

VIỆN CAO ĐẲNG PHẬT HỌC HẢI ĐỨC
Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

LUẬN GIẢI TRUNG LUẬN TÁNH KHỞI VÀ DUYÊN KHỞI

PL.2547 - DL.2003 - Ban tu thư Phật học



---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 18-7-2009

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

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

Mục Lục

Lời đầu sách

I. Nhân và Duyên

1. Quán Nhân duyên Tương quan nhân quả.
2. Bát bất và Duyên khởi
3. Nhân duyên và Tứ cú

II. Pháp giới duyên khởi

4. Viên dung vô ngại
5. Nhân duyên Pháp giới
6. Bốn Pháp giới
7. Tánh khởi và Duyên khởi

III. Vô thường và Phật tánh

8. Phật tánh là Chuyển y
9. Vô thường tức thị Phật tánh
10. Phật tánh tức thị Vô thường Giải thoát đại đồng.

IV. Hữu tình

11. Đi tìm Ngã
12. Hữu tình
13. Hữu tình: Trí, tình, ý
14. Hữu tình: Tâm, Tâm sở
15. Hữu tình: Xúc động và lý trí

V. Luận giải

16. Nhân và Duyên trong Phẩm I
17. Vô thường và Biến chuyển trong Phẩm II
18. Điều kiện nhận thức trong Phẩm III
19. Năng tạo và sở tạo trong Phẩm IV
20. Năng tưởng và sở tưởng trong Phẩm V
21. Hữu và sở hữu trong Phẩm VI
22. Tâm thức, Toán học, và Thế giới

---o0o---

Lời đầu sách

Tiếp theo tập **Tìm Hiểu Trung Luận - Nhận Thức và Không Tánh** sách Luận giải Trung luận: Tánh khởi và Duyên khởi lần này thu góp các bài học Phật bắt nguồn từ sáu Phẩm đầu của Trung luận. Bản Trung luận ngài La Thập dịch ra Hán văn gồm 27 phẩm, 446 bài tụng, chia thành 4 quyển. Quyển thứ nhất có sáu Phẩm: Quán Nhân Duyên, Quán Khứ Lai, Quán Lục Tình, Quán Ngũ Ấm, Quán Lục Chung, Quán Nhiễm Nhiễm giả.

Muốn đọc hiểu toàn bộ một cách nhất quán, thời cần phải thông đạt yếu chỉ “Tánh Không của Không” hay “Không Không” của Trung luận. Yếu chỉ này xem như được phát biểu trong bài tụng Trung luận XXIV.18: “Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo.”

Nói một sự vật do duyên sinh tức nói nó là Không, nghĩa là không có tự tính, không có quyết định tính. Nói một sự vật là Không tức nói nó sinh khởi hay hình thành do nhân duyên. Ngoài ra, duyên khởi có tên mà không thực cho nên duyên khởi là giả danh, chỉ có trên danh ngôn chứ không có trong thực tế. Do đó, căn tính của bất kỳ duyên khởi nào cũng tùy thuộc ngôn thuyết theo quy ước cộng đồng. Nói một sự vật là duyên khởi tức là nói đến ngôn chỉ của một danh từ, cái được danh từ chỉ vào. Nói một sự vật là giả danh tức nói nó là Không.

Tánh Không được nhận thức như vậy lẽ cô nhiên không phải là một thực thể, không phải là phi hữu, mà là một hữu theo quy ước. Hơn nữa, tánh Không là

giả danh. Ngôn chỉ của danh từ Không là tánh Không, do đó, tánh Không được xác nhận là có theo quy ước nhưng cứu cánh là không. Đó là ý nghĩa Trung đạo đối với tánh Không. Thế giới duyên khởi cũng vậy, có trên phương diện quy ước nhưng cứu cánh là không. Đó là Trung đạo đối với duyên khởi. Ngôn thuyết và tục ước được xem như cơ sở của thế giới duyên khởi nên có trên phương diện quy ước nhưng cứu cánh là không. Đó là Trung đạo đối với quy ước thông tục. Cuối cùng, vì duyên khởi và tánh Không là giả danh, cho nên quan hệ giữa thế giới duyên khởi theo quy ước thông tục và tánh Không là Không. Đây chính là tánh Không của Không, yếu chỉ của Trung luận, và căn cứ sở y của lập trường “không có lập trường” của Bồ tát Long Thọ.

Để thấu đạt ý nghĩa câu nói “tánh Không là Không”, ta thử đặt câu hỏi “Thế nào là tánh Không phi không?” Nói một hiện tượng là Không tức là nói rằng khi tìm cách xác định tự tính của nó thì không tìm thấy tự tính ấy ở đâu cả. Khi tìm xem có thực chất nào nằm bên dưới các phẩm tính và các thành phần thì không khám phá ra thực chất nào cả. Khi thắc mắc về cái gì quy định sự hữu của các hiện tượng thì không thể luận cứ trên các sự kiện bản thể học mà chỉ có thể bằng cứ vào quy ước thông tục. Như vậy một sự vật là phi không chỉ khi nào nó có tự tính và tự tính này có thể do quán sát phân tích mà xét tìm ra được, hoặc nó là một thực chất nằm bên dưới nhưng độc lập đối với các phẩm tính và các thành phần của nó, hoặc nó tự hữu độc lập riêng biệt.

Vậy tánh Không là phi không chỉ khi nào nó là một thực thể có tự tính là vô tự tính, tự hữu độc lập riêng biệt, không lệ thuộc quy ước thông tục. Theo quan điểm Trung quán mọi hiện tượng đều Không, cho nên tánh Không phổ biến, thường hằng, và độc lập đối với mọi quy ước. Đó là chủ trương của một số trường phái Phật giáo, tánh Không hoàn toàn cách biệt với những hiện tượng ước định chỉ có trên danh tự giả tướng. Tánh Không trở thành đối tượng của tuệ quán và hiện tượng ước định là đối tượng của vọng tưởng phân biệt. Nhị đế, thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế, hoàn toàn không liên hệ nhau.

Theo ngài Nguyệt Xứng, Bồ tát Long Thọ không đồng ý với quan điểm tánh Không là phi không. Lấy một thí dụ cụ thể để hiểu vì sao tánh Không là Không, thí dụ cỗ xe của Đại đức Na Tiên chẳng hạn. Khi quán sát và phân tích cỗ xe để tìm tự tính của nó, thì ngoài các bộ phận của cỗ xe, không có gì là tự tính của cái xe. Cái tìm ra được là tánh Không của cỗ xe. Cỗ xe hiện hữu theo quy ước cộng đồng. Bây giờ hãy quán sát và phân tích để tìm tánh

Không của cổ xe. Lần này, không tìm thấy gì hết ngoại trừ tánh vô tự tính của cổ xe. Như thế, tánh Không tùy thuộc cổ xe. Không cổ xe có theo quy ước, thời tánh Không của cổ xe cũng không có. Theo ngài Long Thọ, thấy cổ xe là Không không phải là thấy một thực thể nào khác siêu quá hình tướng vọng tưởng của cổ xe. Chính là thấy cổ xe như một hữu do ngôn thuyết, do ước định. Cổ xe mà tánh Không của nó tìm thấy được và cổ xe thấy có theo tục ước và ngôn thuyết thật ra chỉ là một. Do đó, tánh Không không sai khác thực tại ước định. Vậy tánh Không là duyên khởi vì nó tùy thuộc các hiện tượng vô tự tính. Rốt cuộc, tánh Không là Không. Trong đời sống hằng ngày, người thường cảm tri các hiện tượng ước định như hữu có tự tính. Những cảm giác và khái niệm như hiện tượng ngoại giới và nội giới, năng lực nhân duyên, chân lý đạo đức, v.v... đều tưởng như hiện hữu độc lập riêng biệt, có tự tính khả dĩ nhận biết được, và tất cả đều có thực chất. Tuy đó là cách nhìn thế giới duyên khởi theo thói thường của đa số quần chúng mê muội, nhưng theo Phật giáo, đó không phải là hình thái nhận thức theo thế tục đế. Thấy vậy mà không phải vậy! Theo Trung quán, hết thảy cảm giác và khái niệm đều chỉ có trên ngôn thuyết và tục ước, nhưng tất cả cứu cánh là không. Đó là có trên phương diện chân lý tương đối của thế tục và không trên phương diện chân lý tuyệt đối của thực tại cứu cánh. Tuy nhiên, theo yếu chỉ Không Không của Trung luận, sự phi hữu cứu cánh và sự hữu ước định tụ trung chỉ là một. Tính tương ly tương tức này biểu trưng mối quan hệ đồng nhất ở tầng mức sâu thẳm giữa hai đế, thế tục đế và Đề nhất nghĩa đế. Quả vậy, vì tánh Không và duyên khởi tương ly tương tức, nên tánh Không là Không và đó là nguyên nhân hai đế tương ly tương tức.

Phải đợi đến “Phẩm XXIV: Quán Tứ đế” Bồ tát Long Thọ mới trình bày luận thức thuyết minh tánh Không của Không. Nhưng vì kết luận của luận thức này rất cần thiết để đọc hiểu tất cả các Phẩm khác của Trung luận, cho nên ngay Phẩm đầu, Bồ tát Long Thọ đưa ra phương thức biện luận thuyết minh tánh Không của Duyên khởi. Phương thức biện luận trong Phẩm đầu không những được dùng làm cơ sở mà còn gợi ý trước luận thức trong Phẩm XXIV. Bởi vậy, thuyết tánh Không của Duyên khởi trình bày trong “Phẩm I: Quán Nhân duyên” và Phẩm I trở nên rất thiết yếu trong mọi công trình tìm hiểu Trung luận và toàn bộ hệ thống triết học của ngài Long Thọ.

Phẩm I được luận giải trong bài Nhân và Duyên trong Phẩm I Trung luận. Ngài Long Thọ không chấp nhận chữ nhân với ý nghĩa là một hiện tượng có tự tính, tự nó hay cùng với các pháp khác mà có năng lực dẫn sanh quả. Chữ duyên Ngài dùng có hai nghĩa. Một, duyên là pháp làm duyên, là hiện tượng vô tự tính trung ra nhằm cắt nghĩa điều kiện liên hệ đến sự sinh khởi quả từ

duyên (duyên dĩ sinh) gọi là pháp duyên khởi, hay ngắn gọn hơn, là duyên khởi. Hai, duyên là mối quan hệ giữa pháp làm duyên và duyên dĩ sinh. Mối quan hệ này được mô tả là không một không khác, tức là Không. Sự sinh khởi từ duyên là không thật có. Đây là tánh Không của Duyên khởi, của sự sinh khởi từ duyên. Mặt khác, hiểu qua bài tụng XXIV.18, Không là Duyên khởi. Do đó, tánh Không của Duyên khởi thuyết minh trong Phẩm I chính là yếu chỉ của Trung quán: Tánh Không của Không.

Do quán sát bản thể của Duyên khởi và do nhận thức được tánh Không của Duyên khởi, ta thấu đạt bản thể của tánh Không và đây biện chứng pháp Trung quán đến kết luận: Hết thấy mọi pháp đều Không, ngay cả tánh Không cũng Không. Thấu đạt bản thể của các mối quan hệ nhân duyên là chìa khóa để thấu đạt bản thể của thực tại và của sự tương quan liên hệ giữa ta với thực tại. Đó là lý do vì sao Phẩm mở đầu Trung luận đề cập quán tưởng nhân duyên.

Đọc hiểu Trung luận căn cứ trên quan điểm đơn giản Không là vô tự tính tức là nhận thức hiện tượng theo lối phân hai, có tự tính và không có tự tính. Do đó, có thể hiểu lầm hiện tượng vô tự tính vì là Không nên không hiện hữu. Ngược lại, nếu hiểu tùy thuận yếu chỉ tánh Không của Không thời mỗi khi luận chứng đề cập hiện tượng là Không, vì Không là duyên khởi nên hiện tượng đó không phải là không hiện hữu. Hãy lấy cách đọc Phẩm II: Quán Khứ Lai làm thí dụ. Phẩm này được luận giải trong bài Vô thường và Biến chuyển trong Phẩm II Trung luận.

Đối tượng bị đả phá trong Phẩm II là chuyển động được xem như một thực hữu hay một đặc tính của vật chuyển động nhưng hiện hữu độc lập riêng biệt. Nếu quan niệm đơn giản Không là vô tự tính và phủ định chuyển động vì chuyển động được nhận thức như có tự tính, thời có thể hiểu lầm xem chuyển động như không hiện hữu. Quan niệm một thể giới tĩnh chỉ như vậy không thuận hợp với nguyên lý chư hành vô thường của Phật giáo.

Ngược lại, nếu giải thích luận chứng một cách tích cực theo quan điểm Không là Duyên khởi, thời kết luận “chuyển động là Không” có nghĩa chuyển động là có trong tương quan và theo tục ước. Vật chuyển động cũng vậy, có trong tương quan và theo tục ước. Có ở đây là nhờ không có tự tính mà có, nhờ Không mà có. Chuyển động hiện hữu như mối tương quan liên hệ giữa những vị trí của vật tại những thời điểm riêng biệt, do đó mà tương quan liên hệ với vật và những vị trí ấy. Vậy tánh Không của chuyển động là sự có chuyển động trong tương quan và theo tục ước.

Các Phẩm kế tiếp, từ Phẩm III đến Phẩm VI, cũng được đọc hiểu căn cứ trên yếu chỉ Tánh Không của Không. Phẩm III: Quán Lục tình được luận giải trong bài Điều kiện nhận thức. Phẩm này quả quyết căn, cảnh, và thức không thể đem ra phân tích một cách thỏa đáng như những tự thể độc lập riêng biệt có yếu tính quyết định. Chúng đồng thời hiện khởi, nương tựa và ảnh hưởng lẫn nhau, cái này có thời cái kia có, cái này không thời cái kia không, cái này sinh thời cái kia sinh, cái này diệt thời cái kia diệt.

Phẩm IV: Quán Ngũ ấm chọn Sắc làm thí dụ để luận chứng và được luận giải trong bài Năng tạo và Sở tạo. Phẩm này kết luận rằng không có phân loại nào có thể chia chẻ con người thành những yếu tố hiện hữu độc lập riêng biệt và có sẵn định tánh nơi tự tính của chúng. Hai bài tụng cuối Phẩm, IV.8 và IV.9, dặn dò rằng khi giải đáp hay khi đặt câu hỏi, thời phải y cứ trên tánh Không, nếu không thời mắc lỗi lấy giả định làm luận cứ giáo biện.

“Phẩm V: Quán Lục chủng” chọn không giới làm thí dụ để luận chứng và được luận giải trong bài Năng tướng và Sở tướng. Theo Phẩm này, có và không có đều là danh tướng của sự giới. Chúng đối đãi nhau mà thành nên không phải là những tự thể riêng biệt có yếu tính quyết định. Ngoài ra, sự giới và danh tướng không thể đem phân tích như những hữu độc lập riêng biệt và có tự tính. Trên phương diện tu hành, Phẩm này kết luận rằng hành giả nào nhận làm mọi hiện tượng đều có tự tính và chấp thủ tướng có hay tướng không của chúng, thời hành giả đó không thể thấy và hiểu rõ thật tướng của vạn pháp.

“Phẩm VI: Quán Nhiễm Nhiễm giả” được luận giải trong bài Hữu và Sở hữu, tiếp tục luận về sự phân hai sự giới và danh tướng đề cập trong Phẩm trước. Nhưng có khác là đặc biệt chú trọng về quan hệ tâm lý giữa chủ thể và thuộc tính, giữa người bị nhuộm (rakta; nhiễm giả) và chất nhuộm (rāga; nhiễm). Trường hợp quan hệ giữa người có phiền não và phiền não được chọn làm thí dụ để luận chứng. Phẩm kết luận rằng nếu chủ thể và thuộc tính được phân tích thành những tự thể độc lập riêng biệt và có yếu tính quyết định thời không thể nào ráp hợp chúng lại với nhau một cách thỏa đáng trên phương diện thời tính, luận lý, và bản thể học.

Khi đọc các Phẩm vừa kể, tìm hiểu phương thức biện luận đả phá hý luận, thường hay gặp một số tự tướng trọng yếu của Phật giáo thấy cần phải luận cứu sâu rộng thêm để thấu đạt chính xác yếu chỉ Tánh Không của Không. Do đó ngoài những bài luận giải, còn có những bài viết về Nhân và Duyên, về Pháp giới duyên khởi, về Vô thường và Phật tánh, và về Hữu tình.

Trong phần Nhân và Duyên, bài “Quán nhân duyên” đưa ra nhận xét mọi mệnh đề phát biểu tương quan nhân quả đều thuộc loại giả định, có lợi ích thực tiễn, không kiểm chứng bằng luận lý được mà chỉ kiểm chứng bằng tác dụng của kinh nghiệm. Chẳng hạn, trong trường hợp tương quan nhân quả loại tác động, kiểm chứng câu “A là nhân của B” có nghĩa là hãy tác động gây sự phát hiện của A thời sẽ thấy B phát hiện, hay là hãy ngăn chặn không cho A phát hiện thời sẽ thấy B không xuất hiện. Kiểm chứng tương quan nhân quả bằng cách tác động các biên cố là nền tảng của khoa học thực nghiệm hiện đại. Từ xưa đức Phật đã trung dẫn những tương quan nhân quả loại tác động giữa mười hai chi trong phép quán mười hai nhân duyên theo hai chiều lưu chuyển và hoàn diệt.

Tương quan nhân quả loại tương đãi tương thành được bàn đến trong bài Bát bất và duyên khởi. Tương đãi tương thành có nghĩa là hiện hữu trong sự hỗ tương lệ thuộc và đồng thời câu khởi. Hiện hữu như thế được gọi là duyên khởi. Bồ tát Long Thọ sử dụng bốn song thể phủ định (bát bất) để biểu dương đạo lý Duyên khởi của đức Thế Tôn. Nói hiện thực sinh diệt hay không sinh diệt, thường đoạn hay không thường đoạn, nhất dị hay không nhất dị, lai xuất hay không lai xuất, dù nói cách nào đi nữa, thực tại vẫn là thực tại, nó như vậy là như vậy, không là gì cả. Đó là lối định nghĩa độc đáo của tánh Không bằng bát bất. Hình tượng tích cực của tánh Không là mạng lưới nhân duyên sinh vĩ đại, tất cả khởi lên đồng thời, hỗ tương nhiếp nhập. Mạng lưới ấy được gọi là Pháp giới, bản tính của hiện khởi nêu xét về toàn thể tiến trình duyên khởi của vũ trụ.

Bài “Nhân duyên và tứ cú” nêu rõ sự khác biệt giữa chủ trương “vạn pháp đều sanh do nhân và duyên” của Hoa nghiêm và chủ trương “nhân không sanh quả” và “không có nhân tự nó có năng lực dẫn sanh quả” của Trung quán. Sự khác biệt ấy dẫn đến kết quả là trong hệ thống luận lý Trung quán hết thảy mọi ngôn thuyết đồng thời trở nên sai lầm cần phải đoạn tận để chứng đạt cái “chân không diệu hữu”. Phía Hoa nghiêm, trái lại, quá trình đoạn hoặc chứng chân dẫn đến kết quả là một khi “lìa hẳn vọng tưởng hý luận thời thấy ngay trong tự thân sẵn có trí huệ rộng lớn là Phật tánh, cùng Phật không khác.” Cái “nhân của tự thân” là “cái còn lại” sau một tiến trình tu đoạn phiền não.

Những bài luận cứu trong phần Pháp giới duyên khởi gồm có: Viên dung vô ngại, Nhân duyên Pháp giới, Bốn pháp giới, Tánh khởi và Duyên khởi. Kể lại chuyện đức Phật cắt nghĩa cho Bồ tát Tâm Vương hiểu sự rộng lớn của Pháp giới, bài Viên dung vô ngại có chép ra một đoạn kinh Hoa Nghiêm tỏ

rõ tài năng toán học của đức Phật khi đem “thế gian nhập vào nghĩa số lượng”. Bài này cũng giải thích tại sao Pháp giới có thể mô tả một cách ngắn gọn là Viên Dung và Vô ngại.

Hai nguyên lý, nguyên lý hỗ tức và nguyên lý hỗ nhập, cơ sở thành lập Pháp giới được đề cập trong bài Nhân duyên Pháp giới. Bài này giải đáp hai câu hỏi thường được đặt ra khi tìm hiểu giáo lý Hoa nghiêm. Một, Viên giáo kiến của Hoa nghiêm có trái nghịch với những quy luật cơ bản của logic hay không? Hai, làm thế nào một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu như lý Viên dung có thể dẫn đến sự thành tựu một trật tự, xã hội, đạo đức, tâm linh,...?

Bài “Bốn Pháp giới” phân tích bốn cách nhìn Pháp giới. Bài này liệt kê mười phép quán lý sự vô ngại của Đổ Thuận, khai tỏ chính thức của Hoa nghiêm tông và là người đã khởi sáng thuyết Bốn Pháp giới. Hai danh từ Lý và Sự đặc chất Trung hoa đã được dùng để phô diễn mười phép quán ấy. Đặc biệt trong bài này, nhiều đoạn kinh Hoa nghiêm dùng số học để minh giải nguyên lý Pháp giới duyên khởi được trình bày lại theo ngôn ngữ toán học hiện đại. Thí dụ Sự tử vàng nhờ đó mà nữ hoàng Vũ Tắc Thiên thông đạt ý nghĩa Viên dung và mười huyền môn dùng quảng diễn nguyên lý “đồng thời vô ngại”, nền tảng triết lý Hoa nghiêm, cũng được tường thuật lại trong bài này.

Bài “Tánh khởi và Duyên khởi” đưa ra những lý do vì sao đối với Khuê Phong Tông Mật, Pháp giới là Lý sự vô ngại pháp giới, khác với Pháp Tạng quan niệm Pháp giới là Sự sự vô ngại pháp giới. Tông Mật giải thích chữ Pháp giới hoàn toàn theo nghĩa Như Lai tạng và pháp giới duyên khởi là Như Lai tạng duyên khởi tức tánh khởi. Theo Tông Mật, tánh khởi và duyên khởi là hai thứ nhân duyên sanh khởi. Tánh khởi chỉ vào hai mặt bất biến và tùy duyên của vạn pháp, duyên khởi chỉ vào hai cửa nhập đạo đốn ngộ và tiệm tu. Bài này có đoạn tóm lược năm thứ lớp xuất sanh và biến chuyển của vạn hữu được Tông Mật trình bày như tiến trình tánh khởi trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận.

Trong phần Vô thường và Phật tánh, bài “Phật tánh là chuyên y” nói đến tư tưởng Phật tánh của ngài Thế Thân. Trong tác phẩm Phật tính luận của Ngài, Phật tánh được trình bày như là cơ sở của triết lý hành động của Bồ tát đạo tựa trên ba thuyết, Tam nhân Phật tánh, Tam tính tam vô tính, và Như Lai tạng.

Kế tiếp là hai bài “Vô thường tức thị Phật tánh” và “Phật tánh tức thị Vô

thường.” Hai bài này trình bày tư tưởng Vô-thường-Phật-tánh của Đạo Nguyên, tổ khai sáng Thiền Tào Động Nhật bản. Với công dụng triển khai “diệu hữu quan” của Bát nhã, giống như lập trường “Phiền não tức Bồ đề” của Thiền tông, hay tư tưởng “Pháp giới vô tận duyên khởi” trong kinh Hoa nghiêm, Vô-thường-Phật-tánh của Đạo Nguyên diễn tả cùng một ý nghĩa với câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Tâm kinh, cũng như tiêu ngữ “Thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sinh” của Bồ tát đạo. Ngay cả niệm Phật để cầu “vãng sanh Tịnh độ”, theo tư tưởng Vô-thường-Phật-tánh, thời trong tương vãng trở về Cực Lạc, cần phải có tướng hoàn, tức hồi chuyển Ta Bà.

Trong phần Hữu tình, bài “Đi tìm Ngã” giải thích tại sao tư tưởng vô ngã của Phật giáo lại được diễn đạt như là hệ quả từ thực tế khổ. Ngoài ra, pháp thiền Tứ niệm xứ được giới thiệu đối chiếu với pháp Tích Không quán.

Kế tiếp là bốn bài “Hữu tình.” Bài Hữu tình thứ nhất đề cập phương pháp cực kỳ tinh tế và chặt chẽ của đức Phật đứng trên nhiều lập trường khác nhau để phân tích và quán sát các yếu tố cấu tạo hữu tình nhằm chuẩn bị cho mục đích tu dưỡng. Sau đây là các phân loại thường hay được nói đến và được đề cập trong bài: Lục đại, Tứ thực, Thập nhị xứ, Thập bát giới, và Ngũ uẩn.

Bài “Hữu tình: Trí, tình, ý” mô tả những tư tưởng Phật giáo, biến dịch sinh tử, tịnh sắc căn, trí, tình, ý, theo ngôn ngữ sinh học hiện đại.

Bài “Hữu tình: Tâm, Tâm sở” tóm lược hai cách phân loại các pháp theo Câu xá và theo Duy thức. Phương pháp quán sát Nhị đế được nhắc nhở để tìm hiểu nghĩa chữ Tâm. Các tác dụng tâm mà Câu xá và Duy thức phân loại đều thuộc về Tâm hiệu theo nghĩa tục đế. Theo nghĩa chân đế, thời Tâm tức Chân tâm chính là Vô tâm, là Tâm bất khả đắc.

Bài “Hữu tình: Xúc động và Lý trí” nói đến các công trình quan sát và phân tích của các nhà thần kinh học hiện nay có tác dụng quán chiếu cội nguồn các pháp, có ít nhiều tính cách của thiền quán.

Cuối cùng để kết thúc tập Tánh khởi và Duyên khởi này, bài Tâm thức, Toán học, và Thế giới trình bày vấn đề Tâm thức và Thế giới dưới nhãn quan của hai nhà vật lý toán học nổi tiếng, Roger Penrose và David Bohm. Đây là một đề tài khoa học nóng bỏng đang lôi cuốn sự chú ý của càng ngày càng đông chuyên gia khoa học đủ mọi ngành. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, Tâm thức

và Thế giới là vấn đề liên hệ đến hai thuyết duyên khởi, a lại da duyên khởi và tánh khởi.

Tập Luận giải Trung luận: Tánh khởi và Duyên khởi được hình thành là nhờ có sự ân cần khuyến khích, hướng dẫn, và chỉ giáo của Thầy Tuệ Sỹ qua điện thư. Trang đầu sách trình bày một bản thư pháp của Thầy với khẩu quyết lừng danh của Bồ tát Long Thọ: “Dĩ hữu không nghĩa cố, Nhất thiết pháp đắc thành”. Thành kính mong Thầy nhận nơi đây tất cả tấm lòng ngưỡng mộ và biết ơn sâu xa của tôi.

Chân thành cảm tạ Nhóm Phật Học ở Louisville, Kentucky đã thường xuyên khích lệ và yêu cầu tôi ghi lại những kinh nghiệm học Phật và phổ biến những bài tôi viết trên Nguyệt san Phật Học và Trang nhà www.phathoc.org. Chân thành cảm tạ và tỏ lòng biết ơn quý vị xa gần đã bỏ thời giờ đọc và phê phán những bài tôi viết bấy lâu.

Cố họa sĩ Bửu Chỉ trước khi qua đời đã có nhã ý gửi tặng tác phẩm Sắc sắc Không không để giúp trình bày trang bìa của tập sách này. Tác phẩm rất phù hợp yêu chỉ Không Không của Trung luận, tư tưởng căn bản để thông hiểu thuyết Tánh khởi và Duyên khởi. Nguyên cầu hương linh Cố Họa sĩ vãng sanh Tịnh độ.

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai
Tháng giêng 2003

---o0o---

I. Nhân và Duyên

1. Quán Nhân duyên Tương quan nhân quả.

Kinh Thủy sám, Hòa thượng Thích Trí Quang dịch, có đoạn: “Đệ tử chúng con trong giờ phút này, thân tâm an tịnh, không còn hoa dạng, không còn vương mắc, đích thị là lúc sinh thiện diệt ác, nên cùng phát thêm bốn thứ quán sát để làm phương tiện diệt trừ tội ác: quán sát nhân duyên, quán sát quả báo, quán sát bản thân, quán sát thân Phật.” Như vậy, quán sát nhân duyên là một trong bốn “phương tiện hiệu quả hơn cả trong việc hủy diệt mọi thứ tội lỗi, chính yếu bậc nhất trong sự loại trừ mọi thứ chướng ngại.” Kinh giải thích: “Quán sát nhân duyên là xét tội lỗi của chúng con đây xuất từ vô minh, từ những tư tưởng không phải hiền lành, từ cái lý do không có sức mạnh của sự chánh quán. Nên đã không thấy tội lỗi của mình, không gần

thiện hữu là Phật Bồ tát, chạy theo đường ma, đi vào cái ngõ cong mà lại hiểm. Như cá cắn câu không biết tai họa, như tằm làm kén tự quấn tự buộc, như con thiêu thân nhào vào lửa ngọn tự thiêu tự đốt. Vì lý do đó không thể siêu thoát.”

Nhưng thế nào là tội lỗi? Theo kinh, “sắc thái tội lỗi tuy thật vô lượng, đại thể mà nói, không ngoài ba thứ, một là phiền não, hai là ác nghiệp, ba là khổ báo. Cả ba thứ này có thể trở ngại tuệ giác giải thoát của các thánh giả, lại còn trở ngại quả báo tốt đẹp của cả nhân thiên, nên trong khế kinh mệnh danh ba chướng... Diệt được ba chướng thì sáu giác quan, mười thứ ác nghiệp, cho đến tám vạn bốn ngàn trần lao, đều sạch tất cả.” Như vậy, quán nhân duyên là một trong các pháp môn có hiệu năng chuyển hóa những hoàn cảnh không may đầy chướng ngại thành con đường thanh thang đưa đến giác ngộ.

Nói về nhân duyên, thường người ta hay phân biệt một cách đơn giản vai trò của khoa học là mô tả cách thức “làm thế nào?” (how?) các hiện tượng hiện ra và vai trò của triết học hay tôn giáo là tìm cách trả lời câu hỏi “tại sao?” (why?). “Làm thế nào” liên quan đến quá trình nhân quả hay “phương tiện”, còn “tại sao?” thời liên hệ đến mục đích, nguyên nhân.

Thật ra, trong lãnh vực khoa học cũng có những tiêu chuẩn riêng để xác định nhân duyên của biến cố hay hiện tượng X, hầu trả lời thích đáng câu hỏi “Tại sao X?” nhằm tránh mâu thuẫn giữa cách giải thích “làm thế nào” và lập luận trả lời “tại sao vậy?”. Câu hỏi “Tại sao X?” hình như phát xuất từ nhu cầu thiết lập một trật tự cho các điều tai nghe mắt thấy nhằm làm chúng ăn khớp thích hợp với nhau. Nhưng chúng ăn khớp thích hợp với nhau hay không là còn tùy theo chúng được sắp xếp trong cái khung ý niệm nào. Như thế, khi bác bỏ một câu trả lời thời có thể tại vì cách giải thích đối nghịch với các khái niệm có sẵn trong khung đó hoặc trong khung đó không có khái niệm nào khả dĩ dùng để giải thích biến cố hay hiện tượng đề cập trong câu hỏi.

Trong trường hợp đơn giản nhất, sự ăn khớp thích hợp là sự liên hợp hai hiện tượng nối tiếp theo nhau. Kinh nghiệm cho thấy mỗi lần mặt trời lặn thời cảnh vật mát mẻ hơn. Mỗi lần mùa hè khô ráo thời mùa màng không tốt đẹp. Mỗi lần có nạn đói thời bệnh tật phát sinh. Để mô tả sự nối tiếp hai hiện tượng như vậy, người ta thường nói: “Trời mát là do mặt trời lặn”. “Mùa màng mát là vì không đủ mưa”. “Bệnh tật phát là tại thiếu ăn”. Rồi từ đó hiện tượng nào khởi hiện trước thời gọi là nhân và khởi hiện sau thời gọi là

quả. Tìm hiểu nhân duyên tự nhiên đưa đến thành lập tương quan nhân quả. Liên hệ nhân quả là thói quen liên hợp hai hiện tượng nào thường xuất hiện đều đặn nối đuôi nhau. Triết và sử gia David Hume chủ trương cực đoan rằng trật tự nhân quả chỉ là sự phản chiếu của những tập quán thấy biết mà thôi. Nếu quả thật như vậy thì sự hiểu biết của con người không mấy khác điều kiện phản xạ (conditioned reflex) của con chó mà Pavlov điều khiển biết sắp được cho ăn khi nghe chuông gióng. Trong trường hợp này, sự áp đặt điều kiện không còn hữu hiệu nếu kích thích và phản ứng cách nhau một khoảng thời gian đáng kể. Do đó, nếu chỉ thụ động vin vào thói quen mà liên hợp các hiện tượng hay biến cố thành nhân với quả thì chắc chắn không bao giờ thấu hiểu được bệnh sốt rét là do muỗi gây ra hay nguyên nhân bốn mùa là do trục quay của quả đất có một độ nghiêng. Trong thực tế có quá nhiều đối tượng thấy biết và vô số cách ghép chúng thành từng đôi nhân quả.

Thí nghiệm Pavlov mất rất nhiều thời giờ lặp đi lặp lại kích thích sinh lý để dạy con chó nhỏ dãi khi nghe tiếng chuông liền nghĩ đến thức ăn. Trái lại, con người thường chỉ cần một lần kinh nghiệm liên hợp hai biến cố nối đuôi nhau là vội kết luận ngay rằng đó là trật tự nhân quả, nhất là khi tâm não có ý hướng tra tằm nguyên nhân của một sự kiện chính mình đang chứng nghiệm. Chẳng hạn sau khi vừa ăn xong một ít dưa chua ta cảm thấy đau xót trong bụng. Ta liền suy ngay nguyên nhân bụng đau là do dưa chua, không cần biết trước đó ta đã ăn dưa chua lần nào hay chưa. Hơn nữa, tưởng rằng đã tìm ra nguyên nhân của đau bụng với chỉ một lần kinh nghiệm thì sau đó ta thấy không cần kinh nghiệm ăn dưa chua và đau bụng thêm lần nào khác nữa để tin chắc hơn về cái luật nhân quả ta mới nghĩ ra. Thêm vào đó, cái trí nhớ tốt của ta luôn luôn nhắc ta không nên ăn dưa chua, đồng thời gây nơi ta niềm tin “dưa chua là nguyên nhân của đau bụng”. Thế rồi ta truyền lại niềm tin ấy cho con cháu và cho người khác. Do đó, một truyền thống không ăn dưa chua có thể phát sinh trong toàn thể một quốc gia suốt vài thế kỷ. Như vậy, trật tự theo đó cái nào nhân cái nào quả trở nên không do kinh nghiệm bản thân thấy biết mà do sự tin tưởng vào kinh nghiệm của người khác hay do tập quán truyền thống áp đặt.

Còn một phương cách khác rất thông dụng để thiết lập tương quan nhân quả. Đó là dùng ngôn ngữ thay kinh nghiệm. Cách này cho ta cảm tưởng là ta đang liên hợp kinh nghiệm với nhau, nhưng kỳ thật ta đang liên hợp danh từ với nhau. Trong mọi câu giải thích, hai chữ “bởi vì” đáng lý phải đứng trước một kinh nghiệm nguyên nhân. Nhưng thông thường hai chữ ấy được xem như là đã giải thích nguyên nhân không cần biết đến kinh nghiệm nào được phát biểu sau hai chữ ấy. Sau đây là một vài thí dụ.

Hỏi: Tại sao thằng Ba ghét làm việc?

Trả lời: Bởi vì nó lười.

Giải thích như vậy không nêu ra một thứ tự nhân quả mà chỉ liên hợp các từ ngữ, ghét làm việc và lười. Nhưng vì lười có nghĩa là ghét làm việc nên cuối cùng chẳng khác nào nói: “Thằng Ba ghét làm việc bởi vì nó ghét làm việc”. Những thí dụ tương tự khác: “Thuốc phiện làm ta ngủ bởi vì những phẩm tính gây ngủ của nó”. “Chúa Trời không thể phạm tội bởi vì Chúa Trời là Đấng toàn hảo”. Những phát biểu như vậy không nêu ra sự liên hợp hai kinh nghiệm mà chỉ là sự liên hợp những danh từ nên không đúng là những lời giải thích.

Những thí dụ vừa kê tuy hồ đồ trong sự nhận xét tương quan nhân quả nhưng vẫn có khía cạnh tích cực đáng đề cập. Suy đoán trật tự nhân quả từ độc nhất một kinh nghiệm bản thân có thể giúp ta học hỏi nhanh chóng hơn so với sự học hỏi của các động vật khác. Tin tưởng vào kinh nghiệm tha nhân để chấp nhận một tương quan nhân quả cũng là thái độ tốt, thái độ sẵn sàng hợp tác với kẻ khác nhằm thực hiện những lợi ích chung. Sử dụng ngôn ngữ thay thế thực nghiệm mưu cầu hiểu biết là khả năng đặc biệt duy chỉ loài người trên quả đất này sở đắc. Lý do: tác động ngôn ngữ là một phương cách thực hành thí nghiệm bằng tưởng tượng và tác động trong đầu óc chắc chắn là nhanh chóng và an toàn hơn là ở thế giới bên ngoài. Chính do khả năng “thực hành thí nghiệm bằng tư tưởng” mà sự học hỏi của con người được mở rộng khắp mọi lãnh vực quan hệ với đời sống.

Tóm lại, sự nhìn nhận quá trình học hỏi của con người như dao hai lưỡi tất nhiên có tác dụng trên quan điểm giải thích và từ đó trên quan niệm nhân quả. Nói như vậy có nghĩa là mọi mệnh đề phát biểu tương quan nhân quả đều thuộc loại định đề (postulate) tức là loại giả thiết có lợi ích thực tiễn không kiểm chứng bằng luận lý được mà chỉ bằng tác dụng của kinh nghiệm. Chỉ những tác động kiểm chứng mới mang lại ý nghĩa cho mệnh đề xác quyết biến cố A là nhân của biến cố B. Bằng vào những tác động kiểm chứng, tương quan nhân quả có thể phân thành ba loại: loại quan sát, loại giả định, và loại tác động.

---o0o---

Tương quan nhân quả loại quan sát.

Khi bảo “A là nhân (quan sát) của B” là có ý muốn nói rằng: “Hãy chú ý xem A phát hiện thì sẽ thấy B phát hiện”. Trong trường hợp này không thể có tác dụng nào trên A hay trên B, chỉ ngồi yên mà quan sát sự xuất hiện của chúng. Nếu có sự diễn tiến đều đặn A luôn luôn xảy ra trước B, thì ta bảo A là nhân (quan sát) của B. Vì tiếng sét luôn luôn phát sinh liền sau tia chớp nên ta có thể bảo tia chớp là nhân (quan sát) của tiếng sét. Trong trường hợp A và B phát sinh đồng thời hay trình tự phát sinh A và B thay đổi, có khi A trước B sau, có khi B trước A sau thì bất cứ A hay B cái này có thể gọi là nhân của cái kia. Thí dụ: Vị trí thẳng đứng của kim đồng hồ nhà ga Huế luôn luôn phát hiện hoặc ngay trước khi hoặc ngay sau khi chuyên tàu số 456 đến ga. Ta có thể nói: “vị trí thẳng đứng của kim đồng hồ là nhân của sự tàu đến hay ngược lại”. Đối với người rành đi tàu lửa và quen thuộc với các thời khắc biểu thời nói như vậy nghe rất chướng tai. Đáng lẽ thuận lý phải nói: “Chuyên tàu số 456 đến ga vào lúc 5 giờ 55 phút, và giờ tàu đến xê xích từ 5:55 đến 6:05”.

Tuy nhiên, nên tự nhiên nhận xét sự tương quan nhân quả một cách chất phác, đừng luôn luôn buộc mình giải thích bằng lý trí. Cổ nhiên, về lâu về dài phương cách lý đoán vẫn cần thiết hơn là nhận thức chất phác ngây thơ. Nhưng phải nhớ rằng lý giải thường bắt nguồn từ những thiên kiến có sẵn và những thiên kiến này làm trở ngại sự khám phá những kiến thức mới mẻ hay sự hiểu biết thâm sâu. Sự nhận xét ngây thơ về tương quan nhân quả giữa vị trí kim đồng hồ và sự tàu đến tuy “sai lầm” nhưng hàm chứa một ý niệm rất quan trọng: tùy theo lối quan sát, nhân và quả có thể thay thế lẫn nhau.

Một thái độ cực đoan của hình thái nhận thức chất phác về tương quan nhân quả là không tin có nhân có quả và quan niệm tất cả hiện tượng đều sinh khởi một cách tình cờ. Đó là chủ trương của học thuyết ngẫu nhiên, còn gọi là vô nhân vô duyên luận, không thừa nhận có bất cứ một quy luật hay lý pháp nào. Đối với phái này, thiện ác và họa phúc đều ngẫu nhiên chứ không do một hành vi hay ý chí nào của con người. Trên phương diện đạo đức, thuyết này phủ nhận trách nhiệm cá nhân, vì vậy không ích lợi cho nhân sinh.

---o0o---

Tương quan nhân quả loại giả định.

Một biến cố A được xem như nhân (giả định) của biến cố B nếu ở vào tình thế sau đây: B hiện khởi và gây ngạc nhiên khi chưa biết A đã hiện khởi, và khi biết A đã xảy ra thì không còn ngạc nhiên tại sao B xảy ra. Nói cách khác, A được xem là nhân (giả định) của B nếu khi nghe giải thích “B hiện khởi là vì A xảy ra” ta liền thốt lên: “Là thế à!”. Như vậy sự thiết lập tương quan nhân quả giữa A và B loại giả định hoàn toàn chủ quan, bởi vì nguyên nhân giải thích một biến cố bất thường là một biến cố quen thuộc đối với cá nhân.

Thí dụ hỏi: “Tại sao nhiều người chạy về một hướng vậy nè?”

Trả lời: “Phía ấy có đám cháy”.

Câu hỏi hàm chứa ý nghĩ về một điều gì bất thường xảy ra. Thường ngày không có cảnh nhiều người chạy đổ dồn về một hướng. Nhưng nếu đã có lần nhìn thấy rất nhiều người cùng chạy về phía một đám cháy, thì điều đó tạo nên một sự quen thuộc: “đám cháy là nhân của sự chạy đổ dồn về một phía”. Bởi vậy cho nên một biến cố bất thường (chạy về một hướng) đã do giải thích mà trở thành một biến cố quen thuộc (đông người chạy về phía một đám cháy). Chúng ta hài lòng với câu trả lời chỉ khi nào điều mà ta cho là bất thường (do đó mới hỏi: “Tại sao?”) trở thành điều ta quen thuộc (điều mà ta tưởng vọng). Như vậy chủ quan mà xét câu trả lời có thích đáng hay không, cái đó tùy thuộc những gì cá nhân quan niệm là thường hay bất thường.

Hãy lưu ý rằng phương pháp quan sát không thể áp dụng để kiểm chứng tương quan nhân quả loại giả định. Ta không nhìn ra phía ngoài để tìm cách xác định “A là nhân của B”. Trái lại, ta vin vào những tưởng vọng bên trong và thường hay suy luận để phân tích những điều phát biểu về sự liên hệ nhân quả là đúng (valid) hay sai, là chân (true) hay giả.

Mệnh đề phát biểu được công nhận là đúng chỉ khi nào nó được suy diễn từ những mệnh đề đúng khác hợp theo những qui tắc luận lý ước định. Mệnh đề được công nhận là chân thật chỉ khi nào hội đủ ba điều kiện sau đây.

1. Mệnh đề phải hàm ngụ những dự đoán (predictions) có thể thử nghiệm bằng nhiều cách tác động suy ra từ chính những dự đoán ấy.
2. Các cách tác động đã được thực hiện để thử nghiệm các dự đoán của mệnh đề.

3. Các dự đoán của mệnh đề đã được thử nghiệm bằng các cách tác động.

Trong trường hợp điều kiện thứ 3 không thành công, nghĩa là các cách tác động đem ra áp dụng đều không mang lại kết quả như dự đoán thời mệnh đề được công nhận là giả (false), không chân thật. Nếu điều kiện thứ 2 không thỏa mãn, nghĩa là tuy có nghĩ ra nhiều cách tác động nhưng không thực hiện bất cứ cách nào, thời mệnh đề được công nhận là bất định (indeterminate). Cuối cùng nếu điều kiện 1 không được thỏa mãn, nghĩa là mệnh đề không hàm ngụ một dự đoán nào hoặc nếu có mà không gọi ra bất kỳ một cách tác động nào để thử nghiệm thời mệnh đề xem như vô nghĩa. Như vậy khoa học công nhận bốn loại mệnh đề: chân, giả, bất định (vừa chân vừa giả?), và vô nghĩa (không chân không giả?) khác hẳn với logic của Aristotle chỉ chấp nhận hai loại mệnh đề chân và giả mà thôi.

Theo như vừa trình bày về tính đúng và tính chân của mệnh đề thời mọi phát biểu tương quan nhân quả theo loại giả định chỉ có thể đúng mà thôi chứ không thể chân thật, vì thường làm lẫn tính đúng với tính chân nên ít người gia công thử nghiệm để phân biệt mệnh đề là chân hay giả. Và lại, thường khi phát biểu, mệnh đề không hàm chứa một dự đoán nào có thể gọi lên một phương cách kiểm chứng. Chẳng hạn nói: “Ma bắt mất hồn”, “Đấng Tối Cao tạo ra vạn vật”

Theo Nhân minh luận, đối tượng nhận thức chỉ có hai thứ: tự tướng (sva-laksana) do cảm giác trực nhận và tổng tướng (sāmānyalaksana) do suy luận mà thông đạt. Tự tướng có nghĩa là cái không thể vin vào cái khác để định nghĩa nó trừ ra chính nó. Nó có thể thực nghiệm được trong một khoảnh khắc. Ngay trong sát na được thực chứng, nó không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính,... nghĩa là thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Tổng tướng là sự hữu trong một khoảnh khắc sát na nhưng lại biểu lộ như là ở tất cả mọi thời: thấy sự hữu bây giờ và ở đây như là thấy nó trong mọi lúc và ở mọi nơi. Ngoài tính chất tổng quát, tổng tướng còn có thể phát biểu qua ngôn ngữ, có thể định nghĩa, và đem chia xẻ giữa nhiều cá thể. Trên nguyên tắc, tổng tướng tuy do vọng tưởng phân biệt nhưng không hư ảo như hoa đốm giữa trời.

Mọi nhận thức thực tại đều có tác dụng là thành lập tương quan nhân quả loại giả định để giải thích sự quan hệ giữa tự tướng do cảm giác đơn thuần nhận biết (hiện lượng) và tổng tướng là những khái niệm được thi thiết ngay sau sát na đầu tiên của quá trình nhận thức (tỷ lượng). Thêm vào đó, bản tính con người là muốn dùng ngôn ngữ và luận lý để diễn tả và truyền đạt

những tương quan nhân quả phát hiện theo trí phân biệt của mình. Chính vì thế mà ngôn ngữ và luận lý trở nên rất cần thiết trong đời sống xã hội, nhưng cũng rất nguy hại nếu không biết phân biệt tính đúng và tính chân của các mệnh đề phát biểu.

---o0o---

Tương quan nhân quả loại tác động.

Câu “A là nhân của B” có nghĩa là “Hãy tác động gây A phát hiện thời sẽ thấy B phát hiện”. Nói khác, A là nhân (điều kiện) đủ để B xuất hiện. Hay cũng có nghĩa là: “Ngăn chặn không cho A phát hiện, và B sẽ không xuất hiện”. Nói khác, A là nhân (điều kiện) cần để B xuất hiện. Trong trường hợp tương quan nhân quả loại tác động, ta không ngồi yên mà đợi chúng xảy đến. Trái lại, ta phải tìm cách gây cho A phát hiện hoặc ngăn chặn không cho A phát hiện.

Theo Phẩm Phật Đà, Tương Ưng bộ, ii.1, thời hơn 2500 năm về trước, đức Phật đã bằng vào nơi thực tại của chúng sinh để tìm nguyên nhân của khổ đau và khám phá ra rằng sinh mệnh chỉ là một giả hợp của mười hai nhân duyên chứ không có thực ngã. Do quán thập nhị nhân duyên theo hai chiều, lưu chuyển và hoàn diệt, Ngài trung dẫn những tương quan nhân quả loại tác động giữa mười hai chi, mỗi chi vừa là pháp làm duyên (duyên khởi) vừa là pháp do các duyên sinh (duyên dĩ sinh). Nếu Tứ đế thuyết minh nhân quả giải thoát và luân hồi thời Mười hai Nhân duyên cho thấy do thuận quán mà luân hồi, do nghịch quán mà giải thoát. Theo chiều hoàn diệt, chiều đoạn diệt sinh khởi của thế giới luân hồi, sinh tử khổ đau,... và đưa đến giác ngộ giải thoát, đức Phật định hướng con đường dẫn đến thoát ly sinh tử như sau, bắt đầu từ sự tận diệt Vô minh, cội nguồn của tham ái.

“Do ly tham, đoạn diệt vô minh một cách hoàn toàn nên hành diệt. Do hành diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt. Do danh sắc diệt nên sáu xứ diệt. Do sáu xứ diệt nên xúc diệt. Do xúc diệt nên thọ diệt. Do thọ diệt nên ái diệt. Do ái diệt nên thủ diệt. Do thủ diệt nên hữu diệt. Do hữu diệt nên sinh diệt. Do sinh diệt nên già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt.”

Theo chiều hoàn diệt, khoen xích Ái là chi quan trọng nhất trong Mười hai Nhân duyên. Phần trước chi đó là do duyên từ quá khứ mà khởi cho nên hành giả không thể tác động đoạn diệt. Khi đến chi Ái thời hành giả có thể

lựa chọn hoặc tiếp tục để Ái duyên Thủ mà tiếp tục lưu chuyển trong vòng sinh tử luân hồi, hoặc cương quyết đoạn diệt Ái Thủ để mười hai khoen xích nhân duyên của thế giới sinh tử luân hồi tan rã.

---o0o---

Kiểm chứng tương quan nhân quả bằng cách tác động các biến cố là nền tảng của khoa học thực nghiệm.

Trong một số địa hạt sự tác động thí nghiệm gặp nhiều khó khăn hay có khi không thể thực hiện. Chẳng hạn có nhiều trường hợp không thể thí nghiệm trên cơ thể con người hay không thể tác động dẫn xuất một số trạng huống xã hội theo dự định. Trong những hoàn cảnh bất lực như vậy khoa học gia chỉ còn cách duy nhất là ngồi bàn về những tương quan nhân quả loại quan sát. Trên đây ta đã thấy giả thiết nhân quả loại quan sát không đáng tin cậy so với giả thiết nhân quả loại tác động. Bởi vậy tương quan nhân quả loại quan sát thường được gọi là tương quan giả (spurious correlation).

Sự kiểm chứng tương quan nhân quả loại tác động cũng cho thấy nhiều trường hợp trong đó nhân và quả có thể thay thế lẫn nhau. Cái được gọi là nhân tùy thuộc cách ta tác động thí nghiệm. Chẳng hạn, khi tác động một máy phát điện quay tay, chuyển động của cuộn dây quay là nhân và dòng điện là quả. Ngược lại, đem nối hai đầu dây của máy ấy vào một nguồn điện xoay chiều máy sẽ tác động như một động cơ. Trong trường hợp này, dòng điện là nhân và chuyển động là quả. Như vậy, quyết định cái nào là nhân và cái nào là quả tùy thuộc những thí nghiệm mà ta tác động để kiểm chứng sự tương quan.

Trong đời sống hằng ngày, ta thường quen với những hiện tượng không đảo chiều. Như trường hợp đánh rơi một cái chén làm vỡ tan thành mảnh. Có khi nào trong tương lai các mảnh vụn tập hợp trở thành cái chén nguyên thủy rồi nằm lại vào chỗ cũ ở trên bàn hay không? Chính vì những kinh nghiệm như vậy mà lâu ngày sinh ra hai khái niệm sai biệt là quá khứ và vị lai. Ký ức chỉ ghi quá khứ chứ không nhớ tương lai. Cách tri lượng những biến cố có thể xảy ra cũng không giống hình thái nhận thức những gì có thể đã xảy đến. Ta thường tin rằng không thể làm gì được để thay đổi quá khứ nhưng có thể hành động một cách nào đó để ảnh hưởng tương lai. Qua những danh từ thường dùng như hối hận, nuối tiếc, hy vọng,... ta thấy ngay một sự cách biệt quá rõ ràng giữa quá khứ và vị lai.

Ngược lại, cho đến nay trong vật lý học, mọi định luật cơ bản về sức hút vạn vật, điện từ trường, và phản ứng hạt nhân, hết thảy đều thuận nghịch, nghĩa là không phân biệt quá khứ và vị lai. Lâu thời nếu tất cả các phân tử của một hệ thống phức hợp mỗi mỗi đều đổi hướng vận tốc thì những gì đã thu nhiếp về trước sẽ phóng khai trở lại. Theo thuật ngữ Phật giáo, mọi hiện tượng đều do sự hiện hành của những chủng tử đã được huân trưởng. Để giải thích tính không đảo chiều trong thế giới hiện tượng là như huyền, không bắt nguồn từ các định luật cơ bản, các nhà vật lý học phải thi thiết thêm nhiều khái niệm phức tạp như hệ thống kín, hệ thống hở, bảo toàn năng lượng, entropy,... và phải tốn nhiều công phu suy diễn tựa trên những dữ kiện thí nghiệm. Điều này cho thấy các định luật vật lý cơ bản không đủ khả năng mô tả toàn vẹn thực tại như thật. Tuy nhiên chúng vẫn có lợi ích cho thấy không có gì cố định trong mọi phát biểu về lý nhân duyên cái nào là nhân và cái nào là quả.

Từ thuở sơ khai con người đã biết tạo lửa bằng cách cọ xát hai phiến đá với nhau. Đó là áp dụng tương quan nhân quả một chiều, “công sinh nhiệt”, “công là nhân và nhiệt là quả” [Vật lý học định nghĩa công là lực tác dụng nhân với quãng đường vật xê dịch]. Đến khi hiểu được ngược lại nhiệt có thể chuyển hóa thành công, “nhiệt sinh công”, “nhiệt là nhân và công là quả”, tức là đến khi khám phá tương quan nhân quả ứng hiện hai chiều “nhân = quả”, không có sai biệt giữa nhân và quả thì các máy chạy hơi nước và động cơ nổ được chế tạo, khởi đầu cuộc Cách mạng Kỹ nghệ (Industrial Revolution) ở nước Anh vào cuối thế kỷ 18 thay đổi toàn diện đời sống trên mặt đất.

Đối với vật lý học, luật nhân quả không mấy lợi ích. Ngoại trừ những lúc cần trả lời vắn tắt những câu hỏi thắc mắc về nhân quả hay phát biểu kết quả một cách bình dân không chân thật như: “Sức hút vạn vật là nguyên nhân chuyển động của hành tinh quanh mặt trời”, “Ma sát là nguyên nhân của nhiệt”, khoa học gia sử dụng hoàn toàn toán ngữ, biến chuyển các phương trình toán học theo những quy tắc nhất định, có thể tính chuyển động của các hành tinh tùy thuộc sức hút vạn vật hay ngược lại tính sức hút vạn vật bằng vào chuyển động của các hành tinh. Bởi thế cho nên không cần phải phân biệt đâu là nhân và đâu là quả.

Hiện nay, mô phỏng phương pháp khảo sát phân tích và sử dụng toán ngữ của vật lý học, các bộ môn như kinh tế học, xã hội học, tâm lý học,... cũng nghiên cứu tương quan nhân quả loại tác động để tìm hiểu các vấn đề liên quan sinh hoạt con người. Thí dụ hỏi: Gia tăng tiền công có phải là nguyên

nhân của sự gia tăng vật giá? Chiến tranh gần kề có phải là do chạy đua sản xuất vũ khí? Nơi ăn chốn ở không tốt có làm suy giảm tham vọng và sức sản xuất hay không? Tất nhiên mọi phát biểu về giả thiết nhân quả phải được kiểm chứng chặt chẽ bằng mọi phương pháp khoa học thời mới mong dẫn đến những hành động có lợi ích xã hội. Thường khi thi thiết tương quan nhân quả loại tác động người ta có khuynh hướng đặt trọng tâm vào những yếu tố dễ tác động. Chẳng hạn, giữa hai yếu tố, cải cách cấu trúc kinh tế của xã hội và thay đổi đời sống vật chất và tâm linh của dân chúng, một số người tin rằng cải cách cấu trúc kinh tế của xã hội dễ tác động hơn là thay đổi đời sống vật chất và tâm linh của dân chúng. Do đó mới phát sinh chủ thuyết chọn cải cách cơ cấu kinh tế làm nhân để xây dựng một đời sống vật chất và tâm linh tiên bộ. Hiềm họa ở đây là chấp lấy một giả thiết và biến nó thành một chân lý.

Làm lẫn hai tính “đúng” và “chân” của mệnh đề phát biểu dẫn đến sự lầm tưởng tương quan nhân quả loại giả định là tương quan nhân quả loại tác động. Chẳng hạn trong ngành Đông y, cách định bệnh chỉ đúng chứ không chân thật. Lý do: Để tìm ra nguyên nhân của bệnh, thầy thuốc thường y vào tưởng vọng và suy diễn đúng theo một mô hình lý luận. Chữa trị là thực hiện một số tác động như bắt mạch, thử máu, định thuốc trị bệnh,... Nhưng người thầy thuốc không hề thực hiện các tác động ấy như là thí nghiệm để thử xem những nguyên nhân ông chẩn đoán có chân thật hay không.

Phân biệt nhân quả loại tác động và loại giả định rất cần thiết để tránh những tranh luận vô bổ giữa những trường phái có chủ trương khác nhau. Chẳng hạn, có các nhà xã hội học tin vào những tương quan nhân quả loại tác động và chủ trương khám phá những định luật khách quan chi phối tập quán xã hội của con người, giải thích quá trình tiến hóa của các xã hội,... Bất chước các nhà vật lý học kiểm chứng những định luật vật lý họ tìm cách thử nghiệm các định luật xã hội học bằng đủ mọi phương pháp khoa học. Nhưng cũng có các nhà xã hội học khác chỉ bằng vào những tương quan nhân quả loại giả định tùy thuận những tiêu chuẩn chủ quan thích hợp với khung ý niệm riêng biệt của họ. Lẽ cố nhiên, những triết gia như Plato, Rousseau, Hegel,... thành lập những hệ thống tư tưởng xã hội rất hoàn hảo trong đó mọi hiện tượng đều liên hệ thuận hợp nhau theo đúng những luận chứng có phép tắc minh bạch. Nhưng vì không đề xuất một dự đoán nào hàm ý phương cách thử nghiệm, nên các hệ thống tư tưởng ấy không chân thật mà chỉ đúng đối với những người đồng chủ trương mà thôi. Khi thấy rõ sự khác biệt giữa những loại tương quan nhân quả mỗi học phái chọn làm căn bản cho hệ

thống tư tưởng của mình thời không cần phí phạm thời giờ tranh biện để biết phía nào phát biểu đúng, phía nào phát biểu chân thật.

---o0o---

2. Bất bất và Duyên khởi

Tính đối xứng của tương quan nhân quả.

Trong cơ học lượng tử vấn đề tương quan nhân quả liên hệ với nguyên lý đối xứng dùng giải thích sự quan hệ giữa tâm (phương cách thử nghiệm) và vật (lượng tử hiện hữu). Theo các nhà lượng tử học, vào bất cứ lúc nào, ta không thể biết hết thấy mọi điều kiện (nhân) đủ để một biến cố lượng tử hiện khởi. Nói tổng quát, nếu một thực thể giả định như lượng tử vượt ngoài tri giác của con người thời không có căn bản để chủ trương sự hiện hữu của nó, bởi vì thi thiết sự hiện hữu tùy thuộc khả năng thử nghiệm. Không thể thiết lập sự hiện hữu của thực thể nếu không có phương cách kiểm chứng sự hiện hữu ấy. Cũng vậy, không thể xác quyết sự hiện hữu của phương cách kiểm nghiệm độc lập với thực thể mà sự hiện hữu đã được thử nghiệm. Do đó, ta thấy ngay có sự đối xứng giữa hiện hữu và phương cách kiểm nghiệm.

Sau đây là một thí dụ khác về tính đối xứng của nhân và quả có thể ứng dụng chẳng những trong vật lý học mà cả trong tâm lý học. Gọi A là tập hợp gồm tất cả điều kiện (nhân) đủ để phát hiện một hiện tượng B. Tập hợp A chỉ xuất hiện sát ngay trước lúc B hiện khởi. Do đó, tất phải có một khoảng thời gian rất ngắn, không cần biết ngắn bao lâu, miễn là trong khoảng thời gian ấy không hiện ra bất cứ ảnh hưởng nào ngăn cản B xuất hiện. Chỉ vào lúc sát ngay trước khi B hiện khởi ta mới chắc chắn hoàn toàn là B sẽ xuất hiện. Cho đến giây phút ấy mọi điều dự đoán đều thâm tóms vào sự biến thiên của một hàm số xác suất mà thôi.

Nếu cuối cùng B không xảy ra, thời các nhân của B chẳng bao giờ hiện hữu. Lý do: không thể thi thiết sự hiện hữu các nhân của B khi hiện tượng B không có. Sự hiện hữu các nhân của B được xác định một cách chắc chắn chỉ vào lúc B sắp hiện khởi, nghĩa là bằng cách nghịch suy trở về ngay trước lúc B hiện khởi. Do đó, tập hợp A gồm các nhân của B không thể hiện hữu mà chỉ là xác suất B hiện khởi cho đến khi B thực sự xảy ra. Cũng vậy, B được xem là quả của A đến khi toàn thể tập hợp A xuất hiện. Nói đơn giản hơn, nếu A là tập hợp gồm một hay nhiều biến cố xuất hiện trước biến cố B

và B không hiện khởi khi A không xuất hiện trước, thời A được công nhận là nhân của B.

Trong tập Nhập Trung Đạo (Madhyamakāvātāra), ngài Nguyệt Xứng cũng định nghĩa tương quan nhân quả một cách tương tự: “Nếu nhân sinh quả cần thiết của nó, thời vì lý do đó mà gọi nó là nhân. Nếu không quả nào được sinh, thời vì vắng (quả) nên nhân không có”.

Quan niệm tương quan nhân quả như vậy tức là nhìn nhận tính đối xứng của tương quan nhân quả: hiện thực này được xác định trong tương quan đối đãi với hiện thực kia. Tương quan nhân quả ở đây là tương đãi hay tương thành. Tất cả mọi tướng mà ta gọi là hiện hữu đều là hiện hữu giữa các mối quan hệ, giữa các duyên, chứ không thật có. Theo Duy thức, đó là do thức biến. Thức là một trong hết thảy pháp, nhưng đặc biệt, thức là chủ lực ở ngay trong mỗi mỗi chúng sanh, có năng lực phân biệt biết được cái khác, và tự biết được mình. Thí dụ thức biến: Vạn vật hiện hữu là do thức phân biệt danh tướng, sắc, tâm, huân tập vào Tạng thức nhiều đời nhiều kiếp thành chủng tử (tập khí, thói quen) cố hữu, nên khi thức móng khởi thời liền hiện ra đủ các tướng đúng như khi được huân tập vào Tạng thức, và tự phân biệt ra Kiến phần có năng lực nhận biết và Tướng phần là đối tượng của nhận biết. Chủ thể (Kiến phần) và đối tượng (Tướng phần) nhận thức nương vào nhau mà hiện hữu và xuất hiện đồng thời như là đối tượng chuyển hiện của thức. Kiến, Tướng phần như vậy gọi là nhân duyên biến.

Kiến phần (biết) và Tướng phần (bị biết) không phải là ngã và pháp, là người và vật. Nhưng nếu để tướng ngã pháp này được huân tập mãi vào Tạng thức thành chủng tử có sẵn, thời khi móng khởi lên liền thấy ngã và pháp là những hiện hữu có tự thân độc lập riêng biệt. Chính do thức biến theo cách này (gọi là phân biệt biến) mà các pháp trong đồng nhất tính duyên khởi, vô danh vô tướng, vô thủ vô chung, vô trung vô biên (không trong không ngoài) nổi lên thiên hình vạn trạng, rồi mê muội chạy theo giả tướng thiên hình vạn trạng đó mà đắm trước, trói buộc theo nó, gây nên khổ đau.

Điều này cho thấy đối tượng nhận thức và chủ thể nhận thức không rời nhau mà có, đối tượng nhận thức và chủ thể nhận thức đều là nhận thức. Đây là căn bản và là khởi điểm của học thuyết Duy thức.

