng vậy.”*. Câu kinh đó trong Trung Bộ Kinh chứng tỏ là có sắc. Không những có sắc trong hiện tại mà còn có sắc trong quá khứ và trong tương lai. Các thầy trích kinh hàng hoàng gọi là kinh chứng. Các thầy trích trong Tạp A Hàm (thuộc về Hán tạng) câu này: *“Nếu sắc trong quá khứ không có thì tôi đâu có khuyên các đệ tử của tôi đừng có vướng vào sắc quá khứ, tại vì có những vị đệ tử đang mơ tưởng, đang nhớ tưởng sắc quá khứ. Nếu sắc quá khứ không có thì tôi đâu có cần khuyên quý vị đừng nghĩ tới sắc quá khứ đó. Sắc tương lai nếu không có thì tôi đâu có khuyên đệ tử đừng cầu mong sắc tương lai. Tại vì có những đệ tử của tôi mơ tưởng, cầu mong nên sắc tương lai nó có.”*. Câu đó trong Tạp A Hàm chứng tỏ rằng sắc có, nó không chỉ có trong hiện tại mà còn có trong quá khứ và trong tương lai. Vì thế, nên chúng tôi (Hữu Bộ) chủ trương *tam thế thật hữu*, tức là ba đời (quá khứ, hiện tại và vị lai) đều có.

Họ còn trích thêm một câu nữa, Đức Thế Tôn dạy rõ ràng: *“Khi con mắt chạm với sắc trần thì mới sinh ra cái thấy.”*. Rõ ràng có con mắt là căn, có sắc trần là sắc. Vậy các pháp có là đúng. Các thầy trích dẫn không biết bao nhiêu là kinh để chứng minh rằng các pháp là có.

Các thầy chủ trương *ngã không* đã đành rồi, không có vấn đề gì về điều này. Ai cũng công nhận các thầy trung thành với Đức Thế Tôn (ngã vô). Nhưng các thầy nói *pháp hữu* thì còn phải xét lại. Vì vậy, các thầy dùng kinh chứng và lý chứng để chứng minh chủ trương của mình là đúng. Chúng ta thấy những lý luận này cũng sâu lắm chứ không phải tầm thường. Tuy bên ngoài nó có vẻ như là một réalisme vulgaire, nhưng kỳ thực nó rất là sâu.

Bây giờ, tôi mời quý vị ngồi trên xe hơi hay xe lửa để đi. Thay vì nhìn phía trước hay phía sau thì quý vị nhìn qua phía ngang. Chúng ta nhìn thấy gì? Chúng ta thấy hiện tại. Cái ta nhìn thấy qua cửa sổ là hiện tại. Ta đang thấy cái hiện tại. Nhưng cái hiện tại làm gì có nếu cái tương lai không có? Phía trước khoảng hai, ba chục cây số đã có sẵn đó rồi. Từ từ xe tới đó thì ta thấy là hiện tại, nói tương lai chưa có thì làm sao có hiện tại bây giờ. Tương lai có sẵn đó rồi nhưng chúng ta chưa thấy, xe hơi phải tới chỗ đó rồi ta mới thấy được. Tương lai có rồi, nhưng tại ta chưa thấy nên ta nói nó không có. Khi lái xe, chúng ta chỉ thấy được vài cây số trước mặt. Ta không thể nói vài cây số trước mặt là có, còn vài trăm cây số xa hơn là không có. Tương lai có sẵn đó rồi, tại ta chưa thấy đó thôi. Lý luận như vậy cũng khá hay! Ở đây, chúng ta dùng hình ảnh ngược lại là tương lai đi về hiện tại. Sau khi phát hiện thành hiện tại rồi thì nó đi về quá khứ. Nó còn đó chứ không phải không còn. Quá khứ không mất đi đâu hết, nó còn y nguyên đó. Cái quá khứ này, nó sẽ làm chất liệu để chế tác ra tương lai.

Để cho dễ hiểu thì tôi dùng ví dụ của phim ảnh. Đây là một cuộn phim và đây là chỗ chiếu phim. Phim đi ra từ một chỗ (chỗ đó tượng trưng cho tương lai) rồi đi vô một chỗ (chỗ đó tượng trưng cho hiện tại) và mình thấy hiện tại hiện ra trên màn ảnh. Khi nó đi lướt qua trên màn ảnh rồi thì nó đi về quá khứ. Quá khứ đó, sau khi đã nhồi nặn, đã chín rồi thì trở thành tương lai.

Tùy theo cách ta xử lý hiện tại mà ta có tương lai tới, rồi nó biến hình trở thành quá khứ. Tất cả những thân nghiệp, ý nghiệp, khẩu nghiệp của mình đi theo dòng này để rồi ngày mai nó trở thành tương lai. Tương lai hiện ra cho mình hưởng. Rồi mình xử lý hiện tại như thế nào đó, mình thay đổi hiện tại đó để có một quá khứ đẹp hơn. Nhờ chất liệu của cái quá khứ đó mà mình làm lại một tương lai mới. Đây là đường của thời gian. Tương lai chạy tới hiện tại và hiện tại đi về tương lai và nó chạy như vậy. Không phải chỉ hiện tại đang có mà quá khứ và tương lai cũng đang có.

Sự khác biệt giữa cuộn phim và cuộc đời là: Cuộn phim có chạy bao nhiêu vòng thì cũng chừng đó hình ảnh, còn con người thì điều khiển,

xử lý được quá khứ và hiện tại. Con người có thể thay đổi được tương lai khi nó thành hiện tại. Tùy cách tiếp xử mà ta có thể thay đổi được nghiệp của mình. Ta tạo ra nghiệp lành, nghiệp tốt để sau này tương lai được đẹp. Xử lý hiện tại khéo léo để cho hiện tại trở thành quá khứ. Quá khứ là trương mục tiết kiệm (bank account) chứ quá khứ không phải là không có. Tất cả những gì ta nói, ta làm, ta nghĩ, là những năng lượng ta chế tác ra. Nó đi qua nhưng nó không mất. Nó còn đó dưới tính chất nghiệp (karma). Đó là trương mục ngân hàng của ta. Ta bỏ vào trong đó nghiệp của ta. Nếu ta xử sự khéo léo thì ta bỏ vào trương mục những cái rất tốt. Còn nếu ta sát, đạo, dâm, vọng, thì trong ngân hàng của ta chỉ toàn là rấn độc, chất độc mà thôi. Rồi sau này nó thành ra tương lai thì ta lãnh đủ.

Chủ trương "quá khứ cũng có, tương lai cũng có, hiện tại cũng có" cũng được chấp nhận một cách dễ dàng. Ví dụ buổi tối, đi trên bờ sông, chúng ta không thấy có sương mù. Nhưng vào buổi sáng, đi trên bờ sông Garonne thì ta thấy sương mù đầy hết. Sương mù đó từ đâu mà ra? Nó không phải từ trên trời đi xuống đâu, nó nằm trong không khí. Buổi chiều trời ấm nhưng có hơi nước trong không khí. Hơi nước đi ngang qua mặt nước, tới đêm mặt nước lạnh nên hơi nước thành sương mù. Sương mù không phải từ không mà trở thành có, nó từ hơi nước đã có sẵn từ chiều hôm qua mà trở thành có. Lúc đó ta không thấy có sương mù nhưng hơi nước đã có sẵn đó rồi. Chúng ta không thấy quá khứ nhưng kỳ thực, nó có đó. Trong hiện tại, có những cái ta không thấy, nhưng ta không thể nói là nó không có được. Buổi sáng, đi trên bờ sông Garonne, ta thấy có sương mù trên sông thì ta biết rằng nó là sự tiếp nối của hơi nước ngày hôm qua. Hơi nước, ta không thấy được vì nó là một loại khí (gas). Khi trở thành sương mù thì nó được làm bằng những hạt nước li ti nên ta thấy được. Cái mà ta không thấy được, ta đừng nói nó là không có. Tương lai ta chưa thấy được, ta đừng nói nó không có. Quá khứ ta không thấy nữa, ta đừng nói nó không có. Quá khứ, tương lai vẫn có đó. Nếu không có quá khứ và tương lai thì làm gì có hiện tại? Lý luận này rất sắc bén!

Có một tông phái gọi là Hóa Địa Bộ (Mahīśāsaka), ban đầu, cũng theo Đại Chúng Bộ chủ trương chỉ có hiện tại, không có quá khứ và không có tương lai. *Hiện thế hữu thể, quá vị vô thể*. Quá vị vô thể có nghĩa là quá khứ, vị lai không có. Nhưng trải qua thời gian 100 năm sau, những người của phái đó chuyển qua ý kiến của Hữu Bộ, chủ trương *Tam thế thật hữu*, có nghĩa là các vị bị chinh phục bởi các thầy bên Hữu Bộ. Hóa Địa Bộ có sơ kỳ và hậu kỳ của nó. Sơ kỳ, chủ trương chỉ có hiện tại, không có quá khứ, vị lai. Nhưng con cháu sau đó chủ trương có quá khứ, có tương lai. Họ chịu ảnh hưởng của Hữu Bộ.

Hữu Bộ (Sarvāstivāda) là một tông phái khá lớn. Sau thời kỳ của vua A Dục, họ đã dời lên miền Bắc, ở vùng Ca thiếp di la tức là Kashmir và lập căn cứ ở đó trong khoảng một ngàn năm. Các thầy của tông phái này đã sáng tác ra không biết bao nhiêu tác phẩm về Luận tạng, trong đó có một bộ luận vĩ đại là Tỳ Bà Sa Luận (Vibhāsāsāstra). *Pháp thế hằng hữu, tam thế thật hữu* nghĩa là các pháp luôn luôn có và ba đời đều có thật. Bộ luận Tỳ Bà Sa là công trình tập thể của rất nhiều vị đại luận sư, trong đó có thầy Thế Hữu (Vasumitra).

Sau này có thầy Thế Thân tới xin học. Ban đầu phái Hữu Bộ không chấp nhận, vì họ nghi thầy không phải thuộc truyền thống của họ. Nhưng rốt cuộc họ cũng chấp thuận. Khi học xong, thầy sáng tác bộ Câu Xá Luận (Abhidharmakośa-sāstra), diễn bày giáo lý của Hữu Bộ rất tuyệt vời, và nó trở thành một tập đại thành (summary) của giáo lý Hữu Bộ. Nhưng thầy cũng bị ảnh hưởng giáo lý của các bộ phái khác, nhất là của Kinh Lượng Bộ, cho nên Câu Xá Luận không hoàn toàn đi theo Hữu Bộ mà bị ảnh hưởng của Kinh Lượng Bộ rất nhiều.

Đứng về phương diện quá khứ, vị lai và hiện tại, có chủ trương cho rằng tuy nói là ba thời nhưng kỳ thực là chỉ có một. Chủ trương này, ban đầu có thầy Pháp Cứu (Dharmatrāta), thầy nói rằng ba thời tuy là ba nhưng kỳ thực nó là một. Khi nó đứng ở đây thì gọi là tương lai, nó đứng chỗ này thì gọi là hiện tại, còn đứng chỗ kia thì gọi là quá khứ. Nó là một, đồng thể, giống như vàng. Vàng có thể làm ra bông tai hoặc kiềng đeo cổ hoặc nhẫn đeo tay, nhưng rốt cuộc nó chỉ là vàng. Bản chất của quá khứ, hiện tại và vị lai là một, thời gian chỉ là

một. Phân biệt quá khứ, hiện tại và vị lai là tạm chia ra làm ba *loại* mà thôi.

Luận sư thứ hai là thầy Diệu Âm (Ghosaka), thầy cũng nói ba thời là một, chỉ có *tướng* là khác nhau. Thầy Diệu Âm dùng một ví dụ rất là buồn cười. Ví dụ như anh chàng Thomas yêu một cô nàng, cô đó tên là Elisabeth. Anh gọi cô là "mon amour" (my love), làm cho người ta hiểu là tình yêu của anh chỉ là Elisabeth thôi. Sau này, Elisabeth không còn yêu anh hay anh không còn yêu cô ta. Nhưng anh vẫn còn yêu được cô khác, như cô Julia chẳng hạn. Bây giờ người yêu của anh mang một hình dáng khác, nhưng tình yêu của anh vẫn là tình yêu. Không phải khi anh yêu Elisabeth rồi thì tình yêu của anh chỉ là Elisabeth thôi.

Thầy thứ ba là thầy Thế Hữu (Vasumitra). Thầy định nghĩa ba thời theo *vị* (vị trí). Ví dụ như là con số 1. Chúng ta có số hàng trăm, hàng chục và hàng đơn vị. Nếu ta để con số 1 đó ở hàng đơn vị thì nó chỉ là số 1, ở hàng chục thì nó là số 10, ở hàng trăm thì nó sẽ trở thành số 100. Cũng vậy, ba thời đó là một, nhưng đứng trên phương diện vị trí mà nói thì nó là quá khứ, là hiện tại, là vị lai. Lý luận này, thầy Thế Thân cho là hay nhất, tuy nhiên thầy cũng không công nhận lý luận đó.

Thứ tư là thầy Giác Thiên (Buddhadeva). Thầy chủ trương *đãi* (đối đãi), có nghĩa là sự liên hệ (relationship). Thầy nói rằng, quá khứ, hiện tại và vị lai thật ra chỉ là một. Chúng ta chia ra như vậy là không đúng.

Thầy Giác Thiên dùng danh từ một người con gái, một người đàn bà hay một người phụ nữ. Ví dụ, mình là người phụ nữ đó. Đối với mẹ, mình là con gái; đối với chồng, mình là vợ; đối với con của mình thì mình là mẹ. Cũng một người phụ nữ đó, nhưng có khi được gọi là con gái, có khi được gọi là vợ, có khi được gọi là mẹ. Vậy thì ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai, tuy được gọi bằng những tên khác nhau nhưng chỉ là một thực thể.

Làng Mai nói: Nếu chúng ta an trú trong hiện tại và tiếp xúc với hiện tại cho sâu sắc, ta có thể sờ mó được quá khứ và tương lai trong hiện tại. Làng Mai nói *tam thế tương tức*, có nghĩa là quá khứ, hiện tại và vị lai là *nhau*. Một cái ôm lấy hai cái kia theo tinh thần Hoa Nghiêm. Những đau xót, lỗi lầm, những vết thương của quá khứ vẫn còn trong hiện tại. Nếu chúng ta tu, ta biết quán chiếu, ôm ấp, quản lý cái hiện tại cho hay thì những đau xót, lỗi lầm trong quá khứ đều được chữa lành hết. Quá khứ, hiện tại và vị lai ôm nhau, tiếp xúc được với một cái là tiếp xúc được cả ba cái.

Làng Mai ban đầu nói, quá khứ đã qua rồi, tương lai thì chưa tới, chỉ có hiện tại cho mình sống. Làng Mai nói như vậy là cho những người mới thực tập. Kỳ thực, Làng Mai không phủ nhận sự có mặt của quá khứ và tương lai. Chúng ta đã có thể sống cái tương lai đây này.

Chúng ta tạm dịch như vậy cho dễ hiểu:

Chữ *đôi đũa* của thầy Giác Thiên, gọi là relationship; chữ *vị trí* của thầy Thế Hữu, gọi là position; chữ *hình dáng* của thầy Diệu Âm, gọi là mark; chữ *loại* của thầy Pháp Cứu, gọi là species.

Hôm nay chúng ta sẽ đi thiền hành chung, ta đi theo tinh thần của bài giảng hôm nay. Làm sao trong khi đi, mình mời ba mẹ cùng đi với mình, anh chị cùng đi với mình, tổ tiên, thầy cùng đi với mình. Muốn cho dễ thì ban đầu ta mời một người trước, sau mời hai người, rồi mời tất cả cùng đi với mình. Chúng ta thấy hàng triệu cái chân đưa ra một lần và dẫm xuống một lần, rất là màu nhiệm. Đi làm sao để có thể mang theo tất cả tổ tiên, dòng họ, đất nước mà đi, đừng đi một mình. Chuyện đó là chuyện ta làm được.

Trong chuyến về thăm quê hương vừa rồi, tôi đã thực tập đi như vậy. Tại Trai Đàn Chấn Tế ở Sài Gòn, Huế, Sóc Sơn, tôi đã đi như vậy. Tôi để cho sáu, bảy triệu đồng bào đi bằng chân của tôi. Khi thở vào, tôi nói: “Hãy dùng chân của tôi mà đi, hồi sáu triệu đồng bào đã chết trong chiến tranh. Cuộc đời rất là màu nhiệm. Những màu nhiệm của đất trời đang còn đó. Quý vị cũng đang còn đó, quý vị không mất đi đâu hết! Quý vị hãy dùng chân của tôi mà đi”. Mỗi bước chân như vậy

là tôi đi cho sáu, bảy triệu đồng bào đã chết trong chiến tranh, kể cả chiến sĩ của hai bên, những thường dân, những em bé, những thiếu phụ bị bom đạn làm cho tan nát hình hài. Tôi đi trong tình thương, trong ý thức như vậy. Một lúc sau là tôi đi cho tám mươi hai triệu đồng bào đang còn sống, cũng đang có những lo lắng, những buồn khổ.

Chúng ta có thể đi cho tất cả mọi người, đi cho quê hương, cho đồng bào, cho dân tộc. Tôi biết rằng những nỗi oan, những khổ đau sau chiến tranh chất chứa rất là to lớn. Đất nước chưa có cơ hội nào để chữa trị oan ức, khổ đau đó. Cho nên Trai Đàn Chấn Tế là một cơ hội để chúng ta tới với nhau, cùng khóc với nhau, cùng ôm lấy nhau, cùng thực tập với nhau. Chúng ta ngồi thiền, đi thiền hành cho tất cả. Ban kinh sư phải tán tụng, cúng bái. Vì vậy, tôi biết tôi phải yểm trợ cho ban kinh sư rất nhiều. Tôi phải ngồi thiền, đi thiền cho vững để đưa năng lượng cho các thầy, để các thầy làm cho thành công. Mỗi bước chân, tôi đi cho đồng bào đã chết. Mỗi bước chân, tôi đi cho đồng bào đang còn sống. Mỗi bước chân như vậy đưa tới sự trị liệu, sự nuôi dưỡng cho chính bản thân tôi và cho đồng bào tôi. Đi như vậy là chúng ta làm cho Trai Đàn Chấn Tế có phẩm chất, chứ không phải chỉ có những nghi lễ bên ngoài mà thôi. Có thể tại vì vậy cho nên sau mỗi Trai Đàn Chấn Tế là trời đổ mưa rào rào rất là thấm nhuận giống như là trời đất cảm động vì năng lượng đó.

Chúng ta có duyên tới với nhau tại đạo tràng Mai Thôn. Chúng ta thực tập ngồi thiền, ngồi cho cha mẹ, ông bà, cho đất nước, cho quê hương, nhân loại. Ngồi cho lắng dịu xuống, cho mọi người đều có cơ hội tiếp xúc được với sự sống màu nhiệm trong giây phút hiện tại. Chúng ta quá bận rộn, lo làm nhiều chuyện quá! Chúng ta không có thì giờ để sống cho mình, sống cho cha mẹ, cho tổ tiên, cho quê hương, cho người thân thuộc. Có dịp tới Làng Mai, chúng ta nên tập đi như vậy, tập ngồi như vậy. Ta thoát ra khỏi cái hình hài nhỏ bé của riêng ta. Ta biết rằng, theo giáo lý Hoa Nghiêm, cái hình hài này tuy nhỏ bé nhưng nó chứa đựng cả vũ trụ, chứa đựng cả muôn loài. Tất cả thế hệ tổ tiên đều có mặt trong ta. Ta đi là đi cho tất cả, ngồi là ngồi

cho tất cả, thờ là thờ cho tất cả. Đó đúng là cái thấy màu nhiệm của giáo lý Hoa Nghiêm.

Chúng ta tiếp tục xét về ý niệm mười tông trong giáo lý Hoa Nghiêm.

1- *Ngã pháp câu hữu*. Đại diện là Độc Tử Bộ. Độc Tử Bộ chủ trương cái ta là cái có thật và sự vật, thế giới hiện tượng cũng là những cái có thật. Tuy chủ trương có ta và có tất cả các pháp, nhưng Độc Tử Bộ vẫn được nhìn nhận là một tông phái của đạo Bụt.

2- *Ngã vô pháp hữu*. Đại diện là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Tông phái này chủ trương tất cả mọi hiện tượng đều là có thật. Quá khứ, vị lai và hiện tại đều là những gì thật có. Chỉ có một cái không có, đó là cái ngã. Tông phái này rất tin tưởng mình theo đúng đường hướng Đức Thế Tôn chỉ dạy.

Chúng ta có nói đến hai sự quyến rũ lớn trong lịch sử tư tưởng đạo Bụt. Khuynh hướng lớn thứ nhất là muốn thần thánh hóa Đức Thế Tôn, muốn biến Đức Thế Tôn thành một vị thần linh gần như là một đấng tạo hóa. Khuynh hướng thứ hai là, tuy Đức Thế Tôn dạy là không có ngã, nhưng chúng ta thấy rất khó hiểu, khó áp dụng, cho nên ta âm thầm đi tìm một cái, không gọi là ngã, nhưng tương đương với cái ngã. Chúng ta dùng một danh từ khác cho cái ngã và nói rằng: Chúng tôi cũng tin như Đức Thế Tôn, không cho là có ngã, nhưng có một cái gì đó và cái đó rất là quan trọng. Cái đó là một cái ngã trá hình. Đó là khuynh hướng thứ hai. Trong lịch sử 2600 năm của đạo Bụt thì hai khuynh hướng đó càng ngày càng mạnh. Nếu đạo Bụt có bị biến hình là do hai khuynh hướng, một là thần thánh hóa con người của Đức Thế Tôn, hai là đi tìm một ý niệm để thay thế ý niệm ngã.

Các vị chủ trương *Ngã pháp câu hữu*, đại diện là Độc Tử Bộ (Vātsīputrīya), nói: "Chúng tôi theo đúng lời dạy của Đức Thế Tôn. Chúng tôi không công nhận năm uẩn này là ngã và chúng tôi cũng không công nhận năm uẩn này là ngoài ngã. Chúng tôi chủ trương có một cái ngã không phải uẩn mà cũng không lìa uẩn mà có. Đó là *phi tức phi ly uẩn ngã*." Nó là ngã, nhưng không phải là hai cái ngã mà

Đức Thế Tôn đã bài bác: *ngã là năm uẩn và ngã là ngoài năm uẩn*. Cái ngã mà Độc Tử Bộ chủ trương có liên hệ tới năm uẩn nhưng không phải là năm uẩn. Giống như lúa với củi. Lúa không phải là củi, nhưng lúa cũng không phải ngoài củi, lúa có một liên hệ nào đó với củi. Vì thế Độc Tử Bộ gọi cái ngã đó là *phi tức phi ly uẩn ngã*.

Các vị cố gắng đi tìm một cái gì đó, tại vì nếu không có cái đó thì khó mà ăn nói. Nói là tu, mà ai tu? Nói là chúng, mà ai chúng? Nói là nghiệp, mà ai gây nghiệp? Nói là quả báo, mà ai thọ quả báo? Nói là ăn, mà ai ăn? Nói là ngồi, mà ai ngồi? Vì thế rất cần một cái ngã để nói ai ngồi, ai ăn, ai nói, cho nên người ta âm thầm đi tìm một cái tương đương với ngã.

Ngã vô pháp hữu, đại diện là Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*) thì cảm thấy thoải mái hơn. Họ chủ trương không có ngã, họ thấy gần với Đức Bụt. Hữu Bộ công kích Độc Tử Bộ rất nhiều, cho tông phái này là ngoại đạo, không phải đạo Bụt. Hữu Bộ chủ trương các pháp có thật nhưng các pháp là sát na sinh diệt. Sát na là một đơn vị thời gian rất ngắn, ngắn hơn một giây.

Các nhà khoa học bây giờ chia một giây ra làm một ngàn phần gọi là millisecond, đếm bằng millisecond. Hữu Bộ chủ trương sự vật chỉ có mặt trong một giây lát rất là ngắn gọi là sát na (có thể một sát na ngắn hơn một millisecond). Nó sinh rồi diệt liền lập tức, nó không có thì giờ ở lại. Nhưng giữa cái sinh và cái diệt có một sự liên hệ. Vì vậy tuy không chủ trương là có ngã nhưng Hữu Bộ chủ trương một cái gọi là *tương tục* (continuity, continuation), tự tương tục và tha tương tục. Có những dòng tương tục như dòng sông. Dòng sông Seine là một tương tục. Dòng sông không bao giờ đứng yên, tất cả những giọt nước trong dòng sông luôn luôn chuyển biến. Bề ngoài mình thấy như có một dòng sông nhưng kỳ thực không có dòng sông trường cửu, chỉ có một sự tương tục thôi.

Người xưa đã nói là không có ai có thể tắm hai lần trong một dòng sông. Khi nghe câu đó, tôi có một tư tưởng rất ngộ: Khi mình tắm trong một dòng sông thì dòng sông biến chuyển trong từng giây phút,

còn người tắm thì hình như không có biến chuyển. Người tắm vẫn là người tắm cho nên đòi tắm hai hay ba, bốn lần trong dòng sông. Người tắm khi xuống sông đi lên thì đã thành một người khác rồi. Đứng về hai phương diện, sông để tắm và người tắm, thì chúng ta có thể nói: Dòng sông không bao giờ đón chào được một người xuống tắm hai lần. Một người xuống tắm, đi lên rồi đi xuống lại thì đã trở thành người khác rồi, không còn là một người nữa. Cho nên câu nói của người xưa, không ai tắm hai lần trong một dòng sông cũng còn cái gì khúc mắc trong đó. Chính là người tắm cũng không còn là người tắm nữa, người tắm cũng chuyển biến như dòng sông. Người tắm là dòng sông. Dòng sông là một sự tương tục và người tắm cũng là một sự tương tục, tự tương tục và tha tương tục. Nó đi rất gần với ý niệm về ngã. Tự tương tục (svasamtana) là một cái ngã trá hình. Đây là dòng sông Seine, kia là dòng sông Loire, và kia là dòng sông Garonne, giống như có ba dòng sông khác nhau, nhưng nhìn kỹ thì dòng sông nào cũng biến chuyển trong từng giây phút. Có thể nói là một sự tương tục, nhưng Hữu Bộ tìm cách tránh, nói sự tương tục này chuyển biến trong từng phút giây, để vẫn trung thành được với ý niệm vô ngã.

Cái đặc sắc của Hữu Bộ là sáng chế ra những pháp không phải tâm cũng không phải vật, gọi là *tâm bất tương ưng hành pháp* (citta-viprayukta-dharma). Những tâm sở như tham, sân, si, mạn, nghi, kiến là tương ưng với tâm. Những pháp như là đắc (prapti), mạng căn, thế tốc hay tốc độ (vitesse) không phải là sắc cũng không phải là tâm, nó thuộc về tâm bất tương ưng. *Bất tương ưng* có nghĩa là không đi đôi với, không cộng tác với.

Khi có quan niệm về đắc thì phải có người đắc. Ví dụ ta chưa có cái đó, bây giờ ta có cái đó; ta chưa đậu bằng đó, bây giờ ta đậu bằng đó; ta chưa chứng quả đó, bây giờ ta chứng quả đó; ta chứng rồi thì ta không mất được nữa; ta đậu rồi thì ta không thể hỏng được nữa. Cái đó rất sát với ý niệm về ngã, nhất là ý niệm về mạng căn. Mạng căn là một pháp nằm trong tâm bất tương ưng hành pháp. Mạng căn là đời sống của một người. Đời sống có một thời gian nào đó, đó là thọ mạng của một người. Mạng căn đi rất gần với cái ngã.

Hóa Địa Bộ (Mahāsāsaka) đưa ra một uẩn, gọi là *Cùng sinh tử uẩn*. Đây cũng là một cái ngã trá hình. Cùng sinh tử uẩn là một cái uẩn (aggregate) có mặt hoài cho tới khi nào ta thoát ly sinh tử thì nó mới hết. The aggregate that lasts until the end of samsāra. Có một cái uẩn không phải là sắc, thọ, tưởng, hành, thức, và nó có mặt đó tới khi nào chấm dứt sinh tử thì nó mới hết. Đó không phải là ngã thì là cái gì? *Cùng sinh tử uẩn*, tiếng Phạn là *samsāra-kotinisthā-skandha*. *Samsāra* là sinh tử, *skandha* là uẩn, *kotinisthā* là cùng, là đi tới đó, tới chỗ tột cùng. C'est une sorte d'agrégat qui dure jusqu'à la fin du samsāra.

Về phía Thượng Tọa Bộ (Sthaviravāda), ban đầu có đưa ra ý niệm gọi là *Tế ý thức*. Thượng Tọa Bộ là gốc gác của Hữu Bộ. *Tế ý thức* là một ý thức rất sâu kín, rất vi tế, giống như tiềm thức (subconsciousness). Vì vậy, chúng ta thấy khuynh hướng muốn đi tìm một cái tương đương với ngã rất mạnh trong tất cả các bộ phái.