Đức Phật đã có lần nêu rõ cái gọi là thế giới chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ tương đãi và tương thành giữa sáu căn và sáu cảnh:

“Ví như hai bó lau dựa vào nhau mà đứng. Cũng vậy, này Hiền giả, do duyên danh sắc, thức sanh khởi. Do duyên thức, danh sắc sanh khởi.... Này Hiền giả, nếu một bó lau được kéo qua (một bên), bó lau kia liền rơi xuống. Nếu bó lau kia được kéo qua (một bên), bó lau này được rơi xuống. Cũng vậy, này Hiền giả, do danh sắc diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt...” (Kinh Bó lau, Tương Ưng bộ, ii.112).

Không có chủ quan thời không có khách quan và ngược lại. Ngoài quan hệ tương đãi và tương thành, không có cái gọi là thế giới. Hết thấy đều được thành lập trên quan hệ hỗ tương sinh tồn. Công thức y tha khởi được ghi lại như sau trong kinh Phật tự thuyết, Tiểu bộ I:

Cái này có thời cái kia có

Cái này không thời cái kia không

Cái này sinh thời cái kia sinh

Cái này diệt thời cái kia diệt.

Vật lý học cũng có những thí dụ tương tự: thời gian và không gian, vật chất và năng lượng, tiềm năng (potentiality) và hiện hành (actuality).

---o0o---

Bát bất và Duyên khởi.

Trong 21 ngày ngồi tại cội Bồ đề, đức Phật đã chứng nghiệm định lý y tánh duyên khởi pháp (Pratītyasamutpāda; lý Duyên khởi) và “vì những người chưa ngộ đạt pháp này thời làm cho ngộ đạt, bằng mọi cách thuyết minh, giảng giải, chỉ bày, xác lập, nói rộng ra, và phân biệt rõ ràng cho họ có thể thấy” nên suốt 45 năm truyền bá chánh pháp, Ngài đã phân biện thuyết giảng để làm cho những người nghe pháp cũng được giải thoát như chính Ngài. Bồ tát Long Thọ tán thán công đức cao dày và sâu rộng đó trong bài tụng khởi đầu Trung quán luận như sau.

Bát sinh diệt bát diệt

Bát thường diệt bát đoạn

Bát nhất diệt bát dị

Bất lai diệc bất xuất

Năng thuyết thị nhân duyên

Thiện diệt chư hý luận

Ngã khể thủ lễ Phật

Chư thuyết trung đệ nhất.

Tiếng Việt dịch chữ Pratītyasamutpāda là lý Duyên khởi, tiếng Anh là “dependent co-origination”, “dependent co-arising”. Theo ngài Nguyệt Xứng, căn Õi có nghĩa chuyển động; tiền trí từ prati có nghĩa là đạt được. Nếu thêm một tiền trí từ vào căn thời ý nghĩa của căn sẽ thay đổi. Vậy chữ pratītya khi được xem như một động từ biến hành cách thời “đạt được” có nghĩa là “tùy thuộc” hay “trương đối”. Cũng thế, căn Öpad có nghĩa “đi” hay “ngã xuống”, nhưng khi thêm tiền trí từ samut có nghĩa “từ đó mà ra” thời samutpāda nghĩa là “hiện khởi, sinh khởi”. Vậy duyên khởi (Pratītyasamutpāda) có thể hiểu là “hiện khởi trong sự hỗ tương lệ thuộc” hay “do các duyên phối hợp mà pháp sinh khởi”. Như vậy, phần đầu của tên (pratītya) loại bỏ tà kiến chấp thường, vì pháp có là do các duyên phối hợp cho nên không thường hằng. Phần sau (samutpāda) ngăn chặn tà kiến chấp đoạn, vì có sự sinh khởi các pháp khi duyên hội đủ. Cả hai phần gộp lại biểu thị Trung đạo, nghĩa là không chấp thường không chấp đoạn.

Thanh Tịnh Đạo, sư cô Trí Hải dịch, giải thích: “Danh từ duyên sinh khi được dùng chỉ toàn thể các pháp sinh khởi do duyên tánh, cần được hiểu như sau. Toàn thể các pháp ấy cần được thấu đạt (paticca). Khi toàn thể đã được thấu rõ, nó đưa đến an lạc hạnh phúc siêu thế, nên người trí xem toàn bộ duyên sinh là đáng được thấu rõ hay đạt đến (paccetum). Và khi nó sinh (uppajjati), nó sinh cùng với (saha), và một cách chân chánh (sammā) chứ không phải sinh đơn độc và vô nhân, nên nó là sự đồng sinh khởi (samuppādo). Vậy vì nó là sự đồng sinh khởi, và do các duyên, nên gọi duyên sinh, và vì toàn bộ các nhân là một duyên cho các pháp duyên sanh, nên toàn thể nhân ấy cũng được gọi là Duyên sanh, vốn dùng để chỉ quả của nó. Cũng như ta nói “Sự xuất hiện của chư Phật là điều phúc lạc”, chính vì sự xuất hiện ấy là điều kiện (duyên) đem lại phúc lạc.

Hoặc vì tổng thể các nhân đưa đến quả kế tiếp, cho nên có thể nói là chúng “cùng sinh khởi với nhau”.

Tổng hợp các nhân khởi từ vô minh, để dẫn đến sự thể hiện một quả ví dụ hành, thức, v.v... tổng hợp ấy được gọi paticco nghĩa là hướng tới quả của nó do sự hỗ tương lệ thuộc của các chi phần, nghĩa là chúng phát sinh cùng một quả, và không thể thiếu một chi phần nào. Và nó được gọi là samuppādo, cùng sanh khởi, vì nó khiến cho các pháp được sanh phải sanh trong sự hỗ tương lệ thuộc. Do vậy, vì nó do duyên (paticco) và cùng sanh (samuppāda) nên gọi là Duyên khởi, samuppāda.

Một cách giải thích khác: Toàn bộ y duyên tánh này tác động hỗ tương lệ thuộc, khởi lên những pháp đồng đẳng với nhau. Đây là lý do bậc đại thánh, bậc kiến giả, đã cho từ ngữ này hình thức ngắn gọn.”

Như vậy, sự vật trong vũ trụ sinh khởi không do một quyền năng siêu nhiên như Thiên chúa. Vũ trụ không phải là hơi thở, là một giấc mộng của đấng Phạm thiên (Brahman), nghĩa là vạn vật không phát sinh từ một Nguyên nhân Tối sơ, một Bản thể tuyệt đối có tính chất thường tịch, vô sinh, và vô trụ, đồng nhất với tự thể (ātman) tức căn để bất diệt của hiện tượng con người. Tất cả không phát xuất từ một nguyên nhân cho nên vạn hữu nhất định xuất hiện do nhiều nhân. Nói khác, tất cả đều là sản phẩm do hỗ tương lệ thuộc, hiện hữu quan hệ trong tiến trình nhân duyên.

Khái niệm Duyên khởi là một khái niệm về Không, tại vì “không có một cái gì” vượt ra ngoài (siêu nhiên), nằm bên trong (bản thể), hay ở khoảng giữa (đối thiên trung) các hỗ tương lệ thuộc. Không ở đây không phải khái niệm “không” đối đãi với khái niệm “có”. Không ở đây là thực tại của vạn hữu vượt thoát mọi khái niệm của nhận thức thông thường, “là một tấm vải trên đó duyên sinh tô vẽ những bức họa vô cùng sắc sỡ. Như thế, Không đến trước nhưng không phải trước trong thời gian vì thời gian giả định một chuỗi duyên sinh. Cái đến trước có nghĩa là cái căn bản. Khi người ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính được, là vì chúng đã sẵn trong Không.” (D. T. Suzuki, Thiên luận. Tập Hạ) Câu cuối diễn tả cùng một ý nghĩa với khẩu quyết lừng danh của Bồ tát Long Thọ: “Dĩ hữu Không nghĩa có/ Nhất thiết pháp đắc thành/” (trong bài tụng Trung luận XXIV.14). Dịch thoát: “Mọi pháp do Không mà có” hay “Các pháp phải Không (vô tự tính) thời mới có thể hiện hữu”. Vì do duyên sinh sự hữu của vạn vật lệ thuộc nhân duyên, nghĩa là sự hữu không có yếu tính quyết định nên toàn là giả hữu. Đối với những sự vật của thế giới thường nghiệm, sự giả hữu của chúng tùy thuộc vào nhân duyên nên không thể có tự tính mà hiện hữu được. Điều này cho thấy câu nói của ngài Long Thọ, “Phải Không mới có”, không có gì đáng gọi là nghịch lý.

Để biểu dương đạo lý Duyên khởi của đức Thế Tôn Bồ tát Long Thọ sử dụng bốn song thể phủ định (bát bát). Dùng song thể phủ định “bất..., bất...” là muốn trở vào hai đối cực mâu thuẫn nhau, sinh và diệt, thường và đoạn, nhất và dị, lai và xuất, đồng thời bác bỏ luôn cả hai cực, tức là phủ định hai lần kế tiếp. Kết quả là chuyển hóa hoàn toàn một phủ định tuyệt đối (phủ định cả hai có và không, tức Không) thành một khẳng định tuyệt đối (khẳng định cả hai có và không, tức Bất Không). Có những điểm đáng lưu ý sau đây do sử dụng phép Bát bát.

1. Hai đối cực tuy mâu thuẫn nhau nhưng cùng chung một bình diện. Trên mặt lưỡng nguyên đó, hai cực không hợp vì cực này phủ định cực kia. Chúng không ly vì chúng được thành lập trên quan hệ hỗ tương sinh tồn. Song thể phủ định là một bước nhảy vọt xuyên qua cái mặt lưỡng nguyên ấy.

2. Song thể phủ định không những là một quá trình luận lý mà trên phương diện tu dưỡng còn là một lối diễn tả sự phấn đấu nội tâm để giải quyết mâu thuẫn giữa hai kiến chấp đối nghịch, hữu và vô, khẳng định và phủ định, thường xuyên gắn bó với tâm thức và là tự thân của đau khổ. Quả vậy, trong Tín tâm minh, Tam tổ Tăng Xán nói: “Khi nào mình còn thấy có thuận có nghịch, đối đãi thời lúc đó là tâm bệnh”. Tất cả sự bất mãn và mất tự do ở hiện tại đều được tạo ra bởi ý chí sinh hoạt khẳng định của cá thể bắt nguồn từ vô minh, dục, ái, ngã chấp, ngã dục, v.v... Nhưng khi khám phá được sinh, lão, bệnh, tử hiện thực tức thời biết ngay được cái bất sinh bất diệt, do đó mà quyết tâm thực hiện thanh tịnh, vượt thắng phiền não, tiêu diệt khổ ưu, đạt tới chánh đạo. Giải thoát tức là nhìn thẳng vào hiện thực, dựa vào cái sinh mệnh hữu hạn mà quán sát nhân duyên. Sự bức bách hiện thực thúc đẩy cởi bỏ mọi trói buộc, siêu việt hiện thực, thể hiện sinh mệnh tuyệt đối vô hạn tức Không, đạt tới một cảnh giới kỳ diệu bất tử, cái mà Phật gọi là giải thoát, là niết bàn.

Hãy nghe Phật thuật lại kinh nghiệm của Ngài sau khi thành đạo: “N hư thế, Ta là sanh pháp, ở trong sanh pháp, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị sanh, tìm cầu cái không sanh, vô thượng an ổn khỏi cái khổ ách, niết bàn, và đã chứng được cái không sanh, vô thượng an ổn khỏi cái khổ ách, niết bàn. Ta từ lão pháp, ở trong lão pháp, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị già, tìm cầu cái không già, vô thượng an ổn khỏi cái khổ ách, niết bàn, và đã chứng được cái không già, vô thượng an ổn khỏi cái khổ ách, niết bàn... cho đến bệnh, tử, ưu, bi, khô não cũng thế. Và trí và kiến khởi lên nơi Ta. Sự giải

thoát của Ta không bị dao động. Nay là đời sống cuối cùng của Ta, không còn sự tái sinh nữa.” (Kinh Thánh cầu. Trung bộ, số 26)

3. Do thực hành phép quán Bát bất, căn để chấp ngã chuyên hóa từ cái ngã không tướng thành cái giả ngã vô tự tính, tức Không. Hành giả thực hiện được trạng thái tuyệt đối mâu thuẫn tự kỷ đồng nhất (self-identity of absolute contradiction), tức là ngộ được lý đương thể tức Không. Đương thể là cái thể trong đương thời, trong hiện tại. Cái thể chính nó đang hiện tiền, chứ không phải ngoài cái đó, không phải quá khứ, vị lai, không phải vật khác, mà ngay chính nó gọi là đương thể. Đương thể tức không có nghĩa là đương ngay nơi thể tánh ấy là không, chứ không phải đương tướng tức không. Không đây là Không của bản tánh (prakriti-sūnyatā).

4. Ta không thể đem cái nhận thức thông thường của ta mà hiểu tánh Không. Lý do: tánh Không là tự thân thực tại, không có tướng sinh tướng diệt, mà tri kiến của ta là các khung ý niệm, các khuôn khổ của vọng tưởng như sinh và diệt, có và không, một và nhiều,... nên không nắm bắt được tự thân thực tại. Như lời Phật dạy trong kinh Pháp Ấn, phải đi thẳng vào thực tại mà chiêm nghiệm trực tiếp chứ không phải đứng bên ngoài và quán sát tánh Không như một đối tượng khách quan. Là tự thân thực tại, tánh Không không những là căn để sâu thẳm nhất của cá thể hữu tình mà còn là căn để sâu thẳm nhất của toàn thể vũ trụ.

Trở về với tương quan nhân quả có tính đối xứng tức quan hệ tương đãi và tương thành, tánh Không được xem như vừa là đối tượng vừa là chủ thể của nhận thức. Kinh Pháp Ấn giải thích: “Vì thoát ly được mọi nắm bắt cho nên nó (tánh Không) bao hàm được tất cả các pháp và an trú nơi cái thấy bình đẳng không phân biệt: cái thấy ấy là cái thấy chân thực.” Trên phương diện văn pháp, hai động từ “bao hàm” và “an trú” đều có cùng một chủ từ là “nó” (tánh Không). Nhưng động từ “bao hàm” chỉ về đối tượng nhận thức và động từ “an trú” chỉ về chủ thể nhận thức.

Lập trường Bát nhã xuất phát từ vọng tâm duyên sinh quan, chủ trương quán sát từ bản chất của hết thảy các pháp để thấu suốt tánh Không tạo thành một sức sinh hoạt hoạt động tự do, không bị trở ngại hay trói buộc. Sự thấu suốt đó gọi là Bát nhã, tức trí tuệ. Cho nên gọi là trí tuệ hay là Không thật ra cũng chỉ là một. Cùng một sự thật mà đứng về phương diện chủ quan thời gọi là trí tuệ (Bát nhã) nhưng nếu đứng về phương diện khách quan thời gọi là tánh Không.

Cũng vậy, Phật tính chỉ riêng các loài hữu tình hay Pháp tính chỉ chung cho vạn hữu được xem như vừa là nhân vừa là quả của sự tu dưỡng. Nói theo nhân thời đó là khả năng sẽ giác ngộ, nói theo quả thời đó là trạng thái của giác ngộ. Từ ngữ Pháp thân cũng có hai nghĩa: Bản thân giáo pháp và Bản thân lý thể. Bản thân giáo pháp chỉ cho giáo điển tồn tại làm biểu tượng cho bản thân của Phật sau khi khuất bóng. Bản thân lý thể chỉ cho Giác ngộ như là bản thân vô tướng. Chữ Chân Như cũng có hai mặt nghĩa: (1) Thật Không (như thật không), tức là cái thể tánh rốt ráo chân thật của Chân như không có các vọng niệm, không có các pháp nhiễm ô. (2) Thật Có (như thật bất không), tức là về phương diện tướng dụng thời đầy đủ vô lượng hằng sa công đức. Nhưng cảnh giới Thật Có này không có hình tướng gì để nắm bắt. Vì đã lia các vọng niệm phân biệt nên chỉ có người chứng ngộ mới biết được mà thôi.

Tóm lại, trong Phật giáo, căn cứ trên văn tự lời nói mà luận thời hầu như mọi trạng thái nào có thể biểu thị cho một cái gì như là tuyệt đối hay căn để thâm sâu nhất đều luôn luôn phải được nhìn vào theo hai mặt ý nghĩa đối xứng như vậy. Lối nhìn vạn hữu theo cách đó, được gọi là “biết và thấy thực tại như thế là như thế”. Bồ tát Long Thọ chỉ trích lối quan sát phân biệt những yếu tố chủ quan, khách quan, và quan hệ nhân duyên đối lập với nhau. Theo Ngài, ngoài yếu tố khách quan không có yếu tố chủ quan; ngoài yếu tố chủ quan không có yếu tố khách quan; ngoài khách quan thời quan hệ không có, mà quan hệ không có thời nhận thức cũng không thể có được. Bởi vậy, phương cách nhận thức đúng và chân thật nhất là phương thức Nhị đế.

Bằng thuyết Nhị đế ta có thể minh giải công thức duyên khởi và đạo lý nhân quả như sau.

(1) Đệ nhất nghĩa đế hay Chân đế: Cái gì nương nhân duyên sinh đều không thể tự hữu tự tồn, độc lập với mọi cái khác. Nghĩa là, sự hiện thực của chúng là giả lập, chỉ có trên mặt thế tục, không thể hiện hữu ở bên ngoài thế giới thường nghiệm.

(2) Thế tục đế hay Tục đế: Tiêu chuẩn duy nhất để hiện hữu trong thế giới thường nghiệm là hiện hữu nương nhân duyên sinh. Tương quan nhân quả giữa hiện thực và các duyên yếu tố được nhận thức tùy thuận khung ý niệm xây dựng trên căn bản kinh nghiệm xã hội, ngôn ngữ, và luận lý thu tập trong quá khứ và hiện tại và sẽ cả trong tương lai.

Sự hiện hữu theo thể tục đế là một hiện hữu giả danh bởi vì ngôn từ gọi tên nó là tác dụng kết hợp các thuộc tính biểu thị nó tùy theo khung ý niệm cá nhân và theo quy ước cộng đồng. Như thế, hiện hữu là Không, không có tự thể. Tên gọi không chỉ vào một thực tại nào tương ứng với hiện hữu. Do đó, giá trị chân thực của một cụm từ hay của một khái niệm tùy thuộc cách sử dụng chúng có thuận hợp hay không với tình ý cá nhân và lệ luật do cộng đồng quy định. Ngoài ra ý nghĩa của cụm từ hay khái niệm dẫn xuất từ cách chúng được ứng dụng trong những trạng huống riêng biệt. Đó là lý do tại sao Trung luận phản bác mọi hình thức sử dụng ngôn từ để mô tả Thực tại tuyệt đối. Chân đế bất khả thuyết, không phải vì ngôn ngữ không diễn tả được thực tại siêu thể gọi là tánh Không, mà tại vì ý nghĩa các ngôn từ tùy thuộc tình ý của người nói và do công ước cộng đồng quy định nên vô căn cứ, không thể quy chiếu bất cứ một thực tại nào.

Vậy mọi hiện hữu theo tục ước bắt buộc phải là một quả nói theo nhân của nó, và nó là một nhân, nói theo quả của nó. Không một sự thể nào thoát khỏi tương quan nhân quả theo kiểu ấy. Có nhân tức có quả, và ngược lại có quả tất phải có nhân. Khái niệm nhân và quả có ý nghĩa cả về bản tính lẫn hình tướng chỉ khi nào được xét trên quan hệ giữa chúng mà thôi.

---o0o---

Tương quan nhân quả loại nhất đa tương tức.

Nói rằng sự vật không có tự tính không có nghĩa chúng không có bản tánh hay Thật tướng. Thật tướng của chúng là Không, là Thực tại cứu cánh. “Thật tướng của các pháp thời đoạn bất, cắt đứt cả tâm hành lẫn ngôn ngữ (tư duy và nói năng), không sanh cũng không diệt, tịch diệt như Niết bàn” (Bài tụng Trung luận XVIII.7). Thật tướng hay bản tánh tuy phân biệt với giả tướng nhưng không phải là một tự thể, không phải là đối tượng xác định của tri giác. Bản tánh của sự vật là phi bản tánh; chính cái phi bản tánh là bản tánh của chúng. Tại vì chúng duy nhất có một bản tánh, chính là phi bản tánh. [prakṛtyaiva na te dharmāḥ kimcit. yā ca prakṛtiḥ sāprakṛtiḥ, yā cāprakṛtiḥ sā prakṛtiḥ sarvadharmānām ¾ ekalaksanatvād yad utālaksanatvāt] (Astaśāhasrikā Prajñāpāramitā; Kinh Bát nhã Ba la mật Bát thiên tụng).

Tánh Không bàng bạc khắp nơi, nghĩa là tánh Không an lập trong mọi sự vật. Câu “chư hành vô thường” cũng có nghĩa như vậy. Tánh Không của một pháp đồng nhất với tánh Không của tất cả mọi pháp. Bởi tánh Không an lập

trong mọi pháp nên do tương đồng mà tánh Không vô hạn, không có biên giới, do đó bao hàm được vạn pháp. Vạn hữu tức vũ trụ không tự hiện hữu, chỉ hiện hữu khi đủ duyên, chỉ hiện hữu bằng vào quan hệ, lớp này lớp khác trùng trùng vô tận, một làm duyên cho tất cả, tất cả làm duyên cho một, tất cả y nơi một, một y nơi tất cả.

Vì thế vũ trụ ví như một mạng lưới nhân duyên sinh vĩ đại, tất cả khởi lên đồng thời, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, mỗi hữu không chướng ngại hiện hữu và hoạt động của hữu khác. Mạng lưới ấy còn gọi là Pháp giới (dharmadhātu), là hình tướng tích cực của tánh Không, là biểu lộ động của Chân như. Pháp giới vừa chỉ thế giới hiện tượng tức thế gian giới, chi phối bởi định lý y tánh duyên khởi pháp, vừa chỉ cảnh giới Chân như của chư Phật, vô vi tịch diệt, ái tận niết bàn. Nếu xét về toàn thể tiến trình duyên khởi của vũ trụ, thời bản tính của hiện khởi là vũ trụ nói theo nhân, là tánh Không, là Pháp giới.

Pháp giới duyên khởi là lý thuyết cho rằng vũ trụ nói theo quả là cộng đồng tạo tác của tất cả mọi loài, tương quan liên hệ trên đại thể, và hiện khởi trong hỗ tương giao thiệp. Hết thấy mọi sự vật cá biệt giao thiệp nhau, nhưng mỗi sự vật duy trì trọn vẹn cá biệt tính trong tự thân.

Stephen Hawking, nhà bác học trứ danh về vật lý lý thuyết, đề xướng một vũ trụ tương tự Pháp giới Hoa nghiêm. Vào năm 1970, cùng với vật lý gia Roger Penrose, ông sử dụng thuyết tương đối của Einstein, và khám phá một định lý toán học theo đó vũ trụ hiện khởi từ một dị điểm toán học (singularity) gọi là điểm nguyên thủy của vũ trụ. Thuyết này thường được gọi là thuyết Bùng nổ (Big Bang). Nhưng thuyết này mới giải quyết vấn đề hiện khởi của vũ trụ được một nửa mà thôi, vì thuyết tương đối không đủ khả năng mô tả điểm nguyên thủy của vũ trụ. Bởi vậy, vào năm 1981, Stephen Hawking tìm cách phối hợp thuyết tương đối với cơ học lượng tử, dùng ảo số biểu tượng thời gian, và thành công chứng minh bằng toán học rằng vạn hữu hiện khởi không phải từ một dị điểm mà từ một thực tại nhất thể, đồng nhất và đối xứng, không dị điểm, không sai biệt, không sinh không diệt. Để diễn tả thực tại ấy, Stephen Hawking viết: “The universe is really completely self-contained, having no boundary or edge. It would have neither beginning nor end: It would simply BE. What place, then, for a creator?” (A Brief History of Time). Dịch: Vũ trụ thật sự hoàn toàn mãn túc, không có biên giới hay bờ mép, vô thi vô chung. Nó hiện hữu đơn giản là thế. Như vậy còn chỗ nào dành cho một Đấng Sáng tạo? Là thế, danh từ Phật học là như thị, là yathàbhūta. Là thế tức là không thể miêu tả được.

Theo nguyên lý bất định của Heisenberg, sự vật hiện khởi là do Thực tại tự tánh sai biệt, bất biến tùy duyên, mà thăng giáng năng lượng phát khởi, phá hủy tính đối xứng nguyên thủy của Thực tại. Bắt đầu tiến trình biến chuyển là sự sinh khởi tương thành (pair production) có tính cách đối xứng, nghĩa là những cặp đối đãi hạt và phản hạt phát hiện đồng thời, đồng biểu hiện một năng lượng giống nhau nhưng khác ở điểm hạt là năng lượng dương và phản hạt là năng lượng âm. Sở dĩ cân bằng âm dương như thế tại vì sinh khởi của hạt và phản hạt phát xuất từ một vũ trụ mà tổng số năng lượng là không. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, vũ trụ là Chân Không và sinh khởi tương thành những cặp đối đãi hạt và phản hạt là Diệu hữu. Trong trường hợp phản hạt và hạt va chạm nhau thì chúng tương hủy theo nghĩa là chúng hỗ tương nhiếp nhập hoàn chuyển năng lượng trở lại. Về sau cứ mỗi lần nhiệt độ của vũ trụ giảm đến một mức độ nào đó thì lại thêm một lần tính đối xứng ở mức đó bị phá hủy. Số hạt và số phản hạt bắt đầu chênh lệch, số hạt trở nên nhiều hơn số phản hạt. Do đó, với thời gian phát hiện những hạt sai biệt, trước là hạt nặng như dương điện tử, trung hòa tử, sau là hạt nhẹ như âm điện tử. Sau đó do lực hấp dẫn các hạt tập hợp lại tạo thành nguyên tử, nguyên tử thành phân tử,... Rồi đến lượt thiên hà thành hình, từ đó khởi sinh sao và các hệ thống hành tinh, v.v... Sinh mệnh cuối cùng thành lập do hội đủ các yếu tố cần thiết.

Về mặt pháp tướng, mỗi một sự vật cá biệt tự giữ được tính riêng, làm đối tượng cho sự nhận thức biết nó là nó. Về mặt pháp tánh, Thật tướng của vạn hữu là Không, không có giới hạn, không có phần vị sai biệt. Do đó mỗi một sự vật châu biến và bao dung vũ trụ. Đây là nhãn quan Viên dung của Hoa nghiêm: Chân Như vốn thanh tịnh, mãn túc, và viên minh, nhưng cũng có diệu dụng năng sanh tạo ra thế giới sum la vạn tượng. Có thể nói thế giới này là một thế giới trùng trùng duyên khởi nằm gọn trong lòng một vi trần mà không bị thu nhỏ lại. Vi trần là thuật ngữ dùng để chỉ mỗi một sự vật cá biệt. Nói “thế giới trùng trùng duyên khởi nằm gọn trong” tức là nói tánh Không an trú trong. Nói “không thu nhỏ lại” tức là đứng trên phương diện pháp tướng của thế giới mà nói.

Có bốn trường hợp tương dung. Một, cái một ở trong cái một. Một hiện hữu cá biệt duy trì trọn vẹn cá biệt tính về phương diện pháp tướng, đồng thời về mặt pháp tánh bao hàm một cá thể khác là do cả hai cá thể cùng có Thật tướng là Không. Hai, cái một ở trong tất cả, có nghĩa là tất cả không để mất cá biệt tính của chúng đồng thời dung chứa mỗi mỗi cá thể mà pháp tánh đồng nhất với pháp tánh của tất cả. Ba, tất cả ở trong cái một, có nghĩa là cái một vẫn giữ được cá biệt tính, đồng thời bao hàm tất cả là do tất cả đồng

nhất một tánh Không. Bốn, tất cả ở trong tất cả, có nghĩa là tất cả duy trì cá biệt tính của chúng về mặt pháp tướng, đồng thời mỗi mỗi cá thể bao dung tất cả về mặt pháp tánh.

Tóm lại, Thực tại cá biệt được bao hàm trong một Thực tại bao la, và Thực tại bao la này lại thấy tham dự trong từng mỗi Thực tại cá biệt. Thêm nữa, mỗi mỗi hiện hữu cá biệt bao hàm trong chính nó tất cả những hiện hữu khác. Như thế có thể nói có một sự hỗ tương giao thiệp toàn diện trong Pháp giới. Thuyết hỗ tương giao thiệp có thể diễn tả theo thuật ngữ của tương quan nhân quả. Nhưng từ ngữ đó phải được hiểu theo một ý nghĩa cao sâu hơn, vì Pháp giới là thế giới vượt ra ngoài lưỡng cực có và không và không chút liên hệ với ý niệm về tương quan nhân quả theo nghĩa thế tục. Giao thiệp nhân quả trong Pháp giới được trực nhận không qua trung gian của khái niệm nào cả, không phải như là kết quả của trí năng suy luận. Thế giới của những quan hệ loại nhất đa tương tức còn được gọi là Không (Sùnya), là Vô sinh (anutpāda), và Vô tự tính (asvabhāva).

Ngài Pháp Tạng nhận xét rằng muốn hiểu duyên sinh quan của Hoa nghiêm cần phải thực hành sáu phép quán sau đây: “(1) nhìn vào bản tánh trong sáng của Chân tâm, nơi trở về của vạn hữu; (2) nhìn vào tự thể của thế giới sai biệt vốn là do Chân tâm mà có; (3) quán sát về bí mật viên dung của tâm và cảnh; (4) quán sát rằng tất cả chỉ là Chân Như, mà tất cả ảnh hiện tồn tại đều phản chiếu trong đó; (5) quán sát rằng đài gương nhất thể thu nạp ảnh tượng của mọi vật, mỗi mỗi vật không ngăn ngại nhau; và (6) quán sát rằng chủ và khách cùng quan hệ tồn tại toàn triệt khắp tất cả thế giới, nếu kéo ra một vật cá biệt thời toàn thể tất cả vật khác cũng được kéo ra theo cùng lúc.” (D. T. Suzuki. Thiền luận. Tập Hạ)

Tóm lại, duyên sinh quan Hoa nghiêm được thuyết minh qua một giai đoạn “Không” lập nên cái thể tâm thanh tịnh, rồi đứng trên lập trường tịnh tâm triệt để khoáng trương thành thế giới quan, chủ trương một tức hết thấy, hết thấy tức một (nhất đa tương tức). Đó là điểm khác biệt với lập trường Vọng tâm duyên sinh của Bát nhã tuy cũng chủ trương mọi pháp duy tâm như Hoa nghiêm.

3. Nhân duyên và Tứ cú

Nhân duyên và Tứ cú Trung quán.

Trọng tâm của Phẩm I: Quán nhân duyên là phân biệt giữa nhân (hetu) và duyên (pratyaya). Chữ “nhân” (hetu) trong Trung luận là để chỉ một hiện tượng (biến cố, trạng thái, hay quá trình) tự tính nó có năng lực dẫn sanh quả. Chữ “duyên” (pratyaya; condition) có nghĩa là pháp làm duyên. Đó là một hiện tượng có thể trung ra nhằm cắt nghĩa điều kiện hiện hữu của một hiện tượng khác gọi là pháp duyên dĩ sinh hay duyên khởi. Quan hệ giữa các pháp hội đủ để làm duyên cho một quả sanh và sự hữu “quả” không mang một tính chất huyền bí nào và không cần thi thiết bất kỳ một khái niệm siêu hình nào để diễn tả sự quan hệ ấy. Bởi thế ngài Long Thọ một mặt phản bác mọi sự hiện hữu của nhân, một mặt xác quyết duyên chỉ có bốn thứ mà thôi. Ngay bài tụng đầu Phẩm I, Ngài đưa ra một phương pháp quán sát và phân tích sự sanh bằng vào tứ cú. Luận thức dẫn đến kết luận là mọi pháp đều vô sinh, nghĩa là không có sự sanh có tự tính tức là sự sanh do năng lực dẫn sanh quả từ tự tính của nhân. Sau đây là bài tụng I.1.

Bản chữ Hán:

HI.1. Chư pháp bất tự sinh/ Diệc bất tùng tha sinh/

Bất cộng bất vô nhân/ Thị cố tri vô sinh//

Bản chữ Phạn:

PI.1. na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutaḥ/

utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana//

Dịch PI.1. Không có bất cứ sự hữu nào ở bất cứ nơi nào sanh từ chính nó, từ các cái khác nó, từ cả hai cộng lại, hay không có nguyên nhân.

Theo kinh Thập Địa, Đại Bồ tát đã đủ Đệ ngũ Địa muốn vào Đệ lục Hiện tiền Địa phải quán sát mười pháp bình đẳng: vô tướng, vô thể, vô sinh, vô diệt, bốn lai thanh tịnh, không hý luận, không thủ xả, tịch tịnh, vô tự tính (như huyễn, như mộng, như bóng, như vang, như trăng trong nước, như tượng trong gương, như dương diệm), hữu vô bất nhị.

Trong Phẩm I, ngài Long Thọ chọn giải thích phép quán sát tất cả pháp vô sinh vì do phép quán này mà thiên sinh thông hiểu dễ dàng chín pháp bình đẳng kia.

Trong bài tụng này, mệnh đề tôn biểu tượng quan hệ nhân quả giữa hai tôn y là “sự hữu” (bhāva) và “sinh” (utpannā vidyante). Theo phương pháp tứ cú, tôn y “sinh” được chia làm bốn cách: từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai cộng lại, và không do nhân nào cả. Do đó, bài tụng này có thể viết lại dưới dạng liên hợp bốn kiến giải:

P1. na svato bhāvāḥ utpannā vidyante

[sự hữu không sinh từ chính nó]

P2. na parato bhāvāḥ utpannā vidyante

[sự hữu không sinh từ cái khác nó]

P3. na dvābhyām bhāvāḥ utpannā vidyante

[sự hữu không sinh từ cả hai cộng lại]

P4. na ahetuto bhāvāḥ utpannā vidyante

[sự hữu không sinh không có nguyên nhân].

Hai kiến giải P1 và P2 có tầm quan trọng đặc biệt. Chúng khác nhau ở chỗ kiến giải P1 nói đến “từ chính nó” (svato), kiến giải P2 nói đến “từ cái khác nó” (parato). “Nó” và “cái khác nó” triệt để loại trừ lẫn tương, nghĩa là có nó thì không có cái khác nó và ngược lại, ngoài ra không có cái thứ ba nào khác. Vì vậy, tập hợp đồng phạm với nó và tập hợp đồng phạm với cái khác nó bổ sung nhau. Hội của chúng tạo thành vũ trụ ngôn thuyết (universe of discourse) tức là tập hợp nhân của tất cả mọi sự hữu. Giao của chúng là tập hợp rỗng, tương ứng với “các hữu sinh chẳng phải từ chính nó chẳng phải từ cái khác nó”. Theo lối thành lập tứ cú như vậy, thời tất cả chỉ có bốn cách sinh mà thôi, không có cách thứ năm nào khác. Sau đây là hình vẽ tượng trưng bốn kiến giải: tập hợp đồng phạm với nó (I), tập hợp đồng phạm với cái khác nó (II), tập hợp vũ trụ ngôn thuyết hội hai tập hợp ấy (III), và tập hợp giao rỗng của hai tập hợp ấy (IV).

I

II

III

IV

Trường hợp kiến giải thứ tư thực ra được hiển nghiệm ngay sau khi hai kiến giải đầu phủ định sự hiện khởi từ chính nó cũng như từ cái khác nó. Cũng thế, trường hợp kiến giải thứ ba là một sự xác nhận những gì đã phủ định trong hai kiến giải đầu. Như vậy chỉ cần chứng minh hai kiến giải đầu mà thôi.

Phép quán sát tất cả pháp vô sinh gồm những giai đoạn sau đây:

1. Xác định cái gì phải bác bỏ y theo lý vô ngã, tức là xác định cái phải bác bỏ là một pháp duyên khởi.
2. Quán sát và phân tích để phát hiện tất cả mọi cái gì sanh có tự tính đều phải sanh theo một trong bốn kiến giải của tứ cú và tất cả chỉ có bốn kiến giải ấy mà thôi.
3. Lần lượt quán sát nguyên nhân của từng mỗi kiến giải: tại sao tự thể không sanh từ chính nó, từ cái khác, từ cả hai cộng lại, không do nguyên nhân nào.

Hết giai đoạn này, thiền sinh thấy rõ sự hữu không sanh do năng lực dẫn sanh quả của bất cứ nhân nào. Bởi sự hữu là do duyên sinh và không do năng lực dẫn sanh quả của nhân mà sanh, nên tất nhiên sự hữu không có tự tính. Do đó, thiền sinh kết luận sự hữu không có tự tính.

Phật Hộ (Buddhapālita) luận giải kiến giải P1 theo phép hệ quả phi lý (reductio ad absurdum; phép phản chứng) như sau:

(a1) Nếu sự hữu sanh từ chính nó, sự hữu đã hiển nhiên nên sự sanh một lần nữa không cần thiết.

(b1) Giả thiết sự hữu sanh từ chính nó. Do sự sanh một lần nữa không cần thiết nên dẫn đến hệ luận phi lý là sự sanh kéo dài liên miên bất tận, không giây phút nào là không sanh.

(c1) Kết luận: Sự hữu không sanh từ chính nó.

Đối với kiến giải P2 cũng lý luận tương tự theo phép hệ quả phi lý:

(a2) Nếu sự hữu sanh từ cái khác nó, thời nó sanh từ bất cứ cái gì khác nó.

(b2) Giả thiết sự hữu sanh từ cái khác nó. Do nó sanh từ bất cứ cái nào khác nên dẫn đến hệ luận phi lý là bất cứ cái gì đều sanh từ bất cứ cái gì.

(c2) Kết luận: Sự hữu không sanh từ cái khác nó.

Phật Hộ áp dụng phép phản chứng cho mỗi một kiến giải và cuối cùng tổng hợp kết quả của bốn tứ cú thời thấy rằng vạn hữu không sanh từ chính nó, từ cái khác nó, từ cả hai cộng lại, và vô nhân, tất nhiên vạn hữu vô sinh. Bản chữ Hán bài tụng I.1 nêu rõ trong câu cuối lời kết luận này: “Thị cố tri vô sinh” mà bản chữ Phạn không có.

Về sau, Thanh Biện (Bhāvaviveka) chủ trương phàm lập một thuyết gì thời cần lập luận theo qui tắc Nhân minh, nghĩa là phải đủ ba phần tôn, nhân và dụ. Ngài chỉ trích Phật Hộ không đưa ra một chủ trương, một mệnh đề tôn nào làm tiêu đích tranh luận mà chỉ dùng luận pháp tấn công bằng phép phản chứng. Như vậy, luận chứng không đủ khả năng giải thích và thuyết phục đối phương vì thiếu chính xác và có thể dẫn đến kết luận sai lầm. Chẳng hạn trong trường hợp chứng minh kiến giải P1, lý luận có thể xoay ra như sau:

(a1) Nếu sự hữu sanh từ chính nó, thời sự sanh một lần nữa không cần thiết.

Nhưng vì có thể đảo vị (a1) thành một mệnh đề tương đương:

(a1') Nếu sự sanh một lần nữa cần thiết thời sự hữu sanh không từ chính nó,

cho nên Thanh Biện nói rằng người ta có thể hiểu là Phật Hộ xác nhận:

“Nếu sự hữu sanh từ chính nó, thời sự sanh một lần nữa không cần thiết và nếu sự sanh một lần nữa cần thiết thời sự hữu sanh không từ chính nó.”

Như thế, quả thật Phật Hộ đã xác quyết “sự hữu sanh không từ chính nó” tức là có thể sanh hoặc từ cái khác nó, hoặc từ cả nó và cái khác nó, hoặc không có nguyên nhân.

Xét cho kỹ, rắc rối gây ra là do chữ na trong phát biểu kiến giải P1 bằng tiếng Phạn:

“P1. na svato bhāvāh utpannā vidyante” [sự hữu không sanh từ chính nó]

Chữ na có thể phủ định động từ “vidyante” trong “utpannā vidyante” (sanh) và cũng có thể phủ định danh từ “svato” (từ chính nó). Nếu phủ định động từ

trong một cụm động từ (verb phrase) thời có nghĩa là phủ định toàn thể mệnh đề tức là một phủ định tuyệt đối (prasajyapratishedha), không hàm ý một khẳng định đằng sau. Trái lại nếu phủ định một danh từ trong một cụm danh từ (noun phrase) thời đó là một phủ định không quả quyết (paryudāsa) hàm ý một khẳng định đằng sau. Do đó, áp dụng phép phản chứng phản bác một mệnh đề trái nghịch với mệnh đề tôn là một luận pháp nguy hiểm. Nó có thể dẫn đến một phủ định không quả quyết hàm ý một khẳng định đằng sau, và cuối cùng đưa đến kết quả ngược lại dụng ý của ngài Long Thọ như trong thí dụ kiến giải P1 nêu trên.

Về sau, bên vực lập trường của Phật Hộ, ngài Nguyệt Xứng giải thích dụng ý phủ định của ngài Long Thọ trong bốn kiến giải là phủ định tuyệt đối (prasajyapratishedha). Phản bác kiến giải “không sanh từ chính nó” không có nghĩa là công nhận kiến giải đối nghịch “sanh từ cái khác nó”. Mặt khác, mệnh đề đối nghịch này cũng bị phủ định trong kiến giải thứ hai. Bởi vậy Thanh Biện đã chỉ trích sai lầm. Ngoài ra, Phật Hộ không cần phải bảo vệ hay đối tránh về chủ trương của mình. Vì mục đích của cuộc tranh luận là chỉ cho đối phương thấy học thuyết của họ sai lầm nên không cần tổ chức luận thức phải đủ ba phần tôn, nhân và dụ. Dùng từ ngữ, sự kiện đối phương công nhận để phá lập luận của họ là đủ rồi. Và lại, phép phản chứng thực ra là một hình thức thu gọn của phá luận theo quy tắc Nhân minh.

Nên lưu ý ở đây không một thực tại nào bị phủ định. Cái bị phủ định là ngôn ngữ và luận lý nhập thế trong các mệnh đề tôn “Sự hữu không sanh từ chính nó, từ cái khác nó, v.v...” Mục đích của tứ cú Trung quán là chỉ bày cách thức phản bác ngôn ngữ và luận lý thông tục khi được sử dụng mô tả thực tại cứu cánh. Sự phủ định thành công là vì kết cấu văn pháp của mệnh đề phát biểu đặt trên định thức duyên khởi nên không quy chiếu một thực tại nào cả. Phương cách tư duy và phát biểu thông tục là quảng diễn và biến dị lời giải thích nhị nguyên về hiện hữu: khẳng định và phủ định, tích cực và tiêu cực, một và nhiều,... Ngay trong một mệnh đề phán đoán đơn giản như “tờ giấy này trắng” bắt buộc phải có hai ngôn từ là chủ từ “tờ giấy này” và thuộc từ “trắng”. Thêm nữa, khái niệm “trắng” cần có khái niệm đối nghịch “không trắng” mới định nghĩa được: “trắng là khiến trừ không-trắng”. Bất cứ phát biểu nào cũng phải nương vào ít nhất là hai khái niệm mới có ý nghĩa.

Thật ra, suy luận và mô tả luôn luôn căn cứ trên kiến giải phân hai về hiện hữu. Nếu không thế thời không làm sao nói năng bàn luận về quan hệ giữa tác nghiệp và nghiệp, thấy và đối tượng bị thấy, biết và cái bị biết,... Mọi quảng diễn và biến dị kiến giải phân hai về hiện hữu tạo nên cái được gọi là

hý luận [prapanca; nguyên nghĩa của prapanca là quảng diễn (expansion) hay biến dị (diversity)]. Kiến giải phân hai thật ra vô hại nhưng khi đi đôi với chấp trước và cố chấp thời sinh ra hý luận gây nguy hại rất lớn. Hý luận còn phô diễn một ý nghĩa sai lầm rằng sự hữu có tự tính, cái không có mà vọng tưởng chấp là chân thật. Theo ngài Long Thọ, muốn nhổ hết gốc rễ mọi khổ đau và vô minh vi tế nhất ra khỏi tâm trí để giải thoát hết khổ, chúng ta phải đoạn diệt hý luận. Trung luận không ngớt phủ định ngôn ngữ và luận lý mặc dầu với đặc tính quảng diễn và biến dị ngôn ngữ và luận lý là công cụ tối cần và hữu ích nhất trong đời sống thực tiễn của chúng ta.

Một phương pháp xác định tính đúng của luận thức tứ cú Trung quán là quán sát và phân tích căn cứ vào diện thời gian của vũ trụ ngôn thuyết. Chẳng hạn, hai mệnh đề “x sanh từ cái khác nó” và “x không sanh từ cái khác nó” mâu thuẫn nhau. Cả hai nếu đồng thời thì không thể đúng. Tuy nhiên, nếu xét mỗi mệnh đề ở vào một thời điểm khác nhau thì cả hai có thể đúng. Sự kiện x sanh từ cái khác nó ở thời điểm “a” và sự kiện x không sanh từ cái khác nó ở thời điểm “b” khác “a” thuộc hai hệ thống luận lý khác nhau. Bởi vậy muốn hiểu rõ cấu trúc luận lý của tứ cú và xác định tính đúng của nó, cần phân biệt những hệ thống tứ cú trên phương diện dịch chuyển thời gian. Tứ cú Hoa nghiêm đề cập sau đây là một thí dụ khác với tứ cú Trung quán trên phương diện đó.

---o0o---

Sáu nghĩa của nhân và Tứ cú Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương

Ngài Pháp Tạng, vị tổ thứ ba nhưng thường được xem như sáng tỏ đích thực của Hoa nghiêm tông, đã có công hệ thống hóa toàn vẹn nền triết học Hoa nghiêm. Trong số rất nhiều tác phẩm của Ngài, Hoa nghiêm Nhất thừa Giáo nghĩa Phân tễ Chương, còn gọi vắn tắt là Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương, là bộ luận căn bản được dùng làm sách giáo khoa không những về giáo lý Hoa nghiêm mà còn về tư tưởng Phật giáo nữa. Chương hai: “Duyên khởi môn lục nhân nghĩa” của bộ luận này được dành giảng giải về sáu nghĩa của nhân. Sáu nghĩa của nhân là sáu đặc tính của cái được quan niệm là nhân. Sáu nghĩa này do ngài Pháp Tạng đứng trên phương diện thể và dụng giải thích lại sáu nghĩa của pháp chủng tử [sát na diệt, quả câu hữu, hằng tùy chuyên, tánh quyết định, đãi chúng duyên, và dẫn tự quả] thuyết giảng trong Nhiếp Đại thừa luận của Vô Trước.

Xét mặt thể, nhân có hai: Không và Hữu. Nhân Không là căn cứ vào sự kiện mọi hiện tượng do duyên sinh đều vô tự tính. Nhân hữu là căn cứ vào sự kiện mọi hiện tượng do duyên sinh đều là danh tự giả tướng. Hữu mượn danh mà có cho nên giả hữu.

Xét mặt dụng, nhân có hai: hữu lực và vô lực. Nhân hữu lực là căn cứ vào sự kiện nhân tự nó đơn độc hay chung hợp với duyên mà có năng lực dẫn sanh quả. Nhân vô lực là căn cứ vào sự kiện nhân không có năng lực dẫn sanh quả.

Ngoài ra, xét về mặt lệ thuộc duyên để sanh quả, nhân có hai: nhân đãi duyên (đãi duyên tức đợi duyên) là nhân lệ thuộc duyên và nhân bất đãi duyên là nhân không lệ thuộc duyên mà sanh quả.

Đứng trên sáu quan điểm: Không và hữu, hữu lực và vô lực, đãi duyên và bất đãi duyên, ngài Pháp Tạng sắp đặt sáu đặc tính của nhân theo thứ tự sau đây. Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương gọi sáu đặc tính này là sáu nghĩa của nhân:

N1. Không, hữu lực, và bất đãi duyên.

N2. Không, hữu lực, và đãi duyên.

N3. Không, vô lực, và đãi duyên.

N4. Hữu, hữu lực, và bất đãi duyên.

N5. Hữu, hữu lực, và đãi duyên.

N6. Hữu, vô lực, và đãi duyên.

Điều đáng lưu ý là trong số sáu nghĩa có bốn là hữu lực (N1, N2, N4, N5) và hai vô lực (N3, N6). Đó là vì hai đặc tính sau đây bị gạt bỏ:

N7. Không, vô lực, và bất đãi duyên.

N8. Hữu, vô lực, và bất đãi duyên.

Lý do: Ngài Pháp Tạng cho rằng khi vô lực về mặt dụng và bất đãi duyên về mặt lệ thuộc duyên thì không còn lý do gì để quan niệm cái đó là nhân nữa.

Ngài Pháp Tạng dùng tên sáu đặc tính của chủng tử để định danh sáu nghĩa của nhân và giải thích như sau.

Nghĩa 1: “Không, hữu lực, và bất đãi duyên”. Đây là nghĩa “sát na diệt”. Tại sao? Do sát na diệt mà hiển lộ vô tự tính. Đó là Không. Do diệt này mà quả pháp được sanh. Đó là hữu lực. Nhưng sự tàn tạ diệt vong này không phải do lực của duyên, nên nói là bất đãi duyên (không lệ thuộc duyên).

Nghĩa 2: “Không, hữu lực, và đãi duyên”. Đây là nghĩa “quả câu hữu”. Do “câu hữu”, nghĩa là cộng đồng hiện hữu, nên mới có thể (hiện) hữu, như thế là bất hữu tức Không. Do “câu” tức tương tác cho nên có thể thành hữu. Đó là hữu lực. Do “câu” nên không phải là đơn độc, cho nên đãi duyên (lệ thuộc duyên).

Nghĩa 3: “Không, vô lực, và đãi duyên”. Đây là nghĩa “đãi chúng duyên”. Tại vì loại nhân này cần sự hỗ trợ của nhiều điều kiện khác nữa mới có thể dẫn đến quả. Do không có tự tính nên Không. Nhân không sanh nhưng do duyên sinh, nên nhân vô lực. Do ý nghĩa này mà nói đãi duyên.

Nghĩa 4: “Hữu, hữu lực, và bất đãi duyên”. Đây là nghĩa “tánh quyết định”. Do nhân không thay đổi chủng loại của tự thân để dẫn đến quả, cho nên có nghĩa là hữu. Tự thân không thay đổi nhưng có khả năng sanh quả, cho nên hữu lực. Nhưng sự không thay đổi này không phải do lực của duyên, nên bất đãi duyên.

Nghĩa 5: “Hữu, hữu lực, và đãi duyên”. Đây là nghĩa “dẫn tự quả”. Do dẫn xuất kết quả tự thân nên có nghĩa là hữu. Tuy nhân cần sự hỗ trợ của đợi duyên mới sanh quả nhưng không phải là sanh quả của duyên, nên có nghĩa là hữu lực. Chính do điều này mà nói là đãi duyên.

Nghĩa 6: “Hữu, vô lực, và đãi duyên”. Đây là nghĩa “hằng tùy chuyển”. Vì tùy thuộc cái khác cho nên không thể là vô. Vì tương tục chuyển biến không thể trái nghịch với duyên nên không có tác dụng của lực (vô lực). Chính do điều này mà có nghĩa là đãi duyên.

Sau khi giải thích, ngài Pháp Tạng liên kết sáu nghĩa của nhân với hai dạng tứ cú dẫn từ Thập địa kinh luận và Đại thừa A tỳ đạt ma tập luận.

Dạng tứ cú thứ nhất dẫn từ Thập địa kinh luận (Dasabhūmi-sāstra) của Thế Thân, Bồ đề lưu chi dịch:

Thâm quán (về 12 chi duyên khởi) có bốn:

ĐL1. Hữu phần không phải là tha tác, vì sanh ra từ nhân của tự thân [sự hữu không sanh từ cái khác nó],

ĐL2. Không phải tự tác vì sanh do duyên [sự hữu không sanh từ chính nó],

ĐL3. Phi cả hai tác, vì sanh do tùy thuận, vì không có tri giả, vì thời gian tạo tác không đình trú. [sự hữu không sanh từ cả hai cộng lại],

ĐL4. Không phải vô nhân tác, vì tùy thuận mà hiện hữu [sự hữu không sanh không có nguyên nhân].

Dạng tứ cú thứ hai dẫn từ Đại thừa A tỳ đạt ma tập luận (Abhidharmasamuccaya), Vô Trước tạo, được diễn đạt như sau:

TL1. Vì chủng tử tự thân hiện hữu nên không sanh ra từ cái khác [sự hữu không sanh từ cái khác nó].

TL2. Vì hội các duyên mới sanh, nên không phải tự sanh [sự hữu không sanh từ chính nó].

TL3. Vì không có tác dụng nên không cộng sanh [sự hữu không sanh từ cả hai cộng lại].

TL4. Vì có công năng nên không phải là vô nhân [sự hữu không sanh không có nguyên nhân].

Hai dạng tứ cú nói trên cùng có một cấu trúc luận lý giống nhau:

ĐLTL1. Vì sanh do nhân của tự thân, nên không sanh từ một duyên [sự hữu không sanh từ cái khác nó].

ĐLTL2. Vì sanh từ một duyên, nên không sanh từ một nhân [sự hữu không sanh từ chính nó].

ĐLTL3. Không sanh từ cả hai nhân và duyên vì không có tri giả và vì thời gian tác dụng không đình trú [sự hữu không sanh từ cả hai cộng lại].

ĐLTL4. Không phải vô nhân mà sanh, vì do tùy thuận mà hiện hữu [sự hữu không sanh không có nguyên nhân].

Trong kiến giải đầu ĐLTL1 lý do “không sanh từ cái khác nó” được giải thích là vì “do nhân của tự thân” mà sanh. Trong kiến giải thứ hai ĐLTL2, lý do “không sanh từ chính nó” được giải thích là vì “do duyên (cái khác nó)” mà sanh. Như vậy là khẳng định mệnh đề này để giải thích lý do phủ định mệnh đề kia và ngược lại.

So sánh với tứ cú Trung quán, thời hai kiến giải đầu trong tứ cú Trung quán không cùng một thứ tự trước sau và đặc biệt là ngài Long Thọ không giải thích lý do phủ định mệnh đề này bằng cách khẳng định mệnh đề kia như trong ĐLTL1 và ĐLTL2. Kiến giải thứ ba trong tứ cú Trung quán không khác với kiến giải thứ ba ĐLTL3. Kiến giải thứ tư Trung quán có sự dị biệt vì chỉ nói vắn vắn rằng không có sự hữu nào sanh không có nguyên nhân. Trái lại, kiến giải thứ tư ĐLTL4 nêu rõ lý do vì tùy thuận mà hiện hữu, nên không thể nói là không có nhân. Nói cách khác, ĐLTL4 xác nhận nhân hiện hữu.

Sự dị biệt là do quan niệm về dịch chuyển thời gian trong hai hệ thống luận lý khác nhau. Một bên, ngài Long Thọ phát biểu bốn kiến giải của tứ cú cùng trên một bình diện thời gian. Bởi thế bốn kiến giải Trung quán triệt để loại trừ lẫn nhau. Kiến giải nào cũng bị ba kiến giải kia phản bác. Kết quả của tứ cú vì thế mà không được xác chứng. Bên kia, trái lại, phải xét bốn kiến giải ĐLTL theo các diện thời gian khác nhau. Lý do là tại hai mệnh đề đầu, ĐLTL1 và ĐLTL2, không thể đồng thời đúng được.

Để liên kết sáu nghĩa của nhân với tứ cú Địa luận hay Tập luận, Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương đầu tiên không dùng đến hai quan điểm nhân Không và nhân Hữu. Bốn quan điểm: hữu lực và vô lực, đãi duyên và bất đãi duyên được sử dụng để thành lập một hệ thống bốn câu HN1, HN2, HN3, HN4 tương ứng với tứ cú Địa luận hay Tập luận. Sau đó ghép thêm vào mỗi câu quan điểm nhân Không hay nhân Hữu, Ngũ giáo Chương có hai hệ tứ cú: một với nhân Không, một với nhân Hữu. Nhưng dù nhân Không hay nhân Hữu, điều này không ảnh hưởng gì đến sự tương ứng giữa bốn câu HN1, HN2, HN3, HN4 với tứ cú Địa luận hay Tập luận.

HN1. Nhân hữu lực và bất đãi duyên, tương ứng với kiến giải ĐLTL1.

HN2. Nhân vô lực và đãi duyên, tương ứng với kiến giải ĐLTL2.

HN3. Nhân vô lực và bất đãi duyên, tương ứng với kiến giải ĐLTL3.

HN4. Nhân hữu lực và đãi duyên, tương ứng với kiến giải ĐLTL4.

Câu HN1 là kiến giải đầu của tứ cú Hoa nghiêm, còn gọi là “Bất tha sanh”. “Hữu lực” có nghĩa là “sanh từ chính nó” và “bất đãi duyên” có nghĩa là “không sanh từ cái khác nó”. Vậy kiến giải “Bất tha sanh” có thể phát biểu là: “Vì sanh từ chính nó nên không sanh từ cái khác nó”. Khi phát biểu có nêu lý do vì sao không sanh từ cái khác nó: Đó là vì sanh từ chính nó.

Câu HN2 là kiến giải thứ hai của tứ cú Hoa nghiêm, còn gọi là “Bất tự sanh”. “Vô lực” có nghĩa là “không sanh từ chính nó”, và “đãi duyên” có nghĩa là “sanh từ cái khác nó”. Vậy kiến giải “Bất tự sanh” có thể phát biểu là: “Vì sanh từ cái khác nó nên không sanh từ chính nó”. Khi phát biểu có nêu lý do vì sao không sanh từ chính nó: Đó là vì sanh từ cái khác nó.

Cách phát biểu hai kiến giải đầu trong Ngũ giáo Chương phân biệt hai lý do sanh quả, từ chính nó tức là do nhân của tự thân và từ cái khác nó tức là do duyên, căn cứ trên quan điểm “sanh”, khác hẳn với cách Trung quán phát biểu hai kiến giải đầu: “không sanh từ cái khác nó” và “không sanh từ chính nó”, chỉ phủ định sự sanh chứ không giải thích lý do phủ định. Trung quán chủ trương quan điểm “không sanh”.

Trường hợp câu HN3 là trường hợp vừa vô lực vừa bất đãi duyên nên như đã nói trên không có đặc tính của cái được quan niệm là nhân. Câu HN3 có thể phát biểu là: “không sanh từ chính nó và không sanh từ cái khác nó”. Câu này tuy có tên gọi “Bất cộng sanh”, nhưng vì không có gì là đặc tính của nhân, nên không được chính thức công nhận là kiến giải thứ ba của tứ cú Hoa nghiêm.

So với Trung quán, kiến giải thứ ba Trung quán có thể phát biểu là: “không sanh từ chính nó và cái khác nó”. Trung quán bác bỏ sự sanh từ hội của hai tập hợp bổ sung, tập hợp đồng phạm với nó và tập hợp đồng phạm với cái khác nó, tức là tập hợp gồm nhân của tất cả mọi sự hữu. Nói cách khác, kiến giải thứ ba Trung quán bác bỏ sự sanh từ mọi nhân.

Câu HN4 (nhân hữu lực và đãi duyên) là kiến giải thứ tư (thật ra là kiến giải thứ ba) của tứ cú Hoa nghiêm, còn gọi là “bất vô nhân sanh”, có thể phát biểu là: “Sanh từ chính nó và sanh từ cái khác nó”. Rõ ràng kiến giải thứ tư Hoa nghiêm là một mệnh đề khẳng định sự sanh. Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương giải thích hai chữ “bất vô” là một phủ định kép nên “bất vô nhân” có nghĩa là “có nhân”. Chữ nhân ở đây có nghĩa rộng bao hàm cả duyên nữa. Vì thế, trong Ngũ giáo Chương, danh từ “Bất vô nhân sanh” không chỉ dành riêng cho kiến giải thứ tư mà thôi. Nó được dùng để chỉ chung cho tất cả bốn

kiến giải, kể cả kiến giải thứ ba xem như không có cái được gọi là nhân (thật ra chỉ có ba kiến giải).

So với Trung quán, kiến giải thứ tư Trung quán có thể phát biểu: “không sanh từ cái chẳng phải chính nó chẳng phải cái khác nó”. Như vậy có nghĩa là vô sinh, chứ không hàm ý: “sanh từ chính nó và sanh từ cái khác nó”.

Như trình bày trên đây, sự phân loại sáu nghĩa của nhân đã được ngài Pháp Tạng căn cứ trên quan niệm “là nhân thời phải có tác dụng, hữu lực hay vô lực mà đãi duyên”. Do đó, Ngài gạt bỏ mọi cái không có tác dụng, cho rằng chúng không tương ứng với bất cứ kiến giải nào của tứ cú, và chủ trương “vạn pháp đều sanh do nhân và duyên”. Đây là nguồn gốc của sự khác biệt với tứ cú Trung quán. Vì theo Trung quán, “nhân không sanh quả” và “không có nhân tự nó có năng lực dẫn sanh quả”.

Tất cả liên hệ giữa sáu nghĩa của nhân (Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương), sáu đặc tính của chủng tử (Nhiếp luận), và ba loại tứ cú Địa luận, Tập luận, Hoa nghiêm được trình bày trong Bảng I.

Tứ cú Ngũ giáo Chương y cứ vào tiền đề “sanh từ chính nó hay sanh từ cái khác nó”, nghĩa là hoặc mệnh đề “sanh từ chính nó”, hoặc mệnh đề “sanh từ cái khác nó”, hoặc cả hai mệnh đề đó đều phải chân thật (true). Bởi vậy, hai mệnh đề phát biểu hai kiến giải đầu không thể đồng thời đúng. Cũng vì lý do đó mà kiến giải thứ ba không bao giờ đúng. Ngược lại, tứ cú Trung quán không y cứ vào một tiền đề như vậy.

Đối với tứ cú Hoa nghiêm, nhân Không hay nhân Hữu chẳng có ảnh hưởng nào đến nội dung của bốn kiến giải. Ngược lại, trong tứ cú Trung quán, nhân Không tương ứng với loại tứ cú phủ định: bất tự sanh, bất tha sanh, bất cộng sanh, bất vô nhân sanh. Nhân hữu tương ứng với loại tứ cú khẳng định: hữu, vô, hữu vô, phi hữu phi vô. Loại tứ cú phủ định là nhằm đoạn diệt hý luận. Loại tứ cú khẳng định là nhằm nói lên sự hữu là giả danh giả hữu vì kỳ thật đó chỉ là duyên khởi được phục hoạt từ tánh Không sau khi trải qua một lần bị phủ định.

Theo Trung quán, trong tứ cú phủ định, mọi lập luận liên hệ các kiến giải đều thành lập cùng trên một bình diện thời gian và dẫn đến kết quả là tất cả bốn kiến giải đều bị bác bỏ. Trái lại trong tứ cú khẳng định lập luận liên hệ các kiến giải không cùng đứng chung trên cùng một bình diện. Trong Ngũ giáo Chương cũng thế luận chứng tứ cú được thành lập trên nhiều bình diện thời gian khác nhau.

Cả Bồ tát Long Thọ lẫn ngài Pháp Tạng đều chủ trương đoạn diệt hý luận đưa đến thực chứng tánh Không. Phía Trung quán, tứ cú phủ định là phương pháp sử dụng để bao hàm toàn thể vũ trụ ngôn thuyết. Để thực hiện quá trình phủ định khắp toàn thể vũ trụ ngôn thuyết, tứ cú Trung quán cần được thành lập trên duy nhất một bình diện thời gian. Do đó, trong hệ thống luận lý Trung quán hết thảy mọi ngôn thuyết (ngôn ngữ và luận lý) đồng thời trở nên sai lầm cần phải triệt để đoạn tận để chứng đạt cái “chân không diệu hữu”. Phía Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương, có điểm dị biệt là quá trình đoạn hoặc chứng chân dẫn đến kết quả là một khi “lìa hẳn vọng tưởng hý luận thời thấy ngay trong tự thân sẵn có trí huệ rộng lớn là Phật tánh, cùng Phật không khác”. Như vậy, cái “nhân của tự thân” là “cái còn lại” sau một tiến trình tu đoạn phiền não.