Sau này chi mạng của Thượng Tọa Bộ, mà bây giờ mình gọi là Theravāda, đưa ra một ý niệm khác tương đương với A lại gia thức gọi là *Hữu phần thức* (life continuum), tiếng Phạn là *Bhāvanga-vijñāna*.

Bên Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghika) đưa ra một cái gọi là *Căn bản thức* (Mūlavijñāna). Đây cũng là một cái ngã.

Chúng ta chỉ đưa ra một vài thí dụ để chứng minh rằng, trong Phật giáo, để cho sự giảng dạy và hành trì được dễ dàng, người ta luôn luôn đi tìm một cái tương đương với ngã để giải thích giáo lý.

Sau này, từ Hữu Bộ sinh ra một bộ phái gọi là Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika). Kinh Lượng Bộ có đưa ra ý niệm về chủng tử, về huân tập và về *nhất vị uẩn*, tiếng Phạn là *eka-rasa-skandha*. Những ý niệm về chủng tử, về huân tập, đưa tới ý niệm về A lại gia. Nó đi tiên phong cho giáo lý Duy Thức. Điều đó chứng tỏ rằng khuynh hướng muốn đi tìm một cái tương đương với ngã rất là mạnh trong các bộ phái đạo Bụt.

Khoa học nhận thức (cognitive science) cũng như khoa học thần kinh cũng thao thức đi tìm cái ngã, đi tìm consciousness. Câu hỏi trong

khoa thần kinh não bộ là, các tế bào óc, các tế bào thần kinh hoạt động như thế nào mà sản xuất ra được tâm thức, ý thức? Người ta coi tâm thức như là một sản phẩm của hệ thần kinh, của não bộ. Người ta dùng những kỹ thuật gọi là hình ảnh (imaging) để dò coi những phần nào ở não bộ làm phát sinh ra những tâm hành nào, những phần nào của não bộ đóng vai trò nào trong nhận thức. Đi tìm một hồi thì người ta không thấy có phần nào là chủ thể, là đại bản doanh (headquarter) có thể gọi là trung tâm điều khiển. Khoa học thần kinh não bộ đã bắt đầu thấy các tế bào trong não bộ làm việc chung với nhau, liên hệ với nhau, đồng bộ (synchronize) với nhau và làm phát hiện ra những tâm hành (mental formations): vui, buồn, sợ, ghét, lo lắng, sầu khổ. Nhưng đi tìm một ông chủ, một cái ngã thì khoa học không tìm ra được. Khoa học nói rằng, các tế bào thần kinh não bộ giống như một dàn nhạc (orchestra) mà không cần phải có một vị nhạc trưởng cầm đôi đũa để điều khiển. Bây giờ các nhà khoa học thấy, đi tìm một cái ngã trong cơ thể là một chuyện không thể nào làm được. Tuy nhiên cái cảm giác là có một cái ngã rất rõ trong mỗi người.

Chúng ta đã từng lấy ví dụ những con ong trong một bầy ong. Một tổ ong được làm bằng những con ong cá nhân, mỗi con ong có ruột, có chân, có cánh riêng. Ấy vậy mà khi hành động thì tất cả con ong hành động như một cơ thể. Chúng ta có cảm tưởng như là có một trung tâm chỉ huy các con ong. Nó làm rất hay!

Cũng như khi ta thấy một đàn cá mấy ngàn con đang bơi lội dưới biển. Đàn cá bơi lội như có một sự điều khiển, trong khi đó toàn là những con cá cá nhân. Nó đang bơi về một hướng, vậy mà khi xoay trở lại một cái thì tất cả đều xoay đồng bộ mà không có con nào đụng vào con nào, giống như có một lực lượng nào, một cái ngã nào điều khiển vậy. Cảm tưởng đó rất là rõ rệt khi chúng ta thấy đàn cá bơi lội.

Những tế bào trong cơ thể của ta cũng vậy. Nó làm việc chung với nhau để làm phát hiện ra những cái như hơi thở có ý thức. Hơi thở có ý thức trở lại nhận diện, ôm ấp, nâng niu những tế bào đó. Các tế bào trong cơ thể của mình làm việc đồng bộ giống như một dàn nhạc mà

không cần có một nhạc trưởng. Các nhà khoa học bắt đầu thấy được tính vô ngã của cơ thể, của não bộ, của vạn vật.

Theo tinh thần và phương pháp của đạo Bụt thì chúng ta dùng tâm của mình để quan sát. Trước hết, chúng ta quan sát tâm của chúng ta. Chúng ta thấy gì? Chúng ta thấy những tâm hành. Trong truyền thống của Duy Thức Tông có khoảng 51 tâm hành, trong đó có tâm hành tham, sân, si, mạn, nghi, tà, quý, có tình thương, có sự tha thứ, có niềm vui... Chúng ta thấy những tâm hành nối đuôi nhau mà phát hiện trong ta. Cái mà chúng ta thấy là những tâm hành, chúng ta không thấy có cái ngã. Ví dụ khi ta có một tâm hành bực bội. Vì mình là một người tu nên sau tâm hành bực bội đó thì có một tâm hành thứ hai đến và ôm ấp tâm hành bực bội đó, gọi là tâm hành chánh niệm. Chánh niệm cũng chỉ là một tâm hành. Sau khi có tâm hành chánh niệm soi sáng, ta mỉm cười tha thứ, thì đó là tâm hành hoan hỷ, tha thứ. Ta thấy có tâm hành này nối tiếp tâm hành kia chứ không có người điều khiển các tâm hành cho nó nổi dậy. Khi chúng ta suy nghĩ, thì suy nghĩ cũng là một tâm hành, gọi là tâm hành *tâm* (vitarka). Tâm hành tầm cũng phát khởi như vậy, không cần phải có một người nói: "Mày phải phát khởi! Mày phải suy nghĩ cái này, cái kia!" Vì vậy những tâm hành đó nương trên những điều kiện này hay điều kiện khác mà phát hiện, mà không cần phải có một cái ngã sai khiến. Vì vậy cho nên lần trước chúng ta nói, không cần phải có người tư duy. Thought without the thinker is possible.

Tại Làng Mai, chúng ta hay nói đến cách chúng ta nói năng và suy nghĩ. Ví dụ như chúng ta nói: Gió thổi! Mây bay! Tôi buồn! Hôm nay trời nhẹ lên cao, tôi buồn, không hiểu vì sao tôi buồn! Khi nói gió thổi thì mình thấy có động tác gọi là thổi. Mà phải có cái gì thổi mới được! Nó phải có chủ từ, và chủ từ đó là cái ngã. Phải có gió thì mới thổi được, ta suy tư như vậy. Nếu như lý luận thì chúng ta thấy rằng, có gió sẵn đó, có khi nó thổi, có khi nó không thổi. Cái thổi và cái không thổi có ngoài gió; gió có riêng, và có khi nó thổi, có khi nó không thổi. Nhưng chúng ta biết rất rõ ràng là nếu gió mà không thổi thì gió đâu phải là gió, chúng ta không thể gọi nó là gió được, chúng ta gọi nó là không khí. Khi nói: "Gió thổi.", thì đứng về phương diện văn phạm,

ngôn ngữ, là sai. Gió thì phải thổi, nếu không thổi thì không gọi là gió được. Vì vậy gió tức là thổi. Làng Mai có bài thực tập thiền hành:

Chỉ có thở, chỉ có đi

Không người thở, không người đi

Cái mà chúng ta nhận thấy là có hơi thở đang ra vào và có những bước chân đang xảy ra. Sự thật là chúng ta có thể chứng nhận, có cái thở đang xảy ra và có cái đi đang xảy ra. Nhưng chúng ta không thể chứng nhận rằng có một người đang thở và đang đi. Chúng ta thấy rõ ràng là mình muốn tìm gió ngoài cái thổi thì không có được. Cũng như bông hoa mà ta muốn tìm ngoài những điều kiện làm ra bông hoa thì không thể nào có được. Hoa là nở hoặc là búp, ngoài nở và búp thì không thể nào có bông hoa được. Mây bay hay mưa rơi cũng vậy. Nếu mưa mà không rơi thì đâu phải là mưa nữa, nó là đám mây. Vì vậy cho nên không hẳn phải có một chủ thể có mặt riêng biệt rồi mới có hành động. Hành động đó chính là chủ thể. Cái mà ta gọi là *cái ta* chỉ là một danh từ, một tên gọi (appellation).

“Tôi buồn”, cái mà chúng ta thấy được là tâm hành buồn. Tâm hành buồn tự phát khởi, nó ở lại một thời gian rồi tan biến. Không cần có “cái tôi” vào mới buồn được.. Cũng như tâm hành tư duy, “tôi tư duy” (I think). Chúng ta nghĩ là, nếu không có “tôi” (I) thì không bao giờ có “tư duy” (think) được cả. Kỳ thực, nhìn kỹ thì chỉ có “tư duy”, không cần phải có “tôi”. It’s absolutely possible to think without the thinker. Chúng ta có thể giải thích được nhân quả, nghiệp báo, chúng đăc trên cơ bản đó. Nhưng mà nó khó cho số đông mà thôi.

Đạo Bụt rất gần với Hiện tượng luận (Phénoménologie). Khi quán chiếu, ta căn cứ trên đối tượng quán chiếu của mình thôi. Chúng ta không phải đi tìm xa, có cái gì thì ta nói có cái đó thôi. Nó có như thế nào thì ta nói có như thế đó. Ví dụ như có một tâm hành gọi là “buồn”, nó có gốc rễ của nó, có nguyên nhân, có điều kiện tạo ra tâm hành buồn. Chỉ có vậy thôi, không có cái ta làm chủ thể cho tâm hành đó. Khoa học bây giờ không tìm ra được cái ta. Phải công nhận những

gì đang có là có và những gì không có là không có, tinh thần đó rất là khoa học.

Bây giờ chúng ta tạm đi qua tông thứ ba, gọi là Pháp vô khứ lai.

3. Pháp vô khứ lai

Pháp vô khứ lai có nghĩa là các pháp không đi cũng không tới. Đại diện của tư tưởng này là Đại Chúng Bộ (Mahāsāṅghika). Đại Chúng Bộ chủ trương hiện tại có mà quá khứ, vị lai thì không có. Vì vậy cho nên các pháp không từ đâu tới mà cũng không đi về đâu. Chỉ có các pháp hữu vi và vô vi trong giây phút hiện tại, còn các pháp quá khứ và tương lai kể cả thể, tướng và dụng của nó đều là không có. Tông thứ tư gọi là Hiện thông giả thật.

4. Hiện thông giả thật

Đại diện cho phái này là Thuyết Giả Bộ (Prajñaptivāda). Phái này cũng chủ trương không có quá khứ và vị lai. *Hiện thông giả thật*, nghĩa là các pháp trong hiện tại có hai loại: giả và thật. Những gì có thật và những gì không có thật? *Prajñapti* có nghĩa là giả danh.

Phái này chủ trương rằng năm uẩn là có thật, còn thập nhị xứ và thập bát giới là giả. Bản chất của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) là có thật. Nhưng những cái nó làm biểu hiện ra như thập nhị xứ và thập bát giới đều là giả. Cũng như những điều kiện làm ra bông hoa là thật, còn bông hoa là giả. Năm uẩn của mình là thật, còn cái ta của mình, ông Nguyễn văn A, bà Trần thị B là giả.

Thập nhị xứ là sáu căn và sáu trần. Thập bát giới là sáu căn, sáu trần và sáu thức. Đó là những biểu hiện từ trên căn bản của năm uẩn. Chỉ có năm uẩn là có thật còn những biểu hiện kia, những hình tướng kia đều là giả. Chúng ta thấy rõ ràng, tư tưởng Đại Thừa đã được hàm chứa, được tượng hình trong các bộ phái đạo Bụt Tiểu Thừa. Đạo Bụt Đại Thừa thừa hưởng tất cả những tư tưởng đó.

Trong khoa tâm lý trị liệu ngoài đời, người ta cũng băn khoăn về vấn đề ngã rất nhiều. Có những người đã từng học Phật, rất muốn đem giáo lý đạo Bụt vào trong khoa tâm lý trị liệu. Nhưng họ có những khó khăn vì trong khoa tâm lý trị liệu, người ta cho rằng, phải có cái ngã cho vững chắc thì lúc đó mới khỏi bệnh. Đạo Bụt nói vô ngã, vậy làm sao hòa giải được đạo Bụt và khoa tâm lý trị liệu? "Đạo Bụt nói vô ngã, nhưng bây giờ người ta bệnh thì phải giúp cho cái ngã của họ vững lại trước. Khi cái ngã vững mạnh rồi thì mới thực tập vô ngã.". Nói như vậy mà nghe được?

Sáng hôm nay, chúng ta có đọc một bài quán nguyện là chúng ta hãy mời tăng thân thờ như là một cơ thể. Tăng thân gồm có nhiều cá nhân, nhưng sự thực tập của chúng ta là làm sao để tất cả các cá nhân cùng thờ đồng bộ, tất cả đều trở thành một cơ thể (organism). Tất cả những tế bào trong cơ thể là những tế bào riêng biệt, nhưng nó tới với nhau, cộng tác với nhau để làm thành một cơ thể có tính cách một. Đàn ong cũng vậy. Tất cả các con ong hành xử như thế nào mà ta thấy có một sự nhịp nhàng, có hòa điệu, có tính cách một cơ thể.

Tăng thân cũng vậy. Tăng thân thờ như một cơ thể, nghe như một cơ thể, thực tập như một cơ thể, trôi như một dòng sông, vượt thoát ý niệm về một cái ngã mơ hồ và vượt thoát được ba loại mặc cảm là tự tôn (hơn người), tự ti (thua người) và bằng người.

Theo đạo Bụt, ta bị bệnh là tại vì ta có mặc cảm. Tại sao ta có mặc cảm? Tại vì tin có cái ngã, rồi ta đem cái ngã đó so sánh với những cái ngã khác. Nếu không tin có ngã, rồi đem cái ngã đó so sánh với những cái ngã khác thì làm gì có mặc cảm? Nếu không tin có ngã thì không có mặc cảm tự ti, mặc cảm tự tôn và mặc cảm bằng người. Đạo Bụt nói có ba loại mặc cảm, nhưng ngoài đời họ nói chỉ có hai loại mặc cảm là tự tôn và tự ti.

Theo các nhà tâm lý trị liệu mặc cảm tự ti (low self-esteem) là một cái bệnh. Vì vậy các nhà tâm lý trị liệu chữa trị bằng cách làm cho người bệnh bỏ cái mặc cảm tự ti đi, làm cho cái ngã của người đó mạnh lên

một chút, tin vào mình một chút thì sẽ bớt bệnh. Đó là nguyên tắc trị liệu được chấp nhận ở ngoài đời.

Đối với đạo Bụt, mặc cảm tự tôn (high self-esteem) cũng là bệnh. Những người tự phụ, tự hào, cho mình hơn người, những người đó rất là khó chịu. Những người đó gây đau khổ cho mình và cho người rất nhiều. Trong đạo Bụt, mặc cảm tự tôn cũng là bệnh. Đạo Bụt còn đi xa hơn, mặc cảm bằng người cũng là bệnh.

Nhìn vào bàn tay mình, ta thấy có năm ngón, có ngón dài, ngón ngắn, ngón được đeo nhẫn, ngón không được đeo nhẫn. Nhưng năm ngón tay không có mặc cảm. Ngón này không có mặc cảm, tại sao tôi nhỏ hơn ngón kia, tại sao tôi đứng út còn anh đứng đầu, tại sao tôi không được đeo nhẫn như anh. Ngón nhỏ không có mặc cảm tự ti tại vì nó không thấy nó là một cái ngã riêng. Nó thấy nó là một phần của bàn tay. Nó thấy nó là bàn tay. Nó thấy ngón đeo nhẫn là nó mà ngón giữa, ngón đầu cũng là nó. Nó có tuệ giác gọi là vô ngã. Vì vậy cho nên nó hạnh phúc vô cùng. Nó không có bệnh, không có bệnh tự ti, không có bệnh tự tôn và cũng không có bệnh bằng người khác.

Sự thật là khi nào chúng ta tin có một cái ngã, rồi đem cái ngã này so sánh với cái ngã kia thì ta mới có mặc cảm, hoặc tự ti, hoặc tự tôn, hoặc bằng người. Nếu thấy được vô ngã thì ta thoát hết tất cả bệnh. Trong đạo Bụt, cách trị liệu mặc cảm là thoát được ý niệm về ngã (I am). Cái “ngã” là cái rất nguy hiểm.

Sáng nay, trong khi ngồi thiền chúng ta thực tập: *Thở vào, tôi thấy sự có mặt của tất cả tổ tiên của tôi trong từng tế bào cơ thể tôi. Thở ra, tôi thấy các tổ tiên của tôi trong từng tế bào của tôi đang mỉm cười với tôi.* Thực tập như vậy để thấy mình không phải là cái ngã riêng, mình chẳng qua là sự tiếp nối của tổ tiên thôi. Mình là tổ tiên của mình. Đó là một trong những cách thực tập, một phương pháp gọi là quán tưởng (visualiser), quán chiếu (le regard profond) để thấy rõ ràng ta là cái gì? Ta là một hợp thể. Ta được làm bằng tổ tiên, dòng họ, đất nước, văn hóa, cơm gạo, giáo dục. Ngoài những cái đó làm gì có cái ta riêng

biệt? Mình chính là tổ tiên mình, mình chính là dân tộc mình, mình chính là nền giáo dục, nền kinh tế của đất nước mình.

Cũng giống như ngón út, nó không phải là một thực tại cách biệt với những ngón khác. Nó với ngón đeo nhẫn cũng là một, nó với ngón giữa cũng là một. Nó không có sự có mặt riêng biệt. Quán chiếu về vô ngã là phương pháp trị bệnh sâu sắc nhất, hợp lý nhất. Khi chúng ta có cái thấy về vô ngã rồi thì cái chết, cái sống, cái còn, cái mất, không có động gì tới ta được và ta không còn lo sợ nữa.

Thật ra cái chết, cái sống đang xảy ra trong từng giây từng phút. Nhìn vào cơ thể của mình, chúng ta thấy có những tế bào đang chết, có những tế bào đã chết. Khi chúng ta già thì có rất nhiều tế bào, có hàng ngàn tế bào chết rơi xuống đất, những tế bào đó ngày xưa là tế bào sống. Luôn luôn có những tế bào chết đi để cho những tế bào khác sinh khởi. Sinh diệt xảy ra trong từng phút giây. Cái diệt của tế bào này có thể là điều kiện cho cái sinh của tế bào khác và luôn luôn tiếp nối nhau.

Khi nhìn lá mùa thu rụng xuống, chúng ta thấy giống như là lá chết. Nhưng nhìn từ khía cạnh khác thì ta thấy lá đang hiến tặng đất. Cây nhò đất mà sống và tiếp nhận nơi đất rất nhiều. Nhưng tới mùa thu thì cây trả lại cho đất rất nhiều. Bao nhiêu lá rụng để cho đất màu mỡ thêm và đất màu mỡ đó sẽ nuôi cây trong tương lai. Cái chết, cái sống đó không đụng tới cây vì vậy lá không phải chết mà lá chín, lá chín rụng xuống. Mình thấy mình là tờ lá, mình đã nuôi cây trong suốt thời kỳ mình còn ở trên cành, bây giờ rụng xuống, mình vẫn tiếp tục nuôi cây. Cái chết của tờ lá không động tới được tờ lá.

Tất cả các vấn đề còn kẹt của khoa học, của triết học, của nhân sinh đều có thể giải quyết được bằng tuệ giác vô ngã. Rất là hay! Không có vấn đề gì mà không giải quyết được bằng tuệ giác vô ngã. Các nhà khoa học đang hé thấy lý vô ngã, có điều là không áp dụng được vào đời sống hằng ngày của họ. Nếu áp dụng được cái thấy vô ngã trong sự tìm hiểu của họ thì họ sẽ không còn đau khổ nữa. Họ cũng chứng đạo được như những người biết tu tập, quán chiếu.

Trong bài thực tập của chúng ta:

*Để Bụt thở, để Bụt đi
Mình khỏi thở, mình khỏi đi*

Ta bắt đầu bằng sự công nhận có Bụt, có mình, có ngã, có đi, giống như chủ trương của Độc Tử Bộ. Thở khác, đi khác, Bụt khác, ta khác, cái này nằm ngoài cái kia. Nhất là khi ta làm biếng, thở mãi, đi hoài thấy mệt. Đây là phương tiện quyền xảo. *Để Bụt thở, để Bụt đi, mình khỏi thở, mình khỏi đi.* Ta có thể thấy Bụt là một phần của ta, cái phần hay của ta. Trong chúng ta có hai phần, phần dở thì làm biếng, phần hay là Bụt. Ta để Bụt thở, để Bụt đi. Khi để Bụt thở thì Bụt thở rất là hay, khi để cho Bụt đi thì Bụt đi rất là hay. Ta có cảm tưởng là ta khỏi làm gì hết và ta được hưởng phẩm chất của hơi thở và bước chân đó. Câu thứ hai là:

*Bụt đang thở, Bụt đang đi
Mình được thở, mình được đi*

Hai câu đó tạo ra một cái gì rất màu nhiệm, rất dễ chịu. Anh chàng làm biếng không làm gì hết mà bây giờ được hưởng phẩm chất của hơi thở, của bước chân. Bụt không thở thì thôi, ngài thở thì thở rất hay. Bụt không đi thì thôi, khi đi ngài đi rất an lành. Cứ để Bụt thở, để Bụt đi, mình chỉ theo hưởng thôi, mình được thở, mình được đi. Nhưng khi tới câu thứ ba thì sự tình khác hẳn:

*Bụt là thở, Bụt là đi
Mình là thở, mình là đi*

Đến bài kệ thứ ba này thì ta đi thẳng vào trong tuệ giác vô ngã. Làm gì có Bụt riêng ngoài hơi thở thần diệu đó. Chính nhờ hơi thở nhẹ nhàng, êm dịu, chính nhờ bước chân thanh thản, vững chãi, thanh thoi mà ta nhận diện được đó là Bụt. Ngoài hơi thở kia, ngoài bước chân kia thì tìm Bụt không có. Cái có thật là hơi thở rất đẹp, là bước chân rất vững. Ta nhận diện được sự có mặt của Bụt trong hơi thở đó, trong bước chân đó.

Sau khi nhận diện được mình là hơi thở, mình là bước chân, không có cái mình ngoài hơi thở và bước chân thì mình đi tới sự khẳng định:

Chỉ có thở, chỉ có đi

Không người thở, không người đi

Hai câu đó rất rõ ràng, rất trung thực với giáo lý nguyên thủy của Phật. *Chỉ có thở, chỉ có đi* (đủ màu nhiệm rồi), *không người thở, không người đi*. Tại vì *cái thở* và *cái đi* có thật, còn *cái Phật* và *cái mình* là những giả danh. Nó là mười hai xứ, là mười tám giới. Tất cả đều sinh khởi, đều biểu hiện trên căn bản của năm uẩn. Chỉ có ngũ uẩn là có thật còn mười hai xứ, mười tám giới đều là những biểu hiện, những giả danh. Danh từ Phật, danh từ mình đều là như vậy. Bông hoa đẹp tuyệt vời đó giống như Phật, giống như mình, giống như cái ngã, nó có đó nhưng nó là giả danh. Ngoài những yếu tố làm thành bông hoa thì không thể nào có bông hoa. Nhìn vào bông hoa, mình thấy có cái thật và có cái giả. Bông hoa là cái giả, những điều kiện đưa tới sự biểu hiện của bông hoa là cái thật. Đó là chủ trương của tông phái thứ tư là *Hiện thông giả thật*. Tức là chỉ có hiện tại đang có mà thôi. Các pháp hiển bày trong hiện tại, có cái là giả, có cái là thật. Cái thật là năm uẩn, cái thật là nhân duyên. Cái giả là những tướng. Tướng gì? Tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, tướng tôi, tướng anh, tướng người..., những tướng đó khác nhau. Đó gọi là giả. Chúng ta đi tới tông thứ năm là:

5. Tục vọng chân thật

Tục vọng chân thật nghĩa là đứng về phương diện sự thật tương đối thì tất cả sự vật đều là hư vọng, nhưng đứng về phương diện sự thật tuyệt đối thì tất cả mọi vật đều có thật. Trong đạo Phật, chúng ta thấy có hai loại sự thật hay hai loại chân lý: một sự thật tương đối, gọi là *tục đế* (samvrti-satya) và một sự thật tuyệt đối, gọi là *chân đế* (paramārtha-satya).

Ví dụ như chúng ta đang ngồi đây và nghĩ rằng: phía này ở trên (above) còn phía kia ở dưới (below). Nhưng sự thật đó chỉ là sự thật

tương đối thôi. Những người Việt Nam ngồi thiền bên kia bán cầu thì đang ngồi trút ngược lại. Họ gọi là phía dưới cái mà ta cho là phía trên, và gọi là phía trên cái mà ta cho là phía dưới. Quả địa cầu tròn, người ngồi ở đây thì cho cái này là trên, cái kia là dưới còn người ngồi bên kia thì cho cái này là dưới, cái kia là trên. Sự thật đó là sự thật tương đối. Chúng ta có thể bị đánh lừa bởi nhận thức, bởi cảm giác của mình. Bởi vậy cho nên những cái thuộc về sự thật tương đối (conventional) chỉ là vọng. Vọng là sai lầm, là không có thật. Sự thật là vũ trụ không cần có trên, có dưới. Trên, dưới là trên, dưới cái gì?

Cũng như vào buổi sáng chúng ta thấy đám mây sanh ra, giống như nó từ chỗ không mà trở thành có. Khi đám mây biến thành mưa, nó không còn nữa thì ta nói là đám mây chết đi. Cái sinh và cái diệt của đám mây chỉ là một sự thật tương đối (tục đế). Nhìn kỹ, đám mây không có sinh, không có diệt. Tại vì trước khi là đám mây, nó đã là hơi nước, nó đã có rồi. Có rồi thì đâu cần sanh ra nữa. *Sanh ra* có nghĩa là từ chưa có mà sanh ra. Ở đây, nó đã có dưới một hình thức khác. Trong không khí ta thở có hơi nước, và khi hơi nước gặp phải một luồng khí lạnh thì trở thành sương mù hay thành mây. Nó không phải từ không mà trở thành có, nó đã có sẵn rồi nhưng ta không thấy được đó thôi. Bây giờ nó hiện ra thì đó chẳng qua chỉ là một sự tiếp nối thôi. Vậy thì đám mây mà ta thấy có sinh có diệt đó là hư vọng, là chân lý tương đối. Sự thật là đám mây không có sinh không có diệt, đó là chân lý tuyệt đối.

Bản thân của chúng ta cũng vậy. Bản thân của ta dường như là có sinh ra và có chết đi. Ta sống với sự thật đó và ta đau khổ vì sự thật đó. Nhưng nếu ta tiếp xúc được với sự thật thứ hai nằm sâu hơn thì ta thấy mình không sinh cũng không diệt. Người thương của ta mà ta tưởng đã chết đi rồi cũng không mất đi đâu hết. Người đó đang có mặt một cách khác. Cũng như đám mây không có mặt như một đám mây nhưng nó đang có mặt dưới dạng một dòng suối, vì đám mây không bao giờ từ có mà trở thành không và cũng không bao giờ từ không mà trở thành có.

Những ý niệm như sinh ra, diệt đi, có trở thành không, không trở thành có... những ý niệm đó thuộc về thế giới gọi là sự thật tương đối hay tục đế. Những cái thuộc về sự thật tương đối mà mình thấy đó là hư vọng, không có thật (illusoire). Chỉ khi nào mình tiếp xúc được với chân đế (paramarthā) của sự vật thì nó mới là thật thôi. Đó là chủ trương Tục vọng Chân thật. Đây là chủ trương của một trong mười bộ phái và được đại diện bởi phái *Thuyết Xuất Thế Bộ*, tiếng Pali là *Lokuttaravāda*.

Đi sâu vào chủ thuyết của Thuyết Xuất Thế Bộ ta thấy gì? Ta thấy dường như tông phái này chia giáo lý Tứ Đế (bốn sự thật) đó ra làm hai nhóm: khổ đế và tập đế thuộc về vọng, diệt đế và đạo đế thuộc về chân. Những phiền não, khổ đau, luân hồi, tất cả đều do vô minh mà ra. Sống trong thế giới này là sống trong thế giới của hư vọng, thế giới không có thật, gọi là tục vọng. Nhưng khi sang "diệt", tức là Niết Bàn, thì không sinh, không diệt, không tới, không đi, không có, không không, không còn, không mất, và con đường đi tới cái thấy đó gọi là thế giới của chân thật hay chân đế. Họ chia tứ đế làm hai: thế giới của hư vọng (tục đế) và thế giới của chân thật (chân đế). Đây là một cái thấy.

Cái thấy thứ hai là thuyết Tục vọng Chân thật đi tiên phong cho những tư tưởng Đại Thừa sau này. Khi tâm mình là vọng tâm thì đối tượng của vọng tâm là cảnh giới hư vọng. Vọng tâm là nương vào sự thật gọi là tương đối như có trên, có dưới, có trong, có ngoài, có chết, có sống, có trước, có sau. Khi vọng tâm được lọc thành ra chân tâm thì đối tượng của nó từ cảnh giới hư vọng biến thành cảnh giới chân thật hay là chân như.