Thật ra, khi Trung quán nói tất cả đều không là chưa nói rõ đến “cái tánh chân thực bất không” tức là cái “nhân của tự thân” đề cập trong Ngũ giáo Chương. Cũng như chỉ biết mộng tưởng cùng mộng cảnh đều không mà chẳng nói đến người ngủ mê (ví dụ cái chân tánh) thời chưa hết lý. Lại có người hỏi: Nếu tất cả đều không có “pháp thật” thời nương vào đâu để hiện ra các pháp giả dối? Theo Thật giáo, pháp thế gian và pháp xuất thế gian đều nương tâm “bất không bốn giác” để thực hiện. Hoa nghiêm Nguyên nhân luận, Tông Mật luận chủ, Hòa thượng Thích Khánh Anh dịch, dẫn kinh Pháp Cỗ và kinh Đại phẩm Bát nhã để làm chứng rằng lý luận của Trung quán chưa rõ ráo, không đầy đủ ý nghĩa, và pháp không là cửa ban sơ của Đại thừa. Đúng như kinh Giải thâm mật đã nói, giáo pháp thuyết giảng trong thời kỳ chuyển pháp luân lần thứ hai không liễu nghĩa (Neyartha): “Đức Thế tôn chỉ vì những vị xu hướng Đại thừa, căn cứ đạo lý ‘các pháp toàn không, không sinh không diệt, bản lai vắng bật, tự tánh niết bàn’, dùng sự ẩn mật mà chuyển pháp luân, tuy càng rất lạ, càng rất hiếm, nhưng pháp luân được chuyển trong thời kỳ này vẫn còn có cái trên nữa, vẫn còn chịu đựng đả phá, vẫn là nghĩa lý chưa hoàn hảo, vẫn là nơi đặt chân của sự tranh luận.” (Kinh Giải thâm mật, Thích Trí Quang dịch).

Giáo lý Hoa nghiêm được tuyên thuyết trong khi đức Phật thể nhập Hải ấn Tam muội. Giáo lý này biểu hiện sự giác ngộ của Phật mới thật rõ ráo, liễu nghĩa, vì đã được Ngài chứng thực và chứng ngộ không đồng với những kinh giáo khác được tuyên thuyết tùy theo cơ hội. Lý Viên dung của Hoa nghiêm về một Toàn thể hỗ tương dung nhiếp căn cứ trên thuyết vô ngã, trên định thức duyên khởi, và trên niệm xác tín vào hiện hữu của cái “bốn giác chân tâm” tức Phật tánh trong tất cả chúng sinh. Tánh là cái nhân hiện thời, Phật là quả sẽ đến. Bốn giác, tánh Phật sẵn có, là nhân đối với thi giác, nghĩa

là mới giác ngộ. Chân tâm là cái nhân chính thức để thành Phật. Ngài Thanh Lương quốc sư giải thích rằng đối với chư Phật, chẳng những chúng sinh đồng nhân mà thôi, mà cũng đồng quả nữa, nếu tâm không mê. Câu ấy có nghĩa là về nhân thời dù chúng sinh đang ở trong triền, vẫn sẵn quả pháp ra khỏi triền, nên kinh mới nói rằng: “Không một chúng sinh nào mà chẳng có đủ trí huệ (Phật tánh) của Như Lai, nhưng chúng chẳng chứng đặng để thiệt hiện ra, là vì bởi chúng còn vọng tưởng chấp trước”. Lại nữa, quả trí nơi nhân của phàm phu chính là quả trí đã thành của chư Phật khác. Như vậy, trong nhân của tự thân tức “bất không bốn giác”, nhân quả, tự tha đều không hai thể.

Bảng I: Liên kết sáu nghĩa của nhân, của chúng tử với các loại tứ cú: Địa luận, Tập luận, Hoa Nghiêm Ngũ giáo chương.

---o0o---

II. Pháp giới duyên khởi

4. Viên dung vô ngại

Hoa nghiêm cảnh giới.

Trong kinh Thắng Thiên Vương Bát Nhã có đoạn: “Lấy tâm kính trọng tu tập hạnh Không; tu tập hạnh Không nên xa lìa mọi chỗ thấy, xa lìa mọi kiến hoặc, nên tu hành chính đạo; tu hành chính đạo nên thấy được Pháp giới”. Nhưng thế nào là Pháp giới?

Hỏi hay trả lời đều là tác dụng truyền thông qua ngôn ngữ và luận lý. Trả lời tức là tìm cách chia sẻ kinh nghiệm cá nhân với người hỏi. Nhưng khi người hỏi không cùng chung kinh nghiệm được san sẻ thời câu trả lời không mang một ý nghĩa nào đối với họ. Trường hợp trả lời câu hỏi “Thế nào là Pháp giới?” cũng vậy. Đứng trên lập trường tu dưỡng thời về phương diện quả vị chúng ngộ cứu cánh tuyệt đối, Pháp giới là cảnh giới tự thân của đức Phật. Biết rõ chúng sinh không chia sẻ được kinh nghiệm của Ngài, nên Ngài thường xuyên nhắc nhở các vị Bồ tát tùy căn thức chúng sanh rộng nói kinh pháp, chẳng nên mắc nơi ngôn thuyết. Nói ra là để khiến họ lìa cái hư ngụy từ vô thủy, chuyển tâm, ý, ý thức, tự biết tự chứng. Nhưng quyết không có nói chỉ bày chỗ tự giác thánh trí. Bởi vì tự giác thánh trí lìa tướng ngôn thuyết, lìa tướng tâm duyên, tự chứng được ở bên trong, chẳng phải chỗ hiển bày của vọng tưởng ngôn thuyết.

Theo Hoa nghiêm thám huyền ký, Pháp giới là sở nhập. Pháp ở đây có ba nghĩa. Một, duy trì tự tính tức tất cả những gì có đặc tính của nó, không khiến ta lầm lẫn với cái khác. Hai, quỹ tắc, tức có những khuôn khổ riêng của nó để có thể làm phát sinh nơi ta một khái niệm về nó. Ba, đối tượng của ý. Giới cũng có ba nghĩa. Một, nghĩa là nhân, vì Thánh đạo y trên đây mà sinh trưởng. Biện Trung biên luận giải thích: “Do ý nghĩa là nhân của Thánh pháp nên gọi là Pháp giới, vì hết thảy Thánh pháp duyên vào đây mà phát sinh. Trong đây, giới có nghĩa là nhân, có nghĩa là vô ngã.” Hai, nghĩa là tánh, nghĩa là tánh sở y của tất cả các pháp. Ba, nghĩa là phân tề (giới hạn thực tế), bởi vì tướng của các duyên khởi không hỗn tạp.

Kinh Hoa nghiêm, một trong các kinh lớn của Đại thừa, miêu tả Pháp giới vô cùng kỳ diệu dưới hình thức lầu các “Tỳ Lô Giá Na trang nghiêm tạng” với những ánh sáng siêu nhiên và tất cả những tráng lệ thiên đường rực rỡ. Hoa nghiêm Pháp giới có những đặc điểm sau đây:

(1) Pháp giới bao trùm vô lượng vô biên cảnh giới các cõi. Một cõi trong Pháp giới có thể vô cùng lớn hay vô cùng bé tùy theo nấc thang đo lường hay vị trí thực hiện sự đo lường.

(2) Bất kỳ cõi nào cũng bao hàm những cõi bé hơn, và được chứa trong một cõi lớn hơn. Chẳng hạn như quả đất bao hàm những nguyên tử, và là một thành phần của hệ mặt trời. Tính cách các cõi của Pháp giới lớp lớp chồng chứa nhau vô cùng tận trong cả hai chiều vô cùng lớn và vô cùng bé như vậy được gọi là “trùng trùng duyên khởi”.

(3) Một cõi bé, như một nguyên tử chẳng hạn, chẳng những chứa vô lượng cõi nhỏ bé hơn, mà cũng còn chứa vô lượng cõi rộng lớn hơn, như hệ mặt trời, và như thế tạo Pháp giới thành một “toàn thể vô tận viên dung vô ngại”.

(4) Trong Pháp giới, tất cả ba thời đều nhiếp nhập một cái hiện tại miên trường nên khái niệm thời gian không còn cần thiết để mô tả sự lưu chuyển theo dòng quá khứ, hiện tại, và vị lai nữa.

(5) Vô lượng vô biên cảnh giới các cõi trong Pháp giới là nơi hiển bày những thần thông biến hóa, những lưu xuất năng lực, sự quảng bá những nguyện và trí, niềm hoan hỉ tịnh lạc, những công hạnh và giải thoát bất khả tư nghì của hết thảy Bồ tát, vô số trang nghiêm cõi Phật, những thế nguyện vô thượng của các Như Lai.

Thật ra, Hoa nghiêm Pháp giới cũng là Thế gian giới. Duy chỉ những Bồ tát đã “sinh ra từ hạnh nguyện Phổ Hiền” mới có thể chiêm nghiệm cảnh giới trang nghiêm tráng lệ Hoa nghiêm với vô số hiện tượng màu nhiệm kỳ bí, vượt ra ngoài khả năng tư duy và diễn đạt của ngôn ngữ thông tục. “Sinh ra từ hạnh nguyện Phổ Hiền” có nghĩa là siêng tu mười pháp: tâm chẳng xa bỏ tất cả chúng sanh, xem chư Bồ tát như Phật, chẳng hủy báng Phật pháp, biết các quốc độ đều vô cùng tận, tin mến hạnh Bồ tát, giữ tâm bình đẳng hư không pháp giới bồ đề, quán sát Chân tâm để nhập trí lực Phật, siêng tu biện tài vô ngại, giáo hóa chúng sanh không nhàm mỏi, trụ nơi tất cả thế giới mà tâm không nhiễm trước.

An trụ nơi mười pháp này rồi thời Bồ tát có đầy đủ mười thứ thanh tịnh (chẳng hạn, thông đạt thậm thâm pháp thanh tịnh, hay thân cận thiện tri thức thanh tịnh, hay tu hành tất cả Phật pháp thanh tịnh), và mười thứ trí rộng lớn (chẳng hạn, trí biết tất cả tâm hành và nghiệp báo của chúng sanh, hay là trí biết tất cả văn tự biện tài, hay trí hiện thân mình ở khắp trong tất cả thế giới).

Trụ trong mười trí này rồi thời được mười thứ phổ nhập (chẳng hạn, tất cả thân chúng sanh vào một thân, một thân vào tất cả thân chúng sanh, hay tất cả Phật pháp vào một pháp, một pháp vào tất cả Phật pháp, hay tất cả tam thế vào một thế, một thế vào tất cả thế).

Quán sát như vậy rồi thời an trụ mười tâm thắng diệu (chẳng hạn, tâm thắng diệu tướng niệm của tất cả chúng sanh không chỗ y chỉ, hay tâm thắng diệu pháp giới vô biên, hay tâm thắng diệu tất cả thế giới bình đẳng vô sai biệt).

Cuối cùng, an trụ mười tâm thắng diệu rồi thời thành tựu mười trí thiện xảo về Phật pháp (chẳng hạn, trí liễu đạt Phật pháp thậm thâm quảng đại, hay trí khéo thuyết giảng Phật pháp, hay trí khéo dùng tự tâm tự lực để không thối chuyển khi tu tập Phật pháp).

Những vị Đại Thanh văn như ngài Xá Lợi Phất, không có phước quả, không có tuệ nhãn, không có tam muội, không có giải thoát, không có thần lực biến hóa, không có uy lực, không có tâm nguyện lớn lao như các Bồ tát vẫn chưa có thể chứng kiến mọi diễn biến nhiệm màu trong lầu các Tỳ Lô.

Đọc kinh Hoa nghiêm, Phẩm 30 - A tăng kỳ, không thể không có cảm tưởng là đức Phật đang dùng ngôn ngữ số lượng Thiên văn học hiện đại để giải thích sự rộng lớn của Pháp giới, khi Bồ tát Tâm Vương hỏi thế nào là vô lượng, vô biên, vô đẳng, bất khả số, bất khả xung, bất khả tư, bất khả lượng,

bất khả thuyết, bất khả thuyết bất khả thuyết. Đoạn kinh sau đây tỏ rõ tài năng toán học của đức Phật khi đem “thế gian nhập vào nghĩa số lượng mà đức Phật đã biết”. [Tài năng toán học của Ngài cũng được Phổ diệu kinh (Lalitavistara) kể lại trong một cuộc thi đếm số lượng mà Ngài đã thắng giải, đến độ vị giám khảo phải quỳ xuống bái phục]

Phật nói: “Mười lữ thừa mười nhân mười lữ thừa mười bằng mười lữ thừa hai mươi; mười lữ thừa hai mươi nhân mười lữ thừa hai mươi bằng mười lữ thừa bốn mươi; mười lữ thừa bốn mươi nhân mười lữ thừa bốn mươi bằng mười lữ thừa tám mươi; mười lữ thừa tám mươi nhân mười lữ thừa tám mươi bằng mười lữ thừa 160; mười lữ thừa 160 bình phương bằng mười lữ thừa 320; ; số đó bình phương bằng mười lữ thừa 101 493 292 610 318 652 755 325 638 410 240; số đó bình phương làm thành một a tăng kỳ (incalculable); a tăng kỳ lữ thừa bốn làm thành một vô lượng (measureless); vô lượng lữ thừa bốn làm thành một vô biên (boundless); vô biên lữ thừa bốn làm thành một vô đẳng (incomparable); vô đẳng lữ thừa bốn làm thành một bất khả số (innumerable); bất khả số lữ thừa bốn làm thành một bất khả xung (unaccountable); bất khả xung lữ thừa bốn làm thành một bất khả tư (unthinkable); bất khả tư lữ thừa bốn làm thành một bất khả lượng (immeasurable); bất khả lượng lữ thừa bốn làm thành một bất khả thuyết (unspeakable); bất khả thuyết lữ thừa bốn làm thành một bất khả thuyết bất khả thuyết (untold); bất khả thuyết bất khả thuyết bình phương làm thành bất khả thuyết bất khả thuyết chuyển (a square untold).”

Điều đáng lưu ý trong đoạn kinh này là Ngài đã dùng cụm từ “bất khả thuyết bất khả thuyết chuyển” thay vì gọi tên bằng một con số xác định để biểu tượng số lượng vô cùng lớn tốt bậc. Thật ra, cụm từ này mô tả một kinh nghiệm quán tưởng. Nhưng tại sao Ngài lại làm như vậy? Một số lượng vô cùng lớn hay vô cùng bé đều có thể dùng trí óc suy đoán và dùng ký hiệu biểu diễn dễ dàng, nhưng nếu muốn trực nhận nó bằng cảm giác thời qua thật rất khó khăn. Đức Phật hằng tại chánh định nên “thấy” chứ không “suy lý” hay “suy luận”. Vì vậy khi muốn truyền đạt lại điều Ngài thể nghiệm thời ngoài cụm từ “bất khả thuyết bất khả thuyết chuyển” thật không còn có ngôn từ nào đúng hơn để chỉ vào một số lượng vô cùng lớn tốt bậc.

Tương cũng nên biết cách đếm số của Hoa nghiêm là tựa trên hồ tương liên hệ giữa phần tử và tập hợp. Thí dụ tách biệt một cá thể ra khỏi một nhóm gồm 100 cá thể thời cá thể tách riêng đó vẫn còn xem như tương duyên với 99 cá thể kia. Số 99 cá thể này kể như một đơn vị cộng vào 99 tạo thành

nhóm một trăm mối quan hệ. Như vậy, khi nhìn tập hợp có 100 hiện hữu như là những phần tử biệt lập thời chỉ có 100 hiện hữu mà thôi. Nhưng nếu nhìn chúng theo hồ tương quan hệ thời mỗi hiện hữu đếm thành 100. Do đó có đến một trăm lần một trăm, tức 10 000 hiện hữu. Trong trường hợp các mối quan hệ trở nên phức tạp hơn thời số lượng đếm được trở nên bất khả thuyết bất khả thuyết. Bởi vậy, trong Hoa nghiêm hầu như câu kinh nào cũng gắn liền với số lượng bất khả thuyết bất khả thuyết.

Sau đây xin trích một số lời chính cú của đức Thế tôn về tính cách “trùng trùng vô tận” của Pháp giới.

Trích Phẩm 30 - A tăng kỳ:

“Bất khả ngôn thuyết bất khả thuyết

Sung mãn tất cả bất khả thuyết

Trong những kiếp bất khả ngôn thuyết

Nói bất khả thuyết chẳng hết được.

Nếu bất khả thuyết các cõi Phật

Thấy đều nghiên nát làm vi trần

Trong một trần, bất khả thuyết cõi

Như một, tất cả đều như vậy.

... ..

Ở trên bất khả thuyết đầu tóc

Đều có cõi tịnh bất khả thuyết

Nhiều thứ trang nghiêm bất khả thuyết

Nhiều thứ kỳ diệu bất khả thuyết.”

Hãy tiếp tục đọc những đoạn kinh dưới đây miêu tả Pháp giới với đầy đủ kỳ tích.

Trích Phẩm 30 - A tăng kỳ:

“Chỗ một đầu tóc cõi lớn nhỏ
Tạp nhiễm thanh tịnh cõi thô tế
Tất cả như vậy bất khả thuyết
Mỗi mỗi rõ ràng phân biệt được.
Dem một cõi nước nghiền làm bụi
Bụi đó vô lượng bất khả thuyết
Trần số vô biên cõi như vậy
Đều đến đồng nhóm đầu một tóc.
Những cõi nước này bất khả thuyết
Đồng nhóm đầu tóc không chật hẹp
Chẳng khiến đầu tóc có thêm lớn
Mà những cõi kia chung đến nhóm.
Trên tóc tất cả những cõi nước
Hình tướng như cũ không tạp loạn
Như một cõi chẳng loạn các cõi
Tất cả cõi nước đều như vậy.”

---oOo---

Trích Phẩm 36 - Hạnh Phổ Hiền:

“Chư Phật tử! Đại Bồ tát trụ trong mười trí này rồi thời được mười thứ phổ nhập:

Một là tất cả thế giới nhập vào một điểm, một điểm nhập vào tất cả thế giới. Hai là tất cả thân chúng sanh nhập vào một thân, một thân nhập vào tất cả thân chúng sanh. Ba là tất cả kiếp nhập vào một niệm, một niệm nhập vào tất cả kiếp. Bốn là tất cả Phật pháp nhập vào một pháp, một pháp nhập vào tất cả Phật pháp. Năm là bất khả thuyết xứ nhập vào một xứ, một xứ nhập vào bất khả thuyết xứ. Sáu là bất khả thuyết căn nhập vào một căn, một căn nhập vào bất khả thuyết căn. Bảy là tất cả căn nhập vào phi căn, phi căn nhập vào tất cả căn. Tám là tất cả tướng nhập vào một tướng, một tướng nhập vào tất cả tướng. Chín là tất cả ngôn âm nhập vào một ngôn âm, một ngôn âm nhập vào tất cả ngôn âm. Mười là tất cả tam thể nhập vào một thể, một thể nhập vào tất cả thể.”

---o0o---

Trích Phẩm 27 - Thập Định:

“Đại Bồ tát nơi tam muội này,... một niệm nhập ức kiếp khởi, ức kiếp nhập một niệm khởi; đồng niệm nhập biệt thời khởi, biệt thời nhập đồng niệm khởi; vị lai nhập quá khứ khởi, quá khứ nhập vị lai khởi; tam thể nhập sát na khởi, sát na nhập tam thể khởi;...”

Theo lời kinh vừa trích, không gian và thời gian bị tiêu giải mất hết ý nghĩa và năng lực. Pháp giới không những chỉ trùng trùng vô tận mà còn hoàn toàn được giải thoát khỏi hết thảy mọi chướng ngại không gian và thời gian. Mỗi hữu vừa bao hàm trong chính nó tất cả những hữu khác, và những hữu khác cũng vậy. Những thực tại cá biệt được bao hàm trong một thực tại bao la, và thực tại bao la này lại thấy tham dự trong từng mỗi thực tại cá biệt. Vạn hữu đồng thời đốn khởi và hỗ dung, hỗ tương giao thiệp toàn diện trong Pháp giới. Sự dung nhiếp bao la của vạn hữu đã làm cho Pháp giới trở nên một cảnh giới trong suốt và ngời sáng, không hình tích, không bóng tối. Trên nguyên tắc, hoạt cảnh châu biến hàm dung sinh khởi và xuất hiện là do mọi pháp duyên sinh đều vô tự tính tức Không. Đúng theo khẩu quyết lừng danh của Bồ tát Long Thọ, “Mọi pháp do Không mà có”, chính do tánh Không mà hết thảy mọi cảnh giới hỗ tương nhiếp nhập, nhất đa tương dung thành tựu.

---o0o---

Nhất đa tương dung.

Vấn đề khó hiểu nhất ở đây là lý thuyết nhất đa tương dung. Một vi trần chứa đựng được vô vàn thế giới mà không trương bùng ra, hay một thế giới

có thể thu vào trong hạt cát mà không thay đổi nhỏ lại. Cái một ở trong tất cả thời còn dễ hiểu. Nhưng làm thế nào tất cả có thể nhiếp nhập cái một? Một môn sinh tỏ bày sự hoang mang của mình với Thiền sư: “Tuy biết rằng những điều kỳ lạ nói đến trong kinh vượt ngoài khả năng hiểu biết của con người, nhưng dầu sao con vẫn cứ thắc mắc muốn biết có thể nào xảy ra những hiện tượng kỳ lạ như vậy chăng. Xác nhận những thành quả quán tưởng bất khả tư nghì của các bậc Đại Giác tất phải tựa trên một căn bản lý trí. Mong Thầy dẫn chứng bằng thí dụ hay ngụ ngôn làm sáng tỏ những điều được xác quyết là không hoang đường.”

Thiền sư khiến môn sinh nhắm mắt lại và bảo: “Hãy tưởng tượng một bát com hiện ra trong trí con”. Sau một vài giây, Thiền sư lại bảo: “Bây giờ hãy gọi lên trong trí hình ảnh một con trâu đang ăn cỏ ngoài đồng... Xa mờ ở tận chân trời, con tượng hình một ngọn núi cao với nhiều mây trắng đang bay phủ tràn trên đỉnh”. Rồi sau khi được môn sinh cho biết đã thực hiện dễ dàng mọi điều đúng theo ông bảo, Thiền sư kết luận: “Cái đầu óc của con tuy nhỏ bé nhưng vẫn có thể chứa nào là hình ảnh chén com, hình ảnh con trâu ngoài đồng rộng, và ngọn núi xa với mây trên đỉnh cao chót vót. Đầu óc con không phải vì thế mà bùng nổ và mọi vật con thấy không thu hình nhỏ lại chút nào. Đó là một thí dụ về tính vô ngại của không gian. Để hiểu về tính vô ngại của thời gian, con hãy mơ tưởng thấy một người quen thuộc nào đó đã quá cố nay được con dẫn đi xem một căn nhà mà con đang thu xếp trong đầu óc sẽ xây cất nay mai. Đó là con đang nhiếp nhập quá khứ và vị lai thoáng chốc vào giây phút hiện tại. Như vậy đối với người thường như con còn bị nhiều hoặc nghiệp trói buộc mà còn bứt bỏ được những chướng ngại không gian và thời gian thời đối với các vị Bồ tát nhờ cái đức của Thiền định tâm tuệ được giải thoát mà trở nên tự tại thấy mọi chuyện như kinh nói, quả không có gì là huyền bí hay hoang đường cả.”

Môn sinh suy gẫm hồi lâu xin phép trình bày lại vấn đề: “Những điều Thầy bảo con thực hiện chỉ là những tưởng tượng mà thôi, chứ thật ra làm sao nhét cả một ngọn núi thật vào một cái đầu óc thật, hay làm thế nào trong giây phút đương thời con có thể làm sống lại một kẻ đã khuất bóng dẫn đi xem một cái nhà con chưa xây cất.”

Thiền sư giải thích: “Lúc con hỏi về căn bản lý trí tựa vào đó mà xác quyết các hiện tượng nói đến trong kinh là không hoang đường, không huyền bí, thầy đưa ra thí dụ thuộc cảnh giới lý trí. Thầy chưa bao giờ nói là ở cõi trần này chúng ta có thể nhét một ngọn núi lớn vào trong cái đầu óc nhỏ bé hiện có của chúng ta. Nên nhớ rằng chừng nào chúng ta giới hạn vấn đề bàn luận

trong cõi trần thời triết lý Hoa nghiêm không hề trái nghịch với những tắc lệ của thế giới lý trí và thế giới thường nghiệm. Nhưng nếu chúng ta đứng trên cảnh giới của Phật trí mà quán sát phân tích theo Chân đế, thời vấn đề thay đổi không còn như trước nữa. Hãy đọc lại đoạn kinh trích từ Phẩm 30 - A tăng kỳ:

“Những cõi nước này bất khả thuyết

Đông nhóm đầu tóc không chật hẹp

Chẳng khiến đầu tóc có thêm lớn

Mà những cõi kia chung đến nhóm.

Trên tóc tất cả những cõi nước

Hình tướng như cũ không tạp loạn

Như một cõi chẳng loạn các cõi

Tất cả cõi nước đều như vậy.”

Và đoạn kinh sau đây trích từ Phẩm 33 - Pháp bất tư nghi của Phật.

“Tất cả chư Phật hay làm cho tận hư không giới vô lượng vô số các thứ trang nghiêm, tất cả thế giới chân động sáu cách. Làm cho thế giới đó hoặc cất lên, hoặc hạ xuống, hoặc lớn, hoặc nhỏ, hoặc hiệp, hoặc tan, chưa từng nào hại một chúng sanh. Chúng sanh trong thế giới đó chẳng hay chẳng biết, không cho là lạ.”

Suy nghĩ kỹ về hai đoạn kinh trên, ta thấy không có điều gì kỳ lạ cả. Vì trước tiên, kinh nói, một thí nghiệm thực hiện trong một cảnh giới không ngăn ngại một thí nghiệm cùng chung phạm trù được thực hiện trong một cảnh giới khác, mặc dầu hai cảnh giới này chẳng những tương quan liên hệ với nhau, mà hơn thế nữa chúng tương tại và tương thị, cảnh giới này phản chiếu nằm trong cảnh giới kia và ngược lại. Thứ đến, một nguyên lý hay một thí nghiệm được công nhận chân thật trong một cảnh giới không cần phải được công nhận là chân thật trong một cảnh giới khác. Dẫu chân giả trái nghịch nhau đi nữa thời sự trái nghịch đó không phủ định hay bác bỏ giá trị hay hiệu năng của nguyên lý hay thí nghiệm nào trong chúng. Chúng cùng hiện thực tương đồng, hỗ tương dung nhiếp, hỗ tương giao thiệp toàn diện.

Khi bảo một hiện tượng là có hay không, điều đó tùy thuộc cảnh giới mà ta chọn làm khung ý niệm tiên khởi. Chính sự đóng khung trong một cảnh giới riêng biệt để quyết đoán ý nghĩa của sự vật tạo thành sự khác biệt căn bản giữa cái nhìn quá hạn hẹp, quá thô kệch của chúng ta và cái nhìn toàn thể vô tận viên dung vô ngại của Hoa nghiêm. Tóm lại, mọi minh chứng và xác nhận ý nghĩa Hoa nghiêm tựa trên sự thông đạt và thực chứng cảnh giới các cõi, bởi vì viên dung là bao hàm toàn thể hết thảy cảnh giới các cõi và vô ngại là khả năng tương dung nhiếp nhập vô tận của cảnh giới các cõi.

---o0o---

Viên dung vô ngại.

Nói đến cảnh giới các cõi là hàm ý những khu vực có biên giới. Lấy một cốc nước làm thí dụ. Nhìn nước trong cốc, người thường cho đó là đồ giải khát; hóa học gia nghĩ đó là hợp chất hydro và oxy; nhà vật lý thấy đó là trạng thái lỏng do chấn động của các phân tử tạo thành. Đối với một triết gia, nước biểu hiện các tương quan nhân quả; đối với một bậc Đại Giác thời đó là hiện tượng của Chân như...

Đáng ghi nhận ở đây là điều nước có thể sử dụng để giải khát không làm ngăn trở nước là một hóa hợp của hydro và oxy, nước là thành quả phức tạp của chấn động phân tử, nước là biểu hiện các tương quan nhân quả, hay là hiện tượng của Chân như. Trên một bình diện, trong cảnh giới cõi lỏng, nước là phương tiện để dập tắt lửa. Trên bình diện khác, trong cảnh giới cõi hóa chất, nhiên liệu hydro có thể tách riêng để đốt thành lửa. Cùng là một sự vật, nhưng tùy theo khung ý niệm qui chiếu, hay tùy theo góc độ của nhãn quan, ý nghĩa và giá trị gán cho sự vật ấy hoàn toàn sai khác và có khi đối nghịch.

Như vậy, cốc nước bao hàm nhiều cõi, mỗi cõi có cảnh giới riêng biệt. Cảnh giới các cõi ấy đồng thời hiện khởi và cộng đồng hiện hữu, trong quan hệ cả không gian lẫn thời gian. Thuật ngữ Hoa nghiêm gọi đó là lý “đồng thời câu khởi”.

Cõi nào hoạt dụng trong cảnh giới của cõi ấy và đồng thời tương quan giao thiệp hòa điệu với các cõi khác. Nhất thể và phức thể bao hàm và dung nạp lẫn nhau mà không hề xảy ra sự ngăn ngại hay hủy diệt lẫn nhau. Thuật ngữ Hoa nghiêm gọi đó là lý “đồng thời vô ngại”.

Bây giờ, hãy lưu ý rằng trong giây phút ta nghĩ đến nước là đồ giải khát, thời đồng thời trong giây phút ấy ta không thể nghĩ được nước là hóa chất H₂O, nước là do các chấn động phân tử, v.v... Mỗi lần nhìn ta chỉ có thể thấy một cõi mà thôi và phải dịch chuyển từ cảnh giới này qua cảnh giới khác theo trình tự thời mới có thể thay đổi cõi thấy. Đó là phương cách con người nhìn thấy sự vật, hoàn toàn trái nghịch với nguyên lý đồng thời câu khởi của Hoa nghiêm. Phải có Nhất thiết chủng trí tức Bát nhã của đức Phật thời mới có thể thấy toàn thể cảnh giới các cõi của sự vật cùng trong một lúc, nghĩa là thấy chúng trong hoạt cảnh châu biến hàm dung, hỗ tương nhiếp nhập, tất cả đồng thời hiện khởi trong một toàn thể vô cùng lớn vô cùng tận. Nói cách khác, nếu tâm trí không chứng được lý vô ngại thời không thể nào nắm được cái nhìn căn bản của tâm linh, “lối nhìn nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh, vốn từ đó vô số phép lạ và màu nhiệm, hay bất khả tư nghĩ, tiếp nối nhau hết sức kỳ diệu, trong một phong thái mà tất cả có thể xuất hiện cùng lúc rất ư kỳ ảo, vượt xa ngoài những giới hạn của tục thức. Nhưng một khi chúng ta nắm được sự kiện then chốt của kinh nghiệm tâm linh trong quá trình trọn vẹn của các vị Bồ tát như được kể ở trong kinh (Hoa nghiêm), tất cả những gì còn lại trong các hoàn cảnh được miêu tả ở đây sẽ gọi lên bản tính tự nhiên kỳ cùng và sẽ không còn những nghịch lý trong các hoạt cảnh đó.” (Thiền luận, D. T. Suzuki, Tập Hạ) Hoa nghiêm gọi nhãn quan căn bản ấy là nguyên lý Viên dung. Viên dung là nhìn hình tướng toàn thể các biệt thể hợp thành tổng thể, vô ngại hàm ý tương quan giao thiệp giữa các biệt thể bên trong cảnh giới các cõi được nhìn từ quan điểm viên dung. Trên phương diện bản thể luận, nguyên lý “đồng thời vô ngại” được xem như nền tảng triết lý Hoa nghiêm, bởi vì không chứng nghiệm lý vô ngại thời không thể nào thấy được hệ thống của quan hệ toàn diện, cùng một lúc, tồn tại giữa những hiện hữu cá biệt cũng như giữa những cá thể và phổ biến, giữa những sự vật riêng rẽ và những ý tưởng tổng quát.

Thế nào là chướng ngại? Chướng ngại thường có nghĩa là che lấp, ngăn bít. Trong Hoa nghiêm, chướng ngại là ý niệm về những tường thành tượng tượng rào lũy phân cách cảnh giới các cõi. Thí dụ như trường hợp cốc nước. Đối với một người không có khái niệm khoa học về nước, thời dẫu uống hằng ngàn cốc nước hay lặn sâu tận đáy biển vẫn không thể nào thấu hiểu cấu trúc hóa học hay vật lý của nước. Người ấy ví như bị giam hãm trong cõi ngu dốt khoa học.

Muốn thoát khỏi những tường thành giam cầm, đương sự không thể tiếp tục hành động theo tập quán, mà phải tinh tấn nỗ lực tu tập chỉ quán không những để phá đổ tường thành vây hãm bấy lâu, mà còn để mở rộng cảnh giới

cũ hủ nhập cảnh giới mới. Do quá trình thức tỉnh hay chuyển y như vậy mà hành giả chứng nghiệm được cảnh giới vô ngại, mục tiêu và cốt lõi của Hoa nghiêm.

Vì số cõi là bất khả thuyết bất khả thuyết nên tường thành ngăn bít các cõi cũng bất khả thuyết bất khả thuyết. Như vậy, làm thế nào có thể triệt hạ toàn thể bất khả thuyết bất khả thuyết chướng ngại? Câu trả lời là, tuy số lượng chướng ngại vô cùng lớn, nhưng tất cả đều phát xuất từ một căn nguyên: mặc dầu vạn hữu đều là những hiện tượng ảo hóa khởi lên từ tâm, tất cả đều do duyên sinh nên vô tự tính, thế mà mê lầm vọng chấp là có tự tính. Bồ đề tâm luận nói rõ: “Cái pháp của đường mê là từ nơi vọng tưởng mà sanh ra, nó lần lượt nảy nở ra cho đến thành vô lượng, vô biên các phiền não”. Kinh Hoa nghiêm chép lời Phật dạy: “Phật tử! Không một chúng sanh nào mà chẳng có đủ trí tuệ (Phật tánh) của Như Lai. Nhưng chúng chẳng chứng được để thật hiện ra là vì bởi chúng còn vọng tưởng chấp trước”.

Do đó muốn đả phá và bác bỏ mọi chướng ngại che lấp ngăn bít con đường đến giải thoát và giác ngộ, hành giả phải thực hiện một quá trình chuyển biến tâm thức trở nên thấy biết như thật, thấy rõ cái (tự tính) không có là không có. Khi tâm thức được chuyển biến tốt đẹp thời đương nhiên hành giả biết ngay được thật tướng của các pháp là Không. Kệ tán thán Phật, kinh Lăng già, có đoạn: “Biết như pháp vô ngã, phiền não và sở tri thường thanh tịnh không tướng”. Kinh Hoa nghiêm cũng có câu tương tự: “Nếu rời vọng tưởng thời nhất thiết trí, tự nhiên trí, vô ngại trí liền hiện tiền” (Phẩm 37: Như Lai xuất hiện).

Về pháp môn ly huyễn nhắm dứt trừ vọng chấp, có ông tăng hỏi Triệu Châu: “Vạn pháp qui về một, một qui về đâu?” “Một” đây có thể hiểu là cái nhân của phân biệt sự thức, tức là những vọng tưởng chấp trước huân tập trong tâm từ vô thủy, những cảm nhiễm thâm căn cố đế kết thành tập quán vô minh trong sinh hoạt nhận thức sai lầm của hành giả. Không thể nắm vững cái nhãn quan Viên dung nếu chưa tận diệt cái “Một” ấy. Và khi chưa lìa điên đảo, chưa ra khỏi triền phược để thấy “nhất thiết pháp Không”, thời không thể nào chứng đắc Vô ngại trí. Bởi vì chỉ có tánh Không, vô cùng rộng lớn, bàng bạc khắp nơi, không có biên giới, mới có thể tiêu giải hết thảy mọi chướng ngại. Tánh Không là trực chính của Vô ngại, và Vô ngại là trực chính của Viên dung.

Như vậy, Pháp giới, hình tướng tích cực của tánh Không, biểu hiện động của Chân như, có thể mô tả một cách ngắn gọn là Viên dung và Vô ngại. “Viên

dung” hàm ý tất cả đức tánh của tâm Chân như, như đại trí, đại bi, đạo hạnh (giới), thế nguyện rộng lớn, năng lực thần thông, không mục đích, không mong cầu, phương tiện thiện xảo phát sinh từ trí tuệ siêu việt. “Vô ngại” hàm ý giải thoát khỏi mọi trói buộc của chấp trước và nghiệp chướng. Trên phương diện bản thể học, thời Viên dung là nhân, Vô ngại là quả. Nhưng đối với hành giả, Vô ngại là nhân, Viên dung là quả, nghĩa là phải lìa bỏ chấp trước và dứt đoạn nghiệp chướng thời mới chứng đắc Phật quả.

---o0o---

5. Nhân duyên Pháp giới

Vô ngã tức Đại Bi.

Do nhân duyên nào các pháp đồng thời hiện khởi, tương y tương quan toàn diện, hỗ tương nhiếp nhập, nhân và quả kết dệt lẫn nhau khắp mọi nơi, tạo thành một toàn thể toàn vẹn không có một sự thể đơn độc cô lập nào cả?

Trùng Quán, một đệ tử nổi tiếng của Pháp Tạng và được truy tặng là tổ thứ tư của Hoa nghiêm tông, nêu ra mười nhân để minh chứng Pháp giới vô ngại một cách tổng quát:

- (1) Vì vạn pháp do tâm sanh.
- (2) Vì tất cả pháp đều vô tự tính.
- (3) Vì lý duyên khởi chỉ cho sự tương y tương quan.
- (4) Vì tất cả đều có chung Pháp tánh hay Phật tánh.
- (5) Vì thế giới hiện tượng là như huyễn mộng.
- (6) Vì các pháp hiện hành trong vũ trụ được coi như ảnh tượng.
- (7) Vì sự giác ngộ của Phật là do tích cực tu tập vô hạn căn nhân của hiện khởi.
- (8) Vì sự giác ngộ của Phật là tối thượng và tuyệt đối.

(9) Vì tác dụng thiên định thâm áo của Phật nên thế giới chuyển hóa như ý muốn của Ngài.

(10) Do thần lực siêu nhiên và giải thoát bất khả tư nghì của Như Lai nên sự chuyển hóa thế giới là tự tại.

Trên phương diện triết học, sáu nhân đầu giải thích tại sao Pháp giới là thế, còn về mặt tu dưỡng thời bốn nhân sau mô tả làm thế nào để chứng nghiệm thế giới tuệ giác của Phật. Về nhân duyên tạo lập Pháp giới, kinh Hoa nghiêm nói rất rõ: “Chư Phật tử! Lược nói do mười thứ nhân duyên mà tất cả thế giới hải đã thành, hiện thành, và sẽ thành [Thế giới hải có nghĩa là Vũ trụ hay Pháp giới]. Chính là do vì thần lực của Như Lai, vì duyên khởi pháp là pháp tự nhiên như vậy, vì hạnh nghiệp của tất cả chúng sanh, vì chỗ sở đắc của tất cả Bồ tát thành nhất thiết trí, vì các chúng sanh và chư Bồ tát đồng chứa nhóm thiện căn, vì nguyện lực nghiêm tịnh Phật độ của chư Bồ tát, vì hạnh nguyện thành tựu bất thối của chư Bồ tát, vì thắng giải tự tại thanh tịnh của chư Bồ tát, vì chỗ lưu xuất do thiện căn của chư Như Lai và thế lực tự tại lúc chư Phật thành đạo, vì nguyện lực tự tại của Phổ Hiền Bồ tát. Chư Phật tử! Đó là lược nói mười thứ nhân duyên. Nếu rộng nói thời lượng số nhân duyên nhiều như số vi trần trong một thế giới hải.” (Phẩm 4: Thế giới thành tựu).

Vậy Pháp giới chỉ có thể chứng được bằng công năng tập định chứ không qua trung gian khái niệm do kết quả của trí năng suy luận hay do trí tưởng tượng bày vẽ. Về công hạnh tu tập như thế nào mới chiêm ngưỡng được đức Thế tôn và thấy hiểu được cảnh giới tráng lệ Hoa nghiêm, Phẩm 1: Thế chủ diệu nghiêm, có câu: “Cả những chúng hội này đều đã rời tất cả tâm cấu nhiễm phiền não và những tập khí thừa, xô ngã tòa núi trọng chướng, được thấy Phật không bị trệ ngại”.

Trong số các trọng chướng làm phát sinh phiền não, mê vọng, đau khổ, làm hại thiện tâm, và ngăn bít Thánh đạo, đứng hàng đầu là ngã chấp. “Chấp lấy ngã thường tìm có không, suy xét bất chánh, khởi vọng hạnh, làm đạo tà, nghiệp tội, nghiệp phước, nghiệp bất động tích tập thêm lớn. Ở trong các nghiệp hành trong hột giống tâm hữu lậu hữu thủ, lại khởi hậu hữu: sanh và lão tử. Chính là: nghiệp làm đồng ruộng, thức làm hột giống, vô minh che rợp, nước ái thấm nhuận, ngã mạn tưới bón, lưới chấp kiến thêm lớn, mọc mầm danh sắc, danh sắc thêm lớn nảy chồi ngũ căn, các căn đối nhau sanh ra xúc, xúc đối sanh có thọ, sau khi thọ rồi mong cầu sanh có ái, ái tăng thêm sanh ra thủ, thêm lớn thủ sanh ra hữu, đã sanh hữu thời ở trong các loài khởi

thân ngũ uẩn gọi là sanh, suy biến gọi là lão, chết mất gọi là tử. Lúc tử ly biệt, ngu mê tham luyến trong lòng phiền muộn là sâu. Roi lệ than thở là thán. Tại năm căn là khổ. Tại ý tưởng là ưu. Ưu khổ càng nhiều là não. Như thế thời chỉ có cây khổ tăng trưởng, trọn không ngã không ngã sở, không tác giả, không thọ giả. Đại Bồ tát dùng mười tướng quán các duyên khởi biết là vô ngã, vô nhơn, vô thọ mạng, tự tính không, chẳng có tác giả, không có thọ giả, liền được môn Không giải thoát hiện tiền.” (Phẩm 26: Thập địa)

Đề giải thích ngã chấp, Hòa thượng Thích Thiện Siêu viết trong bài Lý duyên khởi: “Không hiểu được định lý duyên khởi thời tự thấy rằng ta có một bản ngã, một bản ngã cá biệt, một bản ngã đáng tôn trọng, một bản ngã đáng quý báu, một bản ngã hơn tất cả ngã khác. ... Có ảo tưởng bản ngã, có nghĩa là tự thấy mình khác với cái khác, tự thấy mình khác với người khác. Khi đã thấy mình khác với người khác, khác với cái khác, mới khởi lên tham, sân, si. Nếu thấy tất cả vạn pháp cùng với mình, mình cùng với tất cả vạn pháp, trùng trùng trong một pháp giới tánh bình đẳng duyên khởi, thời làm gì có tham, sân, si, vì chẳng có năng mà cũng chẳng có sở. Chỉ do tự thấy mình khác với sự vật, mình khác với cái khác, mới mong đem cái khác về cho mình; chứ khi tự thấy mình với cái khác hòa đồng nhất thể trong một nhịp nhàng tương quan chằng chịt lẫn nhau, thời tự nhiên tánh tri kiến hư vọng thấy rằng mình có bản ngã riêng biệt bị tiêu diệt.”

Trên phương diện tích cực, vô ngã chính là đại bi. Bởi vì khi chấp ngã hết thời đại bi tâm hiển lộ không bờ bến. Thiền định về tâm Bi là nhằm thực hiện tánh cách bình đẳng giữa mình và người khác và cũng đặt mình trong kẻ khác. Giải thoát trong lòng tay, Pabongka Rinpoche, Thích Nữ Trí Hải dịch, trong phần nói về phép luyện tâm bồ đề bằng cách trao đổi địa vị mình với người, đã đề cập năm phép quán: quán mình người bình đẳng, quán những lỗi lầm phát xuất từ ngã ái, quán những lợi ích do sự thương mến người khác, quán thực sự về trao đổi địa vị mình với người, và cuối cùng, quán về Cho để xây dựng đại từ, và Nhận để xây dựng đại bi. Trong khi thực hành như vậy hành giả mất dần ý niệm về cái ta và không còn thấy sự khác biệt giữa mình và người khác. Người thực hiện tâm Bi đến mức cùng tột thấy mình đồng hóa với tất cả chúng sinh, không còn sự khác biệt giữa mình và người. Cái tâm vị tha tự nhiên tràn đầy vô hạn, mở rộng lan tràn cùng khắp càn khôn vạn vật. Mọi sự chia rẽ đều tiêu tan. Vạn vật trở thành một, đồng thể, đồng nhất.

Vật lý gia David Bohm, đồng sự của Einstein và bạn thân của Krishnamurti đã ví ngã như nguyên tử (atom). Đúng hơn, Bohm ví nguyên tử như người suy tưởng (thinker). Nên biết rằng nguyên tử không phải là một thực thể. Đó là danh xưng của một xuất hiện tánh khi hội đủ một số điều kiện. Sự dính kết các hạt âm điện tử, dương điện tử, và trung hòa tử lại với nhau để tạo thành nguyên tử cần đến một số năng lượng liên kết (binding energy) rất lớn. Người suy tưởng giống như nguyên tử đang sử dụng năng lượng liên kết ra công sức dính kết các hạt lại với nhau. Chính số năng lượng liên kết rất lớn ấy đã phát sinh và bảo tồn “người suy tưởng” (tức nguyên tử) và duy trì nơi người suy tưởng cái ảo tưởng rằng mình là một hiện thực bền vững, tối giản, và độc lập riêng biệt. Cái dụng của năng lượng liên kết như vậy là bị kiểm chế hạn định trong sự chấp trì một ảo tưởng và chủ trì một kiến thức hư tưởng. Nó nuôi dưỡng phiền não tạng là chướng hoặc do vô minh tập khí, tập quán, và tập tục ung đúc hợp thành. Tư tưởng của “người suy tưởng” ví như cái nhìn bị vật chất ngăn bít tù hãm trong một khung tâm ba thứ nguyên (3-dimensional mind).

Khi nguyên tử phân tán vỡ nát trong máy gia tốc hạt nhân (atomic accelerator), thời vô số năng lượng liên kết bị kiểm chế bấy lâu được giải tỏa. Cũng vậy, nhờ “phát tâm rộng lớn như hư không giới, khởi tâm vô ngại, bỏ tất cả cõi, rời tất cả chấp, tâm vô ngại đi trong tất cả pháp vô ngại, tâm vô ngại vào khắp tất cả thập phương, tâm thanh tịnh vào cảnh giới của nhất thiết trí”, “người suy tưởng” bị tiêu diệt, ngã chấp hoàn toàn tan vỡ. Năng lượng được giải tỏa chính là lực đại từ bi, viên dung vô ngại, có vô hạn thứ nguyên (infinite dimensionality), là căn nhân của hiện khởi trong sự giác ngộ của Phật được đề cập trong nhân thứ bảy trên đây. Đó là một thứ năng lực điện quang khai hiển “trí huệ của đức Như Lai, vô lượng vô ngại, có thể lợi ích khắp tất cả chúng sanh, đầy đủ ở trong thân chúng sanh. Chỉ vì hàng phàm phu vọng tưởng chấp trước nên chẳng biết chẳng hay, chẳng được lợi ích”.

Bohm và Krishnamurti gọi thí nghiệm nghiên nát nguyên tử là “tỉnh thức” (awareness). Quá trình phá nát ngã chấp dẫn thức trực tiếp cảm giác năng lực điện quang được giải tỏa và thực chứng bản tánh của vũ trụ (Pháp giới) là biên đại bi, một biên rộng lớn vô biên tràn đầy vô lượng năng lực tình thương. Theo thuật ngữ Hoa nghiêm, tâm bình đẳng nơi tất cả thân chúng sanh và nơi tất cả pháp được gọi là mầm giống của hỷ nhập và là bản tánh hỷ tức của Pháp giới.

Hỗ tức hỗ nhập.

Xét về toàn thể tiến trình duyên khởi của vạn hữu, thời Pháp giới được thành lập tựa trên hai nguyên lý, nguyên lý hỗ tức (mutual identity), và nguyên lý hỗ nhập (mutual penetration). “Hỗ tức” phô diễn ý nghĩa của câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Tâm kinh. “Hỗ nhập” tương ứng với nguyên lý duyên khởi theo đó không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể của nó, và mọi vật đồng thời hiện khởi, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia. “Hỗ nhập” vẽ ra ba công thức: đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung để thuyết minh lý duyên khởi.

Theo triết gia Alfred North Whitehead, các nhà khoa học thường phân chia hiện thực thành loại riêng biệt để thiết lập những bảng phân hạng khoa học. Chẳng hạn, phân hạng vạn vật phát sinh thành nhiều loại: người, động vật, thực vật, tế bào sống, vô cơ thô, và lượng tử vi tế. Đó là một việc làm rất cần thiết đối với phương pháp khoa học, nhưng rất nguy hiểm đối với triết học, bởi vì sự phân hạng như vậy ngăn cản không cho thấy trên thực tế các hiện thực được phân thành loại khác nhau không hẳn hoàn toàn khác biệt nhau. Mỗi loại đều có bóng dáng của nó dự phần trong các loại hiện thực khác. Các nhà khoa học quả đã tìm cách phân chia một toàn thể vị phân hóa, cái thực tại không thể phân chia, nhằm thực hiện những mục đích riêng tư và hạn định. Nguy hiểm là vì phân chia ra nhiều diện như vậy thời mỗi khi diện này được hiển bày, diện khác tất bị che khuất.

Con người thường đứng trên quan điểm cá biệt mà nhìn vào sự vật, do đó luôn luôn thiên vị và độc đoán, không thể nào có được cái nhãn quan viên dung khi nhìn vào thực tại. Nếu thông đạt lý đồng thời câu khởi thời một mặt bớt thiên vị và hẹp hòi, và mặt khác tâm trở nên quảng đại không còn bị ngã chấp trói buộc và cảm giác về sự hữu hạn chế ngự. Và lại, một khi chỉ nhìn thấy sự vật theo quan điểm hẹp hòi cá nhân thời không thể nào hay biết đến vô số khuynh hướng, khả năng, và tiềm lực hiện khởi hàm chứa trong sự vật.

Một sự vật hiện hữu là hiện hữu cùng với và hỗ tương giao thiệp với mỗi mỗi sự vật khác. Có bao nhiêu sự vật trong vũ trụ thời sự vật ấy có bấy nhiêu mối quan hệ. Mỗi quan hệ biểu hiện một hình tướng, hay một phẩm tính. Tuy nhiên, trong đời sống hằng ngày, ý nghĩa về sự hiện hữu của một sự vật

bị giới hạn trong khung ý niệm và phương cách diễn đạt riêng biệt của cá nhân hay cộng đồng liên hệ. Vì vậy định nghĩa và danh xưng của sự vật không thoát khỏi giới hạn của thời gian và không gian, không bao hàm hết thấy mọi quan hệ của sự vật mà chỉ nói lên một số hạn định hình tướng hay phẩm tính của sự vật tại một nơi nhất định vào một thời nhất định. Như thế, sự vật hay hiện tượng được nói đến thường ngày không phải thực tại mà là những khái niệm do vọng tưởng phân biệt thi thiết. Theo thuật ngữ Bát nhã, đó là danh tự giả tướng.

Trong mười nhân khởi Pháp giới vô ngại trùng trùng vô tận nêu ra ở trên, nhân thứ sáu: “Vì các pháp hiện hành trong vũ trụ được coi như ảnh tượng” làm sáng tỏ lý đồng thời câu khởi và lý đồng thời hỗ dung. Truyện kể lại khi nữ hoàng Vũ Tắc Thiên bày tỏ sự muốn hiểu biết một cách cụ thể thế nào là cái nhìn viên dung vô ngại, ngài Pháp Tạng thực hiện thí nghiệm vật lý sau đây để giải thích hiện tượng “hỗ tức hỗ nhập”.

Ngài cho đặt mặt kính khắp nơi trong một căn phòng, trên trần và sàn nhà, trên bốn vách tường bao quanh, và cả bốn góc phòng. Ngay chính giữa phòng, Ngài đốt một ngọn nến để sát bên cạnh một tượng Phật. Nữ hoàng kinh ngạc không tả xiết nhận ra ngay rằng hình ảnh của hết thấy mọi mặt kính cùng với hình ảnh của tượng Phật phản chiếu trong tất cả và mỗi một mặt kính. Và trong tất cả và mỗi một hình ảnh phản chiếu trong bất cứ mặt kính nào cũng tìm thấy được hết thấy mọi hình ảnh phản chiếu trong tất cả mặt kính khác cùng với hình phản chiếu của tượng Phật. Thí nghiệm này chứng minh lý hỗ nhiếp và hỗ dung và làm sáng tỏ lẽ mâu nhiệm về thế giới trùng trùng vô tận. Lý đồng thời câu khởi thật quá hiển nhiên nên không cần phải giải thích.

Ngài Pháp Tạng lấy trong tay áo ra một quả cầu thủy tinh nhỏ, đặt trên lòng tay, rồi nói: “Trong quả cầu nhỏ bé này, hiện ra tất cả mặt kính cùng với hết thấy phản chiếu. Đây là một thí dụ về cái nhỏ chứa cái lớn và cái lớn chứa cái nhỏ. Thí dụ này chứng minh tánh vô ngại của kích thước lớn nhỏ hay là của không gian. Nó không chứng minh được tánh vô ngại của thời gian, quá khứ dung nhiếp tương lai và tương lai dung nhiếp quá khứ, vì đây là một thí nghiệm tĩnh, thiếu tánh cách động của thời gian. Không thể nào với phương tiện thông thường ta có thể trưng dẫn bằng chứng cụ thể về thời gian vô ngại, hay thời gian và không gian vô ngại. Muốn chứng nghiệm một hiện tượng như thế phải có một mức độ nhận thức khác.”

Ảnh phản chiếu trên gương được dùng để trình bày ba lý do về Pháp giới vô ngại. Một, vì mọi sự vật đều là ảnh tượng nên không thật có. Chúng không tự hữu nên tùy thuộc vật thể khác. Bởi thế mà nói tánh Không bàng bạc khắp nơi. Không đây là Như huyễn Không. Hai, vô lượng số ảnh tượng đồng loạt phát khởi do mặt gương đồng thời phản chiếu. Điều này làm sáng tỏ lý đồng thời đôn khởi. Ba, mỗi mỗi sự vật đồng thời vừa là gương phản chiếu vì nó phản chiếu tất cả sự vật, vừa là ảnh tượng vì đồng thời nó được tất cả sự vật khác phản chiếu. Do đó mà lý đồng thời hỗ nhiếp được minh chứng.

Hai lý đồng thời đôn khởi và đồng thời hỗ nhiếp cũng được minh giải bằng ẩn dụ gọi là Hải ấn tam muội hay Hải kính tam muội. Thuật ngữ Hoa nghiêm “Hải ấn” hay “Hải kính” biểu tượng Phật tâm, biển tâm thanh tịnh. Do gió cảnh thổi nên sóng thức nổi dậy. Người đạt được ngoại cảnh vốn không thời biển tâm tự vắng lặng. Tâm cảnh đều lặng thời việc gì cũng sáng tỏ, ví như biển cả lặng gió thời mặt trời mặt trăng và vạn vật hiện hình rõ ràng. Đó là “cái gương pha lê tên là năng chiếu, gương này trong sạch sáng suốt, lớn vô lượng vô biên bằng mười thế giới. Trong các quốc độ, tất cả hình tượng của núi sông, của mọi loài, nhứt đến ngạ quỷ, súc sanh, địa ngục đều hiện trong gương đó” (Phẩm 35: Như Lai tùy hảo).

Phật tâm, còn gọi là tâm Chân như, chỉ cho bản thể chơn tâm lìa các vọng niệm. Tâm này sẵn có trong tất cả chúng sanh. Tâm chúng sanh và tâm Phật hỗ tức hỗ nhập, phản chiếu lẫn nhau một cách kỳ diệu. Điều này được ngài Trùng Quán giải thích bằng thí dụ sau đây.

Một Đạo sư giảng pháp cho đệ tử trong một căn phòng có treo một tấm kính. Tấm kính, Đạo sư, và người đệ tử biểu tượng theo thứ tự, tâm Chân như, đức Phật, và con người. Tấm kính phản chiếu hình ảnh hai nhân vật đối diện, một đang thuyết pháp, và một đang lắng tai nghe. Để mô tả các mối quan hệ giữa các thành phần tham dự ta có thể nói hoặc là vị Đạo sư ở trong tấm kính của người đệ tử đang thuyết pháp cho người đệ tử ở trong tấm kính của Đạo sư, hoặc là người đệ tử ở trong tấm kính của vị Đạo sư đang lắng tai nghe Pháp do Đạo sư ở trong tấm kính của người đệ tử thuyết giảng. Như vậy, khi đức Phật thuyết pháp cho chúng sanh, đó không phải là một mối liên hệ hai chiều giữa người nói và người nghe. Đó là một mối liên hệ bốn chiều, đức Phật ở trong tâm người nghe giảng pháp cho người ở trong tâm Phật và người ở trong tâm Phật nghe lời thuyết giảng của đức Phật ở trong tâm người nghe.

Viên giáo kiến.

Đứng trên quan điểm viên dung, “hỗ nhập” hay “đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung” miêu tả tính cách tương quan vô tận và vô ngại. “Hỗ tức” miêu tả tính cách không phân biệt, không sai khác của vạn hữu. Hoa nghiêm ngũ giáo chỉ quan của Đổ Thuận giảng dạy phép tu Chỉ Quán theo lý Viên Dung giúp ta hiểu rõ thêm hai nguyên lý hỗ nhập và hỗ tức này. Trong đó có đoạn đề cập ba phương pháp chứng nhập Chân như, thấy rõ Chân như là ly danh tự tướng (không có danh tự để gọi), ly ngôn thuyết tướng (không có lời nói để luận bàn), và ly tâm duyên tướng (không thể dùng tâm để suy nghĩ được).

Phương pháp thứ ba nhằm chứng minh các pháp vượt ngoài hết thảy ngôn thuyết và tư duy thông tục. Hai cách để thực hiện: đoạn hoặc và chứng chân. Cách đầu, đoạn hoặc, được áp dụng như sau.

Hỏi: Các pháp duyên khởi là có?

Trả lời: Không, các pháp duyên khởi không có. Chúng đồng nhất với tánh Không; hết thảy mọi pháp duyên khởi đều vô tự tính nên Không.

Hỏi: Vậy các pháp duyên khởi là không?

Trả lời: Không, chúng có. Bởi vì các pháp do quan hệ phát sinh đã có từ vô thỉ. Nếu không thời câu hỏi vừa rồi không thể đặt ra.

Hỏi: Như thế, chúng là cả hai, có và không?

Trả lời: Không, bởi vì Không và có hỗ tương nhiếp nhập thành một. Trong cảnh giới Không và có hỗ tương nhiếp nhập tất cả các pháp duyên khởi đều không sai khác. Không mảy may dấu vết phân hai. Điều này có thể minh chứng bằng ẩn dụ đồ trang sức bằng vàng và vàng dùng làm chất liệu cho đồ trang sức.

Hỏi: Vậy chúng chẳng phải không chẳng phải có?

Trả lời: Không, bởi vì cả hai, có và Không, cùng có một lúc, một chỗ (câu hữu) mà không trở ngại lẫn nhau. Đó là do sự hỗ tương nhiếp nhập mà các pháp duyên khởi đồng thời câu khởi.

Hỏi: Như thế, rốt cuộc tất cả chúng rõ ràng là không?

Trả lời: Không, do có và Không hỗ tương nhiếp nhập nên cả hai đều biến mất. Các pháp đều Không khi nhìn từ quan điểm Tánh Không phủ định sự hiện hữu; chúng hiện hữu khi nhìn từ quan điểm Có phủ định tánh Không. Nhìn từ hai quan điểm đồng thời phủ định thời cả hai diện, có và Không, đều biến mất. Nhìn từ hai quan điểm hỗ tương câu khởi thời cả hai diện, có và Không, đều hiện có.

Điều đáng lưu ý ở đây là không cần biết đến sự thay đổi lập trường và cách đặt câu hỏi, Hoa nghiêm vẫn một mực giữ lập trường “đoạn hoặc”, nhất thiết phủ định trong mọi câu trả lời! Lý do: Mọi quan điểm đều là kiến tư hoặc hay phiền diện, lộ bày mặt này nhưng che lấp mặt khác.

Bây giờ hãy đọc đoạn kế tiếp nói về cách thực hiện chứng nhập Chân như bằng “chứng chân”. Các câu hỏi vẫn như trước, không thay đổi, nhưng các câu trả lời lần này hoàn toàn trái nghịch với lần trước, luôn luôn xác quyết khẳng định.

Hỏi: Các pháp duyên khởi là có?

Trả lời: Phải, bởi vì giả hữu là không phải phi hữu.

Hỏi: Vậy các pháp duyên khởi là không?

Trả lời: Phải, bởi vì chúng vô tự tính nên Không.

Hỏi: Như thế, chúng là cả hai, có và không?

Trả lời: Phải, bởi vì có và không không trở ngại lẫn nhau, cái này không che lấp cái kia.

Hỏi: Vậy chúng chẳng phải không chẳng phải có?

Trả lời: Phải, bởi vì có và không hỗ tương phủ định nên cả hai đều bị loại trừ. Tóm lại, chính do duyên khởi mà vạn pháp hiện hữu; chính do duyên khởi mà vạn pháp không hiện hữu; chính do duyên khởi mà vạn pháp chẳng những hiện hữu mà còn là không hiện hữu; và chính do duyên khởi mà vạn pháp chẳng phải hữu chẳng phải phi hữu. Cùng một lối diễn tả như vậy, một là một, một là không một, một là cả hai, một và không một, và một chẳng phải một chẳng phải không một; nhiều là nhiều, nhiều là không nhiều, và là

cả hai, nhiều và không nhiều, và chẳng phải nhiều chẳng phải không nhiều. Như thế, vạn pháp là nhiều; vạn pháp là một; vạn pháp là cả hai, nhiều và một; và vạn pháp chẳng phải nhiều chẳng phải một. Tứ cú về đồng nhất và dị biệt cũng theo mẫu hình lý luận tương tự. “Đoạn” và “chúng” hỗ tương nhiếp nhập viên dung vô ngại, được như vậy là do tự thể của duyên khởi hoàn toàn giải thoát khỏi mọi trói buộc.

Theo đoạn văn vừa kể, tinh thần và cốt lõi của giáo lý Hoa nghiêm tìm thấy ngay trong những cách trả lời khác nhau đối với những câu hỏi giống nhau, phải, không phải, cả phải và không phải, và chẳng phải phải chẳng phải không phải. Rõ ràng mỗi khi câu hỏi qui chiếu phạm trù A, thời câu trả lời qui chiếu phạm trù B. Khung ý niệm chuyển đổi khi cần phải trả lời cùng một câu hỏi hay một câu hỏi đồng loại. Như thế có hợp lý hay không? Nếu người trả lời bị trói buộc ở trong một cảnh giới nhất định, thời trả lời như vậy là sai lạc. Nhưng nếu người đó tự tại vô ngại, không bị ràng buộc vào bất cứ cảnh giới nào, thời các cách trả lời dầu đối nghịch nhau vẫn xem như không phạm lỗi.

Thật vậy, bảo rằng lỗi lầm, tức là lỗi lầm đối với quan điểm phát xuất từ một khung ý niệm nào đó có sẵn. Thoát khỏi mọi khung ý niệm do ngã kiến thời mới có thể thông đạt Viên giáo, giáo lý căn cứ trên hai nguyên lý hỗ tức và hỗ nhập. “Nếu đến ngay nơi Viên giáo để nói thời một chương tức là tất cả chương, đoạn một tức là đoạn tất cả. Chính vì lẽ một chỗ niệm mê thời cả pháp giới đều mê, mà lẽ trong lúc một hoặc đoạn bằng cách đúng tánh, thời tất cả hoặc đều đoạn ráo. Bởi vì số một với số tất cả lẫn nhau làm duyên để sanh khởi; lẽ một pháp xứng tánh, thời lan khắp tất cả pháp, vì tướng nó chẳng hoại, nên chẳng ngại đoạn riêng dùng cái riêng để trùm cái chung.” (Hoa nghiêm nguyên nhân luận. Tông Mật. Thích Khánh Anh dịch)

Câu chuyện Thiền sau đây có ý nghĩa tương tự: Mã Tổ trắc nghiệm Đại Mai, trích từ “Thông tay vào chợ” của Tuệ Sỹ.

“Mã Tổ nghe Đại Mai lên núi ở, bèn sai một người đến thăm dò, tặng đến hỏi Đại Mai: “Hòa thượng gặp Mã Tổ được cái gì mà về ở núi này?”

Sư đáp: “Mã Tổ nói với tôi “Tức tâm tức Phật” tôi bèn ở núi này.”

Vị tăng thưa: “Gần đây Mã Tổ nói “Phi tâm phi Phật”.