Đứng về phương diện nhận thức thì có hai loại. Nhận thức sai lầm gọi là vọng tâm và khi có nhận thức sai lầm thì những gì ta nghe, ta thấy, ta sờ mó đều là giả hết. Chúng ta cũng thấy đám mây như người ta vậy nhưng đám mây của ta là giả. Người kia có trí tuệ, có tuệ giác, cũng thấy đám mây nhưng đám mây của ông ta là thiệt. Vọng tâm sinh ra vọng cảm, chân tâm sinh ra chân cảm.

Có thể ta đang sống trong một giấc mơ. Chúng ta thấy có người tới giết mình, ta thấy con dao. Người đó đè ta, đạp chân lên ngực ta, đưa dao vào cổ ta. Ta tin là có thật rõ ràng, và ta lo lắng, ta sợ hãi, ta buồn khổ tiếp tục. Kỳ thực đó chỉ là một giấc mơ. Cho nên ta phải tự hỏi là ta đang sống trong giấc mơ hay trong sự thật, và làm thế nào để thức dậy. Thức dậy được thì những đau khổ, phiền não, sợ hãi đó sẽ hết, và ta đi vào thế giới của hiện thực. Vì vậy cho nên đạo Bụt được gọi là đạo tỉnh thức. Đạo tỉnh thức (The Teaching of Awakening) là con đường giúp cho ta tỉnh dậy, đừng tiếp tục có những giấc mơ đầy những đau buồn, sợ hãi, lo lắng, tuyệt vọng.

Tuy là chỉ có bốn chữ *Tục vọng Chân thật* (nếu là tục đế thì gọi là vọng, nếu là chân đế thì gọi là thật) nhưng nó có rất nhiều những tư tưởng căn bản uyên áo mà sau này Đại Thừa sẽ sử dụng.

Chủ thuyết này dường như chống đối với chủ thuyết *Ngã vô Pháp hữu* của Hữu Bộ. Hữu Bộ nói tất cả pháp đều có, quá khứ, hiện tại, vị lai đều có thật. Thuyết *Tục vọng Chân thật* của Thuyết Xuất Thế Bộ nói: Các pháp đứng về phương diện tục đế thì không có, là hư vọng. Nhưng đứng về phương diện chân đế thì nó có thật. Chủ thuyết thứ sáu là:

6. Chư pháp đản danh

Chư pháp đản danh, nghĩa là các pháp chỉ có danh từ thôi chứ không có thật. Bộ phái chủ trương giáo lý này là *Nhất Thuyết Bộ* (Ekavyāvahārika). Chỉ có danh từ thôi là *duy danh* (nāmamātra), chủ nghĩa duy danh. Có chế độ mà người ta nói độc lập, phồn thịnh, giàu sang, hạnh phúc nhưng nó chỉ có danh từ thôi, trong khi đó thì dân vẫn đói, vẫn nghèo, vẫn khổ. Chỉ có ăn danh từ mà, gọi là duy danh chủ nghĩa. Có danh mà không có thật.

Chúng ta thấy, Thuyết Xuất Thế Bộ trái chống với thuyết *Chư pháp đản danh* của Nhất Thuyết Bộ, vì họ chủ trương: chư pháp nếu nhìn trên phương diện tục đế thì không có thật, nhưng đứng về phương diện chân đế thì nó có thật.

Có một điều chúng ta phải ghi nhớ trong khi học về giáo lý của những tông phái này là mình đừng để bị lừa bởi những chủ thuyết khác nhau, rồi chọn cái này là đúng, cái kia là sai. Các tông phái đều cùng nói một chuyện, nhưng họ nói một cách khác nhau. Người thì nhấn mạnh khía cạnh này, người thì nhấn mạnh khía cạnh khác. Giáo lý nào cũng có pháp môn tu học và cũng thành công hết.

Ví dụ Hữu Bộ chủ trương *Ngã vô pháp hữu* trong khi Độc Tử Bộ chủ trương *Ngã pháp câu hữu* thì giống như nó chống nhau như là mặt trời mặt trăng vậy. Nhưng nhìn kỹ thì thấy bên nào cũng hay lắm chứ không phải là thuyết ngã pháp thông thường, vì vậy người ta cũng tu và cũng chứng được. Chúng ta đừng nói rằng: “Anh chủ trương như vậy là trật rồi. Tu theo kiểu của anh thì không thể nào chứng đạo được”.

Đứng về phương diện lý thuyết chúng ta hay có khuynh hướng như vậy. Tông phái đạo Bụt nào cũng có sự thật trong đó, chỉ khác nhau ở chỗ nhấn mạnh mà thôi. Tôi nhấn mạnh chỗ này, anh nhấn mạnh chỗ kia. Chúng ta thấy như là chống nhau nhưng thực ra không phải như vậy. Ta phải nhớ điều này. Đừng kỳ thị, đừng chọn lựa! Trước sau nó cũng chỉ là lý thuyết thôi, điều quan trọng là sự thực tập.

Hôm Noël chúng ta đã nói về chủ đề Quê hương, tức là True home. Gọi là quê hương tại vì ai cũng muốn về căn nhà đích thực của mình. Trong bài kệ nghe chuông chúng ta đọc: Lắng lòng nghe, lắng lòng nghe, tiếng chuông màu nhiệm đưa về quê hương. This wonderful sound brings me back to my true home. Ai cũng ước mong tìm ra được quê hương đích thực của mình. Khi ta về nhà, về tới cái nhà của chính mình rồi thì ta thấy thoải mái và không muốn đi đâu nữa. Trong buổi pháp thoại đêm Noël chúng ta có nói, true home, quê hương đích thực của mình không hẳn nằm trong không gian. Không phải là ta đi xe hơi hay máy bay mới về tới nhà, đó không phải là quê hương đích thực. Cố nhiên là khi xa nhà thì ta thiếu thốn những tiện nghi mà ta đã quen. Đi lâu quá cũng mệt và ta mong trở về nhà. Trở về rồi thì ta hạnh phúc lắm, ta nói: Home, sweet home. Nhưng mà ở đâu được vài ba tuần thì ta hết hạnh phúc và ta muốn đi nữa. Như

vậy, cái mà ta gọi là home, sweet home chưa phải là true home, có phải không vậy? Nếu là true home thì tại sao muốn đi nữa? True home không nằm trong không gian, trong thời gian, nó là phi cục bộ tức là non local, non local là danh từ khoa học bây giờ.

Chúng ta tu tập cũng là để tìm ra true home của mình, quê hương đích thực của mình. Trong khi đi tìm quê hương đích thực thì ta có cảm tưởng là ta đã tìm ra được ta rồi, bây giờ ta chỉ cần tìm ra quê hương thôi. Kỳ thực, ta chưa tìm ra được ta. Nếu ta đã tìm ra được ta rồi thì ta khỏi phải cần tìm quê hương. Hai cái là một. Tại ta chưa biết ta là ai nên không bao giờ ta có một quê hương đích thực được hết. Ta vẫn làm thân cùng tử (a prodigal son). Ta vẫn đi vòng vòng, đi kiếm quê hương. Ai là người đi kiếm quê hương? Ta là ai, ta chưa biết? Vì vậy ta đi tìm ta, tìm ra được mình thì ta tự nhiên có quê hương.

Phạm Duy, trong một bài nhạc, có viết câu: “Trăng ơi im lặng suốt đời. Mà sao ta lại đứng ngòai không yên?”. Rất là tội! Đó là nói ra sự thật con người chúng ta. Chúng ta chưa tìm ra được con người của chúng ta. Chúng ta chưa biết chúng ta là ai, chúng ta còn thao thức đi tìm. Chúng ta nghĩ là cái mình tìm đó, nó ở ngoài kia, mình không có nó nên mình thao thức đi tìm. Sáu mươi, bảy mươi, tám mươi tuổi rồi mà vẫn không tìm ra được. Chỉ cần nghe hát vài câu thì ta biết tâm trạng của người nghệ sĩ: “Trăng ơi im lặng suốt đời. Mà sao ta lại đứng ngòai không yên?”. *Đứng ngòai không yên* là tại vì chưa tìm ra được quê hương đích thực của mình.

Khi đến Làng Mai thầy chỉ cho ta cách đi quê hương đích thực của mình. Thầy nói rằng: Quê hương đích thực của mình nằm trong giây phút hiện tại, bây giờ và ở đây. Nghe nói cũng dễ quá! Ta có cảm tưởng ta có thể làm được nhưng cứ loay hoay hoài vẫn chưa làm được.

Hãy tưởng tượng ta là một em bé thường đi với mẹ trên hè phố, ngang qua một tiệm bánh. Nhìn vô thấy nhiều cái bánh hấp dẫn quá! Ước gì có một bữa đó, tất cả mọi người đều đi vắng hết, mình một mình vô trong tiệm bánh đó và mình muốn ăn cái nào thì ăn. Đó là ý

muốn của một đứa con nít. Nhưng hãy tưởng tượng, ta cho phép em bé đi vào trong đó và muốn chọn ăn cái nào thì ăn, thì em bé chưa chắc có khả năng ăn hết những cái bánh đó. Nó thấy nhiều quá, không biết ăn cái gì? Rất là khó! Nếu có má đi theo nói: "Con muốn ăn cái nào, má mua cho con hai cái", thì rất dễ. Mua hai cái đó về ăn rất là ngon. Nhưng nếu đứng trước một sự thật là muốn ăn cái nào cũng được hết thì không biết cô (chú) bé đó làm thế nào? Nó rất bối rối, không biết phải làm gì? Nó không có sự yên tĩnh, không có khả năng ăn bánh ngon nữa. Nhất là khi em bé đi vô tiệm bánh với hai, ba đứa khác. Lúc đó có sự ganh tị: "Chà, mình phải tìm ra cái bánh ngon ăn trước, không thôi nó ăn trước của mình". Từ đó sinh ra chuyện đánh nhau, ganh tị nhau trước khi mấy đứa được ăn bánh. Có xảy ra chuyện như vậy.

Trong kinh có nói tới chuyện một anh chàng ngốc, một anh khờ, anh ta khát nước. May mắn quá, anh tới một dòng sông, anh nói: "Nước sao mà nhiều quá! Làm sao tôi uống cho nổi?". Rốt cuộc thì anh không uống nước và anh chết khát bên dòng sông. Ta chê trách anh chàng đó! Nhưng nhìn kỹ lại bản thân của ta thì ta cũng không khôn hơn anh chàng đó bao nhiêu.

Đến Làng Mai, thầy dạy cho mình bài hát: "Thức dậy hôm nay, em thấy trời xanh. Chắp tay, em cảm ơn đời màu nhiệm, cho em hai mươi bốn giờ tinh khôi, cho em bầu trời bao la..."; rồi mỗi buổi sáng thức dậy, ta phải thực tập đọc bài kệ:

*Thức dậy miệng mỉm cười
Hai mươi bốn giờ tinh khôi
Xin nguyện sống trọn vẹn*

Hai mươi bốn giờ tinh khôi đó có khác gì một tiệm bánh đâu? Có biết bao nhiêu là bánh ngon. Thức dậy, trước mặt mình có hai mươi bốn giờ để sống. Toàn là những sự sống màu nhiệm trình bày trước mặt mình: chim hót, thông reo, hoa nở. Bao nhiêu là giây, bao nhiêu là giờ, hai mươi bốn giờ lận, đâu phải ít. Nếu biết như vậy thì ta sống hai mươi bốn giờ đó rất là hạnh phúc giống như cậu bé đi vô tiệm bánh,

muốn ăn gì thì ăn. Một bài kệ thôi, thức dậy ta phải đọc: Thức dậy miệng mỉm cười. Tại sao miệng mỉm cười? Tại vì thấy mình đang còn sống. Trước mặt ta có hai mươi bốn giờ tinh khôi để sống và để tiếp xúc với biết bao nhiêu là màu nhiệm của sự sống. Người nào trong chúng ta thức dậy mà không có được hai mươi bốn giờ? Chúng ta đều bình đẳng, ai thức dậy cũng có hai mươi bốn giờ tinh khôi. Nhưng chúng ta có biết quản lý hai mươi bốn giờ tinh khôi đâu! Chúng ta có biết sống, có biết thưởng thức từng giây phút của hai mươi bốn giờ tinh khôi không? Thường thường chúng ta làm hư hai mươi bốn giờ này tới hai mươi bốn giờ khác vì những vụng về, tham lam, đại dột của chúng ta.

Tới Làng Mai, Thầy và tăng thân hiến tặng cho mình cái quý nhất có thể hiến tặng được tức là *Tịnh độ hiện tiền* (Kingdom of God). Có món quà nào lớn hơn *Tịnh độ hiện tiền* không? Cõi màu nhiệm với tất cả những hiện tượng màu nhiệm đó, chỉ cần có chánh niệm thôi là ta sống được từng giờ, từng phút hạnh phúc. Cái mà ta đi tìm là nó đó (this is it). Cái mà anh đi tìm, nó nằm sờ sờ đó. Cái quê hương đích thực mà anh đi tìm là cái đó, là cái nó, anh có thể sờ mó, tiếp xúc ngay trong giây phút hiện tại. Thức dậy một cái là ta có thể làm được rồi. Nhưng tại sao ta không làm? Chúng ta hành xử như một em bé đi vào trong tiệm bánh, thấy có nhiều bánh quá không biết ăn cái nào, rốt cuộc nó khóc đi ra. Tại vì không có mẹ, mẹ nói: “Con chỉ ăn được một cái thôi!”. Mẹ cho ta ăn một cái thì ta có thể hạnh phúc được. Còn nhiều cái quá, ta ăn không nổi, ta không có khả năng có hạnh phúc để ăn. Sự thật là như vậy.

Chúng ta sinh ra trên trái đất này, trên cuộc đời này với bao nhiêu là sự màu nhiệm. Trong bản thân ta đây những màu nhiệm, xung quanh ta đây những màu nhiệm, nhưng ta than khóc, buồn khổ, lo lắng, ganh tị, có phải là ta đại không? Nhận thức của ta là nhận thức hư vọng nên thế giới của ta là thế giới khổ đau. Cho nên phải cần có một nhận thức sâu sắc, phải có nhận thức về vô thường. Phải thấy được sự thật không phải qua cái lo lắng, buồn khổ, thèm khát của mình. Phải thấy được sự thật bằng chân tâm của mình thì lúc đó hạnh phúc có thật và quê hương đích thực của mình có thật. Tây phương cũng đã

có câu: Connais toi toi même. Mình phải biết tự mình. Ta còn chưa biết ta là ai!

Hôm trước, trong bài pháp thoại, chúng ta có nói một câu: Không ai có thể tắm hai lần trong một dòng sông. Tại vì sao? Tại vì dòng sông liên tục biến chuyển. Ta xuống tắm, đi lên rồi đi xuống thì đã là dòng sông khác rồi, nước mà ta tắm đã trôi đi rồi. Sự thật dòng sông là vô thường. Dòng sông có tên của nó, nó có tên Mississippi, có tên Garonne, có tên Seine, nó tồn tại. Nhưng kỳ thực bản chất của dòng sông thay đổi trong từng phút, từng giây, chỉ có cái tên là tồn tại. Có tông phái chủ trương: Chỉ có tên thôi, sự thật nó là ảo vọng hết. Mình nói sông Seine như là nó đã có từ hàng ngàn năm rồi, hàng trăm ngàn năm rồi. Cái tồn tại là cái tên của sông Seine, còn nước của sông Seine thì mỗi giờ, mỗi phút đều khác. Chủ trương của tông phái Nhất Thuyết Bộ cũng đúng: Chỉ có tên thôi (nāmamātra). Chủ nghĩa duy danh là chỉ có tên thôi, không có thật.

Dòng sông đã như vậy rồi mà người tắm, người xuống sông tắm cũng là duy danh. Người tắm cũng là một dòng sông. Có năm dòng sông: Dòng sông sắc (thân thể), dòng sông cảm thọ, dòng sông tri giác, dòng sông tâm hành, dòng sông nhận thức. Có năm dòng sông trong ta, năm dòng sông của ta cũng biến chuyển từng giây, từng phút. Vì vậy cho nên dòng sông biến chuyển mà người xuống tắm trong dòng sông cũng biến chuyển. Dòng sông có thể than phiền: Ông đó không bao giờ xuống tắm trong lòng tôi đến hai lần. Tại vì ông đó cũng biến chuyển, ông xuống tắm được một lần thôi. Khi lên thì đã thành người khác rồi, ông xuống thì đâu còn là người đó nữa. Sự thật là dòng sông cũng vậy mà người xuống tắm cũng vậy, phải thấy được hai cái. Đừng nói mình là người xuống tắm thì mình vẫn là mình, chỉ có dòng sông thay đổi thôi, điều đó không đúng.

Ở đây cũng vậy, trong chúng ta có người đi tìm quê hương, ta tưởng ta không có quê hương. Chúng ta nghĩ, mình thì đã có rồi, mình chỉ cần đi tìm quê hương thôi. Quê hương là cái mà chúng ta cần tìm còn chúng ta thì chúng ta tìm ra được rồi. Cái đó sai! Chúng ta chưa tìm ra được chúng ta, chúng ta phải làm như người xưa nói: Connais toi toi

même. Mình chưa biết mình là ai đâu! Khi mình chưa biết mình là ai thì làm sao mình tìm ra quê hương? Quê hương của ai?

Ngày hôm qua, tôi đi thiền hành một mình. Trước hết, tôi đi cho ba tôi, mỗi bước chân đều đi cho ba hết. Quý vị có khi nào đi thiền hành cho ba chưa? Để cho ba đi bằng hai chân của mình. Tội nghiệp, ngày xưa ba đâu có thì giờ nhiều, không bước đi được những bước đã về, đã tới, thành thoi. Cho nên bây giờ, mình đi cho ba, chân này cũng là chân của ba. Đứng về phương diện di truyền thì chân này cũng là chân của ba. Mình đi bằng chân của ba mà mình không biết. Bây giờ mình để cho ba đi bằng chân của mình. Có một buổi nào, quý vị đi thiền hành, dành trọn một buổi đi cho ba, tội nghiệp ba! Phải đi như thế nào để ba trong từng tế bào của cơ thể mình có được thành thoi, có được hạnh phúc. Đó là có hiếu, chứ không phải làm cố cứng ê hê mới gọi là hiếu. Ba đang có mặt trong mỗi tế bào của cơ thể mình. Nếu mình đi được những bước thành thoi, đã về, đã tới thì ba trong từng tế bào cơ thể cũng thành thoi, đã về, đã tới. Dành một buổi đi cho ba thôi. Ba ơi! Ba đi bằng hai chân con đi! Mà chân này cũng là chân ba đó! Tự nhiên mình thấy rõ ràng mình là ba. Trước đó mình nói: Mình là mình, ba là ba. Sự thật, nếu mình đang trên con đường đi tìm mình thì mình phải quán chiếu theo lời Bụt dạy: mình là ba, mình là ông nội, mình là mẹ, mình là bà ngoại. Đó là con đường đi tìm mình, tại vì trong đạo Bụt có danh từ tương tức (inter-être). Mình là mình, nhưng kỳ thực mình cũng là ba, là mẹ, là ông nội, là bà ngoại. Khi thấy rõ như vậy rồi thì mình biết mình là ai. Muốn biết mình là ai thì phải quán chiếu duyên sinh.

Giáo lý Hoa Nghiêm đã phát triển giáo lý về duyên sinh tới mức tuyệt hảo. Khi thực tập theo Hoa Nghiêm, chúng ta phải thực tập quán chiếu duyên sinh.

Đi thiền hành cho cha, mình làm cha sống dậy, mình thấy mình là cha, và mình thoát ra khỏi cái vỏ bản ngã mà mình bị giam hãm trong đời sống hằng ngày.

Rồi mình để một buổi thiền hành trọn vẹn cho mẹ. Tội nghiệp mẹ! Mẹ lo lắng, tất tả ngược xuôi suốt ngày nuôi chồng, lo cho con, chưa có cơ hội nào đi được thảnh thơi như mình. Mình ngày nào cũng được đi thiền hành, được thầy dặn đi đâu cũng đi theo kiểu thiền hành, mỗi bước phải về, mỗi bước phải tới, cho rã ra những lo lắng, buồn khổ. Mình đi cho mẹ đi! Tội nghiệp mẹ! Mẹ có mặt trong từng tế bào cơ thể mình. Đi cho mẹ đi! Đi bằng tất cả thương yêu, đó là có hiếu! Mẹ đâu phải chỉ ở ngoài, mẹ ở trong mình nữa. Đi cho mẹ một buổi đi, chỉ đi cho mẹ thôi, bước nào cũng thấy mẹ đang đi. Mẹ thấy hạnh phúc nhờ mình tu, nhờ mình đi cho nên mẹ được đi. Trong sự liên hệ đó, mình bắt đầu thấy được mình rõ ràng hơn. Mình thoát ra khỏi ý niệm về cái ta rất là nhỏ hẹp. Trước đó mình nói: Mẹ là mẹ, mình là mình. Bây giờ mình thấy được sự tương tức: Mẹ là mình, mình là mẹ.

Thật ra, nếu đọc Thánh kinh cho kỹ ta cũng thấy có giáo lý tương tức. Nhưng trong đạo Phật giáo lý tương tức được diễn bày rất rõ ràng. Ngày hôm qua, tôi đi cho em trai của tôi, em trai của tôi đã mất. Ngày xưa, hai anh em đi chơi với nhau rất vui. Tôi nhớ lại và nói: “Em đi bằng hai chân của anh đi!” Và tôi đi cho em trai, thấy rõ ràng là mình không phải là cái ta bé nhỏ. Ta có thể đi cho thầy A Nan, thầy Xá Lợi Phất, đi cho Đức Thế Tôn. Và ta vì tình thương mà đi, đi bằng tuệ giác. Đi như vậy thì tuệ giác càng ngày càng sáng.

Hồi còn bé, có khi ta làm biếng ăn. Mẹ ta hay chị ta đôi khi phải dụ ta: “Con ăn một miếng cho ba!”. Thôi được! Ta không muốn ăn, nhưng ta cũng ăn một miếng cho ba. Rồi họ dụ tiếp: “Con ăn một miếng cho má!”. Ta mở miệng ra ăn một miếng cho má. Tại vì thương mà ăn, chứ ta đâu có muốn ăn.

Bây giờ đi thiền hành cũng vậy. Ta đâu có muốn đi thiền hành. Bây giờ ta đi cho ba, vì thương ba mà ta đi thiền hành. Ai ngờ trong khi đi, ba được hạnh phúc thì ta cũng được hạnh phúc. *Để Phật thờ, để Phật đi, mình được thờ, mình được đi*, có hay không? Câu trả lời của Phật rất đơn giản. Đi tìm mình là như vậy. Phải quán chiếu để thấy tất cả những yếu tố, những nhân duyên tụ hợp lại để cho mình phát hiện. Thấy được cái đó là thấy được mình. Còn trước khi thấy được cái đó thì

mình chỉ là một giả danh mà thôi, một giả danh như sông Seine, sông Garonne. Tưởng tượng một cái ta riêng biệt, độc lập ngoài những điều kiện, những duyên khởi là rõ ràng bị kẹt vào cái ngã. Cái ngã đó là vọng. Sở dĩ mình là vọng là tại vì mình nhìn bằng con mắt tục đế. Vì mình nhìn bằng con mắt tục đế nên thế giới của mình là thế giới vọng, thế giới của mình vẫn là một giấc mơ. Vì là giấc mơ nên không có gì là thật hết. Những khổ đau, những hạnh phúc của mình đều không có thật. Những lo lắng, sầu khổ đều là giả hết, đó là giấc mơ.

Muốn thoát ra khỏi chân lý tương đối đó, ra khỏi nhận thức cạn cợt đó thì phải quán duyên khởi để có được nhận thức đúng đắn về duyên sinh. Khi nhận thức đúng đắn rồi thì sự thật hiển lộ, mình tỉnh dậy, giấc mơ chấm dứt. Còn chúng ta, dù ít nhiều gì cũng đang xoay sở, cựa quậy, vụng vẫy trong giấc mơ của chúng ta. Có khi quý vị đang nằm mơ thấy ác mộng và đang vụng vẫy để thoát ra, có thể mình đang ở trong giấc mơ. Muốn thoát khỏi giấc mơ thì phải quán chiếu, quán chiếu duyên sinh thì tự nhiên *cái tục* thành *cái chân*, vọng tâm trở thành chân tâm. Ta thấy rõ ràng là cái mình muốn tìm nằm sờ sờ đó (this is it).

Ngũ giáo, thập tông là những chủ trương của tông Hoa Nghiêm, đó là cách tông Hoa Nghiêm nhìn và phân tích các hệ thống giáo lý trong đạo Phật.

Trong Kim Sư Tử Chương chỉ có ngũ giáo nhưng chúng ta học thêm thập tông. Thập tông cũng là chủ trương của tông Hoa Nghiêm. Năm giáo tức mười tông, năm giáo là sự tóm tắt của mười tông. Mười tông của tông Hoa Nghiêm mô phỏng theo tám tông của thầy Khuy Cơ. Thầy Khuy Cơ là đệ tử của thầy Đường Huyền Trang. Thầy Khuy Cơ đã giúp thầy Huyền Trang thiết lập ra một tông phái gọi là Pháp Tướng Tông. Pháp Tướng Tông chủ trương có tám tông. Thầy Pháp Tạng đã căn cứ trên tám tông đó để lập ra mười tông và khi mười tông được thành lập rồi thì tóm tắt lại thành ra năm giáo. Bây giờ chúng ta ôn lại sáu tông phái đầu:

- Trước hết là *Pháp ngã câu hữu tông* tức là một tông phái chủ trương có ngã và có pháp. Độc Tử Bộ (*Vātsīputrīya*) là một trong những bộ phái ngày xưa chủ trương có ngã và có pháp. Tuy chủ trương có ngã, có pháp nhưng đó cũng là giáo lý của đạo Phật.
- Thứ hai là *Pháp hữu ngã vô tông*. Đại diện cho tông thứ hai này là Tát Bà Đa Bộ tức Hữu Bộ hay Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*).
- Tông thứ ba là *Pháp vô khứ lai tông*. Tông phái này chủ trương tất cả các pháp trong hiện tại có thực thể còn các pháp trong quá khứ và các pháp trong vị lai không có thực thể. Họ đối kháng với Hữu Bộ là tông phái cho rằng, các pháp trong quá khứ hay trong tương lai cũng có thật như trong hiện tại. Đây là chủ trương của Đại Chúng Bộ (*Mahāsāṅghika*).
- Thứ tư là *Hiện thông giả thật tông*, chủ trương các pháp trong hiện tại có cái giả và có cái thật. Tông phái này không những chủ trương các pháp trong quá khứ và vị lai không có thực thể mà còn chủ trương thêm rằng, ngay cả trong hiện tại, các pháp cũng có cái thật và cái giả. Các pháp được chia ra làm năm uẩn, mười hai xứ và mười tám giới, trong đó chỉ năm uẩn là có thật. Mười hai xứ và mười tám giới là các pháp sở y, sở duyên, tích tụ, chúng là giả, không có thật. Đây là chủ trương của Thuyết Giả Bộ (*Prajñaptivāda*). Ngày xưa có thầy *Harivarman* (Ha Lê Bạt Ma) là tác giả của *Thành Thật Luận*, và giáo lý của *Thành Thật Luận* đại diện cho tông phái Hiện thông giả thật.
- Thứ năm là *Tục vọng chân thật tông*. Tông phái này chủ trương các pháp thuộc về tục đế (*samvrti*) đều là hư vọng, duy chỉ có các pháp thuộc về chân đế (*paramārtha*) là có thật. Như vậy các pháp có loại thế gian và có loại xuất thế gian. Tông phái đại diện cho *Tục vọng chân thật tông* là Thuyết Xuất Thế Bộ (*Lokottaravāda*).
- Thứ sáu là *Chư pháp đản danh tông*. Chư pháp đản danh tức là các pháp không thật có, nó chỉ có danh từ, chỉ có tên gọi. Các

pháp thật sự không có thực chất. Tông phái này chủ trương: Các pháp thế gian và xuất thế gian, các pháp hữu lậu và vô lậu, đều là không có thực thể. Bộ phái chủ trương giáo lý này là Nhất Thiết Bộ.

Tông Hoa Nghiêm chủ trương có năm loại giáo lý và mười tông phái, chúng ta đang học về mười tông phái đó. Sáu tông phái đầu thuộc về truyền thống Tiểu Thừa, truyền thống Đạo Bụt Bộ Phái. Bốn tông còn lại thuộc về truyền thống giáo lý Đại Thừa. Tại sao đưa ra ý niệm ngũ giáo rồi mà còn đưa ra ý niệm thập tông? Tại vì nương trên nền văn học kinh điển thì tông Hoa Nghiêm chia thành năm giáo, nhưng đứng về phương diện lý luận, triết học, hệ thống hóa, gọi là lý chứng, thì tông Hoa Nghiêm chia thành mười tông. Sang tông thứ bảy là:

7. Nhất thiết giai không

Nhất thiết giai không nghĩa là các pháp đều không. Chúng ta bắt đầu đi vào trong thế giới của Đại Thừa. Kinh luận làm nền tảng cho tông phái này là các kinh Bát Nhã và giáo lý về *không* (*sūnyata*). Tông phái này chủ trương tất cả vạn pháp đều là *không*. *Không* này không phải là không đối với có mà là siêu việt ra khỏi có và không, *không* này vượt thoát vọng tâm, nên gọi là chân không (true emptiness).