Đại Mai nói: “Ông già mê hoặc người chưa lúc nào nghi. Mặc ông phi tâm phi Phật, tôi chỉ biết tức tâm tức Phật.”

Vị tăng trở về thưa lại Mã Tổ những lời sư nói. Mã Tổ bảo với đại chúng: “Trái Mai (me) đã chín rồi”.

Điểm đáng ghi trong câu chuyện này là đối với người có trí viên dung vô ngại thời dù nói ngược nói xuôi, nói phải nói quấy, không có gì là sai trái chướng ngại. Mọi chuyện đều là những thể hiện nhiệm mầu dung nhiếp của cuộc sống. Đại Mai đã thể hiện trong cuộc sống tự tại thông dong của chính mình khi được Mã Tổ trắc nghiệm.

Vào lúc đầu đi tìm hiểu giáo lý Hoa nghiêm hai câu hỏi sau đây thường được đặt ra. Một, Viên giáo kiến của Hoa nghiêm có trái nghịch với những qui luật cơ bản của logic hay không? Hai, làm thế nào một thứ triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu như lý Viên dung có thể dẫn đến sự thành tựu một trật tự, xã hội, đạo đức, tâm linh,...

Để giải đáp thắc mắc thứ nhất, tưởng nên biết rằng theo luận lý hình thức, nếu một mệnh đề và mệnh đề phủ định nó được đồng thời chấp nhận làm tiền đề của luận pháp thời suy diễn bất cứ mệnh đề nào thành đoán án cũng đúng cả. Viên giáo kiến là hệ luận tự nhiên của quan hệ hỗ tức giữa Có và Không, giữa Hữu và Phi hữu, bởi vậy cho nên theo luận lý hình thức, Viên giáo kiến đúng trên phương diện diễn dịch. Mặt khác, bằng vào những kinh nghiệm tu chứng thời Viên giáo kiến chân thật. Mọi sự bất nhất bất đồng trong cảnh giới này có thể trở thành nhất quán hòa đồng trong cảnh giới khác.

Thắc mắc thứ hai là theo Viên giáo mọi phát biểu đều có thể đồng thời được chấp nhận và không được chấp nhận, thử hỏi làm thế nào một phát biểu như vậy có thể thi thiết một nguyên lý hay trật tự? Câu trả lời là vấn đề chấp nhận hay không chấp nhận một phát biểu tùy thuộc trạng huống hay cảnh giới. Một nguyên lý hay trật tự chỉ đúng và có hiệu năng trong một cảnh giới nào đó mà thôi. Đối với cảnh giới khác, nó có thể không còn đúng và mất hết hiệu năng tác dụng. Thường trật tự thiết lập trong những cảnh giới mức phức tạp thấp không ứng nghiệm đối với những cảnh giới mức phức tạp cao, cho nên mới phát sinh những trật tự mới tuy có công năng thích hợp với những cảnh giới phức tạp nhiều hơn thế mà vẫn còn hàm dung chứ không khiến trừ trật tự có trước. Đó là sự thật hiển nhiên trong mọi ngành khoa học, xã hội học, đạo đức học, v.v... Chẳng hạn, trong vật lý học, thuyết tương đối, cơ học lượng tử, và cơ học cổ điển đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, đồng thời hỗ dung. Chúng không ngăn ngại nhau. Trật tự nào vận dụng lợi ích trong cảnh giới tương hợp với trật tự đó. Thuyết tương đối rất

cần thiết để mô tả những chuyển động có tốc độ lớn gần bằng tốc độ ánh sáng. Cơ học cổ điển được sử dụng để mô tả những chuyển động thấy trong đời sống hằng ngày. Cơ học lượng tử đúng và hiệu nghiệm trong thế giới hiện tượng vi mô mà thôi. Viên giáo kiến không loại bỏ hay gây trở ngại bất kỳ một trật tự nào trong bất cứ cảnh giới nào. Nhìn trên quan điểm viên dung, mọi bất nhất và bất đồng trở thành vô ngại và nhất quán. Đó là hành tướng của hai nguyên lý, hổ nhập và hổ tức.

Một nguyên lý căn bản của khoa học là “chư hành vô thường”. Tính cách vô thường của thế giới hiện tượng là do vạn hữu hổ tương tác dụng. Khoa học không xét tương quan nhân quả giữa vạn hữu theo phương diện tự thể, nghĩa là không nói sự thể này đã sinh sự thể kia ra thế nào, mà chỉ xét theo phương diện tác động, nghĩa là sự tương tác giữa các sự thể. Tương tác còn gọi là lực được phân chia thành bốn loại: trọng lực tức tương tác giữa các trọng khối, điện từ lực tức tương tác giữa các điện tích (charges), lực hạt nhân yếu tức nguyên nhân phân rã neutron thành proton và electron ở bên trong hạt nhân, và lực hạt nhân mạnh tức nguyên nhân dính chặt neutron và proton ở bên trong hạt nhân.

Một nguyên lý căn bản khác của khoa học là nguyên lý Thực tại nhất thể. Trong trường hợp sử dụng thuyết tương đối của Einstein, thời theo một định lý toán của Roger Penrose và Stephen Hawking, vũ trụ hiện khởi từ một dị điểm (singularity). Thuyết này thường được gọi là thuyết Bùng nổ (Big Bang). Nhưng thuyết này mới giải quyết vấn đề được một nửa mà thôi, vì thuyết tương đối không đủ khả năng mô tả cái điểm nguyên thủy của vũ trụ. Bởi vậy, Stephen Hawking tìm cách phối hợp thuyết tương đối với cơ học lượng tử và thành công chứng minh bằng toán học rằng vạn hữu hiện khởi không phải từ một dị điểm mà từ một thực tại nhất thể, vô thi vô chung, không biên giới, đồng nhất, không có dị điểm, không sai biệt, nghĩa là không có hạt cơ bản nào để phân biệt. Cái thực tại nhất thể này không sai khác Pháp giới Hoa nghiêm, nên có thể gọi là Pháp giới Khoa học. Nguyên lý Thực tại nhất thể hướng mọi nỗ lực nghiên cứu và thực nghiệm vật lý vào những công trình tổng hợp bốn loại lực tương tác nói trên thành một lực duy nhất. Steven Weinberg (1967) và Abdus Salam (1968) thành công tổng hợp điện từ lực và lực hạt nhân yếu. Trên lý thuyết, đó là hai mặt tác dụng của lực tổng hợp gọi là lực điện yếu (electroweak interaction). Đến năm 1970, các điều dự đoán của lý thuyết được thử nghiệm đúng nên hai nhà vật lý học này được giải Nobel Vật lý năm 1979. Vũ trụ bùng dẫn là nguyên nhân làm nhiệt độ giảm bớt và đến một mức nào đó (độ chừng "10 lũy thừa 15" K, "10 lũy thừa -10" giây sau khi điểm nguyên thủy bùng dẫn) hai lực ấy khởi xuất

sai biệt từ một tương tác gọi là lực điện yếu. Lực này hiện khởi sai biệt với lực hạt nhân mạnh ở vào nhiệt độ cao hơn, độ chừng "10 lũy thừa 18" K, "10 lũy thừa -35" giây sau bùng dẫn. Đến nay sự tổng hợp hai lực điện yếu và lực hạt nhân mạnh chưa đạt được kết quả nào đáng kể, tại vì trong thực tế không thể thực hiện các cuộc thử nghiệm ở vào nhiệt độ quá lớn, lớn hơn "10 lũy thừa 18" K. Tuy vậy mọi nỗ lực vẫn được tiếp tục nhằm khám phá những lý thuyết thâm nhiếp tất cả ba lực: lực điện yếu, lực hạt nhân mạnh, và trọng lực thành Một hầu tìm hiểu những nhân duyên hiện khởi của thế giới hiện tượng. Như vậy, theo thuật ngữ Phật giáo, mục đích của vũ trụ học là nhằm tìm hiểu lý chân không vô ngại và lý hữu hóa duyên sanh của vạn pháp.

---o0o---

6. Bốn Pháp giới

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

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

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

Theo Luận Đại thừa khởi tín, Nhứt Tâm có hai tướng: (1) tướng Chân như, chỉ riêng về phần thể tánh chơn tâm thanh tịnh; dụ như “tánh trong sạch” của

nước; và (2) tướng nhân duyên sanh diệt, chỉ chung cho thể, tướng, và dụng của Chơn Vọng hòa hợp; dụ như “tánh trong sạch” và “tướng như đục” lẫn lộn của nước. Tướng và Dụng không rời Thể, Thể không rời Tướng và Dụng; cũng như nước không rời sóng, sóng không rời nước. Như thế, thể, tướng, và dụng tương tức. Bởi vậy nếu đứng về phần Chân như mà luận, thời tuy thanh tịnh bất biến mà vẫn tùy duyên sanh diệt; còn đứng về phần sanh diệt mà nhìn thời tuy tùy duyên sai biệt mà vẫn như như bất biến.

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

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

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

Qua ba khái niệm Chân như, Như Lai tạng, và thức A lại da, chủ yếu của Luận Đại thừa khởi tín là giải thích tường tận về cái tướng tùy duyên của Chân như bất biến của Bát nhã. Bát nhã đã đứng trên lập trường lý thể hoặc

lý niệm bất biến bất động mà giải thích rằng thế giới hiện tượng là do chấp trước và biểu tượng hỗ tương kết hợp mà xuất sanh. Đó là đám mây vô minh che lấp Chân như, và đám mây lại do kết quả của một hình thái nhất định nào đó đã nằm sẵn ngay trong Chân như mà phát sinh. Nếu dựa vào bản thể của vạn hữu để kiến thiết một thế giới lý niệm gọi là Chân như có tính cách bất biến như vậy thì thử hỏi trong thế giới lý niệm đó vạn hữu sinh khởi như thế nào? Theo Luận Đại thừa khởi tín, lý do của Chân như tùy duyên là do “hốt nhiên một niệm vô minh sinh khởi”.

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

Niết bàn dữ thế gian

Vô hữu thiếu phân biệt

Thế gian dữ niết bàn

Diệc vô thiếu phân biệt.

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

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

Trong kinh điển Đại thừa thuộc hệ tư tưởng Như Lai tạng có bản dịch “Phật thuyết Bất tăng bất giảm kinh” của Bồ Đề Lưu Chi. Kinh mở đầu với câu hỏi của Xá Lợi Phất về số lượng tăng hay giảm của chúng sinh trong dòng sinh tử. Phật giải thích, trong Nhất pháp giới, không có sự tăng giảm. Từ ý nghĩa Nhất pháp giới, các khái niệm tương tự được giới thiệu: “Thậm thâm nghĩa

là Đệ nhất nghĩa đế,... là chúng sinh giới,... là Như Lai tạng,... là Pháp thân”.
(Thắng Man giảng luận. Tuệ Sỹ)

Tóm lại, Nhất pháp giới hay Pháp giới là Pháp thân thường trụ, là sở y thường hằng bất biến làm nơi nương tựa chân thật cho chúng sinh, là nguyên lý duy trì và xuất sinh mọi hiện tượng. Ý niệm về bốn Pháp giới khởi sáng với Đỗ Thuận, khai tổ chính thức của Hoa nghiêm tông, về sau được quảng diễn bởi Trí Nghiễm và Pháp Tạng, những vị tổ kế tiếp, nhưng chính do sự thiết định cuối cùng của Trùng Quán, vị tổ thứ tư, mà triết lý Hoa nghiêm được đồng nhất với thuyết bốn Pháp giới. Theo thuyết này, có bốn cách nhìn Pháp giới: (1) Sự pháp giới; (2) Lý pháp giới; (3) Lý sự vô ngại pháp giới; và (4) Sự sự vô ngại pháp giới.

---o0o---

Sự, Lý, và Lý Sự vô ngại pháp giới.

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

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

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

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

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

Quán sát:

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

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

Quán sát:

(2) **Sự dung thông Lý.** Tánh Không của một sự riêng biệt đồng nhất với tánh Không của mọi sự khác. Do tương đồng mà tánh Không của một sự hòa hợp với tánh Không của tất cả sự, bàng bạc toàn thể vũ trụ. Nói như vậy không khác gì nói rằng khoảng không trong một nguyên tử là một với toàn

thể khoảng không của hư không. Hoặc là nói rằng tánh vô thường của một sự vật là một với tánh vô thường của tất cả sự vật. Sự có biên giới và hữu hạn, còn Lý thời vô cùng và không biên giới. Tuy thế, cái hữu hạn “Sự” hoàn toàn đồng nhất với cái “Lý” vô hạn. Tại sao? Tại vì bản chất nguyên sơ của Sự là Không, là Lý. Đây chính là Sắc Không tương tức hay đương thể tức Không. Bởi thế cho nên một vi trần có thể dung thông toàn thể vũ trụ mà không mảy may trương dẫn. Một vi trần có thể dung thông toàn thể vũ trụ thời hết thảy mọi pháp cũng thế. Điều đáng lưu ý ở đây là do quy thu Sự vào Lý như vậy mà sanh xuất Sự sự vô ngại pháp giới.

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

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

Ngài Trừng Quán chú giải dụ ấy như sau.

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

Phân tích:

Câu “Toàn thể đại dương thị hiện trong một sóng mà không hề thu hẹp lại” có thể hiểu rằng với học thức, từ những dữ kiện chất liệu tìm ra trong một sóng ta có thể suy đoán chất liệu trong toàn đại dương. Bởi thế mà đại dương không cần thu hẹp lại để được dung chứa trong một đợt sóng nhỏ.

Câu “Một sóng nhỏ dung thông đại dương bao la mà không phòng lớn thêm chút nào” thật là khó hiểu đối với kinh nghiệm thông thường. Tại vì nhận

thức thể tục bị hạn cuộc trên mọi phương diện do bởi những khung ý niệm thiên kiến và trong vòng kiềm tỏa của không thời gian. Cần phải có nhãn quan Viên dung của Hoa nghiêm, soi thấy muôn vật trong một niệm (nhất tâm kiến chiếu), không bị hạn định trong bất cứ giới hạn không thời gian nào, mới có thể nhận thấy lý thể của Chân Không trong mỗi một vi trần và mỗi một vi trần bao hàm toàn thể vũ trụ mà không thay đổi kích thước.

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

Đáng lý có thể trả lời một cách đơn giản ngắn gọn rằng vấn đề mà câu hỏi nêu ra là do kiến chấp vạn vật có tự tính (Svabhava). Chỉ có nhãn quan viên dung Hoa nghiêm vượt thoát hoàn toàn hết thảy mọi khung ý niệm tự tính mới thấy rõ vạn vật hễ nhập hễ tức, bình đẳng bất nhị, trong hệ thống quan hệ toàn diện, đồng thời sinh khởi và hoại diệt, hợp tác và đối chọi, hòa hợp và phân cách giữa Lý và Sự.

Nhưng ngài Đỗ Thuận không làm như thế mà trái lại sau đây Ngài kiên nhẫn trình bày thông suốt nhiều khía cạnh của cách phê bình theo thuyết tánh Không để trả lời câu hỏi trên.

Quán sát:

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

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

Thứ đến nhìn Lý từ Sự, cũng thấy xuất hiện bốn nguyên lý: (a) Bởi tại Lý và Sự không sai khác, nên một nguyên tử bao trùm toàn thể Lý. (b) Bởi tại Lý và Sự không đồng nhất nên cá thể nguyên tử không bị tổn hại. (c) Bởi tại phi

nhất là phi dị, nên một nguyên tử nhỏ bé bao trùm toàn thể vô hạn của Lý.
(d) Bởi tại phi dị là phi nhất, nên nguyên tử không trương dẫn khi bao trùm Lý vô hạn.

Phân tích:

Phát biểu trên là một cách phê bình theo thuyết tánh Không. Nguyên lý (a) đề cập vấn đề hợp, tức tổng hợp hay hợp nhất. Nguyên lý (b) đề cập vấn đề ly, tức phân ly hay ly tán. Như thế có nghĩa là quan niệm viên dung không hoàn toàn quy thu mọi sai khác về một toàn thể không sai khác, mà ngoài ra còn bao hàm cả sự phân ly hay ly tán. Không kể là tổng hợp hay phân tán, miễn giải trừ hoàn toàn tà kiến chấp ngã, quán cực vô tự tính thời nắm vững chắc nhãn quan viên dung của Hoa nghiêm. Theo thuật ngữ Trung quán, nguyên lý (a) là Chân đế và nguyên lý (b) là tục đế.

Hai nguyên lý (c) và (d) phát biểu tánh phi nhất phi dị của vạn hữu, “không phải là cái ấy, cũng không phải là cái khác”, nghĩa là muốn nói lên rằng cái thế giới thiên sai vạn biệt của những giả tướng chính là cảnh giới của tánh Không.

Theo luận lý hình thức ta có thể viết Phi nhất là $\sim(P = P)$ và Phi dị là $\sim(\sim(P = P))$. Như thế có thể viết “Phi nhất tức Phi dị” là $\sim(P = P) = \sim(\sim(P = P))$ hay gọn hơn “ $A = \sim A$ ”. Đó là phương trình “ $A = \text{phi } A$ ” biểu diễn tánh Không.

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

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

Phân tích:

Yếu chỉ của luận chứng trên là bởi tại Lý và Sự hoàn toàn nhiếp nhập trong một toàn thể viên dung, nên cả hai đều ở cả trong lẫn ngoài; do đó, không có gì là mâu thuẫn trong lý luận. Câu “tại vì vạn vật hỗ tương giao thiệp toàn

diện không ngăn ngại nên chân lý Viên dung hiện hữu cả ở trong lẫn ở ngoài (Lý và Sự) mà không bị chướng ngại ngăn trở” hàm ý Pháp giới thứ tư tức sự sự vô ngại pháp giới, và do đó cho thấy không thể nào nói đến Lý sự vô ngại mà không nói đến Sự sự vô ngại. Hai vấn đề không thể tách biệt riêng nhau.

Quán sát:

Trên quan điểm Lý, có bốn lý do:

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

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

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

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

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

Phân tích:

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

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

Quán sát:

Trên quan điểm Sự, có bốn lý do:

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

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

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

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

Phân tích:

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

Quán sát:

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

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

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

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

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

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

(9) Lý không phải là Sự. Cái tánh Không đồng nhất với Sự thật ra không phải là Sự theo đúng nghĩa của Sự. Lý do: Chân tánh khác với vọng tưởng hay giả tướng. Pháp duyên sinh không giống pháp làm duyên. Cũng như

nước tuy là sóng nhưng không phải là sóng thật vì chuyển động và tách ướt không giống nhau.

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

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

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

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

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

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

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

Quán tưởng sự hỗ tương lệ thuộc và sự đồng thời câu khởi của tánh Không và hiện hữu, của Lý và Sự, “Bồ tát từ chối đồng nhất mình với Tuyệt đối, bởi vì đồng nhất như thế là chặn đứng những rung động của con tim đang

rung cảm trước thế giới sai biệt và bất ổn. Nói cách khác, với con mắt của Thanh tịnh tuyệt đối, Bồ tát trực nhận Như tánh (Tathatà) của vạn hữu, và đó là tánh Không (Sùnyatà), nhưng con mắt kia vẫn mở, nhìn vào thiên sai vạn biệt, nghĩa là nhìn vào thế giới của vô minh và khổ lụy. Nói theo chuyên môn, cái đó gọi là “Quán Không bất chứng” (Na bhùtakotim sàksàtkaroti; Không thủ chứng Thực tế ở đó).

Tại sao, và bằng cách nào, Bồ tát lại có thể thành tựu được công trình kỳ diệu này: ở trong nhưng không là ở trong? Mâu thuẫn này nằm ngay trong tự thể của Bát nhã, vì Bát nhã không chỉ là cái nhìn trí năng soi vào tánh Không của vạn hữu; nó là một cái phóng mình của xúc cảm phóng vào những thực tại đang mở rộng cho tâm nguyện. Bát nhã như thế đích thực là thống nhất trong nó cái thấy biết và cái cảm thấy. Khía cạnh tình cảm được gọi là “Phương tiện thiện xảo” (Upàyakausalya). Bát nhã ngay trong tự thể nó tác động Phương tiện thực hiện một kế hoạch cứu độ toàn diện cho hết thầy chúng sanh. Cái luận lý mâu thuẫn này có thể coi như là biện chứng pháp của Bát nhã.” (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch).

---o0o---

Sự sự vô ngại pháp giới

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

Trong thế giới đó mỗi một vật thể cá biệt đồng nhất với mọi vật thể cá biệt khác mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thầy đều bị bôi bỏ. Chúng hỗ tương giao thiệp toàn diện trong những tương quan vô tận và vô ngại. Sự hỗ tương giao thiệp của hiện hữu trong sự sự vô ngại pháp giới không thể thấu đạt bằng suy lý hay tưởng tượng. Nó là kinh nghiệm tâm linh được trực tiếp cảm nghiệm không cần nhờ đến biểu tượng hay trí năng. Suy luận và nói năng chỉ lưu tâm đến cái nhìn “mặt này” mà thôi. “Mặt này, có

nhiên là thế giới của chúng ta, nơi hoành hành của những sai biệt.
Chùng nào chúng ta còn ở 'bên này', thời chưa dễ gì chấp nhận nổi hai ý
trường đối chọi thẳng nhau và chối bỏ lẫn nhau. Có, không thể chối là không
có; làm, không thể bảo là không làm; có và không có, làm và không làm, thị
và bất thị là những thứ chống chối nhau.” Phải thay đổi vị trí, đi sang bờ bên
kia, bờ của tánh Không và Nhất thiết trí, đảo mắt nhìn vạn hữu từ vị trí mới
mở này thời mới có được cái nhãn quan Viên dung. “Cuối cùng rồi sẽ thấy,
bất kể những mâu thuẫn, những tối tăm, những trừu tượng, huyền hoặc, sẽ
thấy sự thể trong suốt lạ lùng vén mở 'mặt kia' cùng với 'mặt này'” (Thiền
luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch giải).

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

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

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

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

Trong Toán học, mỗi khi tìm cách diễn tả đương thể vô hạn bằng ngôn ngữ hình thức thì luôn luôn nghịch lý xuất hiện. Ngôn ngữ toán học không đủ khả năng mô tả đương thể vô hạn, cho nên mới nêu lên sự hiện hữu của đương thể vô hạn thành một tiên đề (axiom), nghĩa là một sự thật chấp nhận không chứng minh để tựa vào đó mà thành lập mọi luận chứng. Như vậy có nghĩa là tiên đề về đương thể vô hạn sẽ chân thật trong một số cảnh giới nào đó và không chân thật (giả) trong các cảnh giới khác. Riêng trong cái thế giới luân hồi này, các nhà Toán học quả thật không biết rõ tiên đề ấy là chân hay giả! Đối với Phật giáo, đương thể vô hạn chỉ có thể trực nhận bằng cảm giác như là một kinh nghiệm quán tưởng. Trong kinh Hoa nghiêm, đương thể vô hạn thường được phát biểu bằng cụm từ “bất khả thuyết chuyển”.

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

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

“Nhu nương vật bị đếm/ Mà có cái hay đếm/ Tánh kia vốn không có/ Nên rõ pháp như vậy.”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

David Bohm gọi đó là trật tự thu nhiếp (implicate order) và phân biệt thứ trật tự này với trật tự phóng khai (explicate order). Trong vật lý học, trật tự phóng khai, ví như đếm tăng lên theo chiều các hiện tượng xuất sinh, có nghĩa là mỗi mỗi sự vật chiếm cứ một vùng không thời riêng biệt của nó và nằm ngoài những vùng các sự vật khác chiếm cứ. Đó là lối nhìn cổ điển qua thấu kính (lens) chú trọng vào sự phân tích chia chẻ ra thành phần riêng biệt. Trái lại, trật tự thu nhiếp, ví như đếm giảm xuống, nằm trong chuyển động

truyền dẫn của các sóng. Sóng truyền dẫn khắp nơi và trên nguyên tắc, sự truyền dẫn đó thu nhiếp toàn thể không thời gian của vũ trụ vào trong mỗi mỗi vùng. Ở đây, danh từ sóng chỉ vào loại sóng tuân theo những định luật của cơ học lượng tử. Nghĩa là có tính gián đoạn không tương quan nhân quả và phi cục bộ tức đồng thời đốn khởi. Toàn bộ chuyển động thu nhiếp và phóng khai của các sóng không thể nào nằm trong tầm mức thấy biết của chúng ta, nghĩa là bất khả tư nghị và bất khả thuyết. Bohm gọi toàn bộ chuyển động sóng ấy là toàn lưu (holomovement), còn gọi là vũ trụ toàn ký. Vũ trụ toàn ký của Bohm có thể xem như tương đồng với sự sự vô ngại pháp giới của Hoa nghiêm.

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

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

“Vạn tượng bản không, giả duyên phương hữu”.

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

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

“Huyễn pháp phân nhiên, chân không bất động”.

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

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

“Mê chi danh tướng, ngộ chi tức chân”.

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

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

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

“Tướng tức vô tướng, phi tướng tức tướng”.

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

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

“Vô sanh tức chi sanh, sanh tức vô sanh”.

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

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

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

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

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

(c) Giáo pháp thứ ba có trình độ cao nhất của Đại thừa: Chung giáo, thông đạt tánh Không, lại còn biết rằng vì Không cho nên có. Tức là tánh Không

không ngăn ngại sự xuất hiện hình tướng như huyễn của giả hữu. Dụ như sư tử không có thật, chỉ là vàng ròng. Nhưng chính từ vàng ròng mà có sư tử.

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

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

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

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

(a) Bản thể và sắc tướng vô ngại.

(b) Vi tiểu và vô lượng vô ngại.

(c) Một và nhiều vô ngại.

(d) Hổ nhập vô ngại.

(e) Hổ tức vô ngại.

(f) Hiển lộ và ẩn kín vô ngại.

(g) Vi tế vô ngại.

(h) Lưới Thiên Đế vô ngại.

(i) Mười thời vô ngại.

(j) Khách và chủ vô ngại.

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

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

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

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

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

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

Thí dụ: Nhìn vào cặp mắt biết đó là cặp mắt của sư tử, tức là đã nhận ra toàn thân sư tử. Nhìn vào cặp tai biết đó là cặp tai của sư tử, tức là đã nhận ra toàn thân sư tử. Nhìn vào tất cả các bộ phận biết đó là bộ phận của sư tử, tức là đã nhận ra toàn thân sư tử. Như thế, từng mỗi một bộ phận sư tử vừa thuần vì giữ tính cách cá biệt của nó, vừa tạp vì liên hệ các bộ phận khác.

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

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

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

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

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

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

“Bây giờ giải thích 'nhiều ở trong một, một ở trong nhiều' theo phép đếm đến mười. Nếu đếm tới từ một đến mười thời là đi lên; nếu đếm lui từ mười đến một thời là đi xuống. Về “một”, nó tương đối hiện hữu, cho nên trong một có mười. Đó là lý do vì sao “một” có thể hiện hữu. Không có mười thời

không thể có một, bởi tại “một” không có tự tính và không độc lập. Do có mười trong một mà một thành lập, nên hai, ba, bốn, v.. v... cũng đều thành lập như vậy. Nếu một có tự tính thì mười không thể thi thiết; và nếu mười không thi thiết được thì một cũng không nốt.

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

... ..

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

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

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

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

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

Các pháp hỗ nhập hỗ tức không ngăn ngại nhau. Như một pháp tự tiêu hủy để đồng hóa với các pháp khác, thời toàn thể tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Nếu một pháp thu nhiếp các pháp kia đồng về mình thời hết thấy các pháp kia hòa đồng nơi pháp thu nhiếp. Hỗ tương đồng nhất là lý thuyết hay thực hành đặc biệt của Đại thừa. Hai lý thuyết đối nghịch hay những sự kiện khó dung hợp thường được kết lại thành một. Do kết quả của sự hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương hòa hợp, phát sinh khái niệm Một trong Tất cả, Tất cả trong Một. Tất cả với Một, lớn và nhỏ, cao hay thấp, cùng vận chuyển nhịp nhàng với nhau.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Thí dụ: Vàng và sư tử, hoặc một hoặc nhiều, hoặc ẩn hoặc hiện, vân vân,... không có bản tính cố định. Sự thành tựu cứu cánh của chúng tùy theo các tác

dụng của tâm. Nói đến vàng hay sư tử, Lý hay Sự, luôn luôn là căn cứ trên Tâm nơi mọi pháp Lý và Sự lưu xuất và hoàn qui.

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

“Pháp vô định tướng, cử nhất tứ đa”. Pháp không có yếu tính quyết định. Khi tư duy về nhất thể, đồng thời cũng tư duy luôn về đa thù. Tất cả các pháp đều có sáu tướng (lục tướng) viên dung, nghĩa là viên mãn, dung thông vô ngại.

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

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

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

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

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

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

9. Chứng quả bồ đề (Thành bồ đề).

“Vạn hạnh ký viên, bản giác lộ hiện”.

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

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

“Trí thể tức như, sanh đại niết bàn”.

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

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

---o0o---

7. Tánh khởi và Duyên khởi

Lối nhìn phân toái.

Trong Tựa Nhận thức và tánh Không, thầy Tuệ Sỹ viết: “Phục Hy phát hiện khái niệm nhị phân bằng hai hào. Ông chong ba bit-hào thành một quẻ; thu hoạch được tám quẻ. Rồi chong nữa, ông có bộ nhớ 6 bit-hào, nhận được 64 ký tự-quẻ, nói đủ để ghi tất cả mọi hiện tượng, từ thiên nhiên, xã hội, con người. Ghi bất cứ cái gì mà con người có thể suy nghĩ và tưởng tượng.

Nhưng phát hiện của Phục Hy được thấy là hữu ích cho việc bói toán hơn là hỗ trợ bộ óc của con người, như vi tính ngày nay. Tại sao?

Người học Phật chỉ có thể nói: căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc. Duyên xúc phát sinh thọ. Xúc dị biệt nên cảm thọ dị biệt. Không cùng môi trường “thức ăn” thì không thể nhìn giống nhau được. Hai bờ sông Ngân có hai chòm sao. Từ Đông hay Tây, nhìn lên đều thấy. Ở bên này Thái bình dương nhìn lên, đó là Ngưu lang, người chăn bò, và Chức nữ, cô gái dệt lụa. Và một thiên tình sử nã lòng. Còn bên kia Đại tây dương nhìn lên, đó là con thiên ung và cây đàn bảy dây. Không có dấu hiệu gì chứng tỏ con chim đang cố vượt sông Ngân để sang bờ bên kia nghe đàn, mà được thấy là đang đi tìm trái tim của vị thần ăn cắp lửa. Cách nhìn khác nhau vạch ra định hướng lịch sử khác nhau, và tạo dựng những nền văn minh khác nhau.” Quả vậy, cách nhận thức thực tại ảnh hưởng rất mạnh mẽ đến hành động của con người, đúng như ngài Pháp Xứng nói ngay đầu sách Chánh lý nhất trích luận (Nyaya-bindu): “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức đúng”. Từ trước đến nay cách nhìn ấy như thế nào mà hiện nay phát sinh vô số vấn đề nguy hại hoàn cầu phải đương đầu cần giải quyết cấp bách mới mong cứu nguy kịp thời sinh quyền và đời sống nhân loại.

Trên thế giới hiện nay, nghệ thuật, khoa học, kỹ thuật, và mọi công trình nhân loại nói chung đều bị phân chia thành nhiều lãnh vực chuyên khoa riêng biệt khác nhau về bản chất. Đến lúc thấy sự phân chia như vậy đem đến rắc rối ngại, thời mới nghĩ cách thiết lập thêm những bộ môn tổng hợp, nhưng tựu trung chỉ làm sự phân tán càng thêm phân tán. Xã hội bị chia cắt thành những quốc gia biệt lập, thành nhiều nhóm sai biệt về mặt tôn giáo, chính trị, kinh tế, chủng tộc,... cạnh tranh kinh chống lẫn nhau. Môi trường sống của con người cũng bị khu biệt thành nhiều giới vực để dễ bề chia chác giữa những nhóm quyền lợi khác nhau. Cũng vậy, con người chịu chung một lối nhìn. Chẳng những con người bị ly cách ra khỏi chính nó, khỏi đồng loại, và khỏi thiên nhiên, mà tư tưởng của nó được coi là hữu lý cũng bị tách khỏi tình cảm, tự bản tính, vốn xem như phi lý. Cái con người “tôi” bị chẻ ra thành một trí năng, cấu thành cái ngã của tôi, và nó phải kiểm soát tôi cũng như nó phải kiểm soát thiên nhiên. Mục tiêu tối thượng của đời sống là sử dụng trí năng kiểm soát thiên nhiên và sự sản xuất càng ngày càng nhiều phẩm vật tiêu thụ. Với một lối nhìn như vậy, con người đã làm ô nhiễm môi sinh đến mức tai hại diệt phá đời sống trên mặt đất và tự biến mình thành một bộ máy sản xuất, đời sống bị lệ thuộc vào tài sản, bị chi phối bởi “có”. Ba độc tham, sân, si hoành hành, gây âu lo, chán nản, và tuyệt vọng, dần dần phá hủy hoàn toàn đời sống con người mà nó không hề hay biết. Cuộc sống trong sự hối hả, lo âu, tâm thần mệt mỏi, vì thần kinh luôn luôn bị kích thích căng thẳng, nguyên nhân của những chứng bệnh hiểm nghèo như đau tim, ung thư, thần kinh, mất ngủ, tất cả là do lối nhìn phân toái gây ra.

Đó là một lối nhìn điên đảo, dẫn đến xung đột và sai lầm, vì tìm cách phân chia một toàn thể vị phân hóa, cái thực tại không thể phân chia, nhằm thực hiện những mục đích riêng tư và hạn định. Hơn nữa, điều tai hại là cho rằng các mảnh phân chia chẻ có bản ngã chân thực và tự tính thường hằng.

Thực ra, những lúc giải quyết một vấn đề, đầu óc suy luận cũng cần chia cắt sự vật ra từng phần nhỏ để tiện bề xét đoán. Trong chiều hướng nào đó sự tạo ra những môn khảo sát riêng biệt và sự phân công thực hiện là một tiến bộ đáng kể. Ngay thuở sơ khai khi con người nhận ra mình không đồng nhất với thiên nhiên thời ý thức khác biệt đó làm nảy sinh một tư tưởng tự do độc lập. Từ đó, trước tiên do trí tưởng tượng và cuối cùng do hoạt động thực hành con người vượt hẳn ra khỏi một số giới hạn ràng buộc tức thì của thiên nhiên.

Tuy nhiên, khả năng của con người tự xô mình ra biệt lập với môi trường sống và khả năng suy tư chia cắt sự vật thành mảnh nhỏ đã dẫn đến những

kết quả rất nguy hại, tại vì mọi tiến trình phân toái chỉ hữu hiệu trong một giới hạn nào đó mà thôi. Thật vậy, tiến trình phân toái là một lối nhìn, một phương thức suy tư về sự vật rất tiện lợi, thường được thực hiện trong những cảnh giới hoạt động có tính cách thực dụng và chuyên môn. Chẳng hạn như trường hợp chia một diện tích đất thành vùng, mỗi vùng trồng một thứ cây trái. Nhưng nếu áp dụng phương thức suy tư ấy để nhận thức về mình và toàn thể thế giới thì con người rất dễ quên mọi phân toái đều là phương tiện do vọng suy, mà trái lại, lại định ninh lầm tưởng chính mình và toàn thể thế giới gồm toàn những thành phần vụn vặt riêng biệt. Từ quan niệm phân toái như vậy, con người hành động tìm cách chia cắt mình và thế giới thành mảnh nhỏ, tự gây ra cái ý thức mọi chuyện xảy đến phù hợp với đường lối suy tư phân toái của mình, rồi hiểu lầm quan điểm phân toái cá nhân được công nhận là đúng. Thực ra, nó đã hành động theo cách tư duy của nó và u mê không nhận ra chính nó là tác giả của sự phân toái mà cứ tưởng sự phân toái ấy hiện khởi và tồn tại độc lập ngoài ý muốn và mong cầu của nó.

Người Tây phương từ xưa đã thấy rõ sự cần thiết phải có một lối nhìn toàn diện thời đời sống mới đáng sống. Như chữ “health” họ dùng để nói sức khỏe chẳng hạn. Căn của nó là chữ “hale” nghĩa là toàn thể (“hale” meaning “whole”). Như vậy, người Tây phương xưa đã quan niệm khỏe mạnh quan hệ mật thiết với ý niệm toàn thể. Chữ “holy” (thần thánh) cũng cùng một căn như thế. Thế mà trải qua hàng chục thế kỷ người Tây phương vẫn duy trì một lối suy tư về sự vật trên quan điểm phân toái!

Vậy do đâu mà xuất sinh lối nhìn phân toái? Tại sao lối nhìn phân toái có thể vô hiệu hóa mọi hồi thúc trở về với cái nhìn toàn diện đã có từ thời xưa? Nói một cách tổng quát, quan điểm phân toái được chấp nhận là do thói quen tưởng lầm nội dung tư tưởng là một sự miêu tả thế giới đúng như thể cách hiện hữu “như thị” của nó. Hay nói cách khác, là do lầm tưởng trí năng của chúng ta trực tiếp tương ứng với thực tại khách quan. Trí năng thường xuyên phân biệt có sai khác cho nên vì thói quen mà tưởng lầm những sai dị biệt là có thật và do đó mà nhìn thấy thế giới phân tán đây sắc tướng sai khác, bị phân chia thành mảnh vụn. Thật ra, quan hệ giữa tư tưởng và thực tại mà tư tưởng suy diễn không đơn giản chỉ là một sự tương ứng. Khoa học tìm cách diễn tả sự quan hệ ấy bằng những lý thuyết (theory) hay mô hình (model). Lý thuyết hay mô hình không phải là giả thuyết, cũng không phải để phô diễn kiến thức về thế giới, mà là một phép quán chiếu, một phương cách quán sát thế giới. Đó là một hình thái nhận thức, một lối suy tư về thực tại.

Thí dụ thời xưa, có thuyết phân biệt chuyển động của những vật thể trên trời khác với chuyển động của những vật thể dưới đất. Vật thể dưới đất thì rơi rụng, còn vật thể trên trời như mặt trăng thì mãi mãi lơ lửng trong không trung. Đến thời đại khoa học, không còn sự phân biệt hai loại chuyển động như thế nữa. Nghĩa là người ta nhìn nhận vật thể trên trời cũng rơi rụng như vật thể dưới đất. Newton trong một chớp quán chiếu thấy quả táo mà rơi thì mặt trăng, và tất cả vật thể khác cũng rơi như vậy. Do đó, ông đề xướng thuyết hấp dẫn vạn vật (theory of universal gravitation) theo đó mọi vật thể đều thấy như rơi về hướng các tâm điểm khác nhau. Thí dụ, mặt trăng rơi về hướng quả đất, quả đất về hướng mặt trời,... Lối nhìn mới này cho thấy có thể diễn tả mọi chuyển động của vật thể trên trời hay dưới đất giống nhau bằng gia tốc rơi hướng về những tâm điểm riêng của chúng.

Nhiều thế kỷ sau, vào khoảng năm 1900, thuyết Newton không còn công dụng giải thích rõ ràng các chuyển động khi đem áp dụng vào những cảnh giới mới nên nhiều lối nhìn khác được khai triển, dẫn đến thuyết tương đối và thuyết lượng tử.

Theo thuyết tương đối, thế giới không thể chia chẻ tận cùng thành những khối kiến trúc (building blocks) bất khả phân vì những cấu phần căn bản như vậy bắt buộc phải là vật thể cứng rắn (rigid body). Nhưng vì vật thể cứng rắn được định nghĩa là vật thể có tính chất tín hiệu giao thông giữa hai điểm bất kỳ của nó truyền dẫn tức thời, nghĩa là nhanh hơn vận tốc truyền dẫn của ánh sáng, nên vật thể cứng rắn không thể hiện hữu.

Thuyết lượng tử xác định không thể phân chia chủ thể quan sát gồm có người và dụng cụ đo lường cách biệt với đối tượng được quan sát và đo lường. Tất cả tương quan nhiếp nhập trong một toàn thể vị phân hóa không thể dùng suy luận mà phân tích được.

Cả hai thuyết ám chỉ sự cần thiết nhận thức hết thảy mọi phần tử của vũ trụ hồ tức hồ nhập theo một lưu động vũ trụ (universal flux). Lưu động vũ trụ này có thể xem như đã được đề cập trong Khế kinh: “Vô bất tùng thử pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thử pháp giới” (Dịch: Không có một pháp nào chẳng từ Pháp giới này mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về Pháp giới này).

Nếu hiểu mọi lý thuyết khoa học đều là những phép quán chiếu thời vấn đề sai đúng của một lý thuyết không còn có ý nghĩa nữa. Ta chỉ có thể bảo thuyết này chiếu soi rõ ràng trong những cảnh giới này, và không chiếu soi

rõ ràng khi đem quang diễn ra ngoài những cảnh giới ấy. Lý thuyết quyết định cách tổ chức các dữ kiện do trí năng và hành động mang lại. Quả vậy, do cách ta suy tư về sự vật mà phát sinh những phạm trù không gian, thời gian, vật chất, thực thể, duyên khởi, cộng hữu, đặc thù,... là những hình thức căn bản của lượng đoán (Judgment).

Muốn trí năng và tư tưởng được sáng sửa, thời phải thông hiểu sự quán chiếu tức phương cách nhận thức thực tại đã tác dụng như thế nào để uốn nắn kinh nghiệm thấy biết theo khuôn khổ các phạm trù do đường lối suy tư thiết định. Cần lưu ý cụm từ “kinh nghiệm thấy biết” được sử dụng để nói lên kinh nghiệm và trí năng là hai mặt của cùng một tiến trình hỗ tương giao thiệp giữa thực tại với trí giác và cảm giác. Thấy biết không phải là thấy biết về một thứ kinh nghiệm nào đó. Kinh nghiệm thấy biết nói ở đây là những hỗ tương tác dụng giữa người với thiên nhiên và giữa người với tha nhân đồng hữu. Theo luật tác dụng và phản tác dụng (law of action and reaction) thời thiên nhiên hay tha nhân luôn luôn phản ứng tùy thuận lý thuyết về hỗ tương giao thiệp. Nghĩa là khi tiếp xúc với một người mà thành kiến cho là thù nghịch thời mọi hành động của ta đều hướng về phòng ngự và phía kia, người mà ta tiếp xúc cũng có phản ứng tương tự. Thiên nhiên cũng thế, phân tán thành mảnh phần riêng biệt để phản ứng tùy thuận lối nhìn phân toái của con người. Như Heisenberg đã nói: “Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề”. Ta làm tương như thế là kinh nghiệm đã xác chứng lý thuyết tức cách nhận thức của ta.

Sở dĩ chấp giữ không chịu đổi thay cách nhận thức phân toái là vì định ninh lối nhìn như vậy nhận thức đúng thực tại như thật. Và thực tại như thật ấy bất biến cho nên cách nhìn không cần phải thay đổi. Trên thực tế, mỗi cách quán chiếu đều soi thấy rõ những khác biệt và phân biệt thu nhiếp trong cảnh giới riêng của nó. Chẳng hạn, trong lối nhìn sự vật chuyển động ngày xưa, có sự phân biệt vật thể trên trời và vật thể dưới đất. Trong thuyết Newton, thời có sự phân biệt những tâm điểm khác nhau nơi hướng đến của mọi chất rơi. Những khác biệt và phân biệt ấy chỉ là một lối nhìn, một cách suy tư nhằm hướng dẫn trí giác và cảm giác nhận thức thực tại. Nhưng nếu cho rằng các lý thuyết đề xướng là trực tiếp miêu tả cái đương thể của sự vật, thời dĩ nhiên, quan điểm đó xác nhận các khác biệt và phân biệt là những phân chia thật sự, tức là xác quyết những mảnh phần sai biệt căn bản đề cập trong lý thuyết quả thật hiện hữu. Đó là nguyên nhân gây sự nhận lầm thể giới là tập hợp các mảnh phần tách ly và cách nhìn sai lạc đó lôi cuốn theo những hành động nhằm biện minh cho quan điểm phân toái mê lầm ấy.

Phân toái thật ra là cái nhìn mơ hồ làm lẫn không phân biệt được hai tướng đồng và dị của các pháp: phân chia sai biệt cái vô sai biệt và thống hợp những cái không thể kết hợp. Nhận thức đúng vấn đề đồng dị là tối cần thiết để giải trừ mọi phiền não suốt quá trình cuộc sống. Không nhận định và xác định được cái gì sai khác hay không sai khác thời tất nhiên nhận thức điên đảo sai lầm hết thấy mọi sự vật. Tất cả những cuộc khủng hoảng trầm trọng hiện đang xảy ra cho cá nhân và xã hội bắt nguồn từ đó mà phát sinh.

Thực tại là một toàn thể vị phân hóa không thể chia cắt. Thế mà vì mục đích riêng tư hẹp hòi nó bị đem chia chẻ thành những sai biệt, rồi sau đó có những cố gắng liên hợp lại những thành phần bất khả kết. Hãy lấy trường hợp chia đoàn phân nhóm theo những tiêu chuẩn tôn giáo, kinh tế, chính trị, ... ra làm thí dụ. Hành động thành lập đoàn nhóm tạo nên tư tưởng phân toái phân cách theo tôn chỉ khác biệt và tách ly các nhóm đoàn viên ra khỏi thế giới cộng đồng. Nhưng trên thực tế đâu có thể phân cách và tách ly được. Bởi tại bất cứ đoàn viên nào cũng tương quan liên hệ toàn thể thế giới cộng đồng và sự liên hệ ấy sai khác tùy theo từng mỗi cá nhân, cho nên không chóng thời chầy, mỗi đoàn viên tự thấy mình dị biệt đối với những đoàn viên khác trong cùng một nhóm. Do đó phát sinh những quan điểm bất đồng giữa những người cùng nhóm gây nên sự tan vỡ tất nhiên của nhóm. Điều này cũng xảy đến cho bất cứ ai vì lý do chuyên nghiệp tìm cách tách ly mình với tha nhân hay ra khỏi một phương diện nào đó của thiên nhiên. Tự thân cá nhân ấy sẽ gặp phải những trạng huống phân tán đầy mâu thuẫn, tổng biệt, đồng dị, thành hoại, rất khó nhận định và xác định.

Vậy có cách gì để đoạn tận lối nhìn phân toái? Đó là câu hỏi rất khó trả lời bởi vì trước tiên phải thông hiểu tiến trình suy tư và nội dung tư tưởng mà tiến trình ấy tạo ra tương quan liên hệ như thế nào? Một nguyên nhân của phân toái là lầm tưởng rằng tiến trình suy tư và nội dung tư tưởng xuất hiện trong sự phân ly chủ thể khách thể. Lý do là hiểu lầm rằng có riêng biệt và độc lập đối với nhau thời quá trình suy luận mới diễn tiến một cách có đường lối, có trật tự, và hợp lý, nhờ đó mới có thể thẩm định tính cách sai đúng, hợp lý hay phi lý, phân toái hay toàn diện,... của nội dung tư tưởng. Quan niệm phân toái về chính mình và thiên nhiên biểu lộ không những trong nội dung tư tưởng, mà còn trong mọi hành động của con người đang tư tưởng, ví như vọng tưởng suy luận chẳng hạn. Thật ra, thành quả suy tư và tiến trình suy tư luôn luôn xuất hiện đồng thời trong cùng một dòng hiện tượng tâm lý liên tục chuyển biến. Bởi thế cho nên muốn đoạn tận lối nhìn phân toái thời cần phải cùng một lúc đoạn tận cả nội dung tư tưởng phân toái lẫn tiến trình suy tư phân toái.

Như vậy, để dứt trừ lối nhìn phân toái, trước hết phải hiểu đúng lý “nhị không” (ngã không, pháp không), theo đó không một khách thể nội dung tư tưởng nào lại không có chủ thể suy tư và ngược lại, không có một chủ thể suy tư nào lại không có khách thể nội dung tư tưởng. Cả hai đồng thời xuất phát từ “thức”, một sự hữu toàn diện, một hậu trường tiềm ẩn. Nói theo thuật ngữ Duy thức, hậu trường ấy là a lại da thức, là “tâm sanh diệt”, nghĩa là chơn (không sanh diệt) vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một, không phải khác. Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp.

Ngoài ra, phải thường xuyên tỉnh thức để thấy biết rõ ràng hoạt dụng của suy tư là một hình thái nhận thức, một phép quán chiếu, chứ không nhằm sao lục trung thực thực tại “như thị”. Trong thực tế, mọi lối nhìn đều là những cái nhìn phương diện (profile). Vấn đề ở đây không phải là tìm cách thống hợp hết thấy mọi cái nhìn phương diện để tạo ra một cái nhìn toàn diện, vì nhất thể tính (unity) tạo ra như vậy cũng chỉ là một mảnh phần mới khác áp đặt thêm vào tập hợp các cái nhìn phương diện. Mỗi cái nhìn phương diện chiếu soi rõ ràng và đầy đủ một cảnh giới nào đó. Có thể xem đó là một quan điểm riêng về một sự vật. Mỗi quan điểm riêng cho thấy sắc tướng của sự vật dưới một góc độ nào đó. Ý nghĩa toàn diện của sự vật tuy không thể nắm bắt được với bất cứ quan điểm riêng nào nhưng được hàm chứa trong hết thấy mọi cái nhìn phương diện về sự vật ấy. Hiểu như thế thì tất nhiên không còn hiểu lầm lý thuyết là trực tiếp miêu tả thực tại đúng như thể cách hiện hữu như thị của nó và không sa vào cái thói quen suy tư và hành động một cách phân toái đối với thiên nhiên và tha nhân.

---o0o---

Lối nhìn viên dung.

Theo Pháp Tạng, đức Phật thuyết giảng kinh Hoa nghiêm dưới gốc cây Bồ đề trong trạng thái hải ấn định vào tuần lễ thứ hai sau khi thành đạo. Hải ấn định còn có ngôn danh là Hoa nghiêm tam muội. Đó là một minh dụ về lối nhìn viên dung, nhãn quan căn bản của Hoa nghiêm. Theo lối nhìn viên dung, hỗ tương giao thiệp giữa mọi hiện tượng đồng thời hiện khởi tạo thành một toàn thể nhịp nhàng giống như là toàn thể vũ trụ phản chiếu trên mặt đại dương. Trong Hoa nghiêm Du tâm Pháp giới ký, Pháp Tạng giải thích ý nghĩa danh từ “Hoa nghiêm tam muội” và “hải ấn định” như sau.

“Nói Hoa nghiêm Tam muội; giải rằng:

“Hoa”, là muôn hạnh của Bồ tát. Vì sao? Vì hoa có tác dụng sinh ra hạt (thật), có khả năng dẫn đến sự kết trái (cảm quả). Tuy trong và ngoài khác nhau, nhưng sự phát sinh năng lực cảm ứng thì tương tự. Tức là, lấy pháp mà ký thác sự, cho nên nói là “hoa”. “Nghiêm”, là sự thành tựu của hành, viên mãn của quả; khế hợp tương ứng; trần cấu và chướng ngại hoàn toàn dứt sạch; chứng lý tròn đầy trong sáng. Tùy dụng mà tán thán phẩm đức, nên nói là “nghiêm”.

“Tam muội”, là lý và trí không hai, triệt để tương giao, hỗ tương dung nhiếp; đây và kia đều mất; năng và sở vắng bật. Cho nên nói là “tam muội”.

Cũng có thể nói, “hoa” tức là “nghiêm”, vì lý và trí không chướng ngại nhau. Hoa nghiêm tức tam muội, vì hành thì dung hóa (hay dung giải), xa lìa tri kiến (chỉ kiến chấp).

Cũng có thể nói “hoa” tức “nghiêm”, vì khi một hành được tu trong khoảnh khắc thì tất cả hành đều đồng loạt được tu. Cho nên, Hoa nghiêm tức tam muội. Vì một hành tức là nhiều mà không chướng ngại giữa cái nhất thể và đa thù.

Cũng có thể nói, Hoa nghiêm tức là tam muội; vì định và loạn, cả hai đều tiêu dung.

Cũng có thể nói tam muội tức Hoa nghiêm. Vì lý trí vốn như như. Như vậy tự tại, không có chướng ngại. Hoặc định hoặc loạn; hoặc tức hoặc nhập; hoặc trí hoặc lý; hoặc nhân hoặc quả; hoặc nhất hoặc dị; phẩm đức chân thật của biển tính, vốn như vậy là như vậy, vốn tròn sáng; hãy như lý mà tư duy, dứt tuyệt tri kiến...

Giải hành này (nhận thức và hành động), theo ngôn danh, là Hoa nghiêm tam muội. Căn cứ trên kết quả, cũng gọi là “Hải ấn tam muội”. Đây là tên gọi để chỉ ý nghĩa trước sau đồng thời; mà nội hàm thì chỉ cho sự đồng loạt hiển hiện, hỗ tương dung nhiếp. Cũng như đại dương, trong đó hiển hiện ảnh tượng bốn bình chủng. Từng loại ảnh tượng khác nhau, cái trước và cái sau cùng lúc đột nhiên hiển hiện. Nhưng, ảnh tượng và hình thể không phải là một. Nước thì rớt ráo vẫn không phải đa dạng. Ảnh tượng tức là nước, mà vẫn trong ngời. Nước tức ảnh tượng mà thành phồn tạp. Trước và sau rạch ròi. Khởi thủy và chung cuộc khó dò căn nguyên. Một cách minh nhiên xuất hiện phồn đa. Nhưng lại tịch nhiên, vắng vẻ không tướng. Đồng loạt bằng đầu nhau mà cùng lúc hiển hiện; ẩn và hiện khó biết; hỗ tương nhiếp nhập mà không bị vướng mắc; tiêu tan dung giải, dứt tuyệt tư lự...

Lại nữa, “biển” tức là cái trùng trùng vô tận của các ảnh tượng; giới hạn biên tế khó dò căn nguyên. Tận cùng là nhất thể, mà vẫn không thể tận cùng. Tùy theo từng cá biệt mà đồng loạt hiển hiện rành rành. Đó gọi là “biển”.

“Ấn”, là các ảnh tượng đồng thời không phải trước sau, phạm loại muôn vàn sai biệt mà tương tức, tương nhập vô ngại; nhất thể và đa thù, cả hai cùng hiện; cái này và cái kia không mâu thuẫn nhau; tướng trạng bất đồng, dị biệt nhưng không phải dị biệt. Đó gọi là “ấn”.

“Định”, là chủng loại tuy đa thù sai biệt nhưng là duy nhất thể, không sai khác. Muôn vàn ảnh tượng tranh nhau xuất hiện, nhưng vẫn rành mạch. Do đó, Hải ấn tức tam muội; tác tức bất tác.

Cũng có thể phân tích thành bốn phạm trù: 1. Duy chỉ là “hải” mà không là “ấn”, vì không hoại ảnh tượng mà nước vẫn là nước. 2. Duy chỉ là “ấn” mà không là “hải”, vì nước không ấn mà ảnh tượng vẫn là ảnh tượng. 3. Vừa “hải” vừa “ấn” vì ảnh tượng và biển dung nhiếp nhau toàn diện, nhất thể mà vẫn dị biệt. 4. Không là “hải” cũng không là “ấn” vì biển và ảnh tượng tiêu tan, dung giải, hình thành cho nhau và xâm đoạt lẫn nhau.

Cũng có thể nói “hải” tức là “ấn”, vì tự tại vô ngại. Cho đến, vừa tương tức, vừa không phải tương tức; không phải vừa tương tức vừa không tương tức. Vì không có hai tính. Hãy chuẩn theo đó mà tư duy.” (Hoa nghiêm Du tâm Pháp giới ký, Đường Pháp Tạng soạn. Tuệ Sỹ trích dịch).

Hình thái nhận thức thực tại từ hải ấn tam muội trực dụ cái nhìn căn bản của tâm linh, một lối nhìn riêng của Hoa nghiêm nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh. Trong Ngũ giáo chương, Pháp Tạng nêu ra quan điểm “thập thập pháp môn” của kinh Hoa nghiêm là “xưng pháp bản giáo”, biểu hiện sự giác ngộ của Phật vì được Phật chứng thực và chứng ngộ. Các kinh giáo khác là “trục cơ mật giáo” được giảng dạy tùy theo cơ hội. Hơn nữa, Pháp Tạng tựa vào một ví dụ nêu ra trong Phẩm 37: Như Lai xuất hiện: “Ví như mặt nhật lúc xuất hiện/ Trước chiếu núi cao kể các núi/ Sau chiếu cao nguyên và đại địa/ Mà mặt nhật vẫn không phân biệt.” để ví sự tuyên thuyết giáo lý Hoa nghiêm với những tia sáng mặt trời đầu tiên chỉ chiếu vào những đỉnh núi cao nhất. Nghĩa là theo Pháp Tạng, Viên giáo của Hoa nghiêm tông là chân thật, hoàn toàn khác biệt và cao hơn ba thừa kia được coi như là quyền biến (Tam quyền nhất thật; Ba thừa kia là: Tiểu thừa, Đại thừa Tiệm giáo gồm Thi giáo và Chung giáo, và Đại thừa Đốn giáo, như Thiên của Đại thừa).

Tưởng cũng nên biết phán giáo của Pháp Tạng đề ra trong Hoa nghiêm Ngũ giáo chương gồm có năm giáo. Đó là:

(1) Giáo lý Tiểu thừa (Hinayàna): phủ nhận một bản ngã cá biệt nhưng thừa nhận sự thực hữu của tất cả pháp sai biệt. Về duyên khởi luận, giáo lý này thuộc về nghiệp cảm duyên khởi.

(2) Đại thừa Thỉ giáo (Mahàyàna): có hai trình độ. Một, gọi là Tướng Thỉ giáo, giáo lý nhập môn y cứ trên sai biệt tướng của tất cả các pháp. Thí dụ: Pháp tướng tông. Hai, gọi là Không Thỉ giáo, giáo lý nhập môn y cứ trên sự phủ định tất cả các pháp. Thí dụ: Tam luận tông.

Pháp tướng tông cho rằng tánh và tướng các pháp hoàn toàn khác nhau. Do đó lý khác với sự. Tông này nêu lên thuyết A lại da duyên khởi trên nền tảng pháp tướng và chủ trương sự sai biệt căn đề của năm hạng người (Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, Bất định, Ngoại đạo) trong đó hạng ngoại đạo nhưt xiển đề (icchantika) không bao giờ có thể trở thành Phật.

Tam luận tông, trái lại, thiên chấp về Không, căn cứ trên tính vô tướng (svabhàva-alaksana) hay không có bản chất tồn tại. Tông này thừa nhận nhất thể của hữu nên xác nhận mọi người đều có thể đạt Phật quả.

(3) Đại thừa Chung giáo tức giáo lý về Chân như: thừa nhận tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể đạt Phật quả. Vì giáo lý Chân như xứng hợp với thực tại nên cũng gọi là Thực giáo. Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Trong Chung giáo, lý và sự, cả hai là một.

(4) Đại thừa Đốn giáo: chủ trương tu tập không cần ngôn ngữ hay luật nghi, mà gọi thẳng vào trực kiến để đạt đến giác ngộ viên mãn tức khắc. Lý tính tự biểu lộ trong thuận túy của nó, và hành động luôn luôn tùy thuận trí tuệ và tri kiến. Hành giả thành Phật khi tư tưởng không còn móng khởi trong tâm và thành đạt như vậy có thể gạt hái qua sự im lặng như trường hợp cư sĩ Duy Ma Cật hay qua thiền định, như trường hợp tổ Bồ đề Đạt ma. Giáo lý này không giảng về lý duyên khởi đặc biệt nào bởi vì không tự có riêng phương pháp giáo hóa nào cả.

(5) Đại thừa Viên giáo: có hai trình độ. Một, Đồng giáo Nhất thừa trong đó Nhất thừa của Hoa nghiêm tông bao gồm tất cả ba thừa kia. Nhất thừa được giảng thuyết bằng phương pháp đồng nhất hay tương tự với cả ba thừa. Hai, Biệt giáo Nhất thừa tức là trường hợp giáo lý Hoa nghiêm được Pháp Tạng nêu lên như khác biệt và cao hơn đối với các kinh giáo khác. Giáo lý này lấy

lý sự giác ngộ viên mãn của Phật làm tâm điểm nhằm thiết lập một thế giới hỗ tương dung nhiếp. Hoa nghiêm Ngũ giáo chương xác định rằng pháp giới duyên khởi là đặc điểm của Viên giáo.

Pháp giới duyên khởi có nghĩa là, vì hết thấy mọi hiện tượng đều không có tự tính, cộng đồng hiện hữu, và đồng thời hiện khởi, nên mỗi hiện tượng là một cơ quan trong toàn bộ, và toàn bộ là hỗ tương giao thiệp nhịp nhàng giữa hết thấy mọi cơ quan thuộc nó. Như vậy tính chất của mỗi hiện tượng thành phần trong toàn bộ là do toàn bộ xác định, và tính chất của toàn bộ là do mỗi và mọi hiện tượng thành phần của nó xác định. Vì toàn bộ không gì khác là hỗ tương giao thiệp giữa các thành phần, nên mỗi hiện tượng có thể xem như tác dụng định đoạt tính chất của tất cả các hiện tượng khác, đồng thời tính chất của chính nó cũng do tất cả các hiện tượng khác tác dụng định đoạt.

Pháp Tạng sử dụng mười huyền môn để quảng diễn lý thuyết pháp giới duyên khởi. Huyền môn thứ bảy, Nhân đà la võng cảnh giới môn, là một minh dụ về hai nguyên lý hỗ tức và hỗ nhập. Tám lưới rộng lớn bao la của trời Indra (Hán âm: Nhân đà la) biểu tượng toàn thể vũ trụ và các hạt ngọc óng ánh ở các mắt lưới biểu tượng đủ loại hiện tượng trong vũ trụ. Mỗi hạt ngọc vừa phản chiếu vừa bị phản chiếu bởi mỗi và mọi hạt ngọc kia. Như vậy mỗi hạt ngọc phản chiếu toàn diện tám lưới và trong mỗi tám lưới phản chiếu này, lại có vô số hạt ngọc và mỗi hạt ngọc đó lại cũng phản chiếu toàn diện tám lưới. Quá trình phản chiếu lẫn nhau tăng gia trùng trùng vô tận, biểu tượng toàn thể hết thấy mọi tương quan giao thiệp hỗ tức hỗ nhập dung thông vô ngại của tất cả hiện tượng trong vũ trụ.

---o0o---

Sự sự vô ngại hay lý sự vô ngại?

Trong Hoa nghiêm Ngũ giáo chương, ngoài thuyết pháp giới duyên khởi dùng định danh nghĩa Viên giáo, lý pháp tánh khởi cũng được đề cập. Tuy danh từ “tánh khởi” phát xuất từ tên Phẩm 32: Bảo vương Như Lai tánh khởi chương, theo bản dịch Hoa nghiêm 60 quyển của Phật đà bạt đà la (Buddhabhadra), ý nghĩa danh từ “tánh khởi” được giải thích nương theo luận Đại thừa khởi tín là bộ luận Pháp Tạng y cứ để thuyết giảng về Đại thừa Chung giáo. Tánh khởi hay Như Lai tạng duyên khởi là đặc điểm của giáo lý này. Pháp Tạng cho rằng giáo lý Như Lai tạng là giáo lý về lý sự dung thông vô ngại và thuyết tánh khởi làm sáng tỏ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại

cũng giống như thuyết pháp giới duyên khởi làm sáng tỏ cái nhìn sự sự vô ngại.

Về Pháp giới, Pháp Tạng giải thích rằng trong danh từ kép “pháp giới (dharmadhātu)”, “pháp” cũng như “giới” mỗi chữ có ba nghĩa. Ba nghĩa của pháp là: một, duy trì tự tính; hai, quỹ tắc; ba, đối tượng của ý. Ba nghĩa của giới là: một, nghĩa là nhân, vì Thánh đạo y trên đây mà sinh trưởng; hai, nghĩa là tánh, tánh sở y của tất cả các pháp; ba, phân tề, giới hạn phân biệt thực tế.

Theo nghĩa thứ ba của giới thời pháp tương đương với giới, và pháp giới bao gồm mọi hiện tượng sai biệt. Trong trường hợp này, Pháp Tạng quy hợp pháp giới duyên khởi với sự sự vô ngại, là cách nhìn đặc sắc nhất của Nhất thừa Biệt giáo, khác hẳn với các tông phái Phật giáo khác.

Theo nghĩa đầu và nhì của giới, pháp giới biểu tượng hoặc là nhân của sự thành tựu Thánh đạo hoặc là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thảy pháp thế gian. Với hai nghĩa ấy, Pháp giới đồng nghĩa với Như Lai tạng. Trong trường hợp đồng nhất pháp giới với Như Lai tạng thời pháp giới duyên khởi có thể hiểu theo nghĩa tánh khởi.