Tông Hoa Nghiêm cũng như những truyền thống khác liệt giáo lý này vào hàng *Đại thừa thí giáo*. Thí là bắt đầu. Đại thừa thí giáo tức là giáo lý đại thừa lúc bắt đầu. Giáo thứ nhất trong năm giáo là Thanh văn giáo, được đại diện cho sáu tông phái đầu tiên. Tông Nhất Thiết Giai Không được liệt vào giáo thứ hai trong năm giáo, tức là Đại thừa thí giáo.

8. Chân đức bất không

Trong tự điển, người ta định nghĩa *Chân đức bất không* như thế này: Tất cả vạn pháp rốt cuộc quy về chân như, và chân như đó khi bị phiền não che lấp thì được gọi là *Như Lai Tạng* (*tathāgata-garbha*), (*the*

matrix of tathāgata). Như lai tạng đó có tính chân thật, không phải là hư vọng, không phải là không có, nên gọi là chân đức.

Giáo lý Đại thừa bắt đầu bằng sự khẳng định là không có pháp nào thật cả, tất cả đều là *chân không*. Nhưng đó là giáo lý Đại thừa lúc ban đầu. Khi giáo lý Đại thừa chín muồi thì gọi là *Chân đức bất không*, chủ trương rằng: Bản thể các pháp là chân như. Khi chân như bị phiền não che lấp thì nó là Như Lai Tạng, bản chất của nó là có thật. Tông phái này nói về Như Lai Tạng, nói về *bất không*, giống như để chữa lại cái không cho người đi lạc vào ý niệm *không* của Đại thừa thi giáo.

Ban đầu mới nghe *không*, chúng ta có khuynh hướng coi các pháp như là không có. Chữ *không* ở đây có nghĩa là vượt ra khỏi có-không tầm thường. Tuy nói *không* vượt ra khỏi ý niệm có-không, nhưng người ta vẫn bị ám ảnh bởi cái không. Cho nên giáo lý Như Lai Tạng làm giáo lý *không* chín muồi và đưa ra ý niệm *bất không*. *Không* không phải là không có gì hết, không phải là không tron, không trọt. Nó là chân không, là chân như, là Như lai tạng, như vậy nó là bất không. Đó là Đại thừa chung giáo, tương đương với giáo thứ ba của ngũ giáo.

Chúng ta đang nói tới sự liên hệ giữa thập tông và ngũ giáo. Sáu tông đầu tương đương với Thanh văn giáo. Tông thứ bảy tương đương với Đại thừa thi giáo. Tông thứ tám tương đương với Đại thừa chung giáo, tức là Đại thừa lúc chín muồi.

9. Tướng tướng câu tuyệt

Tướng là đối tượng của nhận thức. Chúng ta nhận thấy bông hoa, bông hoa là tướng, là đối tượng của nhận thức. Nhận thức bao giờ cũng là nhận thức cái gì? Chủ thể nhận thức là tâm (tướng) và đối tượng nhận thức là bông hoa (tướng). Tướng là đối tượng nhận thức (object), tướng là chủ thể nhận thức (subject).

Người không học, không tu thì nghĩ chủ thể nhận thức đứng ngoài đối tượng nhận thức. Bây giờ những nhà khoa học đi sâu hơn, họ thấy giữa hai cái có một sự liên hệ rất mật thiết.

Trong đạo Phật, ngay từ ban đầu các sư cô, sư chú đã được học rất rõ, *tướng* (nhận thức) gồm có hai phần: *kiến phần* và *tướng phần*. Kiến phần là chủ thể, tướng phần là nhận thức. Tướng không nằm ngoài mà nằm trong nhận thức. Tướng và kiến biểu hiện ra cùng một lúc. Cái này nương cái kia mà biểu hiện, cái kia nương cái này mà biểu hiện. Kiến phần và tướng phần nương nhau mà hiện thân. Tướng với tướng không phải là hai cái, tướng là một phần của tướng, đừng nên tìm tướng ngoài tướng. Khi vô trong chùa, cái chúng ta học đầu tiên là tri giác: Đối tượng của tri giác nằm trong tri giác. Chủ thể tri giác và đối tượng tri giác hiện ra một lần.

Cũng như ăn, không bao giờ nói ăn mà không có thức ăn. Ăn là ăn cái gì? Nếu không có gì để ăn thì làm sao chuyện ăn xảy ra được? Ăn có nghĩa là người ăn và thức ăn cùng có một lần. Trước đó không có người ăn, khi ăn thì hiện ra người ăn và thức ăn. Trước khi ăn thì làm gì có người ăn?

Cây viết này có tay phải và tay trái, phải trái hiện ra cùng một lúc. Để cây viết đứng thì có trên dưới, trên dưới đồng thời phát hiện. Để cây viết ngang lại thì có phải trái, phải trái đồng thời phát hiện. Hai cái nương nhau mà có, không thể nào có một cái mà không có cái kia. Hể có phải là có trái, hể có trái là có phải.

Tướng và tướng là như vậy. Không thể nào có tâm nhận thức có mặt độc lập ngoài đối tượng nhận thức. Không thể nào có đối tượng nhận thức tồn tại độc lập đối với tâm nhận thức. Đó là abc trong tâm lý học Phật giáo. Tướng với tướng nương nhau mà biểu hiện cùng một lần, giống như mây cộng sây nương nhau mà đứng vững được.

Trong giáo lý *Tướng tướng câu tuyệt*, chúng ta thấy rõ ràng không có sự phân biệt giữa đối tượng và chủ thể. Đứng về phương diện đó thì chúng ta không thể nói được gì nữa, nó siêu việt ngôn ngữ. Không thể suy nghĩ được gọi là bất khả tư, không thể nói năng được gọi là bất khả nghị. *Bất khả tư nghị* tượng trưng cho giáo lý *bất nhị* (non duality) mà kinh *Duy Ma Cát* thường nói đến. Đó là sự im lặng sấm sét, tuy là im lặng nhưng hùng hồn vô cùng. Nó siêu việt vấn đề chủ thể và đối

tượng. Nó rất Thiền! Trong Ngũ giáo gọi là Đại thừa đốn giáo. Đốn có nghĩa là ngay lập tức, không cần thời gian, một thoáng thôi là đạt tới ngay lập tức (a sudden enlightenment). Trong thời Đường, Thiền Tông rất thịnh hành. Thầy Pháp Tạng nghĩ tới Thiền tông như là một hình thức của đốn giáo. Những kinh điển tượng trưng cho giáo lý bất nhị (non duality) này được đại diện bởi kinh Duy Ma Cát.

Tông phái thứ chín tương đương với giáo thứ tư gọi là đốn giáo. Chủ quan và khách quan không phải là hai cái riêng biệt. Tướng và tượng không tách rời nhau. Không nói được, không nghĩ được, không quan niệm được về cái đó, đó gọi là đốn giáo.

10. Viên minh cụ đức

Viên minh cụ đức có nghĩa là tất cả các pháp, pháp nào cũng có đầy đủ công đức. Cái một chứa cái tất cả, cái tất cả không làm ngăn ngại cho cái một. Tất cả các hiện tượng đều có liên hệ trùng trùng duyên khởi. Đó là giáo lý nhất thừa của tông Hoa Nghiêm, gọi là Nhất thừa viên giáo.

Bây giờ chúng ta lấy văn bản ra đọc. Theo nguyên tắc, chúng ta đọc tới đâu là phải hiểu tới đó.

Luận bàn về năm giáo

Giáo thứ nhất

Sư tử tuy là một pháp do nhân duyên sinh khởi, và đi qua sinh diệt trong từng phút giây, nhưng thật ra không có tướng sư tử có thể nắm bắt. Cái này là cái thấy của các vị thanh văn chưa hiểu được mặt thật của các pháp.

Trong nguyên văn, chúng ta thấy có chữ ngu pháp thanh văn, nhưng ở đây chúng ta dịch rất khéo. Chữ ngu dịch là chưa hiểu được, rất là lẽ phép. Ngu pháp là chưa hiểu được mặt thật của các pháp. Nói là có cũng không đúng mà nói là không cũng không đúng luôn. Sáu tông đầu đều chủ trương là các pháp do duyên sinh khởi và đi qua sinh diệt trong từng phút giây. Vì vậy cho nên không có tướng sư tử có thể nắm bắt.

Giáo thứ hai

Các pháp do duyên sinh mà có ấy đều không có tự tính, triệt để là không, đó là thi giáo đại thừa (giáo lý đại thừa lúc ban đầu).

Tất cả các thanh văn giáo đều chủ trương vô thường, luôn luôn biến chuyển. Đến Đại thừa thi giáo thì nói, vì các pháp là duyên sinh và vô thường nên nó không có tự tính. Chúng nó triệt để là không nên gọi là Đại thừa thi giáo.

Giáo thứ ba

Tuy các pháp triệt để là không, nhưng điều đó không làm trở ngại cho sự có mặt của các pháp như huyễn. Hai tướng duyên sinh và giả hữu vẫn có thể có mặt song hành với nhau. Cái đó là chung giáo đại thừa (giáo lý đại thừa lúc chung kết).

Hai chữ duyên sinh và giả hữu có thể đi đôi với nhau. Duyên sinh thì không có thật, nó giả hữu. Chúng ta không nắm bắt được nên gọi là

giả hữu. Các pháp như sắc, thọ, tưởng, hành và thức là vô thường, là sát na sinh diệt, là nắm bắt không được, cho nên ta nói nó là *không*. Kỳ thực nó không phải là không đối với có. Tuy là không nắm bắt được nhưng ta thấy được, cảm nhận được nó.

Cũng như khi chiếu phim lên màn ảnh, chúng ta thấy có người, có vật. Ta có cười, có khóc, có buồn vui, lo sợ khi coi phim, nhưng ta đưa tay ra nắm những cái đó không được. Làm sao nắm được những hình ảnh trên màn ảnh? Chúng ta không nắm được nhưng nó có đó nên gọi là huyền hữu hay giả hữu. Duyên sinh không đi đôi với thật hữu nhưng đi đôi với giả hữu. Nói nó không có là không đúng, không nắm bắt được gọi là không là không đúng.

Ví dụ như khi ta yêu ai thì ta muốn nắm bắt người đó. Khi quý vị yêu ai thì tự nhiên trong lòng quý vị có khuynh hướng muốn nắm bắt người đó. Nhưng ai có yêu rồi thì biết, mình nắm bắt đối tượng đó không được. Chính mình, mình còn không nắm bắt mình được nữa thì làm sao mình nắm bắt được người kia. Nó như là một bóng ma vậy, có đó mà nắm bắt không được gọi là *bất khả đắc* (you cannot grasp the object of your love). Chủ thể nắm bắt, ta nắm bắt không được mà đối tượng nắm bắt, ta cũng nắm bắt không được. Giống như một bóng ma, một cuốn phim chiếu lên màn ảnh, thấy rõ ràng người đó cười, người đó khóc, người đó chạy, người đó lo, người đó đánh nhau, người đó mắng nhưng chúng ta đưa tay ra nắm không được. Đối tượng của sự yêu hay sự ghét của ta cũng vậy, ta không nắm bắt được gọi là bất khả đắc. Ta nói nó không có cũng không đúng. Nó có, nó làm cho ta lên xuống, sợ hãi, lo lắng. Vì vậy ta phải nhận thức rằng những cái đó là duyên sinh và giả hữu thì tự nhiên ta không còn đau khổ, không còn nắm bắt nữa.

Tuy các pháp triệt để là *không* nhưng nó không làm trở ngại cho các pháp như huyền là như vậy. Cuốn phim vẫn còn đang chiếu và người ta vẫn còn khóc cười theo cuốn phim. Sự thật là như vậy mà trong đó ta thấy rõ là giả, là huyền hữu. Vì vậy hai tướng duyên sinh và giả hữu vẫn có thể có mặt song song với nhau.

Duyên sinh rất khoa học, sát na sinh diệt rất khoa học. Tất cả vạn pháp đều là do điều kiện mà có (duyên sinh) và đều sinh diệt trong từng sát na. Điều đó cả đạo Bụt và khoa học đều công nhận. Ai có cơ hội, có khả năng nhìn sâu vào bản chất của vạn pháp đều thấy duyên sinh và sát na sinh diệt. Vì duyên sinh và sát na sinh diệt nên mình có khuynh hướng cho nó là không có. Ta cũng có thể nói nó có nhưng có một cách giả (giả hữu) và nó vượt ra khỏi ý niệm không. Sử dụng ý niệm về giả hữu để đưa người ta thoát khỏi ý niệm không. Không không phải là một ý niệm nhưng đã là ý niệm rồi thì thế nào cũng phải thoát ra. Dù nói rằng *không* không phải là không đối với có, dù nói rằng *không* đó là chân không nhưng người ta vẫn bị kẹt vào như thường. Cho nên phải có phương tiện đưa ra để giúp họ thoát khỏi cái không và nói cho họ biết nó là *bất không, chân đức bất không*. Đó là chung giáo Đại thừa tức giáo lý Đại thừa lúc chung kết.

Ban đầu thì nói *không*, nhưng sau khi chín rồi thì nói *bất không*. Tuy nói ngược nhau như vậy nhưng kỳ thực nó đi đôi với nhau rất là hay. Khi thông cảm được, đạt được rồi thì nói có cũng đúng mà nói nó không cũng đúng.

Giáo thứ tư

Hai tướng duyên sinh và giả hữu ấy tương đoạt và tương vong (trừ khử nhau và tiêu diệt nhau) làm cho cả tình thức và ngụy tướng không cái nào còn lại. Cả hai đều mất hết năng lực, cả không và hữu đều tiêu vong, con đường danh từ và ngôn thuyết bị cắt đứt, tâm không còn nơi nương tựa và nắm bắt. Đó là đốn giáo đại thừa (giáo lý đại thừa đốn ngộ).