Theo nghĩa tánh khởi, Pháp Tạng đồng nhất Lý và Sự theo thứ tự với tâm Chân như và tâm sanh diệt là hai tướng của Tâm chúng sanh đề cập trong luận Đại thừa khởi tín. Thức A lại da biểu hiện sự tương tác không ngăn ngại giữa hai tướng này và được giải thích là do “Chơn (không sanh diệt) Vọng (sanh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác”. Xét trên phương diện “tùy duyên”, A lại da thức chính là Như Lai tạng bị phiền não che phủ, làm nhân cho động. Thức này có hai trạng thái, tùy nhiệm duyên thời trạng thái “Bất giác” hiện, tùy tịnh duyên thời trạng thái “Giác” hiện. Cũng thế, Như Lai tạng là sở y của cả luân hồi lẫn niết bàn. Như Lai tạng tuy bị phiền não trói buộc nhưng không phải vì vậy mà hợp nhất với phiền não. Xét trên phương diện “bất biến”, Như Lai tạng và Như Lai pháp thân bản chất thanh tịnh giống nhau. Là phiền não trói buộc thời gọi là Như Lai pháp thân, Như Lai pháp thân chẳng là phiền não tạng gọi là Như Lai tạng. Pháp Tạng đồng nhất hai mặt tùy duyên và bất biến của Như Lai tạng với hai khía cạnh của Tâm chúng sanh, một nhìn theo tục đế và một, theo Chân đế.

Pháp Tạng hiểu “tánh khởi” theo nghĩa ‘lý sự vô ngại’: Tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tánh của Tâm là thanh tịnh, tự

tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không đúng theo quan niệm lý sự vô ngại. Chính do tánh Không mà các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhịp nhàng hòa điệu. Do đó, lý sự vô ngại đúng ra là bản thể cấu trúc của sự sự vô ngại. Nhưng trong Phẩm cuối của Ngũ giáo chương, Pháp Tạng không xem ý nghĩa của lý sự vô ngại là quan trọng và cần thiết trong sự giải thích ý nghĩa của sự sự vô ngại.

Về sau, Trùng Quán, tổ kế thừa Pháp Tạng, vẫn chủ trương sự sự vô ngại pháp giới tiêu biểu giáo lý Nhất thừa. Nhưng khi thuyết giảng giáo lý Hoa nghiêm, Ngài nhấn mạnh vào điểm lý sự vô ngại là căn bản cần thiết để thi thiết sự sự vô ngại:

“Sự sự vô ngại pháp giới là yếu chỉ của Kinh [Hoa nghiêm]... Lý do mỗi sự sai biệt mỗi mỗi sự khác mà không bị các sự khác ngăn ngại là vì Lý (tánh Không) châu biến hàm dung khắp mọi sự. ... Bởi vì Sự xuất sanh từ Lý, nên một và nhiều hiện khởi nương tựa tùy thuộc nhau. ... Sự sự vô ngại thành tựu chỉ vì đó là kết quả của lý sự vô ngại. ... Giả như Sự không tức Lý, thì Sự không xuất sanh từ Lý và sự này ngăn ngại sự kia. Tuy nhiên, bởi Sự tức Lý, nên sự sự vô ngại. ... Vì Sự xuất sanh từ Lý nên sự sự hỗ tương nhiếp nhập vô ngại.” (Taisho T36.9a28-b7)

Đến thời Khuê Phong Tông Mật, giáo lý của Phật được phân chia từ cạn đến sâu theo một hệ thống khác với phán giáo của Pháp tạng. Trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận, Tông Mật phân phán ra thành năm bậc: (1) Nhân thiên giáo; (2) Tiểu thừa giáo; (3) Đại thừa pháp tướng giáo; (4) Đại thừa pháp tướng giáo; và (5) Nhất thừa hiển tánh giáo.

Điều đáng ngạc nhiên ở đây là Tông Mật tuy được truy tặng là đệ ngũ tổ Hoa nghiêm tông, mà không đề cập Viên giáo trong phán giáo mặc dầu theo truyền thống, Viên giáo của Hoa nghiêm tông được xem như giáo lý chân thật biểu hiện sự giác ngộ của Phật và nền tảng của tất cả kinh giáo khác.

Tông Mật cũng khác biệt với Trùng Quán khi luận giải về mười phép quán trong phần “Châu biến hàm dung quán” ở cuối sách Pháp giới quán môn của Đỗ Thuận. Tông Mật không sử dụng và đi vào chi tiết mười huyền môn như Trùng Quán. Ngài cũng tránh dùng hai chữ Lý và Sự và những danh từ liên hệ mà Trùng Quán dùng để thi thiết bốn pháp giới. Tông Mật giải thích chữ pháp giới hoàn toàn theo nghĩa Như Lai tạng. Những lúc cần chỉ thị về bốn pháp giới, Tông Mật quy chiếu một đoạn văn trong Hoa nghiêm kinh hành

nguyên phẩm số của Trùng Quán mô tả Nhất chân pháp giới là bản thể thực tại xuất sanh bốn pháp giới. Đoạn văn này có ý nghĩa đối với Tông Mật là vì đã đồng nhất Nhất chân pháp giới với Nhất Tâm, bao quát vạn hữu. Dựa theo đó, Tông Mật đồng nhất Nhất chân pháp giới với Tâm chúng sanh tức Pháp Đại thừa của luận Đại thừa khởi tín.

---o0o---

Nhất thừa hiển tánh giáo.

Theo Tông Mật, giáo lý Như Lai tạng là Nhất thừa hiển tánh giáo, là giáo gốc nương đó mà theo thứ lớp gom bốn giáo ngọn: Đại thừa Pháp tướng giáo, Pháp tướng giáo, Tiểu thừa giáo, và Nhân thiên giáo. Nghĩa là, bắt đầu từ giáo pháp Như Lai tạng, liền chỉ ngay nói “nhất chân tâm thể”. Với “tâm thể” thông suốt thời tự biết ngoài tâm ấy ra tất cả đều là hư vọng. Chỉ vì mê lầm, nên hư vọng gá nơi chân tâm mà sanh khởi. Để bỏ vọng về chân, phải lấy cái Trí ngộ tâm để đoạn ác tu thiện. Hết vọng hết, chân tâm tròn, thời gọi là Pháp thân Phật.

Trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận, Tông Mật giải thích giáo lý Nhất thừa Hiển tánh giáo là giáo lý trực hiển chân nguyên, tức chân tâm bản giác: “Nhất thừa nói: tất cả chúng sinh đều có cái chân tâm bản giác. Từ vô thủy lại nay, cái chân tâm ấy thường còn trong sạch, rõ rõ chẳng tối, lờ lờ thường biết. Cũng tên Phật tánh, cũng tên Như Lai tạng. Từ kiếp vô thủy, bị vọng tưởng che đi, nên chẳng tự xét biết, vì chỉ nhận lầm xác phàm, đâm mắc kết nghiệp, chịu khổ sanh tử! Đức Đại giác là Phật, Ngài thương xót thuyết pháp rằng: tất cả bốn đại, sáu trần đều không; lại mở chỉ ra cho cái chân tâm rất sáng suốt thanh tịnh, vì toàn thể nó vẫn đồng chư Phật.” (Hoa nghiêm nguyên nhân luận. HT Thích Khánh Anh dịch)

Để giáo chứng quan điểm giáo lý Hoa nghiêm là giáo lý Như Lai tạng, Tông Mật viện dẫn đoạn kinh Hoa nghiêm sau đây, Phẩm 37: Như Lai xuất hiện: “Chư Phật tử! Trí huệ của đức Như Lai không chỗ nào là chẳng đến. Vì không một chúng sinh nào mà chẳng có đủ Như Lai trí huệ, chỉ do vọng tưởng điên đảo chấp trước nên không chứng được. Nếu rời vọng tưởng thời nhất thiết trí, tự nhiên trí, vô ngại trí, liền hiện tiền...”

Bấy giờ đức Như Lai do trí nhãn thanh tịnh vô ngại xem khắp pháp giới tất cả chúng sinh mà nói rằng: Lạ thay, lạ thay! Tại sao các chúng sinh này có đủ trí huệ Như Lai, mà ngu si mê lầm chẳng hay chẳng thấy. Ta nên đem

thánh đạo dạy cho họ liả hẳn vọng tưởng chấp trước. Từ trong thân, họ thấy được trí huệ Như Lai quảng đại, như Phật không khác.” (Kinh Hoa nghiêm. HT Thích Trí Tịnh dịch)

Tông Mật trích dẫn như trên cốt yếu là để xác chứng giác ngộ của Phật đưa đến sự thấy biết tất cả chúng sinh đều có trí huệ Như Lai, tức Phật tánh và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác. Tánh Phật ở nơi chúng sinh thời gọi là Như Lai tạng, còn ở nơi Phật thời gọi là Pháp thân thanh tịnh. Pháp thân này, tất cả chúng sinh đều sẵn có, nên gọi là bản giác. Chẳng qua chúng sinh bị mây vô minh che phủ, nên trắng Phật tánh chẳng hiện được. Khi liả xa vọng niệm thời tánh Phật sáng soi khắp giáp tất cả, rộng lớn như thái hư. Lúc bấy giờ chỉ còn có tánh Phật thuần chơn, gọi là Pháp thân bình đẳng của Như Lai. Theo Thiền sư Huyền Giác nói trong Chứng đạo ca: “Pháp thân giác liễu vô nhất vật. Bản nguyên tự tánh thiên chân Phật”. Dịch là: đối với người giác ngộ rồi thời thấy Pháp thân không có một vật, nghĩa là không tướng sinh diệt, không tướng mao. Pháp thân mang những tên là bản nguyên, là tự tánh, là thiên chân Phật. Bản nguyên là cái gốc, cái nguồn, gọi là tự tánh. Tự tánh là tánh thật của chính mình, là thiên chân Phật, tức là đức Phật chân thật sẵn có từ muôn đời chớ không phải đức Phật mới tu thành.

Đó cũng là ý nghĩa của câu “đoạn hoặc chứng chân” mà Tông Mật giải thích là: “Tôn chi hữu tôn, dĩ chí vô vi” [Dịch: Bớt đi, lại bớt nữa, bớt mãi cho đến không làm]. Ngài mượn chữ ở Đạo đức kinh để nói do đoạn hoặc tập mà dấy chứng; năng đoạn sở đoạn mất hẳn thời mới thấy cái đạo lý vô vi, vô vi ở đây có nghĩa là tánh Chân như hay tánh Không. Như vậy, thấy Đạo hay chứng Đạo là thấy được thật tướng của Pháp thân, không còn thấy có nhân và pháp, ngã và ngã sở, không còn thấy hai đối đãi.

Tông Mật tường lược giáo lý Nhất thừa Hiển tánh trong Tựa Thiền nguyên chư thuyết tập và thêm rằng giáo lý này được tuyên thuyết trong các kinh và luận giảng dạy thuyết Như Lai tạng. Như các kinh Hoa nghiêm, Nhập pháp giới (Ghanavyūha), Viên giác, Thủ lãng nghiêm, Thắng Man, Như Lai tạng, Pháp Hoa, Niết Bàn, và các luận Khởi tín, Phật tính, và Cứu cánh Nhất thừa Bảo tính. Trong số các kinh vừa kể, Tông Mật thiên trọng kinh Viên giác là kinh đã mở đường khai lối cho Tông Mật chóng ngộ Chân tâm thấy được bản tánh.

Theo lời kể lại của Bùi Hưu, một đồ đệ của Tông Mật, Tông Mật lần đầu tiên biết đến kinh Viên giác là tại tư thất của cư sĩ Nhâm Quyền trong thời gian học Thiền với Thiền sư Đạo Viên (vào khoảng năm 804). Chỉ mới đọc

hai ba trang đầu mà Tông Mật hốt nhiên khai ngộ, không kiềm chế nổi nhảy nhót vui mừng. Nghe Tông Mật kể lại chuyện này, Thiền sư Đạo Viên liền xác nhận ngay kinh nghiệm chứng ngộ và nói: “Ông sẽ truyền bá rộng lớn Đại thừa Viên giáo và Đại thừa Đốn giáo. Chư Phật tuyên thuyết kinh (Viên giác) này duy chỉ riêng ông.” (Tựa Viên giác kinh lược số)

Tông Mật xét thấy kinh Viên giác là một bộ kinh tương đối ngắn chỉ có hai mươi tám trang mà bao gồm tất cả giáo pháp đốn tiệm của thượng căn và hạ căn. Kinh nói đến đủ thứ phương tiện mà Phật dùng để thuyết giảng các pháp tu chứng và thiền bệnh. Giáo lý về Nhị không của Đại thừa Thủ giáo, tánh Không của Tướng tông và Không tông, tư tưởng Như Lai tạng của Đại thừa Chung giáo, cùng phần dạy về nhất chân pháp giới của Hoa nghiêm tông được giải thích rõ ràng và đầy đủ. Tuy nhiên, thiếu phần giáo lý về hỗ tức hỗ nhập. Nói cách khác, kinh Viên giác giảng dạy lý sự vô ngại mà không đề cập sự sự vô ngại.

Về đốn giáo, Tông Mật phân biệt hai loại. Loại đầu chỉ riêng vào kinh Hoa nghiêm như một giáo pháp (phương pháp thuyết minh), gọi là “hóa nghi đốn giáo” được đức Phật thuyết giảng ngay sau khi thành đạo. Loại thứ hai chỉ vào các kinh thuyết minh giáo lý, như Nhập pháp giới (Ghanavyūha), Thắng Man, Kim Cang tam muội, Như Lai tạng, và Viên giác, gọi là “trục cơ đốn giáo”, chỉ dành riêng cho bậc thượng căn. Ngoài ra, Tông Mật nhận thấy nội dung của Đốn giáo không khác nội dung của Chung giáo. Tóm lại, Nhất thừa Hiển tánh giáo bao hàm yếu lĩnh của Đại thừa Chung giáo và Đốn giáo là giáo thứ ba và thứ tư trong pháp giáo của Pháp Tạng, nhưng đối với giáo thứ năm, Đại thừa Viên giáo, là giáo lý mà Pháp Tạng coi như có trình độ cao nhất, thời chỉ gồm phần thuyết minh về Nhất chân pháp giới mà thôi. Tại sao pháp giáo của Tông Mật không coi trọng phần kia của Viên giáo là phần giảng dạy giáo nghĩa của sự sự vô ngại?

Trước hết, sự phân chia bình nghị giáo lý của Phật thành năm giáo trong tập Hoa nghiêm nguyên nhân luận cốt yếu là để giải thích làm thế nào thân tướng sanh khởi từ chân tánh. Luận y cứ nơi thuyết Nhất chân pháp giới của kinh Hoa nghiêm để bàn xét cho rõ lý pháp tánh khởi, do đó mà thấy được sự liên hệ giữa hai phương diện của Chân như pháp tánh, một bên là tính tùy duyên sai biệt, một bên là tính bất biến bình đẳng; do đó mà hiểu được làm thế nào cái tướng trạng của thế giới luân hồi xuất sanh từ cái Chân tánh thanh tịnh và thường trụ của thế giới giải thoát. Trên bước đường tu dưỡng, pháp tắc tánh khởi được dùng để chinh phục hiện thực giới và phát kiến giải thoát giới. Do đó, cần đến giáo pháp về quán tưởng lý sự vô ngại chứ không

cần đến giáo lý về sự sự vô ngại. Như vậy, Viên giáo không được đề cập trong sự phân loại bình nghị giáo lý của Phật trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận là bởi tại cái lối nhìn hiểu của Tông Mật về tiến trình tư duy dẫn đến Giác ngộ.

Cũng có thể là do Tông Mật đến với Hoa nghiêm qua những tác phẩm của Trùng Quán sau sáu năm kinh nghiệm học Thiền (từ năm 804 đến 810) với thiền sư Đào Viên. Sau này, Ngài không những được truy tặng là đệ ngũ tổ của Hoa nghiêm tông, mà còn được sắc phong là Định Huệ thiền sư, tổ đời thứ 5 dòng thiền Hà Trạch do Thần Hội sáng lập. Theo Ngài, kinh Hoa nghiêm có thể cung cấp một căn bản hợp thời và thích ứng để dựa vào đó mà giải thích một cách triết lý về kinh nghiệm Thiền.

Đại thừa giáo xác định rằng tất cả chúng sinh, hữu tình hoặc vô tình, đều có Phật tánh, rằng tâm ta là Phật tâm, thân ta là Phật thân. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa ta đến giác ngộ viên mãn. Như đã chép trong Thiếu Thất lục môn: “Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiền. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải Thiền vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không thể nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào đâu với tới được. Chỉ nên thử thấy tánh, dầu chỉ một lần, thì thông suốt hết, cả đến những người chữ nghĩa dốt đặc. Thấy tánh tức là Phật.” (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập thượng. Trúc Thiên dịch) Nhưng bằng cách nào?

Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng (Kiến đạo) và đi đúng (Tu đạo). Theo Tông Mật, khi đến Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ 6, Tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy ở đây hầu hết các người học Phật đều sa đà trong những cuộc tranh luận siêu hình về giáo pháp vô thượng, hoặc chỉ phụng trì giới hạnh, hay suốt ngày đắm say trong phép quán vô thường. Nhận thấy thế đạo bi đát, hiểu theo danh số, hành theo sự tướng, nên phản ứng lại Tổ mới chủ trương “Đạo truyền riêng ngoài kinh điển, trực tiếp, không qua văn tự, nhắm thẳng vào nội tâm, kiến chiếu vào tự tánh để thành Phật”. Từ đó, Thiền có khuynh hướng lơ là việc học hỏi kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh. Thái độ đặc biệt của Thiền đối với văn tự có lẽ bắt đầu với những môn đệ trực tiếp của Lục tổ Huệ Năng. Vì chỉ chú trọng thực hành, tức đi như thế nào, nhưng lại sao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường sắp đi có đúng hay không nên người ta thường đi mà không thấy. Thiền lần hồi chuyển hướng sang phản danh luận và sự phóng đảng trở thành lẫn lộn với phong trào tự do của tâm linh.

Dòng Thiền bị Tông Mật chỉ trích nhiều nhất là phái Bảo Đường do Thiền sư Vô Trụ (714-774) sáng lập. Tông chỉ Bảo Đường quảng diễn giáo lý Vô niệm của Thần Hội đến độ “thích môn sự tướng, nhất thiết bất hành”, nghĩa là tất cả sự tướng của Thích môn đều bỏ hết. Không tụng kinh, không lễ bái, không thờ tượng Phật, không làm các Phật sự, chỉ cốt “vô tâm”, cho đó là điểm cực diệu. Tông Mật gọi phương cách thực hành thiền của hệ phái này là một thứ pháp “diệt thức”.

Tông Mật cũng bài bác phép hành thiền của Hồng Châu tông, hệ phái Thiền của Mã Tổ Đạo Nhất. Tông chỉ của Đạo Nhất tổng quát trong tám chữ: “xúc loại thị chân, nhiệm tâm vi tu”. Nghĩa là, đụng chạm đến bất cứ sự loại gì, thấy đều là Chân. Cứ tự nhiên theo tâm mà tu. Có thể diễn rộng ra là những gì được làm đều là Phật tánh. Tham sân phiền não cũng đều là Phật tánh. Nhướng mày, nháy mắt, cười, ngáp, ho hen, thấy đều là Phật sự! Theo Tông Mật, phép hành thiền theo lối này rất nguy hiểm, vì có thể làm nảy sanh tham dục luyến ái sự vật vô thường và mở đường cho những vọng động vi ngã. Phương pháp thực hành thiền của dòng này chỉ quan tâm đến mặt tùy duyên dụng của Chân tánh mà tưởng đó là toàn dụng của Phật tánh. Như thế là bỏ quên mặt tự tính dụng căn cứ vào đó mới có hoạt dụng tùy duyên. Tông Mật ví trường hợp này với sự bỏ quên tánh sáng của gương mà chỉ biết đến những phản ảnh, không hiểu rằng chính tánh sáng của gương mới là nguyên nhân của sự phản chiếu.

Xét sự chỉ trích như trình bày trên, ta không thể không nghĩ rằng đối với Tông Mật, pháp tu thiền của dòng Hồng Châu hiển nhiên thất bại là vì không thấu suốt chân nguyên của sự tướng, là vì thấy biết phiến diện duy chỉ tính tùy duyên sai biệt mà ngu muội không thấy được bản tính bất biến thanh tịnh và thường trụ của Chân như là nguồn phát xuất tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Thật chẳng khác trường hợp chỉ một mực quan tâm đến sự sự vô ngại mà không nhận chân được rằng cái nhìn sự sự vô ngại bắt nguồn từ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại.

Tông Mật tin tưởng rằng thuyết Như Lai tạng soi sáng bản chất của sự thực hành giáo pháp của Như Lai. Theo thuyết kiến tánh của Thiền tông lấy lý Như Lai tạng duyên khởi tức là tánh khởi, hay Chân như duyên khởi làm căn bản, cho rằng vũ trụ vạn pháp đều là toàn thể chân tâm của ta hiển hiện, không có một pháp nào ngoài tâm, mà chân tâm cũng duy vạn pháp, cho nên chỗ cứu cánh là “xúc mục thị đạo” (mọi đối tượng tiếp xúc đều là đạo), “tức sự nhi chân” (ngay nơi sự tướng hư huyền mà thấy thật tướng các pháp), “nhất thiết hiện thành” (tất cả đều sẵn sàng hiển lộ bản thể pháp thân). Khi

không nhận ra được cái chân tâm thời cái chân tâm ấy bị phiền não che lấp gọi là Như Lai tạng, tức là Như Lai bị che khuất. Dù chân tâm ở trần lao nhưng trần lao không nhiễm nó được là vì nó đâu có hình tướng mà nhiễm. Nhưng làm thế nào để nhận ra được chân tâm?

Trước hết là căn cứ vào chánh tín như kinh Hoa nghiêm nói: “Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thầy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa chúng sinh vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết bàn.” Trong kinh Thắng Man, đức Phật bảo Thắng Man Phu nhân: “Nếu đệ tử của Ta là hạng tùy tín tăng thượng, sau khi y vào minh tín, bằng tùy thuận pháp trí mà đạt đến cứu cánh.” Tín là “tín ở tự mình xưa nay là Phật, tự tánh thiên chơn người người đều đầy đủ. Điều thể của Niết bàn mỗi mỗi đều viên thành, chẳng nhờ cầu nơi người khác, từ xưa đến nay nó tự đầy đủ.” (Chân tâm trực thuyết. Thiền sư Phổ Chiếu. Thích Thanh Từ giảng giải).

Chánh tín đã sanh, cần phải thêm hiểu biết, vì theo ngài Vĩnh Minh: “Tín mà chẳng hiểu biết thời thêm lớn vô minh. Hiểu biết mà chẳng tin thời thêm lớn tà kiến.” Nhưng thế nào gọi là hiểu biết chân tâm? Chân tâm là gì? Trong kinh Thủ Lăng Nghiêm là một kinh Đại thừa, vin nơi thấy nghe thông thường của chúng sinh mà chỉ ra tâm tánh, Phật dạy ông A Nan: “Tất cả sự vật vật có danh có tướng là đều do tâm tính biến hiện; sự vật dầu nhỏ đến đâu cũng có thể tính thời làm sao tâm lại không có thể tính? Nhưng nếu chấp cái phân biệt suy xét là tâm thời khi rời cảnh vật hiện tiền, cái tâm hiểu biết phân biệt ấy cũng vẫn còn, thế mới phải là tâm của ông. Nếu rời cảnh vật hiện tiền mà tâm hiểu biết phân biệt ấy mất đi, thời không phải là chân tâm của ông. Dầu cho bỏ tất cả các sự thấy, nghe, hay, biết bên ngoài mà chỉ còn lưu lại cái 'thầm thầm phân biệt' bên trong (thức thứ sáu), thời đó cũng là cái vọng tưởng phân biệt (ý thức thứ sáu) bóng dáng pháp trần, không phải là chân tâm của ông.”

Phật lại dạy rằng Phật không buộc ông A Nan chấp cái suy xét phân biệt không phải là tâm, nhưng khuyên ông chính ở nơi tâm, phải suy xét chín chắn, nếu tâm rời tiền cảnh mà có tự tánh thời mới là tâm chân thật. Còn nếu tâm nương với tiền cảnh mà có thời khi tiền cảnh biến diệt, tâm ấy hình như cũng biến diệt theo, còn lấy gì mà tu chứng đạo quả.

Kinh Pháp Bảo Đàn kể lại khi nghe Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn nói kinh Kim Cang đến câu “Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm” [Giải thích: Không có chỗ trụ mới

đúng là cái tâm thanh tịnh chân thật], Lục Tổ Huệ Năng liền rất tỏ sáng, biết tất cả muôn pháp chẳng lìa tánh mình, mới bạch với Tổ sư:

“Nào dè tánh mình vốn sẵn thanh tịnh;

Nào dè tánh mình vốn không sanh diệt;

Nào dè tánh mình chứa đầy đủ (muôn pháp);

Nào dè tánh mình vốn không lay động;

Nào dè tánh mình có công năng sanh ra muôn pháp.”

Chân tâm còn có đặc tánh chiếu soi ngoài các đặc tánh thường hằng, thanh tịnh, năng sanh. Kinh Tăng chi bộ, 1.10, thuật lại lời Phật dạy: “Này các Tỳ kheo, tâm này là sáng chói. Và tâm này bị ô nhiễm bởi các cấu uế từ ngoài vào. Kẻ phàm phu ít nghe, không như thật rõ biết tâm ấy. Do vậy, Ta nói rằng tâm kẻ phàm phu ít nghe, không được tu tập.

Này các Tỳ kheo, tâm này là sáng chói. Và tâm này được gột sạch các cấu uế từ ngoài vào. Bậc Thánh đệ tử nghe nhiều, như thật rõ biết tâm ấy. Do vậy, Ta nói rằng tâm bậc Thánh đệ tử nghe nhiều có được tu tập.”

Thiền sư Phổ Chiếu cũng nhắc đến đặc tánh chiếu soi của tâm: “Lìa vọng gọi là chân. Linh giác gọi là tâm. Trong kinh Lăng Nghiêm đã nói rõ tâm này.” Linh giác tức là soi xét, chiếu soi, không vọng mà có chiếu soi, nên gọi đó là tâm. Về bản thể chân tâm, ngài Tông Mật nói: “Tâm ấy rộng rang mà thuần diệu, rực rỡ mà màu sáng, chẳng đên chẳng đi, thông suốt cả ba mé, chẳng phải trong ngoài, suốt khắp mười phương. Chẳng sanh chẳng diệt, bốn núi [Bốn núi là sanh, lão, bệnh, tử] nào có thể hại. Lìa tánh lìa tướng, nào bị năm sắc [Năm sắc là ngũ uẩn] làm mờ.” Trong Tu tâm quyết, Thiền sư Phổ Chiếu giải thích thêm về cái tâm thể không tịch, hư trí, thanh tịnh này: “Tâm không tịch này là cái 'thắng tịnh minh tâm' của ba đời chư Phật, cũng là cái 'giác tánh bản nguyên' của chúng sinh. Ngộ nó và giữ nó thời ngồi trên tòa giải thoát nhất như chẳng động. Mê nó và trái nó thời trường kiếp luân hồi trong sáu thú. Cho nên nói: Mê nhất tâm đến sáu thú, ấy là đi, là động. Ngộ pháp giới trở về nhất tâm, ấy là đến, là tịnh. Tuy mê ngộ có sai khác, nhưng bản nguyên thời chỉ có một. Cho nên nói: Pháp ấy là tâm của chúng sinh, cái tâm không tịch này nơi thánh không tăng nơi phàm không giảm. Lại nói: Nơi thánh trí chẳng sáng, ắt phàm tâm chẳng mê. Chẳng tăng

nơi thánh, chẳng giảm nơi phàm, Phật Tổ sao lại khác nơi người? Sở dĩ khác hơn người, ấy là hay tự giữ tâm niệm vậy.”

Về các tên riêng khác của Chân tâm, thời theo Thiền sư Phổ Chiếu: “Phật dạy trong Bồ tát giới gọi là Tâm địa, vì hay phát sanh muôn việc thiện. Kinh Bát nhã gọi là Bồ đề, vì lấy giác làm thể. Kinh Hoa nghiêm gọi là Pháp giới, vì giao triệt và dung nhiếp. Kinh Kim Cang gọi là Như Lai, vì không từ đâu đến. Kinh Bát nhã gọi là Niết bàn, vì là chỗ quy hướng của chư Thánh. Kinh Kim Quang Minh gọi là Như Như, vì chân thường bất biến. Kinh Tịnh Danh gọi là Pháp thân, vì là chỗ nương của báo thân và hóa thân. Luận Khởi tín gọi là Chân như, vì chẳng sanh chẳng diệt. Kinh Niết bàn gọi là Phật tánh, vì là bản thể của ba thân. Kinh Viên giác gọi là Tổng trì, vì mọi công đức từ đó mà lưu xuất. Kinh Thắng Man gọi là Như Lai tạng, vì ân phú và hàm nhiếp. Kinh Liễu nghĩa gọi là Viên giác, vì hay chiếu phá mờ tối.”

Nếu đã nhận ra được cái chân tâm rồi thì làm sao dứt vọng để chân tâm hiện, làm sao thoát vọng để thành Thánh? Thiền sư Thích Thanh Từ giảng: “Vọng tâm không chỗ nơi tức là Bồ đề, Niết bàn và sanh tử vốn bình đẳng. Cho nên đây là một phương pháp tu mà thường hỏi xưa các Ngài dạy: Nếu mình chưa thấy được tâm thời ngồi Thiền phải quán. Thí dụ vừa khởi nghĩ tưởng cái gì đó, thời mình liền hỏi cái tướng cái nghĩ này ở đâu mà có? Xét cho kỹ, nó không phải ở trong (tứ đại, ngũ uẩn), cũng không phải ở ngoài (sáu trần), không phải ở chặng giữa, cuối cùng biết nó là không. Biết cái vọng đó là “Không”, lúc đó liền là Bồ đề, liền là Niết bàn. Niết bàn sanh tử đều là bình đẳng.”

Chúng được Chân như thời ngoài tâm không có pháp, ngoài pháp không có tâm, tùy ý vận dụng pháp giới tánh, nhận biết theo mỗi nghiệp chúng sinh mà không bị nghiệp nào ràng buộc cả. Đồng thời, phá được ranh giới giữa tâm và cảnh, giữa người và mình, phát lòng từ bi rộng lớn, phục vụ chúng sinh trong vô lượng vô số kiếp, không hề mệt mỏi.

Xét cho kỹ thời cái tâm duyên khởi ra sự vật (Tâm Chân như; Lý) và cái tâm phân biệt các sự vật (Tâm sanh diệt; Sự) vốn không hai không khác, nhưng chỉ nhận cái tâm phân biệt các sự vật mà bỏ cái tâm duyên khởi ra sự vật thời cái tâm phân biệt các sự vật sẽ theo sự vật mà dời đổi, dầu có thấy, có biết các sự vật hay không thấy, không biết, cũng vẫn bị tiền trần chi phối không có tự tánh. Thuyết tánh khởi mô tả mối quan hệ giữa hai cái tâm ấy được xem như thuyết dùng để giải thích ý nghĩa của lý sự vô ngại. Tông Mật đồng nhất sự với tướng, do đó sự sự vô ngại được ví như toàn thể các hồ

tương giao thiệp giữa các sự tương tạo thành một mạng lưới nhân duyên vô cùng phức tạp và vô tận. Các hồ tương giao thiệp này chẳng qua chỉ là những ảnh tượng vô thường phản chiếu trên tâm và biểu tượng cái tâm phân biệt các sự vật trên phương diện tùy duyên dụng của Chân như. Đó là lý do vì sao pháp giáo đề ra trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận đem Hiển tánh giáo, giáo lý về tánh khởi, thay thế Viên giáo, giáo lý về pháp giới duyên khởi.

---o0o---

Tánh khởi.

Khác với Trùng Quán dùng thuyết bốn pháp giới làm khung ý niệm để giải thích tư tưởng Hoa nghiêm, Tông Mật chủ trương rằng giáo lý Hoa nghiêm là giáo lý Như Lai tạng và Nhất chân pháp giới mà Trùng Quán mô tả là bản thể thực tại xuất sanh bốn pháp giới mới thật là yếu chỉ của kinh Hoa nghiêm. Trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận, Tông Mật đồng nhất Nhất chân pháp giới với Tâm chúng sinh tức Pháp Đại thừa trong luận Khởi tín bằng vào hai đoạn văn sau đây. Một ở trong phần định danh nghĩa của luận Khởi tín: “Pháp Đại thừa tức là tâm chúng sinh. Tâm này tóm thâu hết thảy các pháp thế gian, xuất thế gian, và nói lên được nghĩa Đại thừa”. Đoạn văn thứ hai thuật lại câu nói của Trùng Quán trong Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm số: “Tuy trong kinh Hoa nghiêm có bốn pháp giới, nhưng tựu trung chỉ có một là Nhất chân pháp giới mà thôi. Nó bao quát hết thảy hiện hữu đa thù và đồng nhất với Nhất tâm.”

Ngài nhắc đến đoạn kinh Viên giác: “Hết thảy chúng sinh và cái huyễn vô minh từ vô thị đều từ nơi tâm Viên giác của các Như Lai để gầy dựng ra”, và nói rằng: “Những lời trên đều nói rõ cái chân tâm nó tùy duyên để hiện thành ra các việc chứ chẳng những chỉ không tịch (trống vắng) mà thôi. Và lại, hiện tiền đây, người ta đều thấy biết rằng giữa cõi đời, những vật giả dối, chưa có một vật nào chẳng nương nơi pháp chắc thật mà tự nó có thể sanh khởi ra được đó. Như nếu không có nước là thứ thật có tánh ướt chẳng biến đổi thời làm gì có sóng là thứ giả hiện ra cái tướng luống dối. Nếu không có gương là thứ thật có cái tướng sáng sạch chẳng biến đổi, thời làm gì có cái bóng là thứ giả hiện ra mỗi mỗi hư vọng. Dẫn hai lời dụ trên để tỏ rằng cái giả ắt phải nương nơi cái thật.” Ngài nói thêm rằng “chân tánh mặc dù làm gốc cho thân tướng, nhưng về sự sanh khởi ra thân tướng ắt có nhân do, chứ chẳng phải không mỗi manh gì hết, thoát nhiên thành thân tướng đâu.” Ngài

trình bày sự lưu xuất và biến chuyển của thế giới huyễn tướng qua năm thứ lớp.

(1) Bắt đầu xét nói đến “Nhất tâm” là bản nguyên, như kinh Hoa nghiêm nói “nhất pháp giới tâm”. Bản nguyên là Tâm chúng sinh của luận Khởi tín, là Viên giác của kinh Viên giác, là tâm tánh theo ngôn ngữ thế tục. Tất cả những danh xưng ấy đều đồng một nghĩa và là những phát biểu khác nhau về Như Lai tạng.

(2) Kế nương nơi Nhất tâm phân ra hai cửa: Chân như và Sanh diệt, giống y nơi “một tâm pháp” mà có “tâm chân như môn” và “tâm sanh diệt môn”. Tánh giáo gốc là “nhất chân linh tánh”, chẳng sanh chẳng diệt, không thêm không bớt, chẳng đổi chẳng dời, đồng nghĩa với “tâm chân như môn” của Khởi tín luận. Chúng sinh đã như ngủ mê từ vô thủy nên chẳng sáng biết. Vì chân linh tánh bị che phủ nên tên là Như Lai tạng. Do Như Lai tạng nên có tâm tướng sanh diệt, đồng với nghĩa “tâm sanh diệt môn” của luận Khởi tín. Cái chân tâm bất sanh bất diệt cùng lẫn hợp với cái vọng tướng sanh diệt bằng cách chẳng đồng chẳng khác tạo thành cái gọi là thức A lại da.

Chẳng đồng chẳng khác, chính là nói rõ nghĩa Chân Vọng bất tức bất ly. Lý do: Một mặt, trên Chân thời tùy duyên, trên Vọng thời thể Không, nên Chân chẳng khác Vọng. Mặt khác, trên Chân thời bất biến, trên Vọng thời thành Sự nên Vọng chẳng đồng với Chân. Pháp Tạng theo ý chỉ kinh Lăng già lấy Như Lai tạng làm “bất sanh bất diệt”, lấy bảy thức trước làm “sanh diệt”, hai cái ấy hòa lẫn nhau thành ra thức A lại da. Do đó, thức này đủ cả sanh diệt và chẳng sanh diệt. Trong câu thường nói “Chân vọng hòa hiệp, các thức theo duyên dấy”, có đủ bốn ý: (1) Chỉ “chẳng sanh diệt” bảo đó là Như Lai tạng, tỷ như nước. (2) Chỉ “sanh diệt” nghĩa là bảy thức trước, tỷ như sóng dợn. (3) “Cũng sanh diệt, cũng chẳng sanh diệt” gọi là thức A lại da, ví như biển bao hàm cả hai hiện tượng, động và tĩnh. (4) “Chẳng phải sanh diệt chẳng phải chẳng sanh diệt” tức là Vô minh, dụ như nhân gió nổi sóng.

(3) Y nơi sanh diệt môn mở ra hai diện, giác và bất giác, đúng theo luận Khởi tín giải thích là thức A lại da có hai nghĩa “Giác” và “Bất giác”. “Giác” chỉ cho bản thể chân tâm lia các vọng niệm, khắp giáp tất cả, rộng lớn như hư không. Do nơi “chân tâm bất sanh diệt” nên có diện “giác”, là chẳng mê. Do nơi “vọng thức sanh diệt” nên lập ra diện “Bất giác”, là mê. “Giác” là tánh Phật sẵn có nơi chúng sinh nên gọi là “Bản giác”, mà vì mê muội không hay biết nên gọi là “Bất giác”. Đến khi rời vọng niệm rồi thời mới giác ngộ được tánh Phật khi ấy gọi là “Thị giác”. Vì đối với Thị giác nên gọi là Bản

giác; song Thi giác chính là Bản giác. Nghĩa là từ Bản giác mà có Bất giác; do Bất giác nên có Thi giác. Vậy theo mỗi khía cạnh mà “Giác” có những tên khác nhau. Bồ tát Long Thọ nói: “Nghĩa giác ấy là cái khí phận của Chân như; nghĩa bất giác ấy là cái khí phận của Vô minh.”

(4) Y nơi diện Bất giác sanh ra ba thứ tướng vi tế (Tam tế tướng), cùng với Bất giác chẳng rời bỏ nhau:

(a) Vì vô minh (bất giác) cho nên tâm năng động sinh ra vọng động; động tức là nghiệp. Đó là tướng vi tế thứ nhất, gọi là tướng năng động, cũng gọi là nghiệp tướng.

(b) Vì nghiệp tướng nên mới có phân biệt, nghĩa là vọng động chuyển thành nhận thức. Đó là tướng vi tế thứ hai, gọi là tướng năng kiến, cũng gọi là chuyển tướng.

(c) Vì có tâm năng phân biệt nên nhận thức hình thành đôi cảnh. Đó là tướng vi tế thứ ba, gọi là tướng năng hiện, cũng gọi là hiện tướng.

Theo Duy thức, đó là ba phần, Tự chứng phần, Kiến phần, và Tướng phần, của thức A lại da, và trong các kinh thường gọi là “Hoặc, Nghiệp, và Khô”.

(5) Nương nơi ba Tế tướng, tâm tiếp tục sanh ra sáu thô tướng (Lục thô): Trí tướng, Tương tục tướng, Chấp thủ tướng, Kế danh tự tướng, Khởi nghiệp tướng, và Nghiệp hệ khô tướng. Trí tướng là y nơi cảnh giới (hiện tướng), chẳng biết là do nơi tự tâm sở hiện, nên mới sanh tâm phân biệt tốt xấu, rồi sanh ra thương (tham), ghét (sân),... Tương tục tướng là do tâm biết phân biệt nên các niệm thương ghét, mừng giận, khổ vui, v.v... tiếp tục sanh khởi không gián đoạn. Do các niệm thương ghét, mừng giận, khổ vui, v.v... nên sanh tâm chấp lấy, gọi là tướng chấp thủ. Do sanh tâm chấp cảnh nên giả đặt ra những danh tự để kêu tên, gọi là tướng kế danh tự. Do có những danh tự kêu gọi đẹp xấu v.v... nên sanh ra đủ loại hành vi, và vì thế mà tạo ra nghiệp, gọi là tướng khởi nghiệp. Do tạo các nghiệp nên buộc phải nhận lấy hậu quả, bị nghiệp kéo dẫn sanh tử luân hồi trong ba cõi để thọ quả báo, không còn tự do, gọi là tướng nghiệp hệ khô.

Đoạn văn sau đây trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận có thể tóm lược thứ lớp xuất sanh và biến chuyển của vạn hữu như vừa trình bày trên: “Tâm ký tông tế chí thô, triển chuyển vọng kế, nãi chí tạo nghiệp; cảnh diệt tông vi chí chí trú, triển chuyển biến khởi, nãi chí thiên địa.” Hòa thượng Thích Khánh Anh dịch: Cái “tâm” nó từ chỗ rất nhỏ (tam tế) đến chỗ rất thô (lục

thô), lần lựa kể chấp bậy bạ, nhẫn đến tạo ra nghiệp ác nghiệp thiện; “cảnh” cũng từ nơi “kín nhiệm” đến nơi “rõ rệt” lần hồi biến đổi dấy lên, cho đến nơi hiện ra trời cao đất thấp.

Thật ra, trong lời mở đầu Hoa nghiêm kinh hành nguyện phẩm sơ, Trùng Quán đã gọi cho Tông Mật cái ý niệm sử dụng Nhất chân pháp giới làm căn cứ thuyết minh sự tụ thành thể giới sum la vạn tượng và tất cả tác dụng viên minh, tự tại, thực hành các hạnh nguyện ba la mật. Trùng Quán đã mượn lời thích nghĩa quẻ Kiền trong kinh Dịch (Đại tai Kiền nguyên, vạn vật tư thủy) để viết: “Đại tai chân giới! Vạn pháp tư thủy.” Dịch là: Lớn thay chân pháp giới! Vạn pháp nhờ đó khởi đầu. Khai triển ý tưởng câu này Tông Mật định nghĩa “chân giới” là Chân như pháp giới. Ngài nói: “Mặc dầu pháp giới có đủ thứ đủ loại, nhưng khi thật tướng của nó được hiển bày, thời duy nhất chỉ có một là Nhất chân pháp giới, là thanh tịnh chân tâm, là căn nguồn phát sanh của chư Phật và tất cả chúng sinh.” Chân pháp giới là chỉ thể tánh, còn vạn pháp xuất sanh từ đó là chỉ thể tướng của nhất pháp giới tâm. Ngài nói tiếp: “Không một pháp nào là không biểu tượng của bản tâm. Không một pháp nào là không nhân duyên sanh khởi từ chân pháp giới.”

Theo như môn sanh diệt có hai phần, một phần thuận dòng vô minh (lưu chuyển; bất giác) sanh ra các pháp sanh tử tạp nhiễm, phần kia y nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển mà tu tập trở lại thanh tịnh (hoàn tịnh; giác), Tông Mật phân biệt hai thứ nhân duyên sanh khởi: tánh khởi và duyên khởi. Tánh khởi chỉ vào hai mặt, bất biến và tùy duyên, của vạn pháp. Tánh tương ứng với Chân giới, khởi tương ứng với vạn pháp. Tánh tức tánh thể của Pháp giới thời thanh tịnh bất biến bất khả thuyết. Nếu có thuyết, tức là khởi. Theo duyên mà nói là khởi. Khởi, không khởi từ đâu khác mà khởi ngay từ tánh. Do đó mà nói tánh khởi. Cũng có thể giải thích là: Khởi tuy tùy thuộc duyên, nhưng duyên thời vốn vô tánh. Lý vô tánh hiển hiện nơi duyên. Do đó, căn cứ nơi sự hiển hiện mà nói là tánh khởi. Hay là: Cái được hiển khởi này tương tự với tướng của duyên, tức là nó thuộc duyên khởi. Nay thuyết minh cái hiện khởi này duy y theo mặt tịnh của dụng mà thuận chứng chân tánh, bởi vậy cho nên thuộc tánh khởi. Ngài viết: “Vì tất cả pháp thể gian và xuất thể gian đều câu khởi từ tánh, nên ngoài tánh hẳn không còn pháp gì riêng. Bởi vậy chư Phật và chúng sinh quan hệ mật thiết sâu sắc, thể giới Tịnh độ và thể giới tạp nhiễm hỗ tương giao thiệp không trở ngại nhau”.

Duyên khởi chỉ vào hai cửa nhập đạo: đốn ngộ và tiệm tu. Đốn ngộ tiệm tu, là đốn ngộ cái bản tánh cùng chư Phật không khác. Tập khí từ vô thủy khó trừ hết liền, nên phải y ngộ mà tu, lần lần huân tập mới thành công. Thiên sư

Phổ Chiếu giải thích: “Kẻ phàm phu từ vô thủy khoáng kiếp cho đến ngày hôm nay, trôi lăn trong năm đường sanh tử qua lại. Chấp cứng tướng ngã cùng vọng tưởng điên đảo. Hạt giống vô minh tập lâu thành tánh. Tuy đến nay đốn ngộ tự tánh xưa nay không tịch cùng Phật không khác, nhưng cái cựu tập này rất khó dứt trừ. Cho nên gặp cảnh thuận nghịch có giận có vui, chuyện thị phi lừng lẫy khởi diệt. Khách trần phiền não cùng trước không khác. Nếu chẳng dùng sức mạnh của trí Bát nhã thời làm sao đối trị được vô minh đến được chỗ thôi hết dứt hết? Như nói: 'Đốn ngộ tuy đồng với Phật, nhưng nhiều đời tập khí sâu. Gió dừng nhưng sóng còn dậy, lý hiện nhưng niệm còn xâm’”. Ngài lấy chăn trâu làm thí dụ: “Người học đạo khi đã được chân tâm hiện tiền, nhưng tập khí chưa trừ, nếu gặp cảnh quen thuộc có lúc thất niệm. Như chăn trâu, tuy điều phục nó, dẫn dắt nó đến chỗ như ý rồi, mà còn chẳng dám buông dầm và roi. Đợi đến tâm nó điều phục, bước đi ổn thỏa, dù chạy vào lúa mạ cũng không hại đến lúa mạ, lúc ấy mới dám buông tay. Đến lúc này chú mục đồng không còn dùng dầm và roi nữa. Tự nhiên con trâu không hại đến lúa mạ.”

Theo trên, duyên khởi được Tông Mật giải thích là quá trình tu tập hai môn đốn tiệm. Ngài nhận xét: “Đốn ngộ tánh này nguyên không phiền não, vô lậu trí tánh vốn tự đầy đủ cùng Phật không khác. Y đây tu tập gọi là tối thượng thừa Thiền, cũng gọi là Như Lai thanh tịnh Thiền. Nếu hay mỗi niệm tu tập, tự nhiên lần lần được muôn ngàn tam muội. Môn hạ ngài Đạt Ma lần lượt truyền nhau là Thiền này”. Đó là điểm hoàn toàn khác biệt với lập trường chủ trương pháp giới duyên khởi xác nhận rằng người chứng được sự sự vô ngại pháp giới là bực pháp thân Bồ tát thành tựu nhất thiết chủng trí. Và viên mãn trí này chính là Đấng Vô thượng giác tức Phật Thế tôn. Mật khác, trên phương diện bản thể luận, thuyết tánh khởi minh chứng Như Lai tạng là căn bản hợp lý và thích ứng để tựa vào đó mà giải thích triết lý về Thiền. Như vậy là thay vì sự sự vô ngại, lý sự vô ngại đã được sử dụng để tuyên giải đường lối tu hành của chư tổ Thiền tông.

---o0o---

III. Vô thường và Phật tánh

8. Phật tánh là Chuyển y

Phật tánh là Tu hành Phật đạo.

“Hết thầy đều có Phật tánh, tất cả đều thành Phật”. Đó là tư tưởng chủ đạo do Thế Thân đề ra trong tác phẩm Phật tính luận của Ngài, Chân đế dịch, căn cứ vào các kinh Thắng Man, Như Lai tạng, Vô thượng y, Bất tăng bất giảm, Đại bát Niết bàn, Lăng già, v.v... Ngay đầu sách, với mục đích hướng dẫn sự tra tìm phân tích ý nghĩa của khái niệm Phật tánh trên phương diện ngôn thuyết mà thôi, Ngài đặt câu hỏi: “Vì lý do gì đức Phật tuyên thuyết Phật tánh?” Ngài tránh không đặt câu hỏi “Thế nào là Phật tánh?” Vì hỏi như thế thì thế nào cũng có người do hiểu sai lầm Phật tánh về phương diện bản chất và siêu hình mà cho rằng Ngài mặc nhiên chấp nhận Phật tánh “là” “cái gì đó” rồi.

Theo Ngài, đức Phật tuyên thuyết Phật tánh là nhằm trừ năm thứ quá thất (khuyết điểm, lỗi lầm): trừ tâm hạ liệt, tức tự coi rẻ mình, trừ cao mạn (tự cao), trừ hư vọng chấp, trừ phỉ báng pháp chân thật, và trừ chấp ngã, và phát sinh năm đức tính: tinh tấn, tôn kính, trí tuệ (prajñā), trí (jñāna), và bi. Vậy đức Phật tuyên thuyết Phật tánh là nhằm lợi ích chúng sinh, chỉ đường tu tập đoạn diệt vô minh, và hiện thực giác ngộ. Tuy nhiên, Phật tánh không phải là cái gì đó tự nó đã có thực hữu định tánh. Có định tánh, thì một là thường còn, hai là đoạn diệt. Nếu thường trụ, vĩnh viễn không biến mất, thì Phật tánh dứt khoát không cần lệ thuộc vào các duyên mà hiện hữu. Như vậy chúng sinh là Phật rồi, đâu cần phải khổ công tu tập để làm Phật nữa. Mặt khác, cũng không thể bảo rằng Phật tánh không có. Nếu Phật tánh không có thì những nỗ lực hành trì Phật pháp có mục đích gì? Hơn nữa, Phật tánh thường còn hay đoạn diệt đều không thể làm nhân để thể hiện cái tướng vô thường của các pháp. Bởi vậy không thể nói Phật tánh là có hay không có.

Hãy để ý đến cách thức dùng ngôn ngữ trong luận chứng trên. Khi phủ định cả hai cực đoạn triệt để loại trừ hồ tương, có và không có, thì những quy luật cơ bản của logic Aristotle: luật đồng nhất (A là A), luật phi mâu thuẫn (A không thể vừa là A vừa là phi A), và luật triệt tam (hoặc A, hoặc phi A, chứ không thể cái nào khác), không còn ích lợi và đáng tin cậy nữa. Đây là lúc cần dùng đến một định thức tư duy và phát biểu mới. Đó là biện chứng pháp Trung quán của Bồ tát Long Thọ.

Tuy nhiên, ở đây có điểm khác biệt với biện chứng Trung quán. Biện chứng Trung quán dẫn đến tánh Không, có bề tiêu cực, còn Phật tính luận thì dẫn đến một kết luận tích cực hơn: “Theo Đạo lý, tất cả chúng sinh trong vũ trụ và từ nguyên thì đều có Phật tánh thanh tịnh. Không có hạng người vĩnh viễn thiếu khả năng đắc Bát Niết bàn. Bởi thế cho nên Phật tánh căn bản vốn

có (bản hữu), vì vậy mà không liên quan gì đến có (hữu) hay không có (vô).” (Đại 31. Tr. 788c)

Mấy chữ “Theo Đạo lý” bắt đầu đoạn văn không những để chỉ xuất xứ từ kinh điển (ở đây là kinh Như Lai tạng), mà còn muốn nêu rõ cái tâm của chúng sinh tuy bị mọi phiền não trói buộc, che lấp, nhưng trong đó vẫn có đầy đủ đức tính của Như Lai, cái tâm tánh đó là “pháp tự nhiên như thế” (pháp nhĩ như thị). Dù Phật có ra đời hay không, nó vẫn y nhiên như thế chứ không đổi khác. Hai từ thông dụng “có” (hữu) và “không có” (vô) chỉ vào trạng thái có hay không có của các sự vật, như cây, đá, v.v..., là những pháp sinh diệt hạn định trong không gian và thời gian. Bởi vì Phật tánh không phải là pháp sinh diệt hạn định trong không gian và thời gian như cây, đá,..., cho nên cụm từ “căn bản vốn có” (bản hữu) mới dành để nói đến sự hữu khác biệt của Phật tánh. Phật tính luận hiểu tánh Không là Không và Bất không (Không hữu bất hữu). Phật tánh là Bất không, là phát biểu tích cực của tánh Không từ quan điểm tôn giáo và nhân cách. Đó là ý nghĩa của một đoạn văn khác: “Chấp trước không thật, vì vậy mới bảo chấp trước là rỗng không. Nếu để chấp trước sinh khởi, thời chân trí không sinh khởi. Khi lìa bỏ chấp trước là lúc nói đến Phật tánh. Phật tánh là Chân như hiển lộ bởi hai Không (ngã không và pháp không)... Nếu không nói đến Phật tánh, tức là không hiểu tánh Không.” (Đại 31. Tr. 787b)

Cũng có thể giải thích Phật tánh là diệu hữu của Chân không, như khi Thiên sư Thích Thanh Từ dịch và giảng câu “Không nhi bất vô, tiện thành diệu hữu” trong Hiển tông ký, Thiên sư Thần Hội soạn: “Không mà chẳng không liền thành diệu hữu. Tuy Chân không là không, không mà có diệu hữu. Cái diệu hữu này có hai ý, diệu hữu ở trong và diệu hữu ở ngoài, hay diệu hữu của Thiên sư và diệu hữu của Bát nhã.

Cái diệu hữu của Bát nhã là khi nhận được thể tánh các pháp nó là Không. Đạt thể tánh là không, bởi duyên sanh mà nó thành có. Vì nhân duyên hòa hợp nên nó không có thật tánh. Không có thật tánh nên nói là Không, cũng gọi là Chân không. Đạt được lý thể tánh Không của các pháp cũng gọi là đạt được lý Chân không hay Thật tướng của các pháp. Từ tánh Không của các pháp, nhân duyên hội hợp thành vô vàn giả tướng của các pháp, gọi là diệu hữu. Đó là diệu hữu bên ngoài, còn Chân không của các Thiên sư là diệu hữu bên trong.

Chân không tức là vô niệm, vô niệm là Chân như. Chân không, vì trong đó không còn chứa những vọng tưởng điên đảo, những niệm sanh diệt, cũng là

Chân như. Nghĩa là khi đạt được Chân như rồi thời Chân không đó trở về tánh Giác mà tánh Giác là diệu hữu. Nói rộng hơn, Chân không là không có vọng tưởng; không vọng tưởng, nên về chơn. Vọng tưởng thuộc về thức, hết vọng tưởng, tức trở về chân như trí, là trở về với Phật tánh. Trở về với Phật tánh gọi là diệu hữu. Vậy cái diệu hữu này chỉ cho Phật tánh hay Bốn trí (Thành sở tác trí, Diệu quan sát trí, Bình đẳng tánh trí, và Đại viên cảnh trí) hay Chân như trí.”

Phật tính luận chủ trương nhờ có Phật tánh mà tâm Bồ đề nảy nở, chí tu hành phát sinh, và quả báo của chí tu hành mới được thực hiện. Luận nói đến tác dụng của Phật tánh trên ba phương diện, gọi là ba “nhân”. Do đó, Phật tánh được hiểu là ba loại nhân để tu thành Phật. Thuyết Tam nhân Phật tánh được trình bày như sau.

“Ung đắc nhân (nhân cần được chứng đắc) là Chân như được hiển lộ bởi hai Không (ngã không, pháp không). Do Không này mà có thể chứng đắc Bồ đề tâm, và gia hành, v.v..., cho đến đạo hậu Pháp thân (Pháp thân xuất hiện sau khi chứng đạo).

Gia hành nhân tức Bồ đề tâm. Bởi vì, do tâm này mà đạt được ba mươi bảy phẩm (trợ giác hay bồ đề), mười địa, mười ba-la-mật, và các pháp trợ đạo (hỗ trợ Thánh đạo, không phải bồ đề), cho đến đạo hậu Pháp thân.

Viên mãn nhân tức là gia hành (prayoga). Do gia hành này mà có thể đạt được sự viên mãn của nhân và viên mãn của quả. Viên mãn nhân là phước hành và huệ hành. Viên mãn quả là trí đức (Vô phân biệt trí; tuệ giác cứu cánh), đoạn đức (Vô trú niết bàn; giải thoát cứu cánh), và ân đức (Đại tâm; hóa độ tất cả).

Trong ba nhân này, nhân đầu lấy Như lý Vô vi làm thể. Thể của hai nhân sau là pháp hữu vi hạnh nguyện. Trong ung đắc nhân, có đủ ba tánh: trụ tự tánh, là [Phật tánh] phạm phu trước giai đoạn thấy đạo (đạo tiền); dẫn xuất tánh, là [Phật tánh] trong thời kỳ từ sau phát tâm trở lên cho đến tận cùng địa vị Thánh giả hữu học; chí đắc tánh, là [Phật tánh] trong thời kỳ đạt được Thánh vị vô học.” (Đại 31. Tr. 794a. Tuệ Sỹ dịch)

Tóm lại, Phật tánh là nhân, là cái nguyên động lực chán ghét sanh tử, cầu mong Niết bàn thúc đẩy mọi hoạt động. Do thấu triệt lý ngã pháp đều không mà Chân như hiển lộ. Chân như được lấy làm bối cảnh để phát Bồ đề tâm, thành tựu Pháp thân (ung đắc nhân), rồi do Bồ đề tâm mà hướng đến việc tu

hành (gia hành nhân), rồi tu hành mà cuối cùng thành tựu Pháp thân, được Vô phân biệt trí, Vô trú niết bàn, và Đại tâm (viên mãn nhân).

Đoạn văn trên nối kết Bồ đề tâm và gia hành thành một đẳng thức theo luật đồng quy nhất (tàdātmya; Principle of Identity): “Bồ đề tâm = gia hành”. Bồ đề tâm và gia hành đồng thể, cả hai đều quy hợp về cùng chung một căn bản hữu pháp (dharmī; substratum) là Chân như.

Bồ đề tâm là tâm cầu Vô thượng Bồ đề. Tâm ấy là thế nguyện, tức dục tâm sở, một trong năm tâm sở biệt cảnh: dục, thắng giải, niệm, định, và tuệ. Bồ đề tâm cũng có nghĩa là tâm có Bồ đề, tức là có tuệ giác thanh tịnh tự nguyện sơ, vô thượng trí tuệ, cái chân trí giác ngộ bản thể siêu việt một cách chính xác. Theo nghĩa thứ hai này, Bồ đề tâm chỉ cho tất cả tâm vương tâm sở của Bốn trí vì tất cả tâm này đều có cái tuệ giác Bồ đề. Ngoài ra, phân tích riêng, thời Bồ đề chỉ cho tuệ tâm sở, và tâm chỉ cho tất cả tâm vương tâm sở của Bốn trí. Vì hệ thống tâm vương tâm sở của trí nào cũng có tuệ tâm sở, cho nên hệ thống nào cũng gọi là Bồ đề tâm.

Gia hành là tu hành Phật đạo để làm thanh tịnh trong sạch các pháp. Gia hành là quá trình hoạt động tu tập trải qua các địa vị tu chứng, tu tập thiền định về ba mươi bảy phẩm trợ Bồ đề, mười địa, mười ba-la-mật, và các pháp hỗ trợ Thánh đạo, v.v... . Hễ đoạn chướng chướng chân bao nhiêu thời chân như thật tướng hiện hành, nghĩa là Bồ đề phát hiện bấy nhiêu. Từ Sơ địa khi sự đoạn chướng phát, các địa phát triển cho đến Phật địa thời viên mãn được Pháp thân, tức là bản giác hay tâm thể chân như.

Với đẳng thức “Bồ đề tâm = gia hành” lấy Chân như làm nền tảng, Phật tính luận đã đồng nhất hoạt động tâm lý (dục tâm sở; tuệ tâm sở; tâm vương tâm sở của Bốn trí) và hoạt động tôn giáo (tu tập và thiền định) với dụng ý thuyết minh cái diệu lý “tu tánh bất nhị môn”. Tánh là cái bản tánh tự nhiên không biến đổi của chúng sinh tức Phật tánh. Tu là sửa trị, tạo tác. Do sự tu mà hòa hợp với tánh, mà trở về Chân như, mà thấy Phật tánh, cho nên gọi là bất nhị. Nói cách khác, Phật tánh là tu hành Phật đạo.

Tùy theo giai đoạn tu tập, Phật tánh có ba. Một, trụ tự tánh tánh hay tánh Phật tự tánh trụ, tức lý Chân như, tự tánh thường trụ mà không biến đổi; hết thấy chúng sinh vốn có tánh đó. Hai, dẫn xuất tánh, hay tánh Phật dẫn ra: Chúng sinh nhờ nỗ lực tu tập trí tuệ thiền định mới dẫn phát ra được cái tánh Phật vốn có. Ba, chỉ đặc tánh hay tánh Phật tới khi đắc quả: Nhân duyên tu hành đầy đủ, tới khi được quả vị, thời cái tánh Phật hiển hiện rõ ràng.

---o0o---

Phật tánh là Chân thật tánh.

Ngoài thuyết Tam nhân Phật tánh, Phật tính luận còn dùng thuyết Tam tính Tam vô tính của Du già để thuyết minh bản thể của Phật tánh. Trong Luận, danh từ dùng để chỉ tam tính và tam vô tính có khác với danh từ thường dùng trong Duy thức, và Như Lai tính có nghĩa là Phật tánh (sẽ bàn đến trong phần “Phật tánh là Như Lai tạng”)

Trước hết, Luận bàn đến ba vô tính của Phật tánh để xác quyết ngay bản thể vô vi của Phật tánh là tánh Không. Dưới đây là đoạn văn giải thích ba vô tính.

“Ba vô tính là Vô tướng tính, Vô sinh tính, và Vô chân tính. Ba tính này thâm nhiếp hết Như Lai tính. Vì sao? Vì ba tính này thông làm thể.

Vô tướng tính là sự kiện tất cả các pháp chỉ là những cái được hiển lộ bởi danh ngôn, mà tự tính vốn không có tướng mạo.

Vô sinh tính có nghĩa là tất cả các pháp do nhân duyên mà sinh, chứ không do tự nó mà sinh, tự và tha [sinh] đều không thành tự.

Vô chân tính là vì tất cả các pháp lìa tướng chân; không có thật tính nào khác nữa để có thể được nhận thức.” (Đại 31. Tr. 794a-b. Tuệ Sỹ dịch)

Sau khi phóng chiếu cái nhìn như thật (Yathabhutam) vào bản thể vô vi của Phật tánh trên quan điểm phi hữu, bây giờ Luận bàn đến Phật tánh trên quan điểm hữu.

Có ba tính: phân biệt, y tha và chân thật.

Phân biệt tính là tùy giả thuyết của danh ngôn mà lập làm phân biệt tính. Nếu không có danh ngôn này, thì tính phân biệt không thành. Do đó, nên biết tính này chỉ là cái được hiển thị bởi danh ngôn, thật không có thể tướng.

Y tha tính là đạo lý được hiển thị bởi mười hai nhân duyên. Vì nó làm y chỉ cho tính phân biệt, nên lập làm y tha tính.

Chân thật tính là Chân như của hết thảy các pháp, cảnh của trí vô phân biệt của Thánh nhân; vì để thanh tịnh hai tính (phân biệt và y tha), giải thoát thứ

ba (chân thật), hoặc dẫn xuất hết thảy các đức, nên lập làm chân thật tính.”
(Đại 31. Tr. 794b. Tuệ Sỹ dịch)

Tính có nghĩa là gì? Ba tính là ba tính cách có, do quan sát mọi mặt của mỗi pháp hữu vi mà nói chứ không phải có riêng ngoài mỗi pháp ấy. Giải thâm mật kinh, Thích Trí Quang dịch, cho thấy Phật nói có thời cái có ấy là thế nào:

“Tánh của các pháp đại lược có ba mặt: một là biến kế chấp tánh, hai là y tha khởi tánh, ba là viên thành thật tánh. Biến kế chấp tánh là thế nào, là tự tánh và sai biệt của các pháp (nghĩa là đặc tính và cộng tướng), được giả thiết bởi danh từ, cho đến làm cho theo đó mà phát sinh ngôn ngữ. Y tha khởi tánh là thế nào, là đặc tính duyên sinh của các pháp, cái này có thời cái kia có, cái này sinh thời cái kia sinh, khởi từ 'vô minh duyên sinh hành', cho đến 'Nhu vậy là toàn bộ khổ uẩn tập khởi'. Viên thành thật tánh là thế nào, là Chân như nhất quán của các pháp, Chân như mà Bồ tát phải do các duyên tố tinh tiến dừng mãi, tác ý đúng lý và tư duy không ngược mới thông đạt, bằng vào sự thông đạt này mà tuân tự tu tập, cho đến vô thượng chánh biến giác mới chứng ngộ viên mãn.”

Như vậy, biến kế (Phân biệt tính) là vọng hữu, tức có một cách sai lầm. Y tha (Y tha tính) là giả hữu, tức có một cách tương đối, và viên thành (Chân thật tính) là thật hữu, tức có một cách đích thực. Nhưng ba tính ấy là sắc thái của tâm giới hay của vật giới? Nhiếp luận nói ba tính là sắc thái của các pháp sở tri.

HT Thích Trí Quang giải thích: “Sở tri nghĩa là được biết đến. Pháp nghĩa là khái niệm, một pháp là một khái niệm. Cây bút là một pháp, mà cây bút dài hay ngắn, trắng hay đen, cũ hay mới, tốt hay xấu, cũng toàn là một pháp. Một ý tưởng là một pháp, mà ý tưởng ấy thiện hay ác, đúng hay sai, lợi hay hại, mê hay ngộ, cũng toàn là một pháp. Thế nên pháp bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Các pháp ấy là những đối tượng được biết, và luận này (Nhiếp luận) nói là ba tánh, đó gọi là các pháp sở tri.”

“Nay hãy nói đơn giản nhất thời ba tánh là nói tính cách không gian của các pháp. Mỗi pháp đều cùng lúc có ba tánh, và được ví dụ như sau. Như sợi dây gai phải do chỉ gai mới có, đó là y tha (y tha tính; do yếu tố mới có); sợi dây gai ấy, trong đêm tối hay từ đằng xa, mắt nhìn không rõ thì thấy là con rắn, đó là biến kế (phân biệt tính; đối tượng chỉ tưởng tượng); sợi dây gai ấy nếu

ban ngày và mắt nhìn rõ thì thấy là chỉ gai, đó là viên thành (chân thật tính; đối cảnh rất chính xác). Nhiếp luận nói sợi dây gai ấy nếu được biết rõ là sắc hương vị xúc, đó là viên thành.”

Bây giờ đặt câu hỏi ngược lại như trong đoạn văn sau đây trong Phật tính luận.

Hỏi: Nếu không có Chân thật tính, thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu không có Chân thật tính, thì hết thấy một cách toàn diện cảnh thanh tịnh không thể thành tựu được.” (Đại 31. Tr. 795b. Tuệ Sỹ dịch)

Chân thật tính có thể nhận chân như chủ thể hay khách thể, nên câu trả lời bao gồm hai nghĩa. Một, nếu không có chủ thể Chân thật tính, thì không bao giờ thành tựu sự chứng nghiệm sắc thái thanh tịnh của tâm thức. Hai, nếu không có khách thể Chân thật tính, thì sắc thái thanh tịnh của thế giới là phi hữu. Trả lời như vậy là không phân biệt thực tại khách quan và tâm thức chủ quan. Đó là một thí dụ điển hình về cách phát biểu kinh nghiệm quán tưởng về sự không khác giữa thức và danh sắc, giữa tâm trong định và ấn tượng được thấy trong định. Trong kinh Giải thâm mật, có đoạn nói về sự không khác giữa kinh nghiệm tâm linh với kinh nghiệm giác quan.

“Đại bồ tát Từ thị thừa Phật: Bạch đức Thế tôn, ấn tượng chánh định của quán cùng với tâm thức chánh định ấy nên nói có khác hay nên nói không khác? Đức Thế tôn dạy: Thiện nam tử, nên nói không khác. Bạch đức Thế tôn, vì sao không khác? Thiện nam tử, vì ấn tượng ấy chỉ là tâm thức. Như Lai nói cái gì thức biết thì cái ấy chỉ do thức hiện. Bạch đức Thế tôn, nếu ấn tượng tâm thức không khác tâm thức thì làm sao tâm thức trở lại nhận thấy tâm thức? Thiện nam tử, ở đây không có chút pháp nào nhận thấy chút pháp nào, nhưng chính tâm thức khi sinh ra thế nào thì hình thành đối tượng thế ấy. Như có kẻ nhờ mặt gương trong sáng rồi chính thân mình làm duyên tố mà thấy thân mình, nhưng bảo mình thấy hình ảnh, lại bảo hình ảnh đó biệt lập với thân mình. Tương tự như vậy, khi tâm thức sinh ra thì thấy như có ấn tượng chánh định biệt lập hình thành. Bạch đức Thế tôn, như vậy thì chúng sinh ở trong đặc chất của mình (chứ không phải ở trong chánh định) mà nhận thức sắc thanh hương vị xúc pháp, ấn tượng ấy với nhận thức ấy cũng không khác nhau chăng? Thiện nam tử, cũng không khác nhau. Nhưng kẻ ngu ngơ thì vì ảo giác thác loạn, không nhận thức ấn tượng một cách đúng như sự thật của chúng chỉ là tâm thức, nên sinh ra ngộ nhận.”

Ba tính chỉ cho thấy những cách thức sự vật biểu hiện tùy theo hình thái nhận thức. Thật ra, sự vật trong thực tại là thể (như thị), nghĩa là hiện hữu theo cách thức của chúng. Nhưng khi được nhìn vào, chúng thường biểu hiện ứng với cách ta lượng biết chúng. Vật lý gia Heisenberg cũng công nhận như vậy. Ông viết: “Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề.”

Trong mỗi tính, đều có cả nhận thức lẫn đối tượng hòa hiệp nhau. Trong một đoạn chú thích kinh Giải thâm mật, HT Thích Trí Quang nói đến sự biểu hiện của đối tượng nhận thức như sau.

“Thường nói các pháp thời chính chữ pháp nghĩa là khái niệm; mỗi pháp là một khái niệm, và khái niệm này phân tách mà nói thời là nhận thức của đối tượng và đối tượng của nhận thức, nhưng thật ra hai phần này là nhận thức hóa đối tượng và đối tượng hóa nhận thức, hình thành lẫn nhau và toàn là nhận thức. Trong đối tượng của nhận thức gồm có đối tượng (tướng) và sự biểu thị của nó (danh), cùng với nhận thức của đối tượng nữa (phân biệt).”

Như vậy, phân biệt tính chỉ cho thấy một chủ thể vọng tưởng phân biệt và một thực tại bị cắt thành từng mảnh vụn, mỗi mảnh được chỉ định một vị trí trong không gian và thời gian, khuôn vào một khái niệm, và gán cho một tên gọi. Đối tượng chỉ tưởng tượng, không thật, mà biểu hiện như thật có. Chủ thể đã làm lẫn lộn thời đối tượng cũng sai lạc. Y tha tính chỉ cho thấy một chủ thể biết nhìn thực tại dựa trên nguyên tắc vô thường và vô ngã và một thể giới duyên sinh, do yếu tố mới có, trong đó không có gì có thể tồn tại một mình. Tất cả mọi pháp đều nương vào nhau mà tồn tại. Vạn vật không có tự ngã riêng biệt. Chân thật tính chỉ cho thấy chủ thể là tuệ giác vô niệm và vô phân biệt và thực tại là thực tại, không thể diễn tả bằng khái niệm và ngôn từ. Thực tại không phải biến kế chấp cũng không phải không biến kế chấp, không phải y tha khởi cũng không phải không y tha khởi, không phải viên thành thật cũng không phải không viên thành thật. Thực tại viên mãn không thể phân biệt và bởi vì nó không viên thành thật nên nó mới thực sự là viên thành thật, nó là nó.

Bàn đến bản thể của ba tính, Phật tính luận nói:

“Trong ba tính, mỗi tính đều có thật nghĩa của nó. Thật nghĩa ấy là gì?

Thể của phân biệt tính hằng không tồn tại (vô sở hữu). Nhưng nghĩa này trong phân biệt tính không phải là không được coi là thực. Vì sao? Vì danh ngôn không điên đảo (tức là không mâu thuẫn với sự vật).

Thể của y tha tính có mà không thật, nhưng do thức, căn và cảnh bị (nhiều) loạn mà có. Vì đó không phải là Chân như nên không thật. Vì sao? Nghĩa nhân duyên không bị điên đảo, do đó, đối với phân biệt tính thì nói là có; nhưng đối với chân thật tính thì không thật có (phi thật hữu; hữu bất chân thật).

Thể của Chân thật tính, là có và không đều chân thật, vì thể của Như như không phải có cũng không phải không (phi hữu phi vô).” (Đại 31. Tr. 794c. Tuệ Sỹ dịch)

Theo trên, mỗi tính đều có liên quan đến thực tại chứng nghiệm. Trong trường hợp phân biệt tính, thực tại chứng nghiệm chỉ là cái được hiển thị bởi danh tự giả tướng, không thật. Thế giới sai biệt này có đó, trước mặt kẻ trí cũng như người ngu. Kẻ trí không phủ nhận thế giới của những giả tướng nhưng khác với người ngu ở chỗ là bác bỏ tính chất khả thủ khả đắc của nó (vô sở hữu).

Nói về y tha tính, Phật tính luận có đoạn: “Y tha tính có hai mặt: tịnh và nhiễm. Mặt nhiễm là do duyên hư vọng phân biệt mà sanh ra. Mặt tịnh thời hình thành y vào thể tánh Chân như” (Tr. 794c) Nói cách khác, y tha là các pháp do nhân duyên mà có, dầu là có một cách tương đối. Nơi y tha mà thấy ngã thấy pháp thời đó là phân biệt, có mà chỉ có với vọng chấp, gọi là tình có lý không. Nơi y tha mà ngã pháp vọng chấp không còn thời đó là chân thật, có mà là có với tuệ giác, gọi là tình không lý có. Tựu trung trong ba tính, y tha là chính.

Cuối cùng, Chân thật tính là Chân như, là tánh Không của hết thảy các pháp. Tánh Không là phi hữu phi vô, là Không và Bất không. Chân thật tính không tương ưng với nhiễm pháp, mà chỉ tương ưng với tịnh pháp. Bởi vậy, đứng về đặc tính xa lìa tất cả nhiễm pháp mà nói thời gọi là Không. Nhưng đứng về tự tánh thanh tịnh mà nói thời thật thể là Có tức Bất không. Do đó, không và có đều thật. Đây là “như thật không” và “như thật bất không” được đề cập trong Luận Đại thừa khởi tín. Theo Luận này giải thích thời đứng trên phương diện lý tánh tuyệt đối, Chân như không thể kêu gọi là gì được (ly danh tự tướng), không thể dùng lời nói luận bàn (ly ngôn thuyết tướng), và cũng không thể dùng tâm suy nghĩ được (ly tâm duyên tướng). Song, nếu căn cứ trên văn tự lời nói mà luận, thời Chân như có hai nghĩa.

Một, thật không, tức là “chỉ nói cái thể tánh rốt ráo chân thật của Chân như. Nghĩa là, từ hồi nào đến giờ, Chân như không có các tâm niệm hư vọng,

không có tất cả các tướng sai biệt, nói chung là thật không có các pháp tạp nhiễm.”

Hai, thật có, “tự thể Chân như thật có đủ công đức vô lậu (tức nhất thể pháp). Bởi Chân như không có các vọng, nên tức là Chân tâm. Cái Chân tâm này thường còn không biến đổi và đầy đủ các pháp thanh tịnh, nên nói là thật có (bất không). Nhưng cái cảnh giới thật có này cũng không có hình tướng gì để nắm lấy được, vì nó lìa các vọng niệm, nên chỉ có người tu chứng mới biết được thôi.” (Luận Đại thừa khởi tín. Thích Thiện Hoa dịch giải)

Như vậy chân thật tính và y tha tính chẳng phải khác chẳng phải một. Vì sao? Vì khác thời hóa ra Chân như không phải là thật tánh của y tha, còn không khác thời thật tánh Chân như hóa ra là vô thường như y tha. Chân như thời thuần tịnh, còn y tha thời thông cả tịnh và phi tịnh, bởi thế cho nên Căn bản trí duyên cảnh Chân như khác với Hậu đắc trí duyên cảnh y tha. Nếu Chân như và y tha đều là cảnh tịnh cả hoặc phi tịnh cả, thời hóa ra Trí căn bản và Trí hậu đắc có công dụng giống nhau!

Giống như thí dụ tánh vô thường với các pháp vô thường không khác không một, vì nếu là khác thời các pháp kia chẳng phải vô thường, và nếu là một thời tánh vô thường không phải là cộng tướng của các pháp kia. Pháp và pháp tánh, lý phải như thế. Thắng nghĩa và thế tục đối đãi với nhau mới có được.

Nếu không chứng thấy tính Chân thật thời không thể thấy tính Y tha, vì nếu chưa đạt đến tính Phân biệt là Không thời không thể như thật biết được tính Y tha là có. Trí Vô phân biệt chứng Chân thật tính xong, Hậu đắc trí mới có thể liễu đạt tính Y tha như là huyền sự. Đó là những giai đoạn tiến tu Bồ tát đạo mà Trung quán luận đã mô tả một cách ngắn gọn nhưng rất đầy đủ trong bài tụng XXIV.18: “Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo”. Đó cũng là quá trình tu chứng đã được nói đến trong thuyết Tam nhân Phật tánh. Theo thuyết Tam tính Tam vô tính, Phật tánh là Chân thật tính, là Viên thành thật tính, “là Chân như nhất quán của các pháp, Chân như mà Bồ tát phải do các duyên tố tinh tiến dũng mãnh, tác ý đúng lý và tư duy không ngược mới thông đạt, bằng vào sự thông đạt này mà tuân tự tu tập, cho đến vô thượng chánh biến giác mới chứng ngộ viên mãn.”

Phật tánh là Như Lai tạng.

Trên phương diện từ nguyên, chữ Hán “Phật tánh” không dịch từ chữ Phạn, bởi thế cho nên mới có vấn đề chọn chữ Phạn đồng nghĩa. Lúc đầu các học giả tưởng rằng chữ đó là buddhatà hay buddhatva, thông thường tiếng Anh dịch là Buddhahood hay Buddhanness. Nhưng sau khi so sánh các bản văn chữ Hán có chữ Phật tánh với các bản văn tương đương bằng chữ Phạn và chữ Tây tạng thời biết hai chữ buddhatà và buddhatva không cân xứng với chữ Phật tánh. Ogawa Ichijō đem so sánh hai bản văn chữ Hán và chữ Phạn của Cứu cánh Nhất thừa Bảo tánh luận (Ratnagotravibhāga) và thấy chữ Phật tánh thường được dùng để dịch những từ ngữ ghép với một trong ba chữ mà ông xem như đồng nghĩa, là chữ dhātu (giới), như Buddha-dhātu, Tathāgata-dhātu, chữ gotra (dòng dõi), và chữ garbha (tạng). Ông đề nghị nên chọn duy nhất chữ Tathāgatagarbha (Như Lai tạng) xem như tương đối có nghĩa tương đương với chữ Phật tánh. Shinoda thời trái lại cho rằng chữ buddhadhātu thích hợp hơn vì theo ông, dhātu có nghĩa tương đương với dharmakāya, dharmatā, và tathatā, là những chữ hàm nghĩa cả nhân lẫn quả. Hiện nay số đông chấp nhận ý kiến của Shinoda và đồng ý chữ “Buddhadhātu” tương đương với chữ “Phật tánh”, bao gồm nghĩa cả nhân lẫn quả của sự tu hành Phật đạo. Tuy thế, chữ Tathāgatagarbha thường vẫn được dịch sang tiếng Anh là Buddha Nature tức Phật tánh.

Để thuyên giải đầy đủ ý niệm Phật tánh, Phật tính luận đã sử dụng thêm thuyết Như Lai tạng ngoài thuyết Tam nhân Phật tánh và thuyết Tam tính Tam vô tính. Điều này không thể tránh được vì chữ Phạn Tathāgatagarbha (Như Lai tạng) có ý nghĩa gần giống chữ Hán Phật tánh. Theo Phật tính luận, Như Lai tạng có ba ý nghĩa: sở nhiếp tàng, ẩn phủ tàng, và năng nhiếp tàng. Ý nghĩa thứ nhất là tạng tức sở nhiếp.

“Tạng tức sở nhiếp: Tạng được gọi là sở nhiếp. Phật nói, căn cứ trên sự an trụ nơi tự tính Như Như thì hết thảy chúng sinh đều là Như lai tạng. Như ở đây có hai nghĩa: trí Như Như và cảnh Như Như. Cả hai đều không điên đảo nên nói là Như Như. Nói là lai, là muốn nói rằng đến từ tự tính. Đi đến sự chí đắc, đó gọi là Như lai. Do đó, Như lai tính tuy được gọi tên theo nhân, nhưng cần được hiểu tên theo quả.” (Đại 31. Tr. 795c. Tuệ Sỹ dịch)

Trong ý nghĩa “sở nhiếp tàng”, tàng hay tạng tức sở nhiếp, là cái được nắm giữ, được duy trì. Phật gọi cái được nắm giữ đó là “trụ tự tính Như Như”. Điểm này nhắc nhớ lại trong thuyết Tam nhân Phật tánh, Chân như là ung

đắc nhân, nhân cần được chứng đắc, là cái nguyên động lực cầu mong Niết bàn thúc đẩy mọi hành động. Trong nhân này, trụ tự tính tánh là Phật tánh vốn có sẵn trong mọi chúng sinh. Đoạn văn trên cũng nói như vậy: “Hết thầy chúng sinh đều là Như Lai tạng”. Tóm lại, Chân như là bản tánh của mọi chúng sinh, là tự thể của Phật tánh, là sở y căn bản của Như Lai tạng.

Ý niệm Chân như có thể quảng diễn gồm hai phần không lìa nhau, phần chủ thể Như Như trí và phần khách thể Như Như cảnh. Trí Như Như hay Pháp trí, là cái trí tuệ lìa khỏi các phiền não ô nhiễm, thông dong, tự tại, nhận thức trực tiếp các cảnh giới hiện tiền. Theo Thắng Man phu nhân, “trí của Như Lai tạng là Không trí của Như Lai”, tức là trí nhận thức Không tánh của Như Lai.

Cảnh Như Như là cảnh giới của Như Lai. Kinh Lăng già có đoạn: “Cảnh giới của Như Lai chính là cảnh giới của Như Lai tạng được gọi tên là thức a lại da”. Giới có nghĩa là nhân. Theo Phật tính luận, “nhân, đó là nghĩa của tạng”. Có thể hiểu cảnh Như Như là Pháp giới tạng, vì đó là nơi cư mang tất cả Như Lai, và vì Như Lai là nguồn của tất cả Chánh pháp, của hết thầy Ba thừa. Tất cả Pháp giới xuất sinh từ đó, và cũng tồn tại trong đó. Nhưng Pháp giới tạng cũng có nghĩa là “kho tàng Pháp giới”, kho chứa tất cả chủng loại pháp, tất cả thành tố và mầm giống của hết thầy các pháp. Thêm một nghĩa nữa, Pháp giới tạng là tự thể của Pháp giới đang bị bọc kín trong vỏ cứng phiền não.

Do quảng diễn Chân như gồm hai phần chủ-khách trí-cảnh bổ túc nhau mà không rời nhau nên Chân như còn được gọi là Như Như. Đó là ý nghĩa của chữ Như trong Như Lai tạng, nói lên tánh bất nhị của trí và cảnh trong quá trình tu chứng của Bồ tát. Cũng có thể nói, trí Như Như là sở hành của Bồ tát; cảnh Như Như là sở chứng của Bồ tát.

Bàn đến chữ “Lai” trong Như Lai tạng tức là đề cập vấn đề lúc nào Như Lai tạng, và theo đó Phật tánh, được hiểu là nhân hay quả Bồ đề. Lai là đến từ tự tính (Chân như). Đã đến tức đi đến nơi, và cũng có nghĩa là đạt đến mục đích. Bởi thế chỗ nào có đến, chỗ đó có sự chứng đắc rốt ráo (chí đắc), chỗ nào có nhân, chỗ đó có quả. “Như lai tính tuy được gọi tên theo nhân, nhưng cần được hiểu tên theo quả.” Vậy Như Lai tạng là đồng thời Phật nhân và Phật quả. Điều này giải thích câu nói hết thầy chúng sinh, kể cả phàm phu, đều là Như Lai tạng.

Phật tánh luôn luôn bất nhị và bất biến, nơi thánh không thêm, nơi phàm không bớt, trước sau thường còn, không sanh không diệt, đầy đủ muôn công đức. Tuy nhiên, đối với hành giả, Phật tánh phát hiện từ đục qua trong chuyển biến theo địa vị tu chứng từ Sơ địa đến Thập địa. Đó là ý nghĩa của đoạn văn sau đây trong Phật tính luận.

“Chí đặc (Nhu Lai tạng ở giai đoạn chứng đắc), thể của nó là không hai. Nhưng khác nhau do bởi trong và đục. Trong giai đoạn nhân, do trái với hai không mà khởi lên vô minh, bị tạp nhiễm bởi phiền não, nên nói là nhiễm đục. Tuy chưa được hiển lộ ngay nhưng chắc chắn sẽ có thể xuất hiện, nên nói là ung đặc (có thể chứng đắc). Khi đạt đến quả, nó hợp với hai không, không còn lụy bởi mê hoặc, phiền não không làm ô nhiễm, nên nói là lắng trong. Vì quả đã được hiển hiện nên nói là chí đặc...”

Hai thứ Phật tánh này cũng như vậy. Cũng đồng một Chân như, không có thể dị biệt (dị thể). Nhưng do trái với lý không mà khởi lên nhiễm trước mê hoặc, bị ô nhiễm tạp loạn bởi phiền não, nên nói là đục. Nếu không trái với hai không, cùng một tướng với Như, thì không khởi vô minh, phiền não mê hoặc không nhiễm, do đó mà giả danh là trong.” (Đại 31. Tr. 795c-796a. Tuệ Sỹ dịch)

Phật tánh ví như tánh nước. Tánh nước thời không trong mà cũng không đục. Sở dĩ nói nước trong hay đục là để nói đến sự vắng mặt hay sự có mặt của bùn cặn ở trong nước mà thôi. Cũng vậy, nói đến Phật tánh trong hay đục là để nói đến sự lìa xa hay sự hiện hữu các ô nhiễm tạp loạn gây ra bởi chấp chướng, ngã chấp phiền não chướng và pháp chấp sở tri chướng. Phật tánh trong là do lìa bỏ chấp trước thông nhập lý hai không. Phật tánh đục là do vọng tưởng mà khởi lên chấp trước. Phật tánh đục hay trong đều đồng thể tánh Chân như cho nên không sai khác.

Về mặt ý nghĩa “tạng tức sở nhiếp”, tạng ví như hạt nhân, như cái phôi thai, cái mầm giống để nảy sinh Như Lai sau này. Phật tính luận giải thích: “Về chữ tạng, hết thấy chúng sinh đều được chứa đựng bên trong trí tuệ của Như Lai (tại Như Lai trí nội), vì thế gọi trí tuệ của Như Lai là “tạng”. Bởi trí Như Như tương ứng với cảnh Như Như, nên chắc chắn không một chúng sinh nào bị xuất bỏ. Cảnh Như Như cũng là sở nhiếp trì của Như Lai, do đó gọi là sở tàng. Chúng sinh “là” (chữ Hán: “vi”) Như Lai tạng.” (Đại 31. Tr. 796a)

Trong đoạn văn trên, tạng được ví với trí tuệ của Như Lai. Bảo rằng “tất cả chúng sinh đều được chứa đựng bên trong trí tuệ của Như Lai” là muốn nói

tất cả chúng sinh đều có Như Lai tạng, tất cả đều có trí tuệ Như Lai. Bởi cảnh và trí Như Như tương ứng nhau và vì Như Lai cũng nhiếp trì luôn cả cảnh Như Như, do đó không thể có một chúng sinh nào lọt ra ngoài sự nhiếp trì phổ cập ấy. Như vậy, chúng sinh là cái được duy trì, cái được nắm giữ trong tạng và đồng thời cũng chính là cái tạng đó: Chúng sinh là Như Lai tạng.

Phật tính luận còn nêu ra ba ý nghĩa của tạng. “Một, chính cảnh vô tỷ, tối thượng về cảnh giới, vì ngoài cảnh giới Như Như, không tồn tại cảnh giới nào khác. Hai, chính hành vô tỷ, tối thượng về hành, vì ngoài trí này ra không còn trí nào cao hơn nữa. Ba, chính quả vô tỷ, tối thượng về quả chứng, vì không có quả nào vượt qua quả này. Vì quả ấy nhiếp tàng hết thấy chúng sinh, nên mới nói chúng sinh là Như Lai tạng.” (Tr. 796a)

Vậy ý nghĩa Như Lai tạng bao gồm cảnh Như Như, sự tu hành Phật đạo, và quả chứng đắc. Trước nhất, vì một thành phần là cảnh Như Như cho nên Như Lai tạng không xa lìa thực tại chứng nghiệm để thuần túy trở thành một nguyên lý về tự ngã nói trong các hệ thống triết học hay đồng với cái ngã của ngoại đạo.

Thứ đến, sự tu hành Phật đạo được đồng đẳng hóa với trí tuệ trong câu “chính hành vô tỷ, tối thượng về hành, vì ngoài trí này ra không còn trí nào cao hơn nữa.” Như thế, trí tuệ không thể là cơ sở chủ quan tịch tĩnh hay có thực chất. Chữ trí tuệ ở đây được dùng để biểu hiện một thứ chủ thể có công năng tác dụng tiến trình tu tập. Nói cách khác, tu hành là một phương cách hành động và trí tuệ là một lối tu hành riêng biệt, gọi là chính hành. Theo kinh Thắng Man, chính hành có thể hiểu là tu hành “y nơi minh tín, bằng tùy thuận pháp trí mà đạt đến cứu cánh”. Cứu cánh đây là cái cái giác tánh bản nguyên tức Phật tánh bị phiền não ô nhiễm.

Cuối cùng, thành phần thứ ba của Như Lai tạng là quả chứng đắc, là thấy được Phật tánh với vô biên công đức. Quả này nhiếp tàng tất cả chúng sinh; tất cả chúng sinh đều là Như Lai tạng, nghĩa là xưa nay chúng sinh ai cũng có sẵn Phật tánh, ai cũng là Phật.

---o0o---

Ý nghĩa thứ hai của Như Lai tạng là tạng tức ẩn phủ.

“Tạng tức ẩn phủ: Như Lai tự ẩn, không hiện, nên nói là tạng hay tàng. Nói Như Lai, có hai nghĩa: (1) Có nghĩa là hiện Như mà không hiện

đảo. Nhưng do vọng tưởng mà nói là điên đảo; không vọng tưởng nói là Như. (2) Có nghĩa là hiện thường trụ. Như tính này từ tính trụ tự tính mà đi đến chí đắc. Thể của Như không hề đổi khác, đó là thường. Như lai tính trụ trước giai đoạn kiến đạo thì bị phiền não che lấp (ẩn phủ), chúng sinh không nhìn thấy, do đó nói là tạng.” (Tr. 796a. Tuệ Sỹ dịch)

Ẩn phủ là bị che dấu, nghĩa là Như Lai hay Chân như, vẫn thường hằng hiện hữu ở đó theo nghĩa “chưa từng đến và cũng chưa từng bỏ đi”. Nhưng phàm phu hoàn toàn không có chút ẩn tượng gì về sự hiện diện ấy. Hàng Nhị thừa thời không hay biết, và cũng không tin là có. Hàng Bồ tát tùy theo trình độ tu chứng mà tin nhiều hay tin ít. Hàng địa thượng Bồ tát mới hoàn toàn tin là có. Tin chớ không thấy. Tin là vì nghe theo lời Phật nói, và bằng vào sự quán sát của mình mà tin.

Phật tính luận nói, chính “Như Lai tự ẩn, không hiện, nên nói là tạng”. Chữ “Như” về mặt nhận thức, có nghĩa là không điên đảo [Phàm phu có bốn thứ điên đảo: vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh mà tưởng là thường, lạc, ngã, tịnh. Tiểu thừa có bốn thứ điên đảo: Niết bàn vốn là thường, lạc, ngã, tịnh nhưng lại thấy ngược là vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh].

Về mặt tự thể, “Như” là tồn tại hiện tiền thường hằng bất biến. Thầy Tuệ Sỹ viết trong Thắng Man giảng luận: “Tổng hợp mà nói, Như Lai tạng ở đây tức là lý tính duyên khởi, là Không tánh, quy luật mà từ đó các pháp tồn tại và được nhận thức, tùy theo trình độ nhận thức. Vì là lý tính, cho nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì là lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại.

Tóm lại, Như Lai tính thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền, trong mọi tồn tại, nhưng Như Lai tính ấy bị màng phiền não che khuất nên chúng sinh không thấy.”

Ý nghĩa thứ ba của Như Lai tạng là tạng tức năng nhiếp.

“Tạng tức năng nhiếp: Đó là hết thảy công đức nhiều hơn cát sông Hằng ở địa vị quả chúng, mà khi trụ nơi ung đắc tính của Như lai, thì được thu nhiếp hết hoàn toàn. Nếu, cho đến khi đắc quả (chí quả) mới nói là đắc tính (tính do chúng đắc), thì tính này là vô thường. Vì sao? Vì không phải là thủy đắc (chứng đắc về sau) cho nên biết rằng nó là bản hữu. Do đó, nói là thường.” (Tr. 796a. Tuệ Sỹ dịch)

Ý nghĩa này chỉ địa vị quả chúng tức Vô thượng Bồ đề hay Phật. Các đức Như Lai, chư Phật Thế Tôn cứu mang trong đại bi tâm vô lượng của các

Ngài tất cả phẩm tính siêu việt, không phải chỉ riêng là những phẩm tính siêu việt của Như Lai, mà của tất cả mọi chúng sinh. Không nên lầm tưởng rằng những công đức của Như Lai phải đợi đến thành Phật mới sanh, nếu thế thời hóa ra mang tính chất vô thường! Nói cách khác, khi phát tâm Bồ đề thời đã trưởng dưỡng công đức, nghĩa là công đức thường hằng tăng trưởng từ khi mới phát tâm. Dù còn ở cương vị chúng sinh, người phát tâm Bồ đề cũng đã có nền tảng nhiếp trì vô biên công đức tánh. Như Lai tạng xứng tánh công đức vốn có đầy đủ ở mỗi chúng sinh.

Bây giờ hãy tóm lược những điểm trọng yếu về Như Lai tạng được nêu ra trong Phật tính luận. Trước hết, Như Lai tạng là Chân như. Giải thích: (1) Ý nghĩa của chữ Như trong từ Như Lai tạng được giải thích là Như Như, tên gọi khác của Chân như. (2) Ý nghĩa thứ nhất của Như Lai tạng là tạng tức sở nhiếp. Phật gọi cái được duy trì là “trụ tự tính Như Như”. Chân như bao gồm hai nghĩa, trí Như Như và cảnh Như Như. (3) Như Lai tạng được đồng nhất hóa với Phật tánh tức là với Chân như, vì dầu trong hay đục, Phật tánh vẫn là Chân như. Sự đồng nhất hóa Như Lai tạng với Chân như rất có ý nghĩa đối với thuyết Như Lai tạng.

Vì Như Lai tạng là Chân như nên Như Lai tạng không thể là một nguyên lý về tự ngã trong một cái ngã biệt lập với thế giới. Lý do: Chân như là trí cảnh Như Như bất nhị, nên chủ thể và khách thể hỗ tức hỗ nhập. Thêm nữa, đồng nhất Như Lai tạng và Chân như có nghĩa là thể tánh của Như Lai tạng là đối tượng trong sáng do tuệ giác trong sáng nhận thức. Do đó, Chân như và Như Lai tạng đều là nguyên lý của giác ngộ và của thực tại cứu cánh.

Thứ đến, đem so sánh ba thành phần của Như Lai tạng là cảnh Như Như, sự tu hành Phật đạo, và quả chứng đắc, với ba nhân Phật tánh là ung đắc nhân tức Chân như, gia hành nhân tức Bồ đề tâm, và viên mãn nhân tức gia hành, thời thấy ngay Chân như là tự thể của Phật tánh hay Như Lai tạng. Như vậy, Chân như là nền tảng cho sự tu hành chuyên y của Như Lai tạng, từ ô nhiễm trở thành thanh tịnh. Chúng sinh là Như Lai tạng, nên ba loại tạng: chính cảnh vô tử, chính hành vô tử, và chính quả vô tử, là ba giai đoạn trong quá trình tu hành chuyên y ấy. Đó là chúng sinh, Bồ tát, và Phật.

Đoạn văn nói về Phật tánh trong và đục nhắc lại sau đây hàm ý vấn đề chuyên y.

“Hai thứ Phật tánh này cũng như vậy. Cũng đồng một Chân như, không có thể dị biệt (dị thể). Nhưng do trái với lý không mà khởi lên nhiễm trước mê

hoặc, bị ô nhiễm tạp loạn bởi phiền não, nên nói là đục. Nếu không trái với hai không, cùng một tướng với Như, thì không khởi vô minh, phiền não mê hoặc không nhiễm, do đó mà giả danh là trong.” (Tr. 796a)

Hãy so sánh với đoạn văn nói về y tha tính dùng để thuyết minh tự thể của Phật tánh theo thuyết Tam tính Tam vô tính: “Y tha tính có hai mặt: tịnh và nhiễm. Mặt nhiễm là do duyên hư vọng phân biệt mà sanh ra. Mặt tịnh thời hình thành y vào thể tánh Chân như” (Tr. 794c)

Cả hai đoạn văn giống nhau ở chỗ đều đề cập cặp mâu thuẫn đối nghịch, đục và trong của Phật tánh hay Như Lai tạng, nhiễm và tịnh của y tha tính. Tu dưỡng là để chuyển đục thành trong, chuyển bất tịnh thành thanh tịnh. Điều đáng lưu ý là Phật tánh hay Như Lai tạng, cũng như y tha tính chỉ có thể được nhận thức, được xác tín là hiện hữu, bằng vào trí Như Như, là trí tuệ quán chiếu Chân như hay Không tánh nơi hết thảy các pháp. Bằng trí tuệ quán chiếu này, tuy nói Phật tánh bị ô nhiễm tạp loạn bởi phiền não, hay nói nơi y tha tính mà có biến kế chấp, nhưng phiền não vốn không có tự tính, không thực hữu, biến kế chấp tính luôn luôn và vĩnh viễn không thật có và không đặc tính. Nhận thức về sự hiện hữu của Phật tánh và của Chân thật tính tức sự vắng mặt vĩnh viễn của biến kế chấp nơi y tha tính trong trường hợp này được gọi là nhận thức về Không tánh nơi tự thể Phật tánh hay nơi bản thể y tha tính.

Cuối cùng, điểm trọng yếu đặc biệt nhất về Như Lai tạng là Phật tính luận đồng nhất chúng sinh và Như Lai tạng: “Hết thảy chúng sinh là Như Lai tạng”. Phát biểu như vậy có nghĩa là trước nhất đồng nhất hóa chúng sinh với Chân như hiểu theo nghĩa trí cảnh Như Như bất nhị, rồi sau đó mới có thể đồng nhất hóa chúng sinh với Như Lai tạng hiểu theo nghĩa tạng tức sở nhiếp.

Phật tính luận kê ra sau đây năm đặc tính của Phật tánh để tóm lược những nhận định về Phật tánh tựa trên ba thuyết, Tam nhân Phật tánh, Tam tính Tam vô tính, và Như Lai tạng.

- “1. Chân thật hữu.
2. Y phương tiện thì có thể được thấy.
3. Được thấy rồi thì công đức không cùng.

4. Là vô (trúng) tương ứng của không tương ứng vốn không có ban đầu. Giải thích: Không có ban đầu, vì phiền não, nghiệp, báo thân đều vô thủy. Nói là không tương ứng, vì do ba cái này mà trái nghịch với Pháp thân. Nói là tương ứng, vì do y pháp thân mà ba cái này được khởi. Nói là vô (trúng) vì ba cái này hay tàng chứa Pháp thân.

5. Thiện tính tương ứng vốn không có ban đầu là Pháp. Giải thích: Không có ban đầu, vì tính đặc (đạt được do tự tính) Bát nhã, Đại Bi, Thiên định, Pháp thân thủy đều là bản hữu. Thể và dụng chưa từng rời nhau nên nói là tương ứng. Tự tính của Pháp thân không biến cải, vì do Bát nhã. Tính có oai đức, vì do Thiên định. Tính có khả năng làm nhuần nhuyễn và trơn láng (nhuận hoạt), vì do Đại bi. Do đó gọi thiện tính là Pháp.” (Tr. 811b-c. Tuệ Sỹ dịch)

Đặc tính 1. Phật tánh được khẳng định là có một cách chân thật, là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thảy thế gian. Nhận thức về sự tồn tại bản hữu của Phật tánh là động lực chính cho mọi nỗ lực mong cầu giải thoát. Thường hằng hiện hữu, Phật tánh là chỗ điểm khởi đầu của Bồ tát đạo, và cũng là nơi điểm cuối cùng mà Bồ tát nhắm đến. Đó là cái đích cho những ai phát tâm Bồ đề luôn luôn tin tưởng hướng về trải qua những giai đoạn gian nan trên Con đường đến giác ngộ.

Đặc tính 2. Y phương tiện thời có thể được thấy. Phương tiện đây là tu hành Phật đạo.

Đặc tính 3. Trong quá trình tu tập, sau khi được nhận biết, Phật tánh hiện chứng trong sáng, thuần tịnh, đầy đủ trọn vẹn vô biên công đức, phát hiện như là một tự thể mới, gọi là thủy hữu. Kỳ thật, không phải là mới, vì vốn tàng ẩn trong tự tính từ tiền tế. Theo kinh Thắng Man, Như Lai tạng một mặt là Không, và mặt khác là Bất Không. Không Như Lai tạng hay Phật tánh trụ tự tính là căn cứ vào đặc tính của Như Lai tạng tuy bị phiền não ô uế trói buộc nhưng không phải vì vậy mà hợp nhất với phiền não. Bất Không Như Lai tạng có tất cả pháp bất tư nghị công đức vô biên và phẩm tính siêu việt của Phật. Đó chính là Pháp thân Phật hay chí đặc Phật tánh.

Đặc tính 4. Như Lai tức Pháp thân là Phật tánh có sẵn trong mỗi chúng sinh. Tự tính bản lai thanh tịnh ấy bị bao bọc trong vô minh phiền não từ vô thủy. Nếu phân tích tâm thể, thời tâm thể sinh diệt trong từng sát na, dòng tương tục của tâm chỉ tồn tại do vọng tưởng phân biệt. Chỉ có dòng tương tục của tâm được nhận thức là có bị nhiễm ô bởi vô minh phiền não, chứ tự thể của tâm là tánh Không không hề chịu ảnh hưởng tác động gì của vô minh

phiền não ô nhiễm. Bởi thế mới nói tâm vốn không tương ưng với vô minh phiền não. Cứ theo đặc tính này, hành giả phải gia công tu tập phát sinh loại tuệ quán đặc biệt phân tích tánh Không để quán chiếu vô minh phiền não vốn không có tự tính, không thực hữu.

Đặc tính 5. Phật tánh sẵn có trong mọi chúng sinh là bản thể của chân tâm, từ đó lưu xuất tất cả các pháp diệu dụng, Bát nhã, Đại Bi, và Thiền định. Đúng về mặt tánh thời thể dụng bất tương ly nên chẳng phải khác. Do đó, chính những tác động tác dụng Bát nhã, Đại Bi, và Thiền định là tự thể tướng của Phật tánh và tất cả những tác động tác dụng đó đều nhằm mục đích duy nhất là tự giác, giác tha.

Tựa trên ba thuyết, Tam nhân Phật tánh, Tam tính Tam vô tính, và Như Lai tạng, Phật tính luận đã trình bày tư tưởng Phật tánh như là cơ sở của triết lý hành động của Bồ tát đạo. Nhờ vậy, ta hiểu rõ hơn tại sao ngay đầu sách câu hỏi “Vì lý do gì đức Phật tuyên thuyết Phật tánh?” đã được đặt ra.

Trước hết, Phật tính luận giải thích Phật tánh là Như Lai tạng và tất cả chúng sinh là Như Lai tạng. Như vậy, “Phật tánh bình đẳng trong tất cả chúng sinh”, ngay đến Nhất xiển đề là hạng người chấp trước trong ba cõi, phi báng Đại thừa, cũng có Phật tánh.

Không những hết thảy chúng sinh đều có Phật tánh, mà hơn nữa, hết thảy chúng sinh hiện là Phật. Phật là thể hiện cho thật tướng, pháp tánh của tất cả pháp, thế nên Phật xuất thế hay chẳng xuất thế giống nhau. Thật tướng, pháp tánh, hay Phật tánh, tuy tất cả chúng sinh bình đẳng, nhưng chỉ Phật mới hay viên mãn chứng giác. Tại sao? Kinh Hoa nghiêm nói: “Tất cả chúng sinh đều có đầy đủ Như Lai trí tuệ đức tướng, nhưng vì vọng tưởng chấp trước mà không chứng đắc”.

Vậy muốn chứng nghiệm Phật tánh, cần phải trải qua một quá trình chuyển hóa từ thức ô nhiễm thành trí thanh tịnh. Kết quả của sự chuyển hóa gọi là chuyển y. Do đó, trên phương diện tu dưỡng, Phật tánh, Như Lai tạng, và chuyển y có thể hiểu như gần đồng nghĩa. Bốn đặc tính sau đây của chuyển y được đề cập trong Phật tính luận có thể áp dụng cho Phật tánh: (1) Sinh y. Là điều kiện cho sự sinh khởi, làm phát sinh dòng tương tục của Như Lai qua suốt vô tận thời gian. (2) Diệt y. Là điều kiện cho sự diệt tận của tất cả phiền não căn bản. (3) Thiệt thực lượng quả. Là quả sở tri đã được tư duy thành thực; sở tri tức đối tượng nhận thức, ở đây là pháp Chân như. (4) Pháp giới thanh tịnh tướng. Là tự thể của pháp giới vô cùng thanh tịnh.

Với bốn đặc tính kể trên, Phật tánh biểu hiện quá trình tu tập từ khi khởi tâm tu hành đến lúc chứng quả. Nhận định này biện minh cho sự thành lập phương trình:

Phật tánh = Tu hành Phật đạo

Phương trình dẫn ra hai hệ quả quan trọng. Một, Phật tánh là hoạt động chứ không phải là chủ thể tâm lý thường nghiệm, không liên hệ gì với sự tồn tại của một tự ngã như là tác giả, mà các triết gia ngoại đạo thường tin tưởng. Hai, phương trình là một chứng lý để giải đáp thắc mắc của một số đồng thiên sinh: “Tất cả chúng sinh sẵn có tánh Phật tức là nguyên sơ đã giác ngộ Chân tâm. Vậy chúng sinh xưa nay là Phật, tại sao còn phải khổ công tu hành?” Thắc mắc này tạo nên một môi nghi tình lớn đối với cái đích của tất cả mọi sự tu hành theo Đại thừa và cái bản thể của các sự tu hành ấy. Chính môi nghi tình này đã mãnh liệt thúc dục thiên sinh trẻ tuổi Đạo Nguyên, sau này là sáng tổ tông Tào Động Nhật bản, bạt thiệp hiểm nguy tìm đến Thiên sư hướng dẫn Như Tịnh ở Trung Hoa, tu tập cho đến khi chứng ngộ con đường tu hành chân chính theo Trung đạo đệ nhất nghĩa đế.

---o0o---

9. Vô thường tức thị Phật tánh

Bản giác và Thi giác.

Trong kinh Vô thường y, có ba từ được hiểu như gần đồng nghĩa: Bồ đề, Như Lai tạng, và chuyển y. Phật tính luận lại giải thích Phật tánh chính là Như Lai tạng, dẫn đến quan niệm Phật tánh là chuyển y với bốn đặc tính được đề cập trong Phật tính luận. Đó là (1) sinh y, nguyên nhân của Phật đạo, (2) diệt y, điều kiện cho sự diệt tận tất cả phiền não căn bản, (3) thiện thực lượng quả, biểu lộ thành thiện hạnh, tôn kính, và trí Như Như, và (4) Pháp giới thanh tịnh tướng, tự thể của Pháp giới chứng ngộ là vô cùng thanh tịnh. Như thế, Phật tánh được nhận thức một mặt là tự tính thanh tịnh của Pháp giới, và mặt khác là quá trình hoạt động tu tập từ khi phát khởi tâm Bồ đề đến lúc chứng đạt quả vị. Sau này, thuyết tu chứng nhất đẳng của Đạo Nguyên có thể xem như bắt nguồn từ đó.

Đạo Nguyên là người truyền nhập tông Tào Động (Sôtô) từ Trung Hoa vào Nhật bản năm 1127 và nhờ những nỗ lực đáng ghi nhận của ông trong việc khai sáng và dẫn đạo nên ông được tán dương như một sáng tổ xuất sắc của

Thiền Nhật trong thời đại Kiếm thương (Kamakura). Ông bác bỏ hết thầy mọi hình thức sinh hoạt Phật giáo đương thời tại Nhật bản mà ông cho là không đích thật đúng như lời Phật dạy. Thay vào đó, ông truyền giảng giáo lý theo kinh nghiệm chứng ngộ của bản thân trong thời gian tu học với Như Tịnh, một thiền sư Trung Hoa đời Tống (1163-1228). Theo ông, giáo pháp mà ông thể nghiệm và truyền bá là chánh pháp được đức Phật và chư Tổ trực chỉ tâm truyền. Về phương pháp Thiền, ông chủ trương “tọa thiền” (zazen) là con đường chân chánh đưa đến chứng ngộ trọn vẹn lý tánh của pháp Phật. Tọa thiền được thừa nhận như một pháp môn chân truyền từ sơ tổ Thiền Trung Hoa là Bồ Đề Đạt Ma và bắt nguồn từ giáo lý Giác ngộ của đức Phật Thích Ca. Trái ngược với quan điểm của đa số đương thời định ninh đang sống vào thời mạt pháp, ông tin tưởng thời đại của ông vẫn là thời chánh pháp, có nghĩa là giáo lý Phật vẫn còn được truyền giảng, vẫn có hành giả tinh tấn tu tập, đạt được trí tuệ lớn, và chứng được Niết bàn. Tuy ý nghĩ có hơi quá đáng, nhưng ta không thể không nghĩ rằng trong sự quyết tâm tạo dựng một dòng Thiền hợp với đời sống tâm linh của Nhật bản, Thiền sư Đạo Nguyên quả đã muốn noi gương Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sáng tổ của tông Thiền Đông Độ ở Trung Hoa.

Để biết rõ quan điểm của Đạo Nguyên về Phật tánh, tưởng nên tìm hiểu những kinh nghiệm tự thân tu chứng của ông từ khi mới xuất gia tu học theo Thiên thai tông (Tendai) ở núi Tỉ Duệ (Hiei). Trong thời gian mới tu học, Đạo Nguyên lúc ấy còn trẻ, phát hiện một mối nghi tình lớn đối với cái đích của tất cả mọi sự tu hành theo Đại thừa và cái bản thể của các sự tu hành ấy.

Tưởng cũng nên giải thích ý nghĩa của những danh từ giác, bất giác, bản giác, và thị giác liên hệ đến nghi tình của Đạo Nguyên. Theo luận Đại thừa khởi tín, tâm sinh diệt là mặt chuyển biến của Tâm chúng sinh. Nơi chúng sinh, mặt chuyển biến (sinh diệt) là Như Lai tạng chuyển danh a lại da thức, chủ thức làm căn bản y của các pháp. A lại da thức có hai mặt: tuệ giác và bất giác. Tuệ giác là tâm thể tách rời phân biệt, chỉ cho bản thể Chân tâm là các vọng niệm. Chính là tánh Phật thuần chơn, gọi là Pháp thân bình đẳng của Như Lai. Pháp thân này là tuệ giác tất cả chúng sinh vốn có, nên gọi là Bản giác. Giác là tuệ giác chính xác. Bất giác là tuệ giác sai lầm hay không phải tuệ giác tức vô minh. Thị giác là tuệ giác mới có, hay tuệ giác phản giác, hay tự giác, bởi vì giác ngộ cái bất giác. Như vậy giác là giác ngộ tâm thể siêu việt phân biệt. Nói cách khác, giác là chính tâm thể ấy. Bất giác là chính phân biệt, là giác mà không giác tâm thể, giác mà giác sai.

Thĩ giác có bốn trạng thái mà cũng là bốn giai đoạn tu hành. Một là giả danh giác, cái giác chưa thật là tuệ giác, chỉ mới là cái biết biết sự nghĩ xấu mà đình chỉ sự nghĩ ấy đi. Hai là tương tợ giác, cái giác biết các phạm trù đối kháng nhau là không phải tâm thể, nên chỉ phân biệt tâm thể mà thôi. Ba là tùy phần giác, cái giác biết phân biệt tâm thể là đối tượng hóa tâm thể, nên hủy cả sự đối tượng hóa ấy. Bốn là cứu cánh giác, tách rời phân biệt mà hội nhập tâm thể. Giả danh giác là cái giác của chúng ta. Tương tợ giác là của Nhị thừa và Bồ tát mới phát tâm. Tùy phần giác là của Bồ tát trong mười địa. Cứu cánh giác là Phật địa.

Tóm lại, do đối đãi nhau nên giả lập ra có nhiều tên: bản giác (tuệ giác vốn có) là đối với thĩ giác (tuệ giác mới có) mà lập, thĩ giác nhân bất giác mà có, bất giác lại nhân bản giác mà sinh. Tự trung chỉ có tánh giác mà thôi.

Giáo lý của tông dạy rằng từ ban sơ, tâm chúng sinh vốn không bất giác nên gọi là bản giác. Phật nghĩa là giác, tánh nghĩa là tâm. Do cái thể của tâm này không phải là bất giác nên gọi là giác tâm hay Phật tánh. Đạo Nguyên thác mắc: “Tất cả chúng sinh sẵn có tánh Phật tức là nguyên sơ đã giác ngộ Chân tâm. Vậy chúng sinh xưa nay là Phật, tại sao còn phải khổ công tu hành?” Có thể hiểu ý ông muốn nói: Phật tánh là pháp tánh đồng nhất, là thật thể bất nhị, như vậy tại sao không chỉ nghĩ nhớ Phật tánh mà còn cần phải tu học thiện hạnh?

Lật ngược vấn đề, ông lại đặt câu hỏi: “Nếu ý chí và tu tập quả thật cần thiết để diệt vọng duyên chúng ngộ Chân tâm thời tại sao lại bảo chúng sinh sẵn có Phật tánh? Tại sao lại giảng dạy Phật tánh là bản giác, là tự tánh thanh tịnh tâm của hết thầy chúng sinh vốn không bất giác?”

Câu hỏi được nêu ra như vậy có thể là do nhận thức Phật tánh hay Chân tâm như một thật thể tự hữu không nương nhờ tu tập. Có thể là do lầm tưởng rằng bản giác là một thật thể siêu việt thời gian và không gian, một cái gì nắm bắt được mà không cần dùng vô số phương tiện để dẹp trừ phiền não và tu các pháp lành. Trên quan điểm nhận thức mọi hữu đều có tự tính, ngay cả ý chí mong cầu và nỗ lực tu tập để giác ngộ cũng bị đối tượng hóa thành những thật thể độc lập, đơn độc, tự hữu. Do đó mới kết luận là các pháp đều thật cho nên cái trí biết các pháp cũng thật, cần gì phải tu dưỡng.

Lỗi lầm đối tượng hóa tu và chứng thành những thật thể có yếu tính quyết định cũng là do muốn tìm hiểu và phân tích cảnh giới thực chứng bằng ngôn thuyết (luận lý và ngôn ngữ) của thế giới phân biệt chấp trước, thuộc vào hệ

thống nhân quả đối đãi nhị nguyên. Thế giới thực chứng này là thế giới vô phân biệt, chỉ được nhận biết phần nào qua hệ thống duyên khởi mà thôi. Tu và chứng không theo con đường nhân quả, nhân tu sanh chứng, nhân chứng phát tuệ. Cần hiểu rằng chúng được thể hiện qua định thức duyên khởi, “cái này có thời cái kia có, cái này không thời cái kia không, cái này sanh thời cái kia sanh, cái này diệt thời cái kia diệt”. Đây là con đường của hiện khởi tùy duyên. Thời tiết nào có tu hành giới-định thời thời tiết đó có chứng ngộ Chân tâm. Thời tiết nào Phật tánh hiển thị thời thời tiết đó có tu hành giới-định. Sự hiện hữu của chúng luôn luôn tùy thuộc tất yếu vào nhau, không có cái nào trước, cái nào sau cả.

Lại nữa, lỗi lầm sinh ra là vì không phân biệt rõ ràng giữa hai khái niệm, căn bản y hay nguyên nhân của sinh mệnh và điều kiện hay thời tiết để thành Phật. Theo Đại thừa Phật giáo, cả Phật tánh lẫn sự phát tâm Bồ đề và tinh tấn tu hành đều tối cần thiết trong tiến trình tu tập dẫn đến chứng ngộ. Tuy nhiên, cần thiết theo hai nghĩa khác nhau. Phật tánh thời cần thiết như là cội nguồn hay nguyên nhân, còn phát tâm Bồ đề và tinh tấn tu hành thời cần thiết như là điều kiện hay thời tiết của sự chứng ngộ. Vì quen thói thủ đắc theo nhị biên cho nên thường chỉ chú trọng đến ứng dụng của nghĩa này mà không quan tâm đến ứng dụng của nghĩa kia, hoặc hiểu lầm nghĩa này là nghĩa kia hay ngược lại.

Chẳng hạn như mối nghi tình của Đạo Nguyên phát xuất từ sự chấp trước Phật tánh là Thực tại siêu việt thời gian và không gian và căn bản y của sự chứng ngộ. Đạo Nguyên không tin rằng sự cần thiết quyết tâm tu tập và tinh tấn hành trì bị ràng buộc trong giới hạn thời gian và không gian là điều kiện tất yếu để chứng nghiệm Phật tánh. Đối với Đạo Nguyên, Phật tánh là đương thể hiện thành của bản giác, tiên thiên chuyên cầu thành Phật, thời đâu cần phải qua trung gian của sự quyết tâm và hành trì mới giác ngộ được.

Đối lập với thiên kiến bản giác của Đạo Nguyên là thiên kiến thi giác cho rằng sự quyết tâm tu tập và tinh tấn hành trì trong không gian và thời gian mới là nguyên nhân của sự chứng ngộ. Phật tánh trở thành chỗ đến của một quá trình tiến tu đầy thử thách, là mục đích mưu cầu của sự quyết tâm và hành trì. Phật tánh tuy được chứng ngộ nơi biên tế của không thời gian nhưng vẫn không được xem là vượt ra ngoài giới hạn của không thời gian.

Mối nghi tình về quan hệ giữa quyết tâm hành trì và Phật tánh, giữa tu tập và chứng ngộ theo yêu chỉ Thiên thai tông đã mãnh liệt thúc dục Đạo Nguyên bạt thiệp hiểm nguy tìm đến Thiên sư hướng dẫn Như Tịnh ở Trung Hoa, tu

tập cho đến khi chúng ngộ con đường tu hành chân chính theo Trung đạo đệ nhất nghĩa đế.

Trong tập ký sự Hòkyòki ghi lại những lần đối thoại với tôn sư Như Tịnh, Đạo Nguyên viết: “Tâm mong cầu giác ngộ dấy khởi nơi tôi rất sớm. Trên đường tìm thầy học đạo tôi đã đến gặp nhiều vị thiền sư trong nước tôi và học hỏi biết thêm được phần nào bản tánh nhân duyên sinh của thế giới. Nhưng đến nay mục đích trung thực của tam bảo đối với tôi vẫn chưa sáng tỏ. Tôi đã uống công chấp vào chỉ danh và tướng mà thôi.” Nói như thế có nghĩa là Đạo Nguyên tự nhận đã bị cùm xích trong khuôn khổ nhận thức và ngôn ngữ văn tự của các giáo thuyết nên không làm sao chúng đạt được Chân tâm và cảm thấy cách biệt xa vời với cái thực thể của chính mình mà ông hằng tâm nguyện thể nghiệm, tự chứng.

---o0o---

Tu chứng nhất đẳng.

Ông dứt được nghi tình khi bản thân thực chứng trạng thái “thân tâm thoát lạc” (shinjin-datsuraku; thân tâm tan rã). Để hiểu trạng thái tâm chứng này, hãy đọc đoạn văn tiếng Phạn trong kinh Hoa nghiêm diễn tả tâm trạng của Thiện Tài đồng tử thấy lâu các Tỳ Lô Giá Na Trang Nghiêm Tạng có bất tư nghi cảnh giới tự tại và được Tuệ Sỹ dịch: “Thiện Tài đồng tử tưởng chừng như thân và tâm của mình hoàn toàn tiêu giải; thấy rằng hết thấy mọi tâm niệm rời khỏi tâm thức của mình; tâm không chút vướng mắc, và tất cả những ngậy ngát tan biến hết” (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ). Cảm giác này được nói đến trong đoạn kinh Hoa nghiêm sau đây, bản chữ Hán, Phẩm 39: Nhập Pháp giới, Thích Trí Tịnh dịch: “Thiện Tài đồng tử thấy lâu các Tỳ Lô Giá Na Trang Nghiêm Tạng có bất tư nghi cảnh giới tự tại như vậy, lòng rất vui mừng, hớn hở vô lượng, thân tâm nhu nhuyễn, rời tất cả tướng, trừ tất cả chướng, diệt tất cả hoặc, chỗ thấy chẳng quên, chỗ nghe đều nhớ, chỗ nghĩ chẳng tạp, chứng nhập môn vô ngại giải thoát, vận dụng tâm cùng khắp, thấy cùng khắp, kính lễ cùng khắp.”

Nhà hiền triết Liệt Tử hình dung tâm trạng ấy một cách bóng bẩy hơn: “Tôi để tâm trí tôi mặc tình muốn nghĩ gì thì nghĩ, miệng tôi mặc tình muốn nói gì thì nói; lúc ấy tôi không còn nhớ cái này hay cái kia là của tôi hay của người, không còn biết hơn thiệt thị phi gì nữa; thậm chí tôi không biết nốt thầy tôi là ai, bạn tôi là ai. Trong và ngoài, tôi hoàn toàn đổi khác hết; lúc ấy tự nhiên mắt biến thành tai, tai biến thành mũi, mũi biến thành miệng, tất cả

đều giống nhau hết. Tâm trí tôi ngưng tụ lại, còn hình thể thì tiêu tan, thịt xương hóa sương khói; tôi không còn biết thân hình tôi dựa vào đâu, chân tôi đứng chỗ nào; tôi cỡi gió mà đi, khắp chốn, đông tây, như chiếc lá lìa cành; tôi không biết tôi cỡi gió, hay gió cỡi tôi”. (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập thượng. Trúc Thiên dịch)

Muốn hiểu trạng thái thân tâm thoát lạc một cách hiện thực, hãy đọc một đoạn bài 'Pháp dạy người của Thượng sỹ Tuệ Trung', trong đó Tuệ Sỹ giới thiệu Thượng sỹ Tuệ Trung là người hướng dẫn chúng ta quét sạch các thế lực vô minh đang bao phủ và thủ tiêu mọi kiến giải có được về khái niệm, về nhị nguyên, về nhân quả, v..v... trong cuộc sống trần gian này của mỗi chúng ta. Tuệ Sỹ viết: “Vấn đề sai lầm của chúng ta là từ bỏ thế giới hiện thực đang sống để đi tìm một thế giới vĩnh cửu nào đó ở bên ngoài thế giới này. Từ đó chúng ta dựng lên một thế giới ngăn cách giữa phiền não và Bồ đề, giữa mê và ngộ, giữa phiền não trói buộc và giải thoát, giữa Phật và chúng sinh, giữa sanh tử và niết bàn, giữa sắc thân và pháp thân, giữa phàm phu và Thánh, cho nên để ra quan niệm nhị nguyên, và chấp nhận chúng như là một thực tại cần phải vượt tới, mà không biết đó là giả danh do con người phân biệt đặt ra. Ở đây Thượng sỹ mời người đối thoại đi thẳng vào thế giới hiện thực đang sống để thực chứng bằng cách tháo gỡ mọi bức tường phân biệt chấp trước đang vây quanh. Ông bảo ranh giới phân biệt là nguồn gốc của mọi sự ràng buộc sai lầm, nó là sợi dây ràng buộc chúng ta trong sanh tử luân hồi đau khổ. Hãy phá tung mọi ranh giới chấp trước phân biệt, và sống với cái Đang-là hiện hữu, nghĩa là phải sống theo “Tùy duyên pháp hợp, xứng vật dụng thành; tùy duyên pháp biến, theo vật dụng thông”. Ông nói tiếp:

Từ không hiện có, có-không thông,

Có có, không không cứu cánh đồng;

Phiền não Bồ đề vốn không khác,

Chân như vọng niệm thấy đều không.

Thân như kính huyễn, nghiệp như ảnh,

Tâm như gió mát, tánh giống bông;

Đừng hỏi tử sanh, ma giống Phật,

Muôn sao hướng Bắc, thủy triều Đông.”

Khi còn học Thiền ở Trung Hoa, Đạo Nguyên thường được tôn sư bảo cho rằng: “Thân tâm thoát lạc, thoát lạc thân tâm” (shinjin-datsuraku, datsuraku-shinjin; thân tâm tan rã, tan rã thân tâm). Ông lặp lại ý tưởng này trong các bài thuyết pháp của ông: “Tan rã! Tan rã! Hết thấy các người phải một lần kinh nghiệm qua tình trạng này; nó như dồn trái cây vào một cái giỏ lưng đầy; hay rót nước vào một cái bát thủng lỗ. Dù các người có dồn hay rót bao nhiêu, cũng chẳng thể đầy được. Khi nhận ra thế, chúng ta có thể nói, cái đáy thùng bị bể rồi. Bao lâu còn có một dấu vết tâm thức khiến các người nói rằng: 'Tôi lãnh hội như thế này hay tôi nhận thức như thế kia', thì các người vẫn còn đùa với những cái bát thủng.” (Thiền luận. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch giải)

Đạo Nguyên giải quyết được vấn đề quan hệ giữa quyết tâm hành trì và Phật tánh ngay trong giây phút thực chứng “thân tâm tan rã, tan rã thân tâm”. Hai mặt đối nghịch: chứng ngộ và tu hành, Phật tánh và Hiện thành Phật, đều cần yếu như nhau, và hỗ trợ tác động theo lý nhân duyên. Bởi vậy, để mô tả theo định thức duyên khởi những quan hệ tác động giữa những trạng thái đối nghịch và cần yếu ấy, Đạo Nguyên thường nói “tu chứng nhất đẳng”, “đồng thời chứng ngộ” Phật tánh và sự đắc Bồ đề, “sự luân chuyển không ngừng của quá trình tu hành liên tục”. Tóm lại, Hiện thành Phật thời mới thân chứng được Phật tánh, và đồng thời, do vốn sẵn có Phật tánh nên mới có thể Hiện thành Phật. Thấy được như thế thời chân đế về tu chứng nhất đẳng mới hiển lộ.

Để diễn tả một cách cụ thể hơn, ta có thể tưởng tượng một con đường ngang nào đó chạy dài vô tận trên mặt đất để hình dung căn bản y của thi giác. Nó biểu tượng sự diễn tiến liên tục trong không thời gian của quá trình tu tập khởi đầu từ sơ phát tâm, trải qua giai đoạn hành giải, và cuối cùng là chứng ngộ. Mặt khác, ta có thể xem mặt đất và bề sâu bên dưới tượng hình chiều sâu của bản giác siêu việt không thời gian. Hoạt động tu hành ví như bánh xe lăn trên Đạo lộ. Vào bất kỳ lúc nào, tại bất cứ đoạn nào trên đường tu tập, bánh xe chỉ tiếp xúc Đạo lộ tại một điểm và một mà thôi. Đó là điểm gặp gỡ giữa hai chiều ngang và dọc, tu và chứng, biểu hiện ý nghĩa của hai câu: “ly niệm cảnh giới, duy chứng tương ưng”. Tánh Phật dẫn ra tùy theo sự nhiệt thành, chánh niệm tỉnh giác, và nhiếp phục tham ưu ở đời của mỗi cá nhân. Nói theo phàm tục, nỗ lực tu tập trí tuệ thiền định đến mức nào thời chứng ngộ dẫn xuất Phật tánh đến mức đó.