Chúng ta có nói đến tướng và tướng không có mặt độc lập với nhau. Tướng và tướng đồng thời phát hiện một lần. Trong tướng có tướng và trong tướng có tướng. Khi vượt thoát sự phân biệt đó rồi thì tình thức tức là vọng tướng của ta và đối tượng của vọng tướng tức là ngụy tướng, cả hai đều không còn. Tình thức là vọng tướng, ngụy tướng là đối tượng của vọng tướng. *Hữu vô nhị vong* tức là cả hai đều mất hết năng lực, cả *không* và hữu đều tiêu vong. Ban đầu nói *không*,

sau nói có, nhưng tới đây thì không cũng tiêu mà có cũng tiêu. Con đường danh từ và ngôn thuyết bị cắt đứt, tâm không còn nơi nương tựa và nắm bắt. Không nơi nương tựa là *vô trú*, không nắm bắt được là *vô đắc*. Đó là đốn giáo Đại thừa tức là giáo lý Đại thừa đốn ngộ.

Theo bản văn này chúng ta thấy tinh thần của Thiên là: *Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt*. Ngôn ngữ đạo đoạn là con đường của ngôn ngữ bị cắt đứt, nói không được nữa. Tâm hành xứ diệt là sự suy nghĩ, sự cố gắng lý luận của mình đều bị tắt nghẽn, không còn. Chúng ta hãy tưởng tượng một chiếc xe lửa chạy trên đường sắt. Tới lúc đó thì xe lửa bị chặn lại không đi được nữa. Con đường sắt là con đường của ngôn ngữ và tư duy. Con đường của ngôn ngữ bị cắt đứt mà con đường tư duy cũng bị cắt đứt (ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt), có nghĩa là bất khả ngôn thuyết, bất khả tư nghĩ. Nói có không được mà nói không cũng không được.

Có một lần, tôi đi biểu tình ở Philadelphie để chống chiến tranh Việt Nam. Một anh nhà báo tới hỏi tôi: “Thầy, thầy là miền Bắc hay miền Nam?” Ông ký giả hỏi tôi từ miền Bắc hay từ miền Nam tới. Trong đầu ông có hai cái hộp, hộp Nam và hộp Bắc, hộp Bắc là cộng sản, hộp Nam là chống cộng. Ngôn ngữ đạo đoạn, tôi mở miệng không được, sẽ có hiểu lầm liên lập tức. Sau đó tôi nói: “Tôi là miền Trung”. Đó là Thiên! Nói là Trung, không Nam, không Bắc thì ít nhất là tránh cho ông ta khỏi lọt vào một trong hai ý niệm. Ông lọt vào một trong hai ý niệm đó là ông không có chân lý. Im lặng là giúp cho người đó nhiều hơn, hoặc nếu nói thì nói cái gì đó để người ta đừng lọt vào trong hai ý niệm đó. Ông ta chỉ nghĩ, sự thật chỉ có hai cái: một là cộng sản, hai là chống cộng sản. Trong cách suy nghĩ hay tư duy của chúng ta có những cái hộp, rồi ta đem sự thật bỏ vào trong những hộp đó. Có tám hộp chánh là sinh, diệt, thường, đoạn, có, không, tới và đi. Chúng ta hay lọt vào trong những hộp đó.

Cho nên giáo thứ tư chủ trương, muốn tới sự thật thì không thể nào đi bằng con đường ngôn ngữ hay tư duy được. Con đường ngôn ngữ bị cắt đứt và con đường tư duy cũng bị cắt đứt nên Thiên gọi là *ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt*. Chỉ có trực giác do Niệm-Định-Tuệ đưa

tới mới nắm được chân lý mà thôi. Nó là đốn giáo của Đại thừa, nó là Thiền, nó là giáo lý bất nhị.

Bây giờ thầy Pháp Tạng nói tới tông phái của thầy. Giáo thứ năm tương đương với tông thứ mười là viên minh cụ đức.

Giáo thứ năm

Khi tình thức đã không còn và thể tính đã hiển lộ thì tất cả trở thành một khối hỗn độn bất phân. Đại dụng được trưng bày (với tất cả mọi chi tiết mâu nhiệm của nó) và nơi nào đại dụng được trưng bày như thế thì cái toàn chân cũng được hiển lộ. Muôn vàn hiện tượng được trình bày một cách giàu có, các hiện tượng tham dự vào nhau mà vẫn không đánh mất cá tính của chúng. Cái tất cả cũng là cái một (cái tất cả nằm trong cái một), cả hai đều vô tính. Cái một cũng là cái tất cả (cái một nằm trong cái tất cả), nhân quả hiển nhiên (rõ ràng). Lực và dụng của cái này và cái kia thu nhiếp nhau, và sự co duỗi của chúng xảy ra một cách tự tại. Cái đó gọi là viên giáo của nhất thừa (giáo lý tròn đầy của Phật thừa).

Tình thức là nhận thức đầy vọng tưởng của chúng ta. Có cái tham, cái sợ, cái lo, tất cả thứ đó làm cho trí của ta bị lu mờ, nhận thức của ta đầy vọng tưởng. Thầy Pháp Tạng dùng danh từ tình thức.

Khi tình thức không còn thì cố nhiên ngụy tướng cũng không còn, tình thức còn thì ngụy tướng còn. Những cái ta thấy qua tình thức là tri giác sai lầm, gọi là ngụy tướng mà không phải chân tướng.

Chữ hỗn độn ở đây không có nghĩa là lộn xộn. Hỗn độn có nghĩa là undifferentiated, không phân tích được, không chia chẻ được nữa. Khoa học hiện đại, phần lớn còn bị kẹt vào cái thấy lưỡng nguyên, tức là có chủ thể và đối tượng. Chủ thể có mặt ngoài đối tượng và đối tượng có mặt ngoài chủ thể. Có sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, có sự phân biệt giữa nature and consciousness. Những nhà khoa học đi sâu vô hơn thì thấy, giữa chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức có liên hệ cho đến nỗi không thể tách rời hai cái ra được. Đó gọi là hỗn độn bất phân, tiếng Anh dịch là undifferentiated.

Trong Duy Thức học có danh từ *nhị thủ* (double grasping), nghĩa là hai cái kẹt hoặc cái kẹt đôi (nhị là đôi). Khoa học hiện đại nhất là khoa học lượng tử (quantum physics) đang vùng vẫy để thoát ra khỏi cái gọi là nhị thủ, tức là bị kẹt vào ý niệm: chủ thể và đối tượng là hai cái tách rời ra nhau.

Trong tương lai, chúng ta có thể nói nhà khoa học nào vượt được nhị thủ (double grasping) thì người đó có thể nắm được sự thật.

Trong bản văn này nói: Khi nhận thức sai lầm của mình không còn nữa thì thực tại hiển lộ ra với tính cách hỗn độn bất phân, không thể phân biệt ra được giữa chủ thể và đối tượng: *Khi tình thức không còn và thể tính đã hiển lộ thì tất cả trở thành một khối hỗn độn bất phân. Đại dụng được trưng bày với tất cả mọi chi tiết của nó và nơi nào đại dụng được trưng bày như thế thì cái toàn chân cũng được hiển lộ.*

Trong triết học Đông phương, chúng ta có ý niệm về thể, về tướng và về dụng. Thể là bản thân của thực tại. Như cây viết này có cái *thể* của nó, tức là cái thực chất của cây viết. Thứ hai là *tướng*, tức là hình thức hay tướng trạng của nó như nó có màu trắng hay màu đen, nó dài hay nó tròn. Cây viết có cái *thể*, cái *thể* đó biểu hiện ra tướng. Thứ ba là *dụng*, tức là công dụng (function) của nó, cây viết có thể viết được. Ví dụ như là bàn tay này có *thể*, có *tướng* và có *dụng*.

Khi tình thức không còn nữa tức là những nhận thức sai lầm, những vọng tưởng không còn nữa, thì cái thể hiện ra như một khối bất phân, không còn sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng. Cái này với cái kia là một. Cái này không có mặt ra ngoài cái kia. Chúng ta thấy được chân tướng của nó, chân tướng của nó là tương tức: Cái một chứa đựng cái tất cả, trong cái này có tất cả cái khác. Và khi nói đến dụng thì hết sức màu nhiệm, thấy được thể và tướng như vậy thì đại dụng được hiển bày. Rất là màu nhiệm. Muốn có chân như thì có, muốn có Niết Bàn thì có, muốn có sinh tử cũng có, muốn có Tịnh Độ cũng có, có liền lập tức, bây giờ và ở đây. Đó là đại dụng được hiển bày. Chúng ta có tự do!

Khi vọng tình không còn nữa thì ta có trí tuệ. Với trí tuệ đó, ta tiếp xúc được với cái thể của thực tại, tức là sự thật của thực tại, ta tiếp xúc được với cái tướng của thực tại (không còn bị đánh lừa nữa) và ta có thể sử dụng nó một cách rất là màu nhiệm. Đó gọi là đại dụng. Ta muốn là ánh sáng thì ta trở thành ánh sáng, ta muốn là dòng sông thì ta thành dòng sông, ta muốn là Bụt thì ta thành Bụt, ta muốn vào địa ngục độ đời thì ta vào địa ngục độ đời. Đó là đại dụng hiện tiền. Ta muốn làm gì cũng được hết, ta có tự do hoàn toàn. Tự do đó chỉ có thể có khi ta thấy được thể và tướng của thực tại. Thể của nó là bất phân, tướng của nó là tương tức, dụng của nó là tự do hoàn toàn. Đó là tự do lớn của các vị Bụt và các vị Bồ Tát: *Muôn vàn hiện tượng được trình bày một cách giàu có. Các hiện tượng tham dự vào nhau mà vẫn không đánh mất cá tính của chúng. Cái tất cả cũng là cái một (cái tất cả nằm trong cái một), cả hai đều là vô tính (vô tính là không có sự có mặt riêng rẽ). Cái một cũng là cái tất cả (cái một nằm trong cái tất cả), nhân quả hiển nhiên (rõ ràng). Lực và dụng của cái này và cái kia thu nhiếp nhau, và sự co duỗi (contraction and expansion) của chúng xảy ra một cách tự tại. Cái đó gọi là viên giáo của nhất thừa (giáo lý tròn đầy của Phật thừa).* Trong đoạn này những chữ nằm trong vòng đơn là để giải thích thôi.

Trong khoa học có nói tới sự co duỗi của vũ trụ. Có một lý thuyết gọi là Big Bang cho rằng, vũ trụ phình ra và co duỗi. Sự phình ra, co duỗi, phình ra, co duỗi v.v.. xảy ra, nhưng tất cả sự co duỗi, phình ra nằm trong một cái thể.

Một thiền sư Việt nam đời Lý đã nói: *Đại dụng hiện tiền, quyền tại thủ.* Đó là thiền sư Khánh Hỷ. Thiền sư Khánh Hỷ là một thiền sư Việt Nam sinh năm 1064 và tịch năm 1142. Thiền sư được vua Lý Thánh Tông tôn vinh lên chức tăng thống. Năm sáu mươi hai tuổi thầy được mời về kinh đô để cho vua được học hỏi, năm bảy mươi sáu tuổi thì thầy tịch.

Câu này có ý nghĩa là: Đại dụng kia, trước mặt mình, nó cũng giống như nắm tay nằm nơi bàn tay. Nắm tay có xoè ra hay nắm lại thì nắm tay cũng nằm trong bàn tay. Thủ là tay, quyền là nắm tay. Nắm tay xoè ra hay nắm vô đều là bàn tay hết. Bàn tay đó là thể. Co lại hay

đuôi ra (contraction and expansion) đều do bàn tay, nó không ra khỏi bàn tay. Expansion cũng nó, contraction cũng nó. Vũ trụ là thế. Sự co hay dãn của vũ trụ đều nằm trong thực tánh của vũ trụ, đó gọi là đại dụng. Chúng ta có những vị tổ sư giỏi như vậy, lấy hình ảnh của một bàn tay để nói tới sự co và dãn của tất cả các pháp. Đó là đại dụng.

Ý niệm căn bản trong giáo lý Hoa Nghiêm là, khi nhận thức sai lạc hay vọng tưởng của ta không còn nữa, sự phân biệt chủ thể và đối tượng, cái nhị thủ (double grasping) không còn nữa thì lúc đó thực tại hiển bày ra. Khi thực tại hiển bày ra thì ta nhận thức được tướng trạng màu nhiệm của nó. Tướng trạng đó là *nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất*. Cái một ôm lấy cái tất cả, cái tất cả nằm trong cái một. Đó là tương tức.

Thấy được như vậy chúng ta có tự do rất lớn. Vũ trụ có co hay dãn, cái này còn hay mất, có hay không thì ta cũng vượt thoát ra hết và ta có tự do lớn. Tự do lớn đó khiến cho ta có hạnh phúc vì ta không còn sợ hãi, không còn nắm bắt, không còn chạy trốn nữa. Khi bàn tay xòe ra thì nó là bàn tay, khi nắm lại thì nó cũng là bàn tay, không có gì thêm, không có gì bớt, không có gì còn, không có gì mất. Ta không có sợ hãi nữa khi ta thấy được như vậy. Vũ trụ co lại ta cũng không buồn, không sợ mà vũ trụ dãn ra ta cũng không buồn, không sợ tại vì ta đã thấy được đại dụng rất là màu nhiệm.

Trong đoạn thứ năm này, thầy Pháp Tạng tóm tắt lại giáo lý Hoa Nghiêm. Đoạn này chúng ta chỉ có thể hiểu được khi đã đi ngang qua giáo lý về Thập huyền. Theo nguyên tắc thì đoạn về Năm giáo chúng ta phải hiểu sau khi đã học tất cả các đoạn khác.

Hôm nay chúng ta có thể kết luận về đoạn *Ngũ giáo* và *Thập tông*. Hoa Nghiêm tông chia giáo lý của đạo Bụt ra làm mười tông, sáu tông trước thuộc về Thanh văn thừa, bốn tông sau thuộc về Bồ Tát thừa hay Đại thừa. Năm giáo là sự tóm tắt của Mười tông. Chư tổ, các thầy đã cho ta một cái nhìn sơ lược để có thể nắm được hệ thống giáo lý đạo Bụt.

Tại Làng Mai, chúng ta đã học Dị Bộ Tông Luân Luận, nói về hai mươi mấy tông phái của Đạo Bụt Tiểu thừa. Mùa đông năm nay, chúng ta chỉ đi qua sơ lược. Nếu quý vị muốn học lại, muốn có căn bản, thì phải học trở lại lớp đó.

Khi đi ngang qua lãnh vực của Đại thừa thì chúng ta có bốn tông, đây là cái nhìn của Hoa Nghiêm Tông. Theo Hoa Nghiêm Tông, giáo lý Nhất thừa viên giáo là sự phát triển cao nhất của triết học Phật giáo. Chúng ta đã học qua *Sáu tướng* và *Mười huyền* thì ta biết đó là tinh ba của Hoa Nghiêm Tông.