Đạo Nguyên thời còn trẻ, mới xuất gia, nhận thức bản giác là thực tại căn bản y của tự thân và nghi ngờ sự cần thiết phải tu hành để chứng đạt. Nói

cách khác, lúc bấy giờ, Đạo Nguyên không quan tâm đến con đường ngang chạy dài trên mặt đất mà chỉ chú trọng nhìn theo chiều dọc xuyên thấu qua mặt đất mà thôi. Thật ra, cả hai chiều ngang dọc tượng hình nói trên đều cần thiết để thông hiểu về cơ sở của mọi sự tu tập. Tuy nhiên chiều dọc được xem căn bản đối với chiều ngang. Nghĩa là, chứng ngộ là căn bản y của quá trình tu tập, nguồn gốc mà từ đó hết thảy mọi pháp tu tập được bao quát và phát sinh và bất cứ điểm nào trong quá trình tu tập cũng quán thẳng đến.

Sau này, khi bản thân thực chứng tình trạng thân tâm thoát lạc thời Đạo Nguyên mới thông suốt rằng sự phát hiện tánh Phật của mình là do nhân duyên hội đủ, bên trong nhờ tánh Phật làm chánh nhân huân tập, và bên ngoài nhờ tu thiện hạnh thuận thực làm duyên tổ hỗ trợ. Dầu có nhân tố chính yếu là sức mạnh huân tập của Chân tâm, nhưng nếu không quyết tâm cầu đạo và tinh tấn tu hành thời không thể chứng ngộ. Ngược lại, dầu có duyên tổ cần yếu làm sức mạnh ở ngoài, nhưng nếu chưa đủ sức mạnh ở trong là sự huân tập của Chân tâm thời không thể thẳng đến tuệ giác vốn có.

Như vậy, tu hành và chứng ngộ thật ra là hai mặt của một toàn thể hoạt lực mà trọng tâm là điểm gặp của chiều ngang (tu hành) với chiều dọc (chứng ngộ). Điểm ấy biểu tượng sát na tuệ giác, tu và chứng tuy đồng thời nhưng phi thời. Vì quá trình tu tập diễn tiến trên một đường ngang nên không có khởi điểm, không có chung điểm. Bất cứ điểm nào của quá trình tu tập cũng có thể là giao điểm với chiều dọc chứng ngộ.

Có thể nhìn vấn đề tu chứng theo hai phương diện. Trước hết đứng trên mặt tướng mà nhìn thời chứng (giác ngộ, hay Phật tánh) và tu (hành giải, hay Hiện thành Phật) đều cần yếu. Tuy nhiên, chứng ngộ cần yếu như một nguyên nhân, còn tu tập cần yếu như điều kiện hay thời tiết. Do đó, chứng ngộ là nguồn gốc của tu tập, và mối quan hệ này là quan hệ một chiều, không đảo ngược được.

Chính vì hành giả trẻ tuổi Đạo Nguyên nhận thức Phật tánh là nguyên nhân của sinh mệnh con người nên ông mới không tin tu tập là điều kiện cần để thành Phật. Đó là vì ông nhìn tu tập và chứng ngộ cùng trong một chiều, không phân biệt nguyên nhân và điều kiện hay thời tiết. Dầu ông phân biệt được chứng theo hai chiều khác nhau, một chiều siêu việt, một chiều giới hạn bởi không thời gian, nghĩa là dầu ông thấy quá trình tu thành Phật giống như sự chứng ngộ là tự hữu, thời ông cũng phải nhớ rằng chứng liên quan nhau theo quan hệ một chiều không thể đảo ngược: đối với Hiện thành Phật thời Phật tánh là căn bản. Bởi vậy, khi chứng đạt thân tâm thoát lạc, ông mới

nói: “Pháp tánh phổ biến vốn sẵn đủ ở nơi mỗi người, nhưng chỉ hiển thị khi có tu hành, chỉ chứng đạt khi có chứng ngộ”.

Nếu lật ngược vấn đề lại thời câu hỏi đặt ra là tại sao trong khi công nhận phát tâm Bồ đề và tinh tấn tu hành là nguyên nhân của sự chứng đạt Phật quả mà vẫn cứ chú trọng chỉ dạy Phật tánh như là đối tượng căn bản của mọi sự tu tập? Do tâm chứng trạng thái thân tâm thoát lạc, Đạo Nguyên thấy rõ sự sai lạc của quan niệm lấy tu tập làm nguyên nhân và Phật tánh làm mục tiêu. Đó cũng chỉ là một thiên kiến sai lầm, đối nghịch với thiên kiến xem bản giác như căn bản y và tu hành như điều kiện không quan trọng.

Bây giờ đứng trên phương diện tánh (bản thể) mà nhìn thời Phật tánh là đệ nhất nghĩa Không, nghĩa là Phật tánh tức thực tại cứu cánh là Không. Không đây là Chân không, tên khác của Chân như. Trong đó, không tất cả hình tướng, không tất cả vọng tưởng, nhưng không phải là không hẳn (không ngộ). Nó tùy duyên mà khởi ra vô vàn diệu dụng. Thế nào là diệu dụng của Chân không?

Câu chuyện bà già hiện thần thông sau đây giải thích “trên chơn thể diệu dụng hiện tiền, chẳng ngại mọi trường hợp đều được diệu”, nghĩa là “trong tất cả thời, động dụng thì vi, đi đông đi tây, ăn cơm mặc áo, v.v... đều là diệu dụng hiện tiền” (Chơn tâm trực thuyết giảng giải. Thiền sư Thích Thanh Từ)

Ba vị Thiền sư vô quán uống trà. Bà nói: “Nếu quý vị hiện thần thông cho tôi thấy thời tôi đem trà cho uống”. Ba vị Thiền sư ngồi ngó nhau không đáp. Bà liền châm một bình trà ra, bà nói: “Để già này hiện thần thông cho xem”. Bà liền cầm chung, nghiêng bình trà châm vô từng chung. Đó là hiện thần thông của bà già. Bà già quả đã ngộ nên mới biết mọi hành động đều là thần thông, đều là diệu dụng. Cũng nên nhớ rằng khi sáng thời mọi hành động đều là diệu dụng. Khi mê thời mọi hành động đều là nghiệp chướng, chớ không có diệu dụng. Tại sao? Bởi vì tất cả những hành động đó gốc từ Tâm mà ra. Nếu Tâm ấy không loạn, không nghĩ tưởng, không bị vọng dấy lên thời hành động nào cũng là diệu dụng hết. Còn nếu hành động mà chạy theo vọng tưởng,... thời đó không phải là diệu dụng nữa, mà đó là nghiệp!

Từ Không khởi lên hai diệu dụng. Những diệu dụng dấy lên gọi là diệu hữu. Một, do Không mà có thể giới sum la vạn tượng. Hai, từ Không mà khởi lên tất cả tác dụng viên minh, tự tại, thực hành các hạnh nguyện ba la mật. Vậy chứng ngộ (Phật tánh), nguồn gốc của tu tập, là Không (Chân không), và tu

tập, điều kiện để thành Phật, là diệu hữu. Do đó, quan hệ giữa chúng ngộ (Phật tánh) và tu tập (Hiện thành Phật) là quan hệ giữa thể và dụng. Nói về dụng thì tùy duyên mà ứng hóa. Khi ứng hóa ra rồi thì hình như có hình tướng. Vì dụng có tướng trạng mà thể thì không có, cho nên thể và dụng chẳng phải một. Mặt khác, dụng từ thể phát ra, dụng không lìa thể. Thể hay phát dụng, thể chẳng lìa dụng. Nhằm vào cái lý bất tương ly này nên thể và dụng chẳng phải khác. Như thế, đứng về mặt tướng, chúng ngộ và tu tập không phải là một. Quan hệ giữa căn bản y và điều kiện là quan hệ một chiều không đảo ngược được. Nhưng đứng về mặt tánh, chúng không phải là hai. Không còn có sự phân biệt giữa hữu tướng và vô tướng, giữa chúng ngộ và tu tập, giữa căn bản y và điều kiện hay thời tiết. Cái gì trước kia được xem như là điều kiện nay được chúng nghiệm như căn bản y và tánh bất khả đảo của quan hệ giữa chúng đã được siêu quá. Bởi hữu tướng là vô thường, chỉ cho diệu dụng hiện ra những hình tướng hư dối biến chuyển tùy duyên và vô tướng là chỉ cho diệu thể Phật tánh bất biến, cho nên Đạo Nguyên mới nói “Tánh vô thường của vạn hữu là Phật tánh”.

Nói cách khác, do thực chứng mà biết rằng tánh vô thường giới hạn trong thời không gian chính là tánh Phật siêu việt thời không gian. Như vậy, thi giác trong diễn trình từ sơ phát tâm Bồ đề đến giác ngộ không những là điều kiện hay thời tiết để hội nhập Phật tánh mà còn đồng nghĩa với bản giác, nguồn gốc của chúng ngộ. Kinh Hoa nghiêm đặc biệt chú trọng đến ý nghĩa trọng đại của sự phát tâm Bồ đề. Mọi khóa trình tu tập thật ra đều đã được xác định trọn vẹn và chắc chắn ngay khi phát khởi Bồ đề tâm. Cho nên trên phương diện bản thể, quan hệ giữa tu và chứng, hay đúng hơn, giữa khát vọng giác ngộ vì kẻ khác và giác ngộ, trở thành một quan hệ hai chiều. Hãy đọc đoạn văn Thiền sư D. T. Suzuki viết về quan hệ này (Thiền luận, Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch):

“Khi khảo sát về quá trình hiện thực của giác ngộ, Đại thừa thấy ra rằng nó gồm có hai bước quyết định. Khởi đầu cần phải tạo nên một khát vọng giác ngộ vì kẻ khác, thì mục đích tối hậu mới có thể thành tựu được. Khát vọng đó cũng quan trọng và rất có ý nghĩa như sự thành tựu, vì không thể có thành tựu nếu không có khát vọng kia; quả thực, sự thành tựu luôn luôn được xác định bởi khát vọng; tức là thời gian, nỗ lực, hiệu quả, v.v... của giác ngộ hoàn toàn dựa trên phẩm chất của ý nguyện ban sơ được phát khởi cho sự thành tựu chủ đích tối hậu. Động lực xác định diễn trình, cá tính, và năng lực của hành động. Mong cầu giải thoát được thúc bách kịch liệt có nghĩa rằng, quả vậy, cái phần lớn và khó khăn của sự nghiệp đã được làm xong. Người ta cũng nói, khởi sự tức là hoàn tất.

Dù vậy, các nhà Đại thừa ý thức rõ giá trị của tâm nguyện ban sơ, khát vọng chứng thành giác ngộ. Sau cuộc phát tâm lần đầu này, vẫn còn nhiều cuộc tu tập; nhưng khóa trình mà Bồ tát bấy giờ phải hạ thủ đã được xác định trọn vẹn và chắc chắn. Công trình quả là tân khổ, nhưng các ngài không còn ở trong bóng tối của nghi ngờ và ngu dốt. Vì vậy, trong các kinh điển Đại thừa, sự trôi dạt ban sơ của khát vọng giác ngộ đó được coi là một biến cố trọng đại trong đời sống của một Phật tử, và được nhắc nhở một cách đặc biệt.”

Trong kinh Đại bát Niết bàn, Phẩm 23: Bồ tát Sur tử hồng, có đoạn Phật dạy về Phật tánh: “Tất cả chúng sinh đã có Phật tánh, vì sao lại phải tu tập vô lượng công đức? Người đời thường sử dụng ba cách đáp, một là chuyển đáp như đáp câu hỏi tại sao giữ giới mà nói vì được Đại Niết bàn, hai là nín thinh, ba là nghi đáp. Nay Ta chuyển đáp rằng: có chúng sinh, có Phật tánh vì lẽ Phật tánh sẽ được thấy, giống như Ta nói có sữa, là có chất mỡ sữa, có đất sét là có cái bình.

Phật tánh của chúng sinh chưa gọi là Phật. Phải do tu tập nhiều công đức mới thấy được Phật tánh, sau đó mới thành Phật. Sở dĩ chúng sinh, dù đã sẵn có Phật tánh, chưa thấy Phật tánh là vì các duyên công đức chưa được đầy đủ. Do đó ta mới nói có chánh nhân và duyên nhân. Chánh nhân gọi là Phật tánh, duyên nhân là phát tâm Bồ đề. Có đủ hai nhân duyên này mới được vô thượng Bồ đề.”

Chúng đạt Phật tánh là siêu việt quan hệ hai chiều giữa tu và chứng nên Đạo Nguyên nói: “Trong pháp Phật, tu tập và chứng ngộ đồng nhất. Bởi tại tu tập trong hiện tại là tu tập nơi sự chứng [Chúng là cái biết mà chính mình tự làm chứng lấy, chứ không phải cái biết nghe thấy, suy luận. Sự chứng thường được ví như “ấm thủy lãnh noãn tự tri”, nghĩa là khi uống nước lạnh hay ấm thời chỉ tự mình biết lấy mà thôi, và thường định nghĩa là khế hợp: tuệ giác với chân lý ăn khớp với nhau; còn gọi là tánh khế chứng], cho nên sơ phát tâm Bồ đề (Thị giác) tự nó là toàn giác, là tuệ giác vốn có (Bản giác). Do đó, ngay cả trong khi được hướng dẫn tu tập, hành giả được nhắc nhở đừng dự kỳ hành chứng riêng biệt, tại vì tu hành là trực chứng bản giác. Vì là đã chứng trong khi tu tập nên chứng ngộ là vô chung; vì là tu tập nơi sự chứng nên tu tập là vô thi.”

Cùng lý do trên, Đạo Nguyên xác quyết: “Trong Đạo lớn của chư Phật và chư Tổ, liên tục tu hành luôn luôn là tối thượng. Ngay một khoảng trống cực nhỏ cũng không chen vào giữa sự phát tâm, tu tập, giác ngộ, và niết bàn.

Con đường tu hành liên tục luân chuyển không bao giờ ngừng.” Vậy tu là tu nơi sự chứng, gọi là “bản chứng diệu tu” (honshò myòshu). Đạo Nguyên giải thích như sau: “Không thấy được Phật tánh trước khi chúng đạt Phật quả; thấy Phật tánh ngay khi chúng đạt Phật quả. Phật tánh hiển thị đồng thời với chúng quả. Chân lý này phải thiền quán thông nhập một cách thâm sâu. Phải trải qua một quá trình tinh tấn hành Thiền dài hai mươi hay có thể ba mươi năm.” Đạo Nguyên gọi đó là chân lý về Phật tánh.

Tóm lại, chính do thực chứng tánh vô thường là Phật tánh nên mới khế hội được lý tu chứng nhất đẳng. Để chứng nghiệm tánh vô thường là Phật tánh, cần phải quán quá trình tu chứng trên hai phương diện tướng và tánh. Một, quán sát rằng chứng ngộ (Phật tánh) là căn bản y và tu tập (Hiện thành Phật) là điều kiện, cả hai đều cần yếu và sai khác nhau. Hai, quán sát rằng chúng quả là khế chứng được tánh vô thường là Phật tánh. Sau đó hành giả mới thấy được trong quá trình tu dưỡng liên tục luân chuyển không ngừng, chúng và tu, Phật tánh và Hiện thành Phật, chẳng phải một, chẳng phải khác. Hành giả luôn luôn sống từng sát na tuệ giác kế tục không ngừng, tựa hồ như bánh xe đang lăn trên con đường Trung đạo, chạy theo giao điểm chuyển động của chiều ngang thời không gian biểu tượng căn bản y của tuệ giác mới có (thỉ giác) và chiều dọc siêu thời không gian biểu tượng căn bản y của tuệ giác vốn có (bản giác).

---o0o---

10. Phật tánh tức thị Vô thường Giải thoát đại đồng.

Trong tác phẩm Chánh Pháp nhãn tạng (Shòbògenzò) của Thiền sư Đạo Nguyên (Dògen. 1200-1253), phần mở đầu Phẩm Phật tánh (Busshò) có trích một đoạn rất quen thuộc trong kinh Đại Bát Niết Bàn, Phẩm Bồ tát Sư tử Hống: “Nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tánh. Như Lai thường tính vô hữu biến dịch”. Nhưng thay vì hiểu theo mọi người là “Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh. Như Lai tính thường hằng không có thay đổi” (Issai no shujò wa kotogotoku busshò o yùsu; Nyorai wa jòjùnishite henyaku arukoto nashi), Đạo Nguyên lại đọc hiểu là “Issai wa shujò nari, shitsuu wa busshò nari; Nyorai wa jòjùnishite mu nari, u nari, henyaku nari”. Chuyển sang tiếng Việt, “Tất cả là chúng sinh, hết thảy mọi hữu là Phật tánh; Như Lai là thường hằng, phi hữu (vô), hữu, và biến dị”. Đáng lưu ý ở đây là ông không chịu hiểu bốn chữ ở cuối câu đầu, “tất hữu Phật tánh” như là “hết thảy (chúng sinh) đều có Phật tánh”, ông lại đọc “Hết thảy mọi hữu là Phật tánh”. Như vậy theo ông, chữ “tất hữu” có nghĩa “hết thảy hữu tình và vô tình”,

bao gồm hết thảy mọi sự vật trong hữu tình thể gian và khí thể gian. Nguyên nhân nào đã thúc đẩy Đạo Nguyên không chịu đọc hiểu như mọi người, mà trái lại đọc hiểu một cách khác thường như vậy?

Thông thường khi nói “Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh” thời chúng sinh nghĩa là gì? Trong Câu xá Quang ký Quyển 1, chúng sinh (Nhật: shujō; Phạn: sattva) được định nghĩa là: “Thọ chúng đa sinh tử cố viết chúng sinh”. Thọ rất nhiều sinh tử nên gọi là chúng sinh. Thọ mãi sinh tử đời này qua đời khác nên gọi là chúng sinh. Trong kinh Đại thừa Đồng tánh nói rằng: “Do lấy năm uân làm duyên giả hợp sinh ra nên gọi là chúng sinh.” Kinh Bát tạng bất giảm giải thích sự khác biệt giữa chúng sinh và Pháp thân: “Pháp thân bị phiền não ràng buộc mà sinh tử qua lại trong ba cõi nên gọi là chúng sinh.” Pháp thân tức là cái thể tánh thanh tịnh bình đẳng. Bình đẳng là vì thể tánh thanh tịnh ấy Phật và chúng sinh y như nhau. Nhưng Pháp thân không bị phiền não ràng buộc, không vắng lai sinh tử, thời đó là Phật. Còn thể tánh ấy bị phiền não ràng buộc, vắng lai sinh tử thời đó là chúng sinh. Tóm lại, chúng sinh đầu nói theo nghĩa hẹp là nhân loại, hay nói theo nghĩa rộng là hữu tình, tất cả vẫn còn luân quản trong vòng sinh diệt, chưa giải thoát khỏi luân hồi nghiệp báo.

Như vậy, theo câu “Nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tánh”, không chỉ con người mới có Phật tánh. Trong phạm vi rộng lớn hơn, hết thảy hữu tình đều có Phật tánh, tất cả đều có khả năng tánh căn bản thành Phật. Câu kế tiếp “Như Lai thường tính vô hữu biến dịch” phát biểu chân lý thường hằng, bất biến mà đức Phật chứng ngộ. Đại khái mà nói, cái tâm của chúng sinh tuy bị mọi phiền não trói buộc, che lấp, nhưng trong đó vẫn có đầy đủ đức tánh của Như Lai, mà cái tâm tánh đó dù Phật có ra đời hay không, nó cũng không thêm không bớt, cho nên gọi nó là “pháp tự nhiên như thế” (pháp nhĩ như thị). Cái chủng tử thành Phật bản lai vẫn nằm sẵn trong tâm chúng sinh. Chỉ vì phiền não che lấp, nên tâm đó không thể hiển hiện ra được, và chính vì muốn làm cho nó sáng tỏ trở lại nguyên thể của nó nên Phật mới ra đời.

Nếu nhân loại và những hữu tình khác đều giống nhau ở chỗ đều có Phật tánh và khả năng chứng ngộ thời tất nhiên nhân loại lẫn những hữu tình khác qui chiếu cùng chung một chiều kích căn bản. Chiều kích này được gọi là sinh diệt tính (Phạn: utpādanirodha. Nhật: shōmetsusei). Do đó, sinh diệt tính của hết thảy hữu tình bao gồm trong nó tánh sinh tử của loài người. Mặc dầu sinh tử được xem như vấn đề căn bản trọng yếu nhất trong mọi khảo sát về sinh mệnh con người, Phật giáo không tìm cách giải quyết nó trong chiều kích nhân loại, mà thấy đó là thuộc vấn đề sinh diệt trong chiều kích hữu

tình rộng lớn hơn. Nói cách khác, nếu không được giải thoát khỏi kết sử của tánh sinh diệt phổ biến khắp hết thủy hữu tình, thì con người không thể nào giải thoát khỏi luân hồi sinh tử.

Trong trường hợp vấn đề sinh diệt được qui định một cách đơn giản để trở thành hình thức luân hồi thì nếu lấy bản ngã cá biệt tức sinh mệnh con người làm trung tâm, ta có thể thu vào ba điểm chính là: Hoặc, Nghiệp, và Khổ. Do phiền não mà có những hành vi thiện ác, và do hành vi thiện ác mà có quả báo. Đem những hành vi đó phối hợp với quá khứ, hiện tại, vị lai, thuyết duyên sinh chia thành mười hai nhân duyên để thuyết minh hình thức luân hồi. Có sinh, lão, bệnh, tử là do mười hai nhân duyên. Vô minh (Hoặc), Hành (Nghiệp) thay cho tất cả phiền não và nghiệp tập ở quá khứ. Thức là tinh thần chủ thể đi đầu thai sau khi chết và trước khi sinh. Danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, là những cơ quan sinh lý và tâm lý, hoạt động phát triển mà thành một hữu tình độc lập, đó là quả báo hiện tại. Do ái dục và thủ (chấp trước) mà duy trì đời sống hiện tại, đồng thời gieo nhân cho sự sống trong tương lai, và qui định rõ rệt kiếp sống tương lai. Lại tiến lên bước nữa là Hữu. Từ đây, sau khi chết, sinh vào một cảnh giới nhất định, một mặt hưởng thụ vui, hay chịu đựng khổ, mặt khác chịu định luật già, ốm (đau), và chết. Đó là sự sống tương lai.

Nếu ta cứ theo trạng thái trở đi trở lại như kể ở trên mà khảo sát, ta sẽ thấy hết thấy sự tồn tại tuy vô thường biến thiên, nhưng không bao giờ hoàn toàn đoạn diệt cả. Nghĩa là nếu nhân duyên tức quan hệ của sinh mệnh còn tồn tại thì sự biến hóa của nó sẽ luân hồi vô cùng. Đó là pháp tắc sinh mệnh kế tục, tức là cái ý chí muốn sống lấy vô minh hay khát ái (dục) làm động cơ căn bản, sinh mệnh tự nó lại tích tụ những kinh nghiệm để tạo thành tính cách của chính nó, rồi thích ứng với tính cách ấy mở ra vận mệnh, cảnh giới, và tính cách mai sau.

Sự tích tụ của kinh nghiệm được gọi là nghiệp, tuy vô ý thức nhưng là căn đề của tính cách người ta, và là động lực qui định những hành vi tương lai. Do đó bảo rằng nghiệp tương tục thì chẳng qua cũng chỉ là sự liên tục của kinh nghiệm, và dĩ nhiên, chỉ là y vào kết quả của kinh nghiệm và sự lưu chuyển của tính cách. Phương hướng của sinh mệnh do nghiệp qui định, đồng thời nghiệp lại y vào nội dung hoạt động của sinh mệnh, luôn luôn gây nghiệp mới in sâu vào tự thể và bảo tồn những nghiệp cũ đã có. Trong sự biến hóa bất tuyệt, sinh mệnh hấp thụ những kinh nghiệm quá khứ rồi lấy đó làm nguyên động lực mà biến hóa tính cách, lưu động liên tục một cách tuần hoàn.

Trong chiều kích sinh diệt của hữu tình, chu kỳ sinh tử của một đời sống có thể ghi nhận qua bốn giai đoạn, sanh, lão, bệnh, tử, hoặc thành, trụ, dị, diệt của mỗi một chúng sinh. Đối với sinh mệnh con người, sinh và chết là sự tụ tập và tan rã của các thủ uẩn, của những vật chất ô nhiễm và dòng sinh mệnh tiếp nối nương vào đó mà hoạt động. Với thực trạng sinh tử này, phiền não chúng tử tồn tại trong a lại da thức phát hiện thành hiện hành, và những phiền não hiện hành tác động không một sát na nào tách rời các hoạt động tâm lý. Mỗi một tác động của chúng huân tập trở lại tập khí phiền não (vàsanabhūmi-klesa), làm bền chặt thêm gốc rễ của các phiền não chúng tử. Chính các phiền não chúng tử này dẫn đến thực trạng sinh tử phân đoạn.

Như vậy, căn cứ vào hình thức trên, các loài hữu tình là do nghiệp tập mà có, và bất cứ loài nào, chính cái đương thể của sự biến hóa là luân hồi chứ không có linh hồn luân quản trong không gian để đi đâu thai chịu các thân phận. Sinh mệnh là cái đương thể biến hóa thụ sinh trong ba cõi Dục, Sắc, và Vô sắc, thành súc sinh, thành quỷ đói, thành a tu la, sa địa ngục, sinh cõi người, hay lên cõi trời, tất cả đều không ngoài cái được mệnh danh là nghiệp, tất cả đều tự biến hóa thành luân hồi.

Trong vòng luân hồi, cõi người quan hệ sâu xa với nhiều cõi khác cho nên vấn đề sinh tử và giải thoát sinh tử không còn đơn giản là vấn đề của riêng nhân loại, mà trở thành vấn đề sinh diệt của hữu tình thế gian. Ta không thể nhất quyết lấy chính mình làm trung tâm điểm cho toàn thể quá trình luân hồi mà cho rằng mọi sự luân chuyển đều bắt đầu từ cõi người vào cõi các loài động vật, và rồi từ động vật thụ sinh vào những nẻo đường khác. Bởi vì theo cách hiểu như vậy, tất nhiên không thấy có căn bản nào chung giữa cõi người và các cõi khác, thử hỏi làm thế nào chúng sinh ở cảnh giới người có thể đầu thai qua cảnh giới khác trong lục đạo? Do đó, nhân loại không thể là điểm trung tâm của quá trình luân hồi, và luân hồi thực sự diễn ra trong chiều kích sinh diệt của hữu tình, sâu rộng hơn chiều kích sinh tử của loài người.

Tuy nhiên, giải thoát khỏi các khổ của phân đoạn sinh tử chưa phải là hoàn toàn được giải thoát. Còn một nỗi khổ khác vi tế vô cùng cần được nhận thức trong chiều kích rộng lớn hơn, chiều kích vô thường có không của vạn hữu. Đó là bất tư nghị biến dịch sinh tử. Hết thấy hiện tượng, bất luận là tâm hay vật, đều sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, chúng không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. Tuy trước sau liên tục không có hình tướng sinh diệt, nhưng từng sát na từng sát na sinh diệt biến hóa, nhỏ nhiệm, sâu kín, khó thấy, khó biết.

Trong thực trạng biến dịch sinh tử, các thế lực điều động những khát vọng sinh tồn của cá thể là những tàn dư của tập quán hay di truyền quá khứ, từ lâu đời xông ướp trong a lại da thức, luôn luôn chỉ tồn tại như là chủng tử, không tùy thuộc vào hoạt động trên cơ sở chủ quan của các chức năng tâm lý. Vì các chủng tử được huân tập bởi ác tập hư nguy từ vô thủy tác động như là bức màn bao phủ một cá thể trong bóng tối, ngăn cách cá thể ấy với đời sống bao la vô tận trong thế giới của những quan hệ phổ biến, nghĩa là pháp giới trùng trùng duyên khởi, cho nên chúng được gọi là vô minh trụ địa. Vô minh và nghiệp là hai yếu tố tác động đồng thời tạo ra thực trạng sinh tử biến dịch. Muốn chứng nghiệm Phật tánh là chân lý toàn diện, phổ quát, là sự thực không chỉ liên hệ đến bản thân cá biệt, tất phải đoạn trừ vô minh trụ địa. Cũng nên biết rằng trụ địa là mảnh đất tâm thức được xông ướp. Ngoài mảnh đất tâm ấy, không có tự thể tâm thức nào khác. Khi mê gọi là thức. Khi ngộ gọi là trí. Chuyển mê thành ngộ, chuyển thức thành trí, đó là công phu tu tập cho quá trình chuyển y nhằm hiện thực sự giác ngộ ngay trong cuộc sống.

Trong chiều kích vô thường có không của vạn hữu, sự luân chuyển bất tuyệt trong các nẻo luân hồi tương ứng với thực trạng biến dịch sinh tử. Tính cách vô cùng tận của luân hồi được xem như thời gian tính của luân hồi.

Mặt khác, lục đạo không phải gồm các cảnh giới riêng biệt đồng thời hiện hữu bên cạnh nhau, mà tất cả cùng ở trong một thế giới. Cái thế giới này thường gọi là thế gian (loka). Cũng nên biết đức Phật vốn không phân biệt thế giới và người nên cùng gọi là thế gian, vì thế gian thật ra chính là kết hợp thức và danh sắc, tức chủ quan và khách quan làm một mà gọi đó là hữu. Nếu đứng về phương diện hữu mà quan sát thời thức là tự thân, mà danh sắc cũng là tự thân, trong đó không có sự phụ thuộc tự hay tha. Nhưng tại sao được gọi là thế gian? “Phật bảo Tam di li đề: ‘Nguy khốn, hư hoại, đó gọi là thế gian. Thế nào là nguy khốn, hư hoại? Đây Tam di li đề, mắt là pháp nguy khốn, hư hoại. Nếu sắc, mắt, và thức, ba sự hòa hợp thành nhãn xúc, nhãn xúc làm nhân duyên sinh ra cảm thọ bên trong biết hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ không vui; tất cả thứ ấy cũng là nguy khốn, hư hoại. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng lại như thế. Đó là những pháp nguy khốn, hư hoại, nên gọi là thế gian.’” (Tập A hàm, kinh số 231. Đại tạng kinh Việt Nam) Mọi luân chuyển trong lục đạo cùng diễn tiến trong thế gian. Đối với người thời đó là thế gian của người, trong đó động vật và các hữu tình khác đang chung sống. Tuy nhiên, đối với động vật thời đó là thế gian của động vật, trong đó người và các hữu tình khác đang chung sống. Vậy nên hiểu thế gian đó là chân trời vô biên của chiều kích sinh diệt mở rộng dung thông các

cách thụ sinh vận mệnh khác nhau. Đây là tính cách vô biên đặc trưng không gian tính của luân hồi. Và như vậy, luân hồi trong đó nhân loại không là trung tâm điểm có tính cách vô biên và vô cùng tận trong không gian và thời gian. Luân hồi chính là chiều kích vô biên và vô cùng tận của sinh diệt, trong đó nhân loại và các loài hữu tình khác đều bình đẳng trên phương diện bản thể và cứu độ.

Tuy nhiên, con người vẫn có một ý nghĩa đặc biệt so với các sinh vật khác trong thế gian hữu tình. Là vì duy chỉ người mới có tâm ý để chứng đạt sự bình đẳng giữa người và các hữu tình khác. Các hữu tình khác tuy luân chuyển trong các nẻo luân hồi, nhưng không hề hay biết đó là luân hồi nghiệp báo. Chỉ có người mới biết sợ hãi về sống và chết. Nhờ có tâm ý, con người có thể thấy biết bản chất của sinh tử, đặt thành vấn đề giải thoát ra khỏi vòng luân hồi sinh tử, ý thức về khả tính của giác ngộ, và biết mưu cầu một cuộc sống tự do chân chánh vĩnh viễn. Chỉ có người mới có khả năng nhận biết tính cách vô thường của sắc thân, mới có khát vọng mong thoát khỏi hữu hạn tính của hiện hữu, và nhiệt tình nỗ lực cố phát khởi Phật tánh, phát Bồ đề tâm, tu tập luyện tâm triển khai tuệ quán đặc biệt nhìn thẳng vào bản chất hiện hữu của mình. Chỉ có người mới nhận biết vấn đề sinh tử của mình là một thành phần trọng yếu của vấn đề sinh diệt sâu rộng của tất cả chúng sinh.

Như vậy, tìm hiểu về luân hồi là trách nhiệm của cá nhân. Không có sự chứng nghiệm của bản ngã cá biệt về luân hồi thì không có vấn đề sinh và chết, sinh và diệt. Tự mình phải biết phản quan tự kỷ, bằng vào tri giác nội tại mà nhận định thực chất của đời sống, hiểu khổ, đoạn tập, chứng diệt, và tu đạo mới có thể giải quyết vấn đề luân hồi sinh diệt đạt đến tịnh lạc tuyệt đối, như được nói đến trong đoạn kinh Pháp Cú sau đây:

“Tự mình làm điều ác

Tự mình sanh nhiễm ô

Tự mình không làm ác

Tự mình thanh tịnh mình

Thanh tịnh, không thanh tịnh

Đều do tự chính mình

Ai thanh tịnh cho ai?”

(Dhammapàda, 165. Thích Minh Châu dịch)

Nhưng cá thể liên hệ mật thiết với nhau, không những chỉ trong đời sống cộng đồng mà cả trong toàn thể hiện hữu. Cá biệt tính chỉ là một phương diện của hiện hữu. Thật ra, cá biệt tính là một hư cấu, vì không thể qui định những giới hạn của nó, không thể biết chắc tầm rộng và bờ mé của nó. Cá thể chỉ là cá thể bao lâu người ta nghĩ đến chúng trong tương quan với nhau và với toàn bộ cơ cấu mà chúng hợp thành. Một làn sóng một khi bị khuấy động không thể không gây ảnh hưởng toàn phần của nước. Nhận xét này phù hợp với tính pha bất tương ly trong thuyết lượng tử vật lý học. David Bohm, nhà vật lý từng cộng tác với thiên tài Albert Einstein, đã tựa vào tính tương quan vô tận và vô ngại này để khai triển một triết lý về toàn thể tính của tất cả hiện hữu, một hình thái của thuyết Pháp giới Hoa Nghiêm.

Theo Đại thừa, kỷ luật đạo đức và thành tựu tâm linh của đức Phật không nằm yên nơi Ngài như một biến cố cô lập trong đời sống cộng đồng mà Ngài tham dự. Khi Ngài giác ngộ, toàn thể vũ trụ đều dự phần vào trí tuệ và đức lý của Ngài. Lúc bấy giờ, theo kinh Hoa Nghiêm, giác ngộ của Ngài đưa đến sự thấy biết tất cả chúng sinh đều có trí huệ của Như Lai, tức Phật tánh, và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác: “Phật tử! Trí huệ của Như Lai không chỗ nào là chẳng đến. Vì không một chúng sinh nào mà chẳng có đủ trí huệ của Như Lai, nhưng chúng chẳng chứng được để thật hiện ra, là vì bởi chúng còn vọng tưởng chấp trước”. (Kinh Hoa Nghiêm. Phẩm 37: Như Lai xuất hiện)

Thiền sư D. T. Suzuki viết trong Thiền luận, Tập Trung, Tuệ Sỹ dịch: “Với quan niệm Phật tánh, đức Phật lịch sử trở thành một đức Phật siêu việt. Ngài hết còn là ẩn sĩ của dòng họ sàkyas, giờ đây Ngài là sự biểu lộ của đức Phật vĩnh cửu, một hóa thân của Phật tánh, và như thế Ngài không còn là một nhân cách cá biệt giới hạn trong không gian và thời gian. Bản thể tâm linh của Ngài vượt ra khỏi Ngài, và mọi năng lực của nó đều ảnh hưởng đến đồng loại của Ngài trong sự tiến bộ hay tiến triển của chúng hướng tới Phật quả. Ảnh hưởng này sẽ xảy ra cân xứng với cường độ khát vọng và thành tín nỗ lực mà chúng thúc đẩy để đạt tới mục đích. Mục đích đó là tẩy sạch tội lỗi, và tội lỗi là do tin có thực tại bản ngã (svabhàva), do chấp nhận những đòi hỏi của nó là cùng đích, và không ý thức về sự tiềm ẩn của Phật tánh trong chính mình.

Do đó, tẩy sạch tội lỗi, trên khía cạnh trí năng, là nhìn vào cái chân lý rằng trong cái mà người ta cho là bản ngã còn có cái hơn thế nữa; và trên khía cạnh thực hành là muốn và thực hiện ý chí của cái siêu việt bản ngã nhưng tác động qua cái bản ngã ấy.”

Tóm lại, trong luân hồi, ngoài cái mệnh danh là bản ngã cá biệt, còn có một năng lực gia trì hỗ trợ tương quan nội tại với bản ngã, nhưng siêu việt những hạn cuộc của bản ngã, không bị ràng buộc vào những giới hạn của cá biệt tính. Đó là Phật tánh, là khả tính của giác ngộ, là tinh thể của Phật quả. Không có Phật tánh thì Phật quả không bao giờ đạt được trong thế gian. Phật tánh là một thực tại siêu bản ngã nhưng nằm trong bản ngã của hết thảy mọi chúng sinh. Chúng ngộ là tri kiến về bản ngã cá biệt và đồng thời, về thực tại siêu bản ngã Phật tánh. Đối với những ai chỉ mới chứng đạt sự giải thoát cho chính mình ra khỏi vòng luân hồi sinh diệt mà không thấy kẻ khác đồng thời giác ngộ và giải thoát như mình, thời đó chưa phải là giải thoát trọn vẹn. Theo Đại thừa, giác ngộ không phải là một công việc riêng tư chẳng can dự gì đến khối lớn cộng đồng. Điểm tựa của nó được đặt ngay trong lòng vũ trụ. “Khi mà tôi giác ngộ thời trọn cả Pháp giới (Dharmadhātu) cũng giác ngộ. Thực sự cái lý giác ngộ của tôi là cái lý của Pháp giới, cả hai buộc trói lẫn nhau rất ư sát sao.” (D. T. Suzuki. Thiền luận. Tập Hạ) Khi một người chứng đạt viên mãn Phật tánh, người ấy đồng hóa mình với Phật tánh trong sinh mệnh của chính mình tức là với toàn thể hiện hữu. Do đó, thấy biết hết thảy chúng sinh mỗi mỗi đồng thời chứng đạt Phật tánh như mình. Bởi vì lúc bấy giờ vượt lên trên chiều kích sinh diệt của thế gian hữu tình, thực tại siêu bản ngã Phật tánh hiển thị phổ biến cùng khắp. Đó là ý nghĩa của câu kinh “Nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tánh”.

---o0o---

Tất Hữu là Phật tánh.

Theo truyền thống, câu “Tất hữu Phật tánh” có nghĩa là Phật tánh hiện hữu trong mỗi mỗi chúng sinh như là khả tính thành Phật. Hàm ý rằng ngay bây giờ tuy đang bị đắm chìm trong bể sinh tử luân hồi, vì phiền não mà bị trói buộc, mất tự do, nhưng trong tương lai, vào một lúc nào đó, chúng sinh có thể giác ngộ và giải thoát, chính vì có sẵn chủng tử thành Phật. Như thế, Phật tánh được hiểu như một đối tượng vốn có và là mục đích nhắm đến của mọi nỗ lực tu tập. Theo Đạo Nguyên, cách hiểu như vậy bị dính mắc vào tư tưởng phân hai chủ thể và đối tượng, tiềm tại và thật tại, trong và ngoài, hiện tại và vị lai, v..v... Đó là sản phẩm của phân biệt, chấp trước, và phân biệt,

chấp trước là nguyên nhân của sinh tử luân hồi, là hành trạng thuận dòng của thế gian (chỉ cho sinh tử) trôi buộc, không theo đúng lời Phật dạy: “Muốn bước vào con đường của các bậc Thánh thời phải lội ngược dòng sinh tử”.

Bởi thế, mặc dầu trái nghịch qui tắc văn phạm, Đạo Nguyên nhất quyết làm sáng tỏ ý nghĩa của Phật tánh đúng theo cách ông hiểu Chánh Pháp. Theo ông, “Tất Hữu” là hết thấy mọi hữu, hữu tình và vô tình, và “tất hữu Phật tánh” là “Hết thấy mọi hữu là Phật tánh”. Đạo Nguyên đọc hiểu “Tất Hữu là Phật tánh” làm đảo ngược toàn diện sự tương quan liên hệ giữa Phật tánh và chúng sinh. Phật tánh không là một tiềm năng, giống như hạt giống nằm sẵn trong tâm của hết thấy chúng sinh để nảy mầm trong tương lai. Trong Chánh Pháp nhãn tạng (Shòbògenzò), Phẩm Phật tánh (Bussho), ông phản bác tư tưởng sai lầm cho rằng: “Phật tánh là như hạt giống của cỏ cây; nhờ mưa Pháp (tỷ dụ để gọi đạo lý của Phật) tắm nhuận và nuôi dưỡng, nên đâm chồi, nảy mầm, khởi sinh cành, lá, hoa, và quả, và quả ấy có hạt giống bên trong.” Đây chỉ là quan điểm Phật tánh theo mục đích luận (teleology). Theo ông, Phật tánh là chân thể tánh của vạn hữu. Hữu tình và vô tình, bản nguyên là Phật tánh. Có bốn đặc điểm đáng đề cập để tìm hiểu lập trường của Đạo Nguyên về Phật tánh: ý nghĩa vũ trụ của Phật tánh, Phật tánh không thực chất, Tất Hữu và Phật tánh không hai, và tư tưởng đầy động lực Vô-thường-Phật-tánh.

---o0o---

Ý nghĩa vũ trụ của Phật tánh.

Như trình bày ở trên, chính trong chiều kích hữu tình mà khái niệm luân hồi và giải thoát khỏi luân hồi tức niết bàn được thi thiết. Nhưng Đạo Nguyên còn muốn vượt lên trên chiều kích hữu tình, khẳng định “Tất Hữu là Phật tánh”, xác quyết một chiều kích rộng lớn hơn nữa. Đó là chiều kích Hữu bao gồm vạn hữu trong hữu tình thế gian và khí thế gian. Chiều kích Hữu vượt lên trên chiều kích sinh diệt và được gọi là chiều kích khởi diệt (kimetsu) hay chiều kích có không (umu). Ở đây, sinh diệt có nghĩa sinh ra và biến mất trên phương diện sinh học; còn khởi diệt thời nói đến sự thành và hoại, sự có và không, đối với tạo vật hữu tình và vô tình. Như vậy, theo Đạo Nguyên, vấn đề sinh tử của con người thật sự được hoàn toàn giải quyết chỉ khi nào vượt lên trên chiều kích sinh diệt của hữu tình mà đặt nó vào trong chiều kích khởi diệt hay có không chung cho toàn thể vạn vật trong vũ trụ. Đạo Nguyên đặt cơ sở giải thoát con người trong chiều kích vũ trụ bao la. Giải thoát không hạn cuộc riêng loài hữu tình, mà bủa rộng lên khắp mọi loài tạo

vật. Nhấn đến súc sinh, cây, đá, sông, núi, đều được bao gồm trong công trình giải thoát, nghĩa là trong sự thành đạt Phật quả. Ông nhấn mạnh “thiên giới bất tăng tàng” (henkaifusòzò), nghĩa là chẳng bao giờ có sự vật gì bị che dấu trong toàn vũ trụ. Tức có ý muốn nói đến sự hiển lộ toàn diện của Tất Hữu, bao hàm người, hữu tình, và vô tình mà căn bản sở y cứu cánh là toàn vũ trụ vô biên và vô cùng tận.

---o0o---

Phật tánh không thực chất.

Theo Đạo Nguyên, chúng ngộ thực tại cứu cánh bao la tức Phật tánh là chúng ngộ bản chất nguyên sơ của chiều kích Hữu trong đó hết thảy mọi thực tại cá biệt tồn tại với tính cách như thị, “nó là nó”. Trong Phẩm Phật tánh, Đạo Nguyên giải thích: “Đức Thế Tôn dạy 'Nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tánh', cốt yếu là muốn nói lên điều gì? Đó là lời chỉ giáo về 'Cái gì đến như vậy?' (Thập ma vật nhĩm ma lai)”

Câu hỏi “Cái gì đến như vậy?” được ghi lại trong Truyền đăng lục khi Nam Nhạc Hoài Nhượng đến tìm và lần đầu tiên gặp Lục tổ Huệ Năng. Tổ hỏi: “Nhà ngươi từ đâu đến?” Trả lời: “Từ Tung sơn đến.” Tổ hỏi thêm: “Cái gì đến như vậy?”. Nam Nhạc lúc ấy không biết trả lời như thế nào. Ông bỏ tám năm trường vật lộn với câu hỏi và cuối cùng đi đến giải quyết bằng câu đáp: “Nói tựa như vật gì đều chẳng đúng” (Thuyết tự nhất vật tức bất trúng).

Câu hỏi “Cái gì đến như vậy?” mà Nam Nhạc mất tám năm để tìm cách trả lời là một nghi vấn về tự tánh (svabhàva) của thực tại, căn cơ trên đó mỗi cá thể đều có lý tánh tuyệt đối của mình. Trong trường hợp Đạo Nguyên, nó chỉ vào ý nghĩa trọng yếu của lời ông đoán quyết “Tất Hữu là Phật tánh”. Ngay câu hỏi lúc khởi đầu, “Từ đâu đến?”, cũng không phải là một câu hỏi tâm thường khách sáo. Các Thiền sư thường hỏi tăng chúng “cái gì?”, “từ đâu đến?”, là cốt dò biết sở ngộ của họ về chân lý cứu cánh của Phật pháp. Sử dụng những nghi vấn từ “cái gì?”, “từ đâu đến?”, hay những cách ngôn phủ định, hay những xác nhận phản lý là phương cách Thiền phát biểu nhằm đánh thức giác quan nội tại trực quán bản tánh thực tại, soi thấy yếu tính của sự vật như thế là như thế (yathàbhùtam). Những nghi vấn từ “cái gì?”, “từ đâu?” mang bản tướng của như thật tính (yathàbhùtatà), hay nói đơn giản, là phát biểu của Chân như (Tathatà). Chúng thay thế những từ ngữ như: Bất khả đắc, Bất khả tư nghị, Nan giải, Viễn ly (li xa mọi nhận thức), Bất khả liễu tri (hoàn toàn không thể hiểu thấu), v..v... thường gặp trong kinh Bát

nhã ba la mật xuất phát từ cõi tánh Không, và dùng diễn tả thế giới nội tại của vạn hữu, một thế giới vượt ra ngoài môi trường của tri thức tương đối, đối đãi.

Như vậy, “cái gì” hay “từ đâu” không thể lãnh hội bằng trí óc, không thể gọi tên, không là vật đối tượng, không thể nắm giữ, và vì thế mà vô biên và vô hạn. Phật tánh cũng thế, vô biên và vô hạn, không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính, hay sắc tướng, bởi vậy cho nên có thể dùng những nghi vấn từ trên mà phát biểu. Đó là lý do khiến Đạo Nguyên nhận thấy câu hỏi “Cái gì đến như vậy?” đúng là yếu chỉ của lời ông xác quyết “Tất Hữu là Phật tánh”.

Với Đạo Nguyên, Phật tánh không phải là cái gì đó bất khả danh và bất khả đắc, cái gì đó vô biên và vô hạn. Nếu Phật tánh là cái gì không thể gọi tên thì nó quả là sự vật có tên là “bất khả danh”. Nếu Phật tánh là cái gì không có biên giới, thì trong thực tế nó không phải hoàn toàn vô biên, mà thật ra đã bị giới hạn bởi hay phân biệt với cái khác có biên giới. Như vậy, Phật tánh không phải là “cái bất khả danh”, mà Phật tánh là “bất khả danh”. Đồng thời, “bất khả danh” là Phật tánh. Phật tánh không phải là “cái vô biên”, mà là “vô biên”. Đồng thời, “vô biên” là Phật tánh. Nói cách khác, Phật tánh không thực chất (non-substantial), vô tự tính, vô nhất vật (Không có vật, đây muốn nói: Không có sinh diệt). Do đó, nghi vấn từ “cái gì” hay “từ đâu” không biểu tượng Phật tánh. Vì nếu nó biểu tượng Phật tánh thì đằng sau từ “cái gì” tất còn có một sự vật được “cái gì” biểu tượng. Bởi Phật tánh không thực chất, cho nên chính ngay “cái gì” là Phật tánh, và đồng thời, chính ngay Phật tánh là “cái gì”. Hiểu như vậy thì câu “cái gì đến như vậy” không duy chỉ một câu hỏi mà còn là một sự chứng đạt Phật tánh.

Như thế, thử hỏi đối với Phật tánh, các vật thể đặc thù hay phẩm tính riêng biệt có ý nghĩa như thế nào? Vì Phật tánh không thực chất, cho nên không có vật thể đặc thù hay phẩm tính riêng biệt nào trong vũ trụ tương ứng với hay biểu tượng bởi Phật tánh. Ta có thể bảo một vật thể đặc thù là một tác pháp (mode) của “cái gì”; một phẩm tính riêng biệt là một thuộc tính (attribute) của “cái gì”. Ví như nói đến một cây tùng là nói đến tác pháp của “cái gì”, tức là một tác pháp nhưng không tác giả. Cây tùng là “đến như vậy” từ “cái gì” trong câu hỏi “Cái gì đến như vậy?”. Vậy cây tùng là đương thể cây tùng, không hơn không kém. Nói đến tư tưởng là nói đến thuộc tính của “cái gì”, tức là một tính chất không tòng thuộc bất cứ sự vật nào. Vậy tư tưởng là vật tự thân tư tưởng, không hơn không kém. Chính là “đến như vậy” của tư tưởng trong câu hỏi “Cái gì đến như vậy?”.

Khi Lục tổ Huệ Năng hỏi Nam Nhạc, “Cái gì đến như vậy?”, câu hỏi chỉ thẳng vào nhân cách cá biệt của Nam Nhạc. Nhân cách này là tác pháp của “cái gì”, tác pháp nhưng không tác giả. Nếu Nam Nhạc thông chứng cái nhân cách ấy là “đến như vậy” từ “cái gì”, tất nhiên Nam Nhạc chứng đạt Phật tánh của mình. Nhưng Nam Nhạc đã mất tám năm công phu và cuối cùng thốt lên “Nói tợ như vật gì đều chẳng đúng”!

Vật tự thân Huệ Năng là “Cái gì đến như vậy”. Cả anh và tôi cũng chính là “Cái gì đến như vậy”. Thân và tâm, cây và cỏ, trời và đất cũng vậy, đều là “Cái gì đến như vậy”. Hết thấy mọi sự vật trong vũ trụ đều là “Cái gì đến như vậy”. Đó chính là ý nghĩa của câu “Tất Hữu là Phật tánh”. Hơn nữa, Đạo Nguyên nhấn mạnh rằng trong toàn vũ trụ chẳng bao giờ có sự vật gì bị che dấu. Vì Phật tánh không thực chất, mà là “cái gì”, cho nên tự tánh của mỗi mỗi sự vật đặc thù trong vũ trụ hiển lộ dưới sắc thái Chân như của chúng. Vậy theo Đạo Nguyên, chúng ngộ Phật tánh là một khẳng nhận bao la hiện hữu.

---o0o---

Tất hữu và Phật tánh không hai.

Theo chủ trương Tất Hữu là Phật tánh của Đạo Nguyên, muốn hoàn toàn giải quyết vấn đề sinh tử một cách chính đáng và chứng đạt Phật tánh một cách viên mãn thời trước hết phải đủ khả năng đột phá mọi ngăn che phân ly cá thể với toàn thể vạn vật để vượt lên trên chiều kích sinh diệt của hữu tình đặt cá thể vào trong chiều kích Hữu, chiều kích vô thường có không của vũ trụ. Sau đó là nỗ lực vứt bỏ cứ điểm tương đối tính được dựng lên trên lưỡng nguyên, siêu thoát ra khỏi chiều kích Hữu ấy. Nhưng mong cầu giác ngộ là vì lợi ích không chỉ riêng cá thể mà vì lợi ích của tất cả, cho nên không những chỉ là siêu thoát ra khỏi mà đồng thời chối từ sự vượt ra khỏi đó. Như vậy, sự vượt lên trên chiều kích Hữu đồng thời là sự trở về lại chiều kích ấy, thành tựu sự thực chứng Tất Hữu như Tất Hữu.

Nói một cách cụ thể hơn, hiện thực sự giác ngộ và giải thoát là bằng những tâm linh cá biệt của mỗi người. Muốn chứng đạt Phật tánh, con người phải phá bỏ ngã chấp, lìa xa tư tưởng con người và các loài hữu tình khác là trung tâm của luân hồi, và đồng hóa mình với toàn thể hiện hữu, tức là đặt sinh mệnh của mình trong chiều kích vô thường có không của Tất Hữu. Thấy biết tính cách vô thường có không của Tất Hữu là điều kiện cần thiết và quan trọng nhất để chứng đạt Phật tánh.

Khi lưu ý chúng ta đến quan điểm “đồng thời thành đạo” (dòji jòdò) của ông, Đạo Nguyên muốn thuyết minh rằng nếu ngộ được Phật tánh trong bản ngã bằng cách đặt cá thể hữu hạn vào trong chiều kích Hữu vô hạn và tu tỉnh tự giải thoát mình ra khỏi tánh vô thường có không của vạn hữu, thời lúc ấy mọi sự vật trong vũ trụ đều cùng chứng đạt Phật tánh như mình. Đó là do cá thể nhìn nổi khổ của bản thân trong mối quan hệ ràng buộc chặt chẽ với cả thế giới, cho nên chân lý được chứng nghiệm ở đây là chân lý toàn diện, phổ quát, là sự thật không chỉ liên hệ đến bản thân cá biệt, mà đến hết thảy mọi hữu trong vũ trụ. Nói cách khác, sự giác ngộ không mang tính chất cá biệt, mà là sự giác ngộ toàn diện, đại đồng, nghĩa là sự giải thoát và giác ngộ luôn luôn nằm trong quan hệ mật thiết giữa cá thể và toàn thể vạn vật.

Biến cố đại đồng giải thoát mở tung chân trời bao la vạn tượng của Phật tánh cùng khắp mọi phương và quyết định cơ Giác ngộ ở mỗi người do giải hoặc nghiệp thoát ra ngoài quả khổ Tam giới (Dục giới, Sắc giới, và Vô sắc giới). Cách Đạo Nguyên hiểu “Tất Hữu là Phật tánh” diễn tả đúng cái cảm giác siêu thoát thành công bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể, vượt ngoài đối đãi, nhận thức được như ước muốn cái chừng như không trực thuộc bản ngã, và thành tựu một tính chất bất khả.

Trong chứng nghiệm “Tất Hữu là Phật tánh” của Đạo Nguyên, Phật tánh là nơi quy hướng của chiều kích có không của Tất Hữu, chiều kích này vô biên và vô cùng tận. Mặt khác, do cá thể tự giải thoát mình ra khỏi luân hồi có không của vạn vật, Phật tánh chứng đắc không thực chất, vô nhiễm, vô tướng, không có pháp đối đãi, luôn luôn có mặt. Bởi thế cho nên, mệnh đề “Tất Hữu là Phật tánh” không trực tiếp đồng nhất hóa vạn hữu và Phật tánh. Sự đồng nhất giữa Tất Hữu và Phật tánh hiện thực chỉ khi nào thành tựu chứng ngộ “cái gì”, nghĩa là chỉ khi nào chứng được tính không thực chất của Phật tánh và đồng thời chứng được tính vô biên và vô hạn của chiều kích Hữu. Vậy do thiên quán giác nghiệm và chứng thực, Tất Hữu và Phật tánh không hai. Trong Phẩm Phật tánh, Đạo Nguyên khẳng định: “Phật tánh luôn luôn là Tất Hữu, tại vì Tất Hữu là Phật tánh”.

Để làm sáng tỏ tính không thực chất của Phật tánh, Đạo Nguyên hay nhắc đến từ ngữ “vô-Phật-tánh” (mubusshò) [Xin lưu ý hai ngang nối, giữa vô và Phật, giữa Phật và tánh] trong những lần kể lại và giải thích theo cách riêng của ông những lời nói và câu chuyện trao đổi giữa các Thiên sư đời trước. Trong một trường hợp như vậy, ông thuật lại câu nói của Qui Sơn Linh Hựu (771-853): “Tất cả chúng sinh không có Phật tánh” và nói: “Đức Phật Thích Ca dạy rằng 'Nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tánh.' Qui Sơn nói rằng 'Nhất

thiết chúng sinh vô Phật tánh.' Trên nguyên tắc, hai tiếng hữu và vô hoàn toàn khác biệt. Nảy sinh nghi ngờ không biết câu nào đúng thời đó là điều dễ hiểu. Tuy nhiên, trong Phật đạo, duy câu 'Nhất thiết chúng sinh vô Phật tánh' là ưu việt.”

Đạo Nguyên đọc hiểu cụm từ “vô Phật tánh” của Qui Sơn là “vô-Phật-tánh” (mubusshò). Ông giải bày: “Chân lý như thị của 'vô-Phật-tánh' được truyền thụ đã lâu, vang động ra khỏi thánh đường của Tứ Tổ. Nó được thấy và nghe tại Hoàng Mai, truyền đạt đến Triệu Châu, và xướng tụng ở Qui Sơn. Các người phải không ngót chuyên tâm vào chân lý của 'vô-Phật-tánh', chớ bao giờ xao lãng.”

Các đoạn văn trên gây bất ngờ rất lớn nếu đem so với những lần Đạo Nguyên đoạn quyết “Tất Hữu là Phật tánh”. Càng ngạc nhiên hơn nữa khi nghe ông bình luận về câu nói của Qui Sơn như sau: “Chân lý của ngôn từ Qui Sơn là chân lý của câu 'Nhất thiết chúng sinh vô Phật tánh'. Nói như vậy không phải muốn nói 'vô Phật tánh' của Qui Sơn là vô biên và vô định. Chân lý ấy Qui Sơn thâm nhận được từ các kinh điển ông ta đã thâm nghiệm. Các người phải tầm căn vấn đế sâu xa hơn nữa. Làm thế nào hết thấy chúng sinh là Phật tánh? Làm thế nào hết thấy chúng sinh đều có Phật tánh? Giả thử một chúng sinh nào đó bắt buộc phải có một Phật tánh, thời chúng sinh ấy thuộc bọn tà giáo ma quỷ. Như thế đem một yêu quái đến rồi tìm cách phủ nó lên đầu của một chúng sinh.”

Mới nghe thoáng qua, những lời phát biểu như vậy quả là một sự chối bỏ hoàn toàn quan niệm truyền thống cho rằng trong mỗi mỗi chúng sinh đều có Phật tánh. Nhưng nếu suy nghĩ kỹ càng hơn, ta hiểu ngay Đạo Nguyên dùng cụm từ “vô-Phật-tánh” không phải để đối lập Phật tánh, mà để chỉ vào cái “vô Phật tánh” đạt được do sự thức tỉnh của giác quan nội tại vốn là Bát nhã hay Nhất thiết trí. Vậy theo cái nhìn của tâm vô phân biệt dung hội thông suốt tự tại, “vô-Phật-tánh” không bị chi phối bởi lưỡng tính của có và không, vì thế chẳng liên quan đến “Phật tánh” hay “vô Phật tánh”.

Câu chuyện sau đây cho thấy một lần nữa cách đọc hiểu văn tự kinh điển khác thường của Đạo Nguyên. Đạo Nguyên kể lại buổi Huệ Năng đến tham bái Ngũ tổ Hoàng Nhẫn để xin học Thiền.

Tổ sư hỏi: “Ông từ đâu đến?”

Huệ Năng đáp: “Lĩnh Nam”

Tổ hỏi: “Ông muốn cầu gì?”

Đáp: “Chỉ cầu làm Phật”.

Tổ nói: “Người Lĩnh Nam không có tánh Phật (vô Phật tánh), sao làm Phật được?”

Huệ Năng đối lời: “Người có Nam Bắc, nhưng Phật tánh đâu có phân biệt Bắc Nam?”

Đạo Nguyên bình luận: “Câu Tổ nói 'Người Lĩnh Nam vô Phật tánh' không có nghĩa là người Lĩnh Nam không có Phật tánh hay có Phật tánh. Tổ muốn nói 'người Lĩnh Nam, vô-Phật-tánh.' Câu 'sao làm Phật được?' có nghĩa là 'Phật nào nhà ngươi mong thành?’”

Ở đây, Đạo Nguyên không quan tâm đến có hay không có Phật tánh. Ông chú trọng duy chỉ Phật tánh, Phật tánh không thực chất, Phật tánh vô tự tính. Chúng ta hay bận tâm về vấn đề có hay không có Phật tánh. Như thế, một cách vô ý thức chúng ta tích cực hay tiêu cực biến Phật tánh thành một đối tượng của tri thức. Vì Phật tánh là “cái gì” vô thủ trước, bất khả đắc, và bất khả tư nghi, nên nói có hay không có Phật tánh là vô nghĩa. Theo Đạo Nguyên, Hoàng Nhẫn nói vô Phật tánh, tại vì Phật tánh là Không tánh.

Ông nhấn mạnh thêm: “Đây là chân lý về Phật tánh: Không thấy được Phật tánh trước khi chứng đạt Phật quả; thấy Phật tánh ngay khi chứng đạt Phật quả. Phật tánh hiển thị đồng thời với chứng quả. Chân lý này phải thiền quán thông nhập một cách thâm sâu. Phải trải qua một quá trình tinh tấn hành Thiền dài hai mươi hay có thể ba mươi năm.” Nói một cách ngắn gọn, không hành Thiền không có Ngộ. Không Ngộ chẳng phải Thiền. Ngộ là thấy tánh (Kiến tánh). Tánh là Phật tánh. Trong tác phẩm “Sáu cửa Thiền thất”, Trúc Thiên dịch, ghi lại những giáo lý căn bản của Thiền Đạt Ma, bài Huyết mạch luận luận về kiến tánh có đoạn phát biểu ý nghĩa tương tự: “Nếu thấy tánh tức là Phật. Không thấy tánh tức là chúng sinh. Nếu lìa tánh chúng sinh thời không có tánh Phật nào khác chứng được. Phật nay tại nơi đâu? Tánh chúng sinh tức là tánh Phật vậy. Ngoài tánh không Phật. Phật tức là tánh. Trừ tánh ấy ra, không Phật nào có được. Ngoài Phật, không tánh nào có được.”

Nếu chúng được bản nguyên chúng sinh là Phật tánh, thời không cần phải nói là có Phật tánh. Nói đơn giản chúng sinh là chúng sinh cũng đủ. Nói chúng sinh có Phật tánh chẳng khác nào vẽ rắn thêm chân. Vì thế, Đạo Nguyên mới nhận xét: “Làm thế nào hết thấy chúng sinh là Phật tánh? Làm

thế nào hết thấy chúng sinh đều có Phật tánh? Giả thử một chúng sinh nào đó bắt buộc phải có một Phật tánh, thì chúng sinh ấy thuộc bọn tà giáo ma quỷ. Như thế đem một yêu quái đến rồi tìm cách phủ nó lên đầu của một chúng sinh.”

Nhắc đến ý niệm vô-Phật-tánh của ông, Đạo Nguyên tiếp tục: “Vì Phật tánh chỉ là Phật tánh, cho nên chúng sinh chỉ là chúng sinh.” Khi nhận thấy chung cùng Phật tánh là Phật tánh và chúng sinh là chúng sinh, thì chúng được Phật tánh và chúng sinh là hai mặt của cùng một thực tại đầy động lực. Trên phương diện tu dưỡng, thấy được Phật tánh tức là trực nghiệm Phật tánh và chúng sinh không hai. Nhưng chớ có hòng không chúng quả Bồ đề mà thấy được Phật tánh. Đó là lý do vì sao Đạo Nguyên đọc hiểu câu 'Người Lĩnh Nam vô Phật tánh' của Tổ là 'người Lĩnh Nam, vô-Phật-tánh.' Ý ông muốn nói cái nhìn như thật chính nó của những người ở Lĩnh Nam không bị ràng buộc vào tư tưởng phân hai là họ có hay không có Phật tánh. Vô-Phật-tánh tự thân là tự do, là giải thoát, là chân thật chứng ngộ. Bởi thế, đối với Đạo Nguyên, truyền giảng có Phật tánh hay không có Phật tánh là phỉ báng Phật pháp. Quan điểm vô-Phật-tánh của ông làm sáng tỏ tính không thực chất của Phật tánh, bác bỏ cả hai biên kiến xem Phật tánh là thực chất, một đẳng thường kiến khẳng định Phật tánh, và đẳng kia, đoạn kiến phủ định Phật tánh.

Giống như Phật tánh không thực chất, Tất Hữu (shitsuu) có thể ví như “thùng sơn lưng đậy”, nghĩa là vô thủ trước, bất khả đắc, và vô biên. Với cách đọc hiểu câu “Nhất thiết chúng sinh tất hữu Phật tánh” là “Tất cả là chúng sinh, Tất Hữu (hết thấy mọi hữu) là Phật tánh”, Đạo Nguyên muốn quảng diễn ý nghĩa của hai chữ Phật tánh (busshò) và chúng sinh (shujò) theo một chiều kích rộng lớn hơn. Trong Phẩm Phật tánh, ngay sau khi bảo “Tất Hữu là Phật tánh”, ông tiếp tục viết: “Tôi gọi toàn bộ Tất Hữu là shujò (chúng sinh). Chỉ khi nào sự vật là như vậy thì cả trong lẫn ngoài, shujò tự nó là Tất Hữu của Phật tánh.” Điều này có nghĩa là tất cả chúng sinh (shujò), hữu tình hoặc vô tình, đương thể là Phật tánh. Ông giải thích: “Giống như trường hợp hữu tình, trong Phật đạo, mọi sự vật có tâm đều gọi là chúng sinh (shujò). Đó là do bởi tâm tự nó là chúng sinh. Những sự vật không có tâm cũng là chúng sinh, tại vì hết thấy chúng sinh đương thể là Phật tánh. Cỏ và cây, quốc độ và lãnh thổ, đều là tâm. Vì chúng là tâm nên chúng là chúng sinh. Bởi tại chúng là chúng sinh nên đương thể chúng là Phật tánh. Mặt trời, mặt trăng, và tinh tú là tâm. Bởi chúng là tâm nên chúng là chúng sinh. Bởi tại chúng là chúng sinh nên đương thể chúng là Phật tánh.”

Như vậy, đối với Đạo Nguyên, chúng sinh(shujò), Tất Hữu (shitsu), tâm, và Phật tánh chung cùng đều đồng một nghĩa. Tuy nhiên, Đạo Nguyên nhấn mạnh nhiều nhất đến quan điểm “Tất Hữu là Phật tánh”. Tất Hữu không đối lập với phi hữu. Tất Hữu vượt ngoài phân biệt, chấp trước, và không có tự tính, như được Đạo Nguyên cắt nghĩa trong đoạn văn sau đây.

“Các người phải hiểu rằng, hết thảy mọi hữu (Tất Hữu), một và tất cả, phát sanh từ Phật tánh không phải là cái hữu của có và không. Chữ Tất Hữu (shitsu) không chỉ vào thi hữu (shiu), hay bản hữu (honnu), hay diệu hữu (myou), hay bất cứ sự vật gì tương tự. Và Tất Hữu cũng không phải là duyên hữu (en-u) hay vọng hữu (mou). Chữ ấy không liên quan đến tâm và vật, thực chất và sắc tướng, v..v...”

Có điều đáng thắc mắc ở đây là tại sao Tất Hữu hay hết thảy mọi hữu một đẳng chỉ số nhiều, mà đẳng khác lại đồng nhất với Phật tánh? Để giải đáp vấn đề, hãy trở lại với câu Tổ Huệ Năng hỏi Nam Nhạc: “Cái gì đến như vậy?” (Hán: Thập ma vật nhĩ ma lai. Nhật: kore shimobutsu immorai) Đạo Nguyên cho rằng chữ “như vậy” (nhĩ ma; immo ni) là từ ngữ thích đáng để mô tả Phật tánh. Trong Phẩm Immo (nhĩ ma), ông vin vào lời Nam Nhạc lưu ý chúng ta rằng “như vậy” (immo) là bất khả đắc, “không như vậy” là bất khả đắc, cả “như vậy” và “không như vậy” đều bất khả đắc. Điều này chứng tỏ chữ “như vậy” trong câu “Cái gì đến như vậy?” không hẳn đơn giản là khẳng định. Thật ra, “như vậy” không khẳng định, không phủ định, không bị ràng buộc vào sự chấp có, chấp không. Sự thể hiện hết thảy mọi hữu đến “như vậy” từ “cái gì” chính là cái biểu hiện của tâm vô phân biệt. Bởi thế cho nên câu “Cái gì đến như vậy?” được xem như biểu trưng yếu chỉ của câu “Tất Hữu là Phật tánh”. Do đó, Tất Hữu đương nhiên đồng một nghĩa với “như vậy”. Diễn tả cái nhìn như thật chính nó, cái nhìn của tâm vô phân biệt, văn học Thiền có những câu: Trời xanh, mây trắng, liễu lục, bông hồng, hay núi chỉ là núi, nước chỉ là nước. Nhất là hai câu thơ nổi tiếng của thi hào Tô Đông Pha, một đại phu đời nhà Tống trong bài thơ Lô sơn yên tảo Triết giang triêu: “Đến rồi đích thật không gì khác, Khói tảo Lô sơn sóng Triết giang.” (Đáo đắc hoàn lai vô thị sự, Lô sơn yên tảo Triết giang triêu) Cũng vậy, qua cái nhìn của tâm vô phân biệt khi mắt đã được mở ra (giác ngộ), chúng ta nói: “Anh chỉ là anh, tôi chỉ là tôi. Và ngay bây giờ, hết thảy mọi hữu đương là Phật tánh.”

---o0o---

Vô-thường-Phật-tánh: một tư tưởng đầy động lực.

Đạo Nguyên đọc hiểu “Tất Hữu là Phật tánh” và “vô-Phật-tánh” như nói trong phần trên là nhằm mục đích đả phá quan niệm thông thường nhận thức Phật tánh và chúng sinh như những đối tượng có thực chất. Với ý niệm “vô-Phật-tánh”, ông đã đạt được mục tiêu là phủ nhận cả hai biên kiến, thường kiến và đoạn kiến, nhận lầm Phật tánh là thực chất. Tiến xa hơn nữa, để làm sáng tỏ hiện tượng bản thể vũ trụ và bản thể vũ trụ là một, Tất Hữu và Phật tánh không hai, ông đề xướng “Vô thường (mujò) tức Phật tánh”.

Vô thường cùng với khổ, không, và vô ngã là bốn đặc tính của mọi hiện hữu, là những yếu tố căn bản thường được gọi là Bốn pháp ấn của toàn bộ giáo lý đức Phật. Theo nguyên lý “Chư hành vô thường”, tất cả hiện hữu đều thoáng chốc và giả tạm, không có gì giữ nguyên dạng trong hai khoảnh khắc kế tiếp nhau. Sở dĩ thấy các pháp đổi thay vô thường là vì ta nhìn chúng qua tướng trạng biểu hiện bên ngoài. Đó là đứng về mặt biểu dụng, các pháp hiện hữu theo giả hợp về hiện tượng qua giả danh. Vì chúng hiện hữu qua tướng giả hợp nên được coi như là tướng Giả, không thật, không có tự tính độc lập ngoài các duyên, nên về mặt thể, chúng là Không. Mặt khác, vì tướng Giả luôn luôn thể hiện tính chất vô thường bất định của các pháp, nên giả tướng luôn luôn hóa dịch đổi mới không ngừng qua luật tắc Duyên khởi mà hiện hữu. Vậy đứng về mặt giả định tương đối, Vô thường chính là tướng giả hợp (Tướng) và Duyên khởi là tướng hóa dịch của các pháp (Dụng). Theo ngài Thiên Thai, chính ngay nơi dụng và tướng là thể, chính nơi thể là tướng là dụng bất tương ly. Nghĩa là, Giả và Không không tách biệt riêng, ngoài Giả có Không, ngoài Không có Giả, mà chính Giả là Không, Không là Giả. Đó là Trung đạo đế, đúng theo lời phát biểu của Bồ tát Long Thọ trong bài tụng Trung luận, XXIV.18: “Các pháp do duyên khởi, nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo.”

Ngoài ra, nói đến tánh vô thường tức là đã thời gian hóa các pháp, nghĩa là đóng khung chúng vào trong một thời gian nào đó, biến chúng thành biểu tượng, và gán chúng những tên gọi. Một khi trên thực tế các pháp đã bị thời gian chi phối, thời chúng đã mất đi tính viên dung hóa dịch, trở thành sự vật không còn sống động biến dịch trong từng sát na như chúng đang hiện hữu hay chúng đang là. Trong trường hợp này, chúng ta không nhìn thấy được Trung đạo là vì chúng ta chỉ nhìn có một khía cạnh, khía cạnh vô thường đối lập với khía cạnh thường, chứ không thấy được vô thường trong thường và thường trong vô thường. Ý niệm vô-thường-Phật-tánh của Đạo Nguyên siêu việt tổng hợp hai khái niệm Phật tánh và Tất Hữu là một phương tiện biểu hiện tính viên dung hóa dịch của thể-tướng-dụng của các pháp, đúng theo chân lý Trung đạo.

Bài kệ tám câu sau đây trích từ Phẩm Phương tiện, kinh Pháp Hoa, HT Thích Thiện Siêu dịch giải, có thể giúp hiểu phần nào ý niệm Vô-thường-Phật-tánh của Đạo Nguyên.

“Chư Phật lưỡng túc tôn, Tri pháp thường vô tánh, Phật chủng tùng duyên khởi, Thị cố thuyết nhất thừa. Thị pháp trụ pháp vị, Thế gian tướng thường trú, U đạo tràng trí dĩ, Đạo sư phương tiện thuyết.”

Dịch: “Các đức Phật lưỡng túc tôn, biết pháp thường vô tánh, giống Phật theo duyên mà hiện khởi, cho nên mới nói pháp nhất thừa là pháp trụ pháp vị, tướng thế gian thường trú, đức Phật ở nơi đạo tràng chứng biết rồi, đấng Đạo sư phương tiện nói ra.”

“Chư Phật lưỡng túc tôn”: Phước đức và trí tuệ, hay Đại Bi và Đại Trí, hai đức tánh tôn quý đó Phật đã thành tựu, nên Ngài được tôn xưng là Lưỡng Túc Tôn.

“Tri pháp thường vô tánh”: Đức Phật biết rõ các pháp thường vô tự tính, có nghĩa rằng chúng sinh chỉ biết các pháp trên mặt giả tướng. Bất cứ một pháp nào, tự nó cũng đủ chân lý ba mặt là Không, Giả, và Trung. Chúng sinh không biết được nghĩa thật tướng của các pháp là Không, là Giả, là Trung đạo. Biết các pháp thường vô tánh tức là biết các pháp trọn vẹn ở trong ba thật tướng, Không, Giả, và Trung, của các pháp.

“Phật chủng tùng duyên khởi, Thị cố thuyết nhất thừa.”: Đức Phật biết giống Phật phải theo cơ duyên mà hiện khởi. Giống Phật, chủng tử Phật, Phật tánh, nếu không gặp duyên để phát khởi thì vẫn nằm yên dưới lớp bùn dơ phiền trược. Phát khởi đây là phát khởi tướng chứ không phát khởi tánh. Ngài Thiên Thai do đó chia Phật tánh ra làm ba thứ: Chánh như Phật tánh, duyên như Phật tánh, và liễu như Phật tánh. Chánh như Phật tánh tức là lý tức Phật, nghĩa là Phật trên lý. Dù rằng chúng sinh không biết gì tới Phật cũng đều là chánh như Phật tánh, bởi vì tự bản tánh của chúng sinh vốn có trí giác ngộ thành Phật. Lại phải có duyên như Phật tánh, như gặp Phật, nghe được giáo lý nhất thừa thời chánh như Phật tánh mới thành tựu được. Khi duyên như Phật tánh thành tựu đầy đủ thời chánh như Phật tánh hiển lộ một cách trọn vẹn, cho nên gọi là liễu như Phật tánh. Cái duyên làm phát khởi Phật chủng là nhất thừa giáo, cho nên đức Phật nói lý nhất thừa.

“Thị pháp trụ pháp vị”: Pháp nhất thừa là Chân như, pháp trụ pháp vị, đồng nghĩa với Chân như thật tướng, chỉ tánh bình đẳng nhất như, tánh thường hằng trong tất cả các pháp. Thị pháp là chỉ cho chư pháp thường vô tự tính,

tức thật tướng. Chính “Vô tự tính” là cái tướng thường còn không biến dịch, không thay đổi, vẫn luôn luôn ở trong lý thật tướng, ở trong bản vị của nó, mặc dầu hiện hữu mà ở trong bản vị lý tánh. Tướng lửa đỏ chỉ hiện lên trong tánh nóng, chứ không thể hiện lên trong tánh ướt. Sóng chỉ hiện lên trên nước, chứ không hiện lên trên đất. Pháp trụ pháp vị có nghĩa là tất cả mọi hiện tướng đều hiện lên trong lý thể, lý tánh của chúng. Như vậy, tất cả những tướng thể gian đều trụ pháp vị, hiện lên trên tự thể bản vị của chúng, đều y tánh duyên khởi.

“Thế gian tướng thường trú”: Bởi Lý tức Sự, Sự tức Lý, cho nên quy tướng về tánh, quy sóng về nước thì sóng tức nước, nước tức sóng. Nước là thường, sóng ở trong nước sóng là thường. Đó là thế gian tướng thường trú. Đây là theo nghĩa của Hiền giáo. Theo Mật giáo, thời tức tướng tức tánh, tướng tánh bất ly, như mặt trời và ánh sáng. Mặt trời là tánh là thể, mà ánh sáng là tướng là dụng. Thể, tướng, dụng đó bất tương ly. Do đó, mặt trời là thường thì ánh sáng mặt trời là thường. Cũng vậy, những hiện tướng của thế gian vẫn ở trong tự thể bản vị của thế gian, bất tương ly, cho nên gọi thế gian tướng thường trú.

“U đạo tràng trí dĩ, Đạo sư phương tiện thuyết.”: Đức Phật ở nơi đạo tràng, chứng ngộ được lý thật tướng đó, nhưng tự giác thánh trí lia tướng ngôn thuyết, lia tướng tâm duyên, tự chứng được ở bên trong, chẳng phải chỗ hiển bày của vọng tưởng ngôn thuyết, cho nên Ngài phải phương tiện giảng thuyết.

Trong bài kệ trên, câu “Thế gian tướng thường trú” có thể giúp ta thông đạt ý nghĩa kiến giải “Vô-thường-Phật-tánh” của Đạo Nguyên.

Thông thường ai cũng hiểu rằng đặc tính vô thường đối nghịch với đức thường ba la mật của Pháp thân tức Như Lai tạng, hay Phật tánh. Nhưng Đạo Nguyên không nghĩ như thế và chủ trương vô thường tức Phật tánh. Trong Phẩm Phật tánh, ông tựa vào Lục tổ Huệ Năng để viết: “Lục tổ dạy đệ tử Hành Xương: 'Vô thường tự nó là Phật tánh. Thường tự nó là tâm phân biệt thiện pháp và bất thiện pháp.'”

Một lần nữa, Đạo Nguyên không chịu theo truyền thống hiểu rằng tu theo đạo Phật là cốt để giải thoát mình ra khỏi vô thường, hay luân hồi, và ngộ Phật tánh hầu chứng đắc niết bàn. Theo ông, nếu niết bàn chứng đắc siêu việt thế giới vô thường thì đó chưa phải là niết bàn chân thật, bởi vì như vậy thì niết bàn đối lập với vô thường, do đó vẫn còn tương quan liên hệ và

giới hạn bởi vô thường. Chúng đặc niết bàn chân thật là khi nào thoát ra khỏi cái niết bàn siêu việt vô thường ấy. Nghĩa là, không trụ niết bàn chứng đắc đó mà quay trở về trong thế giới vô thường sau khi đã giải thoát mình ra khỏi hai tướng vô thường và thường, cái gọi là luân hồi và cái gọi là niết bàn. Đây là vô trụ xứ niết bàn được định nghĩa trong Thành duy thức luận là “Chân như xuất khỏi sở tri chướng, luôn luôn vận chuyển với hai cánh Đại Bi và Đại Trí cho nên không chìm trong sinh tử cũng không an trụ Niết bàn...”

Như thế, niết bàn chân thật là tuy lấy Chân như bình đẳng giới làm lý tưởng tối hậu, nhưng không trụ ở bình đẳng giới, mà trái lại trụ ở sai biệt giới để cùng với hết thảy chúng sinh cùng tiến tới mục đích cuối cùng là đạt đến giải thoát. Đây là giai đoạn Thập địa Bồ tát khi đã hoàn thành được ngôi thứ tám bình đẳng giới, cảnh giới vô sinh pháp nhẫn, nếu không chuẩn bị thích ứng với ngôi thứ chín sai biệt giới tức sinh hoạt hiện thực, thời không thể nào thành tựu được quả vị Phật.

Như vậy, tuy ở trong thế giới luân hồi, nhưng điều đó không phải là kết quả của nghiệp lực trói buộc, mà ngược lại, một mặt thường ở trong luân hồi, tức là hiện thực giới, mặt khác lại hoạt động một cách tự do, tự tại, và tích cực cứu độ chúng sinh. Niết bàn chân thật là cái đương thể mà một mặt là vĩnh viễn luân hồi, mặt khác lại là vĩnh viễn giải thoát. Lời của tổ Huệ Năng được Đạo Nguyên nhắc lại ở trên là một phương thức ngôn ngữ Thiền phát biểu ý niệm “không trụ sinh tử, không trụ niết bàn”.

Trong Nhiếp luận, HT Thích Trí Quang dịch giải, có đoạn nói về niết bàn vô trú của Bồ tát như sau: “Đoạn dứt là niết bàn vô trú của Bồ tát. Thể tướng của niết bàn ấy là xả bỏ tạp nhiễm mà không xả bỏ sinh tử, chuyển y chỗ dựa của hai phần (sinh tử và niết bàn). Ở đây, sinh tử là phần tạp nhiễm nơi y tha, niết bàn là phần thanh tịnh nơi y tha, chỗ dựa của hai phần là y tha thông cả hai phần. Chuyển y là chính y tha khi nổi lên sự đối trị thời chuyển bỏ phần tạp nhiễm mà chuyển được phần thanh tịnh.”

Đại ý nói niết bàn là chính nơi y tha mà chuyển bỏ biến kế tạp nhiễm, chuyển được viên thành thanh tịnh. Niết bàn vô trú là bỏ tạp nhiễm (phiền não) mà không bỏ sinh tử, nên không trú nơi sinh tử mà cũng không trú nơi niết bàn. Do vậy, niết bàn là chuyển y.

Động lực dẫn đến sự chứng đạt quan hệ hỗ tức hỗ nhập giữa Tát Hữu và Phật tánh, giữa Phật tánh và Vô thường, cùng với ý chí quay ngược trở lại

thế giới vô thường ngay khi chúng đặc niết bàn, bắt nguồn từ vị trí tồn tại của con người trên giao tuyến của hai trật tự, Chân như và Hiện tượng. Một mặt, đương thể con người là Chân như, nhưng mặt kia, Hiện tượng, bị chi phối bởi luật tắc Vô-thường-Duyên-khởi. Theo Đạo Nguyên, khi nào tu tỉnh vượt thoát ra khỏi mà đồng thời trở lại chiều kích vô thường có không của Hiện tượng, thấy được tất cả mọi hiện tượng chẳng qua cũng chỉ là những biểu tượng khác nhau của Chân như mà thôi, thời chỉ khi ấy mới có thể đồng thời thực chứng “vô thường tức thị Phật tánh” và “Phật tánh tức thị vô thường”. Chính do kinh nghiệm tu chứng như vậy mà Đạo Nguyên phát sinh kiến giải “Vô-thường-Phật-tánh”.

Thấy “Vô-thường-Phật-tánh” là thấy bằng tuệ nhãn, con mắt Bát nhã nhờ đó mà các bậc giác ngộ trực nhận thực tại như thật. Hãy nghe Thiền sư D. T. Suzuki nói về tuệ nhãn trong Thiền luận, Tập Hạ, Tuệ Sỹ dịch: “Tuệ nhãn khi lập cước trên giới tuyến giữa Nhất thể và Đa thù, giữa Không và Bất không, giữa Bồ đề và Phiền não, giữa Trí và Bi, giữa Phật và Chúng sinh, giữa Giác ngộ và Vô minh, giữa Định và Nghiệp, rọi thẳng vào hai thế giới đó coi như một Thực tại duy nhất. 'Trí Bát nhã không ở bên này hay bên kia, cũng không ở quãng giữa; khi lệ thuộc phân biệt, Bát nhã bị xa lìa, Bát nhã không còn đó nữa.' [Câu này Suzuki trích từ Tiểu bản, 58b]

Trí năng tượng hình Bát nhã như đang cưỡi ngựa trên hai lãnh vực của hiện hữu, nhưng nếu Bát nhã thực thụ được xét đến, nó không lưu tâm về lối phân chia như thế, nó dong ruổi theo kinh nghiệm riêng của chính nó. Tánh Không không hình dung như là tách biệt với Luân hồi, và Luân hồi không khác với tánh Không. Khi Bát nhã lộ diện, tánh Không và Luân hồi cùng được kéo lên trong một đường dây.”

Đạo Nguyên giải bày quan điểm ấy bằng cách quảng diễn lời của Lục tổ như sau: “Do đó, tánh vô thường của cỏ và cây, bụi và rừng, tự nó là Phật tánh. Tánh vô thường của người và vạn vật, của thân và tâm, tự nó là Phật tánh. Quốc độ và lãnh thổ, núi và sông, đều vô thường bởi vì chúng là Phật tánh. Trạng thái giác ngộ tròn đầy vì là Phật tánh, nên vô thường. Đại Bát Niết bàn vì vô thường, nên là Phật tánh.”

Ý nghĩa “Vô-thường-Phật-tánh” có thể tìm thấy trong phẩm Đại Như, Đại Phẩm Bát nhã, luận Đại trí độ, Quyển 72, HT Thích Thiện Siêu dịch, đoạn ngài Long Thọ giải thích: “Trong Bát nhã ba la mật hoặc có khi phân biệt các pháp không, ấy là cạn; hoặc có khi nói thế gian pháp tức đồng Niết bàn, ấy là sâu. Các pháp sắc, v.v... tức là Phật pháp”. Với công dụng triển khai

“diệu hữu quan” của Bát nhã, giống như lập trường “Phiền não tức Bồ đề” của Thiền tông, hay tư tưởng “Pháp giới vô tận duyên khởi” trong kinh Hoa nghiêm, “Vô-thường-Phật-tánh” của Đạo Nguyên diễn tả cùng một ý nghĩa với câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Tâm kinh, cũng như với tiêu ngữ “Thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sinh” của Bồ tát đạo.

Ngay việc niệm Phật đề cầu “Vãng sinh Tịnh độ”, theo tư tưởng “Vô-thường-Phật-tánh”, thời trong tướng vãng trở về Cực Lạc, cần phải có tướng hoàn, tức hồi chuyển Ta Bà. Trong quan niệm đó, người đã được vãng sinh trở về, lấy chân tướng Cực Lạc làm mô hình, nỗ lực cực lạc hóa Ta Bà, đó mới là ý nghĩa vãng sinh chân chính.

Thật là thiếu sót lớn nếu tìm hiểu quan điểm của Đạo Nguyên về Tất Hữu và Phật tánh chỉ trên phương diện triết học và bản thể luận. Bởi vì Đạo Nguyên trước hết là một Đạo sư suốt đời xả thân hành trì và thực chứng, lấy chỉ quán đả tọa (shikantaza) làm pháp môn tu tập duy nhất để chứng ngộ trọn vẹn lý tánh của pháp Phật. Chính do thực chứng Tất Hữu là Phật tánh Đạo Nguyên mới khế hội được lý tu chứng nhất đẳng và thành tựu ý niệm Vô-thường-Phật-tánh. “Nếu chính do vốn không bất giác mà gọi là Phật thời phạm phu tức là Phật rồi, còn cần phải tu làm gì?”, đó là câu hỏi đã tạo nên mối nghi tình lớn thúc dục Đạo Nguyên bạt thiệp hiểm nguy vượt biển qua Trung Hoa cầu học Thiền với tôn sư Như Tịnh. Khi bản thân thực chứng trạng thái thân tâm thoát lạc, ông thức tỉnh, dứt hết nghi tình về sự chọn lựa giữa hai thiên kiến đối lập, thi giác và bản giác, giữa tu và chứng.

Với lập trường tu chứng nhất đẳng và Tất Hữu là Phật tánh, Đạo Nguyên phá bỏ cái nhìn phân hai giữa chủ thể và đối tượng, giữa tiềm tại và thật tại, giữa phương tiện và cứu cánh.

Trước nhất, trong cách đọc hiểu “Tất Hữu là Phật tánh” trái ngược với cách đọc hiểu theo truyền thống là “Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh”, Đạo Nguyên dùng chữ “là” để bảo rằng Tất Hữu và Phật tánh không hai. Phật tánh không phải là một vật sở hữu mà tất cả chúng sinh mỗi mỗi đều có và cần được nhận thức bởi chủ thể Tất Hữu. Tất Hữu là Hiện tướng của Phật tánh, “đến như vậy” từ “cái gì”, cho nên Tất Hữu là tác pháp của “cái gì”, tức là một tác pháp nhưng không có tác giả.

Thứ đến, theo cách đọc hiểu của Đạo Nguyên, Phật tánh không phải là một tiềm tại cần công phu tu dưỡng để hiện thành thật tại. Vì Phật tánh là bản chất nguyên sơ của mỗi sự vật cá biệt, nên bất kỳ khi nào, mỗi phút mỗi

giây, trong tiến trình hóa dịch, tự thân như thực của vạn hữu luôn luôn hiển lộ Phật tánh. Bởi thế, Đạo Nguyên mới nói về chân lý của Phật tánh như sau: “Không thấy được Phật tánh trước khi chứng đạt Phật quả; thấy Phật tánh ngay khi chứng đạt Phật quả. Phật tánh hiển thị đồng thời với chứng quả.” Vậy Phật tánh và chứng quả thể nghiệm được đồng thời chỉ ngay bây giờ và ở đây, vào mỗi và mọi lúc.

Cuối cùng, vì chứng đạt Phật tánh là siêu việt quan hệ hai chiều giữa tu và chứng nên trong Phẩm Phật tánh, Đạo Nguyên viết: “Trong pháp Phật, tu tập và chứng ngộ đồng nhất. Bởi tại tu tập trong hiện tại là tu tập nơi sự chứng, cho nên sơ phát tâm Bồ đề (Thỉ giác) tự nó là toàn giác, là tuệ giác vốn có (Bản giác). Do đó, ngay cả trong khi được hướng dẫn tu tập, hành giả được nhắc nhở đừng dự kỳ hành chứng riêng biệt, tại vì tu hành là trực chứng bản giác. Vì là đã chứng trong khi tu tập nên chứng ngộ là vô chung; vì là tu tập nơi sự chứng nên tu tập là vô thi.”

Một đoạn khác: “Trong Đạo lớn của chư Phật và chư Tổ, liên tục tu hành luôn luôn là tối thượng. Ngay một khoảng trống cực nhỏ cũng không chen vào giữa sự phát tâm, tu tập, giác ngộ, và niết bàn. Con đường tu hành liên tục luân chuyển không bao giờ ngừng.” Vậy tu là tu nơi sự chứng, gọi là “bản chứng diệu tu” (honsho myōshu). Phương tiện và cứu cánh như vậy là không hai.

---o0o---

IV. Hữu tình

11. Đi tìm Ngã

Có Ngã hay không có Ngã.

Đức Thế Tôn thường nói: “Cái gì vô thường là khổ. Cái gì khổ là vô ngã. Cái gì vô ngã cần phải như thật quán với chánh trí tuệ là 'Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.'” Một câu hỏi được đặt ra: Tại sao tư tưởng vô ngã lại được diễn đạt như là hệ quả từ thực tế khổ? Lý do để giải thích có thể rút ra từ Tiểu kinh Saccaka (Cūlasaccaka Sutta), Trung Bộ kinh.

Kinh này ghi lại cuộc tranh luận nổi tiếng giữa đức Phật và du sĩ ngoại đạo Saccaka về giáo lý vô ngã của Phật giáo. Cơ sở lý luận của Saccaka được đặt trên tiền đề là “giống như các hạt giống, các cây cỏ được lớn lên, được

trưởng thành, được hưng thịnh là vì tất cả chúng y cứ vào đất, nương tựa vào đất. Nhờ vậy, các công nghiệp nặng nhọc này được tạo tác. Cũng vậy, như người này mà tự ngã là sắc, nhờ nương tựa sắc làm thiện sự hay ác sự; như người này mà tự ngã là thọ, v.v...; như người này mà tự ngã là thức, nhờ nương tựa thức làm thiện sự hay ác sự.” Nghĩa là bất cứ hành động gì dù thiện hay bất thiện đều hoàn toàn tùy thuộc vào năm uẩn. Do đó, Saccaka kết luận năm uẩn cấu thành tự ngã của con người.

Để phản bác quan điểm sai lầm ấy, đức Phật hỏi Saccaka: “Ông nghĩ thế nào? Một vị vua Sát đế ly đã làm lễ quán đảnh, như vua Pasenadi nước Kosala, vua Ajatasattu con bà Vedehi nước Magadha, vua này có quyền hành hay không trong quốc gia của mình, muốn giết những ai đáng bị giết, muốn tước đoạt những ai đáng bị tước đoạt, muốn trục xuất những ai đáng bị trục xuất?” Khi Saccaka chấp nhận các vua ấy có và xứng đáng có quyền hành như vậy, đức Phật tiếp tục hỏi: “Ông nghĩ thế nào? Như ông nói 'Sắc là tự ngã của ta', thời ông có quyền hành gì đối với sắc ấy và có nói được rằng 'Sắc của tôi phải như thế này, sắc của tôi không phải như thế này' không?” Câu hỏi này được lặp lại với thọ, tưởng, hành, thức, và chỉ cho Saccaka thấy rõ rằng mặc dầu ông khẳng định năm uẩn chính là ông, mà thật ra ông đâu có thẩm quyền đối với chúng, ông đâu có thể kiểm soát chúng để bảo chúng phải như thế này, không phải như thế này. Saccaka đành chấp nhận rằng nếu có bất cứ cái gì được gọi là tự ngã của con người thì con người phải có trọn quyền điều động và sai khiến nó.

Qua cuộc tranh luận thuật lại trên, nếu có tự ngã thì tự ngã có thể hiểu như một vật sở hữu của con người và con người trọn quyền điều động và sai khiến vật sở hữu ấy. Chính vì trong thực tế chúng ta không có trọn quyền kiểm soát các vật sở hữu của mình nên chúng ta thường xuyên bị chúng ám ảnh và vì vậy mới đau khổ. Đức Phật đã đề cập quyền làm chủ này trong bài kinh rất quan trọng, kinh Năm vị hay Vô ngã tướng (Anatta Lakkhana Sutta), trong đó Ngài nói đến năm uẩn lần đầu tiên và sử dụng chúng để giảng lý Vô ngã cho năm vị Tỷ kheo sau khi đã thuyết lý Tứ đế ở tại Vườn Nai. Tất cả lý Vô ngã diễn dịch về sau đều bắt nguồn từ bài kinh này.

“Này các Tỷ kheo, Sắc là vô ngã. Nếu Sắc là ngã, thời Sắc không thể dẫn đến khổ não và có thể mong rằng Sắc của tôi là như thế này, Sắc của tôi không phải như thế này. Này các Tỷ kheo, vì Sắc là vô ngã, nên Sắc dẫn đến khổ não và không thể mong rằng Sắc của tôi là như thế này, mong rằng Sắc của tôi không phải như thế này.” Sắc như vậy, thọ, tưởng, hành, thức, cũng đều vô ngã như vậy.

“Này các Tỷ kheo, các Thầy nghĩ thế nào, Sắc là thường hay vô thường?”

- Bạch Thế Tôn, là vô thường.

- Cái gì vô thường là khổ hay vui?

- Bạch Thế Tôn, là khổ.

- Cái gì vô thường, khổ, chịu sự biến hoại, có hợp lý chẳng khi quán cái ấy là 'Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi?'

- Bạch Thế Tôn, không.

- Thọ, tưởng, hành, thức là thường hay vô thường?

...

- Do vậy, này các Tỷ kheo, phàm Sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc trong hay ngoài, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, cần phải được như thật quán với chánh trí tuệ là 'Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.'

- Phàm thọ gì, tưởng gì, hành gì, thức gì..., cần phải được như thật quán với chánh trí tuệ là 'Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.'"

Cần lưu ý rằng vô thường tự nó không khổ không vui, cho nên phải hiểu quan hệ giữa vô thường và khổ trong câu Phật hỏi là “Cái gì vô thường, cái đó đưa đến khổ hay vui?” và trong câu các Tỷ kheo trả lời là “Bạch Thế Tôn, cái gì vô thường, cái đó đưa đến đau khổ.” Nhưng tại sao vô thường dẫn đến đau khổ?

Nếu hiểu chữ khổ dịch từ tiếng Phạn Duhkha chỉ có vồn vẹn một nghĩa là đau khổ thời đạo Phật là bi quan yếm thế. Phải hiểu chữ khổ (Duhkha) qua bốn hành tướng: vô thường, khổ, không, vô ngã. Sự tiếp xúc với ngoại trần phát sinh ba cảm giác: khổ thọ, lạc thọ, và bất khổ bất lạc thọ tức xả thọ, do đó mới có ba cái khổ tương ứng: khổ khổ, hoại khổ, và hành khổ. Với khổ thọ thời là khổ khổ, tức cái khổ thông thường. Với lạc thọ thời là hoại khổ, vì bây giờ tuy vui nhưng lát nữa không còn vui. Với xả thọ thời là hành khổ. Đó là một biến chuyển ngấm ngấm trong từng sát na cho nên có vui đi nữa thời chính ngay trong cái vui đã ngấm ngấm có cái không vui. Vì nó bao

trùm cả tánh vô thường bên trong cho nên gọi là hành khổ. Tiếng khổ là tiếng chỉ chung vừa thể chất vừa tinh thần, những điều nghịch ý, trái ý không thuận lòng đều gọi là khổ. Đau cũng làm mình khổ, đói cũng làm mình khổ,... sự ngấm ngấm biến chuyển, vô thường, trống rỗng, không có thực ngã, không có thực thể cũng làm mình khổ.

Có thể nói một cách khác, bất cứ gì vì mê lầm mà chấp là sở hữu của ta đều là đối tượng của sự biến dịch không ngừng. Chúng không vận hành theo cách ta muốn chúng vận hành. Do đó, chúng đều là nguồn gốc khổ đau. Bởi thế, bất cứ cái gì mà ta chấp trước một cách sai lầm là tự ngã đều bị luật tắc vô thường chi phối, không vận hành theo cách ta muốn, do đó hàm chứa khổ đau. Kết luận: Khổ đau là vì có tâm ngã ái nên mới chấp cái này là của tôi, là vì có tâm ngã mạn nên mới chấp cái này là tôi, là vì có tâm ngã kiến nên chấp cái này là tự ngã của tôi. Như vậy, muốn được giải thoát thời cần phải liả bỏ lối nhìn điên đảo “Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi” mà như thật quán với chánh trí tuệ là “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi”.

Trong kinh Vô ngã tướng, đức Phật phủ nhận mỗi uẩn là một thực thể có ngã, nghĩa là không có nhóm nào trong năm uẩn cấu thành con người thực nghiệm có thể được đồng hóa như là cái tự ngã của con người. Nhưng nếu mỗi một nhóm không thể được đồng hóa như thế thời thử hỏi sự phối hợp của chúng theo luật duyên khởi có cung cấp nền tảng nào cho một sự đồng hóa tương tự hay không? Câu trả lời dứt khoát là: Vô ngã luận Phật giáo tuy chủ trương sinh mệnh hay tâm lý của người ta là tổng thể của năm uẩn, nhưng khẳng quyết không có tự ngã cố định hiện hữu ở trong tổng thể ấy. Tổng thể của năm uẩn còn được gọi là pudgala, dịch là nhân cách. Vì do duyên sinh nên nhân cách là giả hữu. Vấn đề tổng thể của năm uẩn được đề cập trong kinh Khemaka, Kinh Tương Ứng bộ, III, 126.

Một tu sĩ Phật giáo tên Khemaka đã phát triển tuệ quán thấy rõ không hề có ngã hay bất cứ gì thuộc về ngã trong bất cứ nhóm nào của năm uẩn. Tuy nhiên, Khemaka tin rằng cái không có trong mỗi uẩn có thể tìm thấy trong sự hòa hợp do nhân duyên của năm uẩn. Ông nói: “Ví như, này chư Hiền, hương thơm của hoa sen xanh, hay hoa sen hồng, hay hoa trắng, nếu có người nói: 'Hương thuộc về lá, hay thuộc về sắc, hay thuộc về nhụy hoa', nói như vậy có nói đúng không?”

- Thưa không.

- Vậy chư Hiền, trả lời như thế nào là trả lời một cách đúng đắn?”

Rồi ông tiếp: “Chư Hiền, hương là của hoa. Trả lời như vậy là trả lời một cách đúng đắn.”

Theo thuyết hệ thống, đây là trường hợp xuất hiện một phẩm tính đặc biệt, gọi là xuất hiện tánh (emergent property), khi hệ thống hội đủ một số thành tố cần thiết để làm căn cứ sở y cho phẩm tính ấy. Phẩm tính này chỉ xuất hiện khi hệ thống ở vào một mức độ phức tạp xác định và không tìm thấy trong các thành tố của hệ thống.

Điều đáng lưu ý ở đây là đức Phật không phủ định cái tổng thể giả hữu của năm uẩn. Nhưng chúng sinh không hiểu rõ năm uẩn kết hợp thành một cái giả tướng nên lầm tưởng mà chấp đó là Tự ngã, rồi sinh tham ái, chấp thủ, và cứ thế, ái, thủ, hữu,..., như vậy mà tiếp tục mãi trong vòng sinh tử luân hồi. Bởi vậy, đức Phật thuyết giảng pháp môn Ngũ uẩn vô ngã là để dạy chúng sinh phá trừ gốc rễ chấp ngã hầu được giải thoát khỏi luân hồi.

Trong Phật tính luận, có đoạn đức Phật giải thích vì sao ngang qua chính tiến trình phủ nhận “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi” mà người ta siêu việt năm uẩn và khám phá ra cái Chân ngã của mình.

“Bởi vì, hết thảy ngoại đạo ở nơi năm uẩn gồm sắc, v.v... vốn không có ngã tánh mà suy diễn chấp là ngã. Nhưng, các pháp, sắc, v.v... mâu thuẫn với cái mà các người chấp là ngã tướng. Chúng hằng thường vô ngã. Chư Phật, Bồ tát, do Chân như trí, mà đạt được ba la mật vô ngã của tất cả pháp. Bởi vì, ba-la-mật vô ngã này không mâu thuẫn với tướng vô ngã mà các người nhận thấy, cho nên Như lai nói đó là thường hằng vô ngã. Vì đó là chân thể tánh của tất cả pháp, cho nên nói ba la mật vô ngã là Ngã. Như bài kệ được nói trong kinh:

Hai Không đã thanh tịnh

Đặc vô ngã thắng ngã (tức Ngã thù thắng của Vô ngã)

Vì Phật đặc tánh tịnh

Vô ngã chuyển thành Ngã.

Các ngoại đạo chấp thấy có ngã trong năm thủ uẩn. Để trừ sự hư vọng do chấp ngã này nên tu tập Bát nhã ba la mật, cho đến đạt được Vô ngã tối thắng, tức Ngã ba la mật. Đó là quả của nó, nên biết.” (Phật tính luận, trang 798c, Tuệ Sỹ dịch)

Thầy Tuệ Sỹ nói có hai cách giải thích đoạn văn trên về Vô ngã và Chân ngã.

1. Phật không hoàn toàn bác bỏ Ngã. Do phàm phu, ngoại đạo chấp ngã trên những cơ sở sai lầm, nên Phật dạy Thanh văn diệt trừ ngã chấp (nơi năm thủ uẩn). Thanh văn sau khi chứng vô ngã, cần phải quán Niết bàn là Chân ngã. Giải thích này bị chỉ trích là đưa Phật pháp trở về với ngoại đạo (Đại Ngã của Upanishad).

2. Niết bàn có bốn đức: Chân thường, chân lạc, chân ngã, chân tịnh. Phàm phu, đối với pháp vô thường mà cho là thường,... đối với pháp bất tịnh mà cho là tịnh, thành bốn thứ điên đảo. Còn Thanh văn, thời tự tánh Chân như vốn thường hằng mà không biết, chấp pháp tướng, mà cho rằng chứng pháp vô thường, vô ngã là chứng Niết bàn. Đó là bốn thứ điên đảo nơi Thanh văn. Như vậy có tám thứ điên đảo nơi Phàm phu và Thanh văn.

Đoạn văn trên nói, Chân ngã là Ngã tối thắng, siêu việt, của Vô ngã. Thanh văn do tu quán bốn Thánh đế (mà Thắng Man gọi là Thánh đế hữu tác) nên chứng đắc Vô ngã. Bồ tát quán Chân như (Thắng Man gọi là quán Vô biên Thánh đế) thấy được Như tính của các pháp, nên chứng Chân ngã. Thuyết Chân ngã này được nói trong các kinh Niết-bàn, Thắng Man, và các kinh liên hệ như được biết. Lãng Già còn ảnh hưởng thuyết này, nhưng tránh nhầm lẫn với Ngã ngoại đạo nên không quảng diễn. Duy thức về sau cũng tránh không đề cập minh nhiên.

Đối với các nhà khoa học Tánh biết, ngã là một lối nhìn, một quan điểm nhất trí và thống hợp, một vị trí thuận lợi vững chắc và thường hằng, căn cứ dẫn xuất tư duy, cảm giác, và hành động. Từ lâu đời cái vọng tưởng về một cái ngã như vậy hiện hữu nơi mỗi một chúng ta đã trở thành một xác tín, nên ta có thái độ chống đối mãnh liệt đối với những ai nghi ngờ và chối bỏ sự hiện hữu của cái ngã không thật có đó. Tuy nhiên, nếu lâm vào tình thế phải quán sát sự thật hữu của cái ngã huyền hoặc ấy, thời không cách gì tìm thấy được nó. Daniel Dennett, một nhà khoa học Tánh biết, mô tả kết quả quán sát một cách nhí nhảm như sau: “Bạn đi vào não qua con mắt, ngược lên dây thần kinh thị giác, quanh quần chung quanh cái vỏ, quán sát từng tế bào, và trước

khi hay biết thời bạn đã xuất hiện dưới ánh sáng mặt trời ở trên đầu nhọn của một xung động thần kinh cơ vận, gãi đầu, và ngạc nhiên không biết cái ngứa nó ở phương nào.” (Elbow Room. Trang 74-75)

Tôi có thật hay không? Ai cũng thấy rằng mình đang hiện hữu và đang sống rất cụ thể trên mặt đất, có sao lại đặt ra câu hỏi vớ vẩn như vậy? Tôi cảm thấy tôi có thật vì mỗi giây phút sống là một kinh nghiệm tôi đang trải qua. Thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ, tưởng. Yêu đương, thù hận, sợ hãi, dật dờ, lo lắng, và nhất là lúc trải qua tám cơn gió đời, được và thua, danh thơm và tiếng xấu, ca tụng và khiển trách, hạnh phúc và đau khổ [Pàli: Attha loka dhamma: làbha, alàbha; yasa, ayasa; pasamsà, nindà; sukha, dukkha. Tám pháp thế gian. Hán: Bát phong: Hưng thịnh và suy sụp, danh dự và hủy báng, xung dương và cơ bại, an lạc và phiền não].

Bảo rằng tôi có thật, có thể đó chỉ là một ý nghĩ về tôi do tôi tưởng nghĩ về tôi, hoặc do kẻ khác tưởng nghĩ về tôi, hoặc chỉ khi nào tôi cần nghĩ rằng tôi có thật. Cũng có thể một ý nghĩ hay cảm giác của tôi được thể hiện và thực hiện qua ngôn ngữ và khái niệm đã tạo ra cái “tôi có thật” ấy chăng?

Cái tự ngã của con người như thế nào mà khi hiện khi biến, tưởng như thường hằng mà thật ra tồn tại mong manh, thấy rất quen thuộc mà sao khó bắt gặp? Trong từng giây phút sống, chúng ta phải đối đầu với vấn đề nhận thức mâu thuẫn, có và không có tự ngã. Một mặt, đầu chỉ thoáng qua cũng thấy ngay kinh nghiệm của ta luôn luôn biến đổi và hơn nữa, luôn luôn tùy thuộc vào một cảnh huống riêng biệt. Sống là luôn luôn đang ở trong một cảnh ngộ, trong một tình trạng. Không một ai có kinh nghiệm về một sự vật thường tại và độc lập đối với những trạng huống đó. Thế mà mặt khác, hầu hết chúng ta đều tin vào sự tồn tại về một cái ngã bất biến. Ta nhắm mắt chấp nhận rằng chính cái ngã đó lưu chuyển trong vòng sinh tử, là chủ thể nhận thức, ghi nhớ hay nhận thức lại những sự việc đã kinh nghiệm, trì tục cái tánh cách của con người, tạo nghiệp, và chịu báo.

Trong thực tế, từ trước đến nay, suốt lịch trình tiến triển của tư tưởng nhân loại, khắp mọi ngành, triết học, khoa học, phân tâm học, tôn giáo, thiên định, chưa bao giờ có một ngành nào phát hiện một tự ngã bất biến, độc lập, đơn nguyên ở trong thế giới thường nghiệm. Triết gia David Hume đã nói lên sự thật đó như sau: “Về phần tôi, khi đi vào gần gũi mặt thiết nhất cái mà tôi gọi là “tự ngã của tôi” thì tôi luôn luôn tri nhận một đặc thù cảm giác này hay nọ về nóng hay lạnh, ánh sáng hay bóng tối, yêu thương hay oán ghét, đau khổ hay khoái lạc. Tôi không bao giờ không một cảm giác mà có thể

nắm bắt được cái “tự ngã của tôi” vào bất cứ khi nào và không bao giờ quán sát được điều gì ngoài cảm giác. Như vậy cái thấy do trực cảm trái ngược hẳn với cái tri giác hiện có về tự ngã.”

Ở phương Tây, vấn đề mâu thuẫn có ngã nếu căn cứ vào kinh nghiệm thông thường và không có ngã khi tìm nó bằng tư duy và luận lý được giải quyết hoặc bằng cách tảng lờ xem như không có vấn đề, hoặc chấp nhận con người sinh ra đã bị “kết án” phải tin vào tự ngã. Cũng có thuyết chủ trương một siêu ngã tri thức thường nghiệm không thể thấy biết được. Theo Phật giáo, sở dĩ không giải quyết một cách thỏa đáng vấn đề mâu thuẫn đó được là vì không thấu hiểu về tính cách vô thường, vô ngã, và duyên sinh của ngũ uẩn. Phương pháp thực nghiệm mà đức Phật khuyến khích áp dụng để thấy và hiểu tường tận tánh cách vô thường, vô ngã, và duyên sinh của tất cả các hiện tượng, vật lý, sinh lý, cũng như tâm lý, là phép quán niệm.

---o0o---

Phép quán niệm.

Chúng ta thường cho rằng thân thể này là tôi, là của tôi, rằng các cảm thọ sướng hay khổ là có liên quan với cái tôi, rằng cái tâm đang quán sát chính là linh hồn của tôi, rằng các đối tượng của tâm như là ý nghĩ và hành thức là Tự ngã, là tôi, là của tôi. Mục đích của phép quán niệm là ra khỏi vô minh, không còn mơ hồ trong ảo tưởng, thấy được cái giả, chấm dứt si mê. Nhờ quán niệm, ta khám phá ra cái ảo tưởng đã được nguy trang khéo léo của cái gọi là Tự ngã, và từ đó thấy được điều mà đức Phật đã chứng ngộ: Chân lý Tánh Không.

Kinh Niệm, Tương Ưng bộ, V.180, ghi lại lời đức Phật giảng về trú chánh niệm và tỉnh giác như sau.

“- Nay các Tỷ kheo, Tỷ kheo hãy trú chánh niệm, tỉnh giác. Đây là lời giáo giới của Ta cho các Ông.

- Và này các Tỷ kheo, thế nào là Tỷ kheo chánh niệm? Ở đây, này các Tỷ kheo, Tỷ kheo trú, quán thân nơi thân, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm, nhiếp phục tham ưu ở đời,... Như vậy, này các Tỷ kheo, là Tỷ kheo chánh niệm.

- Và này các Tỷ kheo, thế nào là Tỷ kheo tỉnh giác? Ở đây, này các Tỷ kheo, Tỷ kheo biết rõ ràng các cảm thọ khởi lên, biết rõ ràng các cảm thọ an trú,

biết rõ ràng các cảm thọ đi đến hủy diệt; biết rõ ràng các tưởng khởi lên, biết rõ ràng các tưởng an trú, biết rõ ràng các tưởng đi đến hủy diệt. Như vậy, này các Tỷ kheo, là Tỷ kheo tỉnh giác.”

Vậy quán niệm là trú chánh niệm, là tỉnh giác, là để thực sự sống “bây giờ và ở đây”. Kinh Tứ niệm xứ nói về bốn phép quán niệm: về thân thể, về cảm giác, về tâm ý, và về những đối tượng của tâm ý. Niệm (Smṛti), pháp chủ thể trong Tứ niệm xứ, có nghĩa là duy trì ý thức về một đối tượng, là ghi nhận rõ ràng về sự hiện hữu của đối tượng. Quán (Vipasyana) có nghĩa là suy xét về bản chất của đối tượng, là đi sâu vào lòng đối tượng ấy mà thẩm sát. Quán niệm như vậy có nghĩa là ý thức và quán chiếu. Chủ thể quán chiếu là chánh niệm. Chánh niệm là một hiện tượng phát xuất từ tâm ý nhưng có tác dụng soi sáng và chuyên hóa. Chánh niệm là tâm quán chiếu. Tâm quán chiếu không đứng bên ngoài đối tượng quán chiếu. Nó thể nhập đối tượng quán chiếu, nghĩa là đi vào trong và đồng nhất hóa với đối tượng quán chiếu. Tuy vậy, tâm quán chiếu không tự đánh mất mình trong đối tượng bởi vì nó là chánh niệm, chứ không phải là thất niệm.

Tâm quán chiếu không những tham dự vào mà còn chuyên hóa đối tượng nó quán chiếu, dù ta muốn hay không. Cũng như trong thí nghiệm chiếu ánh sáng vào đối tượng lượng tử để nghiên cứu, ánh sáng không những soi sáng mà còn biến đổi đối tượng lượng tử ấy. Với sự có mặt của tâm quán chiếu, đối tượng quán chiếu càng lúc càng hiện lộ cội nguồn và thật tướng của nó và từ từ được chuyên hóa. Có nghĩa là không còn có tác dụng ràng buộc nữa. Đối tượng hiện lộ toàn vẹn thời tâm quán chiếu cũng đạt tới mức sáng tỏ toàn vẹn. Thấy rõ pháp cũng là thấy rõ tâm. Khi pháp trở thành chân như thời tâm trở thành trí. Đối tượng và chủ thể nhận thức không lìa nhau.

Điều cần nhấn mạnh ở đây là chớ có bao giờ đồng hóa tâm với Tự ngã. Lối nhìn điên đảo “Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi” là đặc trưng của loạn tâm. Thật đáng tiếc sau khi đưa ra nhận xét “Tôi suy nghĩ”, Descartes đã quá vội vàng kết luận “Tôi hiện hữu” với ý nghĩa là hiện hữu như một vật thể đang suy nghĩ (res cogitans). Nếu ông có chánh niệm và tỉnh giác, thời ông nhận biết ngay “suy nghĩ” là một hiện tượng tâm lý, không phải là một đối tượng biệt lập được nhận thức bởi một chủ thể bất biến có tính cách đồng nhất là “tôi”. Đáng lý ông phải quán chiếu: “Đó là suy nghĩ, suy nghĩ là sự tiếp nối của những chuỗi nhân duyên hiện hành vô chủ.”

Tu tập quán niệm chỉ cần chú tâm, tỉnh giác, nhận diện, quán chiếu thường trực bốn niệm xứ trong sinh hoạt hàng ngày cũng như trong giờ thiền tọa. Chớ có một định kiến nào, một tư tưởng phê phán nào, và một thái độ nào cả đối với các pháp đang quán chiếu. Chánh niệm nhận diện những gì xảy ra trong thân tâm, soi sáng, và quán chiếu những đối tượng ấy một cách bình thản, tự nhiên, không thiên vị. Những thuộc tính vô thường, vô ngã, bất tịnh, có tác dụng gây đau khổ, v.v... của các pháp tự nhiên hiển lộ dưới ánh sáng quán chiếu. Có như thế ta mới đạt tới những cái thấy màu nhiệm như bất sinh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm, tương nhập và tương tức.

Nói một cách cụ thể, khi đối duyên xúc cảnh hay đối diện với tâm ý, chánh niệm tỉnh giác là quán sát và ghi nhận các hiện tượng vật lý và tâm lý một cách khách quan, sáng suốt định tĩnh, không cho các phiền não như tham, sân, si chi phối, xâm chiếm, sai sử. Đây chính là tu theo bốn chữ Phật dạy: “Bất tùy phân biệt”, đối cảnh không khởi phân biệt. Tâm không khởi phân biệt, thời vọng niệm chẳng sanh, vọng niệm không sanh, thời chân tâm tự hiện. Có hai hiện tượng song song cần theo dõi và ghi nhận. Một, chú tâm quán sát và ghi nhận đối tượng. Hai, theo dõi và ghi nhận diễn biến của tâm quán chiếu đối tượng ấy. Nếu ghi nhận kịp thời ngay khi chúng xuất hiện thời đặc tính riêng của thân và tâm, của sắc và danh sẽ hiển lộ. Tiếp đó, sẽ hiển lộ đặc tính nhân duyên hay điều kiện. Nghĩa là thấy được ba giai đoạn: khởi lên, diễn biến hay kéo dài, và biến mất. Khi đặc tính nhân duyên hiển lộ thời sẽ thấy ba tướng, vô thường, khổ, vô ngã.

Quả vậy, sự hiện hữu của hoại diệt tiếp theo sinh khởi là dấu hiệu hoặc đặc tính của tánh không thường tồn. Nếu muốn xác định sự vật gì đó không thường tồn hay vô thường, thời phải cố gắng quán niệm xem sự vật đó có phải là đối tượng của một tiến trình sinh khởi rồi hoại diệt hay không. Nếu nhờ chánh niệm tỉnh giác mà thấy được sự sinh diệt của hiện tượng, thời lúc đó mới có thể quyết định hiện tượng quán chiếu là vô thường.

Chẳng hạn, khi bước đi, quán sát được sự hiện hữu của chuyển động dở chân và nhận thức chuyển động dở chân, rồi ghi nhận chuyển động đó biến mất, nhường chỗ cho chuyển động đưa chân ra trước, và nhận thức về chuyển động đưa chân ra trước. Sự thấy biết tiến trình sinh khởi và hoại diệt của các động tác này là do tự mình quán chiếu thông hiểu chứ không cần phải chấp nhận hay tin tưởng qua một quyền lực ngoại vi nào hay dựa vào sự thấy biết của một tha nhân.

Sự thấy rõ vô thường phải do quán sát một cách thuần túy sự biến mất của các hiện tượng trong hiện tại mà không qua suy nghĩ hay lý luận. Khi thấy rõ vô thường thời ta mất hẳn ảo tưởng về sự thường còn. Lúc bấy giờ ngã mạn sẽ vắng mặt. Ngã mạn cũng giảm thiểu rất nhiều ngay trong lúc hành giả chánh niệm chú tâm quán sát tánh vô thường.

Khi thông hiểu danh và sắc là vô thường thời tiếp theo, sẽ thấy chúng là những gì bất toại ý bởi vì chúng luôn luôn bị trạng thái sinh diệt áp bức và đè nén. Chẳng hạn, có một cảm giác đau nhức nơi lưng. Nếu chú tâm quán sát thời sẽ thấy sự nóng bỏng của chỗ đau biến thành sức ép, rồi biến thành sự đập mạnh thỉnh thoảng. Sự đập mạnh này cũng biến chuyển, thay đổi cường độ và tính chất một cách liên tục. Cuối cùng, khi sự biến đổi lên đến cực điểm thời tâm quán chiếu thấy được sự vỡ vụn, phân tán của cái đau. Lúc bấy giờ tâm không còn bị sự đau nhức hành hạ nữa. Bản chất đau khổ của các cảm giác hiển lộ rõ ràng vì sự thấy rõ cơ thể này chỉ là một khối đau khổ và bất toại ý không ngừng biến đổi.

Thật vậy, vì tất cả sự vật đều sinh và diệt không ngừng từ sát na này sang sát na khác, nên chúng ta không thể nắm giữ gì được cả, và phải sống trong một hoàn cảnh bị nhiều áp lực lớn lao chi phối. Ta muốn chúng vững bền mà chúng không vững bền như ý ta muốn. Sự vật sinh khởi rồi hoại diệt theo luật thiên nhiên. Mỗi khi sinh xảy ra thời không cách gì ngăn cản sự diệt. Bởi thế mới sinh bất toại ý tức là khổ. Thấy biết tánh vô thường và bất toại ý của vạn vật tức là nhận thức được rằng không thể làm chủ được chúng. Nghĩa là trực nhận không có một bản ngã hay linh hồn nào bên trong thân tâm để ra lệnh chúng phải thường tồn. Ghi nhận sự xuất hiện của khổ não và quán chiếu sự khổ não cho thấy rõ không có một sự vật gì ta có thể bám víu nương tựa, nhờ cậy được. Kết quả là tác dụng loại trừ sự hiểu biết sai lầm rằng sự vật là tốt đẹp, đáng yêu, bền vững. Khi các ảo tưởng sai lầm này biến mất thời tham ái cũng không hiện khởi.

Bây giờ, tự nhiên sẽ thấy được vô ngã, nghĩa là không có ai ở đằng sau mọi tiến trình, không có một quyền lực, một thực thể, hay linh hồn nào có thể làm chủ được bản thể của vạn vật. Từ sát na này sang sát na khác, các hiện tượng xuất hiện theo một tiến trình tự nhiên. Vô ngã liên quan đến danh sắc hay tất cả những hiện tượng vô thường không có tự ngã. Đặc tính của vô ngã là thấy được sự sinh và diệt không diễn ra theo ý muốn của ta. Mọi hiện tượng tâm vật lý diễn ra trong ta, đến rồi đi một cách tự động, theo một luật tắc tự nhiên, ngoài sự kiểm soát của ta. Hãy nhìn vào đời sống khi ta ngã bệnh, đau khổ, rồi chết. Những tiến trình này có vận hành theo ước muốn

của ta chẳng? Có quyền lực hay thực thể nào kiểm soát các tiến trình này hay không? Sự thấy biết rõ ràng vô ngã phát sinh ngay từ lúc ta quán chiếu sự sinh diệt của các hiện tượng, chứ không đến từ sự suy nghĩ hay lý luận, và không hề bị ảnh hưởng hay bị điều khiển hoặc bị tác động bởi một nguyên nhân nào bên ngoài.

Khi không thấy được sự sinh diệt của mọi hiện tượng thân và tâm, thời rất dễ có tư tưởng lầm lạc rằng có một cái ngã, một cá nhân, hay một cái tôi trường tồn vĩnh cửu ở trong thân và tâm này. Các quan kiến sai lầm như vậy sẽ tạm thời loại bỏ bằng phép quán niệm.

Mặc dầu bốn lãnh vực quán niệm trong kinh Tứ niệm xứ đều có liên quan đến năm uẩn được nói đến trong Bát nhã Tâm kinh: quán niệm thân thể nơi thân thể liên quan đến Sắc uẩn, quán niệm cảm thọ nơi cảm thọ liên quan đến Thọ uẩn, quán niệm tâm ý nơi tâm ý liên quan đến Tưởng và Hành uẩn, quán niệm đối tượng tâm ý (pháp) nơi đối tượng tâm ý liên quan đến Thức uẩn, phương pháp thực hành có điều khác biệt với pháp môn Tích Không quán của Tâm kinh.

Tích Không quán là dùng quán sát phân tích để thấy các pháp không tự có mà do nhân duyên hòa hợp mới có, có một cách giả tạo, trống rỗng, không có tự tính. Tâm kinh mô tả pháp này trong mấy câu: “Xá lợi tử! Sắc bất dị Không, Không bất dị Sắc. Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc. Thọ, tưởng, hành, thức, diệp phục như thị.”

Như đã nói trong phần trên, đức Phật chỉ cho thấy mỗi uẩn chẳng có gì là ngã và năm uẩn kết hợp cũng chẳng có gì là ngã. Ngài chỉ rõ ngũ uẩn là vô ngã, nghĩa là không có Tự ngã, hay Nhơn vô ngã, hay sanh vô ngã, với mục đích là để phá cái chấp Nhơn ngã. Chữ “nhơn” ở đây chỉ hữu tình, bao gồm con người trong đó. Bởi thế để khỏi hiểu lầm nên nói sanh vô ngã hay hữu tình vô ngã.

Xét về tướng, ngũ uẩn hư huyễn, giả dối, không thật, vô thường, khổ, không, vô ngã, như đức Thế Tôn nói kệ (Tập A hàm. I.265. Kinh Hoa nghiêm, Phẩm Ly thế gian):

“Quán sắc như bọt nước,

Thọ như bong bóng nước,

Tưởng y như sóng nắng,

Các hành như cây chuối,

Các thức là vô ngã.”

Nhưng xét về tánh, thời Tâm kinh nói: “Ngũ uẩn giai không”. Nói ngũ uẩn vô ngã thời có nghĩa là trong ngũ uẩn không có một ngã nào. Bây giờ nói ngũ uẩn giai không thời chính ngay ngũ uẩn là Không, là vô tự tính. Tự thân của pháp năm uẩn không thể có được (bất khả đắc), bởi vì năm uẩn do nhân duyên điều kiện mà tồn tại. Cho nên không thể chấp năm uẩn là thật có như chủ trương của một số học giả vào thời bấy giờ. Nói vô ngã là chú trọng về hữu tình. Nói Không là nói tất cả các pháp, gồm cả hữu tình lẫn vô tình. Bởi vậy, thay vì dùng chữ vô ngã để hàm ý cả nhơn vô ngã lẫn pháp vô ngã, có kinh nói rõ hơn là vô ngã có hai thứ. Chẳng hạn, lý chủ yếu ở trong kinh Lăng Già được phát biểu là: “Ngũ pháp tam tự tính, bát thức nhị vô ngã”. Dịch là: Năm pháp (danh, tướng, vọng tướng, chánh trí, như như), Ba tự tính (biên kế sở chấp, y tha khởi, viên thành thật), Tám thức (Năm thức thân: thấy, nghe, nếm, ngửi, và xúc chạm; ý thức, Mạt na, A lại da), Hai vô ngã (nhơn vô ngã và pháp vô ngã; hay hữu tình vô ngã và pháp vô ngã).

Bộ Đại Bát nhã 600 cuốn và Bát nhã Tâm kinh, bài kinh tóm tắt tinh yếu của 600 cuốn ấy, có thể thu gọn lại trong câu chủ yếu này: “Quán Tự Tại Bồ tát hành thâm Bát nhã ba la mật đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách”. Dịch là: Vị Bồ tát đã có sức quán tự tại khi thực hành cái Bát nhã ba la mật đa, chiếu soi rõ năm uẩn đều không, vượt qua tất cả khổ ách. (Ngũ uẩn Vô ngã. HT. Thích Thiện Siêu)

Quán Tự Tại Bồ tát, danh hiệu của Bồ tát Quán Thế Âm, có thể hiểu theo hai nghĩa. Một, quán thế âm là quán tiếng kêu cứu khổ của chúng sinh, cầu xin cứu vớt, giải thoát cho họ. Hai, quán tự tại là quán nhất thiết không, tự tại vô ngại, không bị vướng mắc. Quán tự tại là tự lợi, thuộc về trí. Quán thế âm là lợi tha, thuộc về bi. Danh hiệu này gồm cả tự lợi, lợi tha, trí và bi.

Quán tự tại còn có một nghĩa khác, chỉ chung cho tất cả chứ không riêng gì cho Ngài Quán Thế Âm. Theo nghĩa này, quán tự tại là quán các pháp một cách dung thông, vô ngại, không còn vướng mắc, không còn chấp ngã. Đây là nghĩa của dòng chữ Quán Tự Tại đặt lên đầu kinh. Lý do: Vì Bát nhã Tâm kinh được coi như một bộ kinh trích lược ý và lời của bộ kinh Đại Bát nhã, chứ không phải là bộ kinh Phật thuyết trọn vẹn, có phần tựa, phần chánh tông, và phần lưu thông y như các bộ kinh khác.

Hành, chiếu kiến, độ, ba chữ ấy đi với nhau. Hành tức thực hành, tu tập những pháp môn nào đưa tới định để sinh tuệ. Chiếu kiến tức là soi rõ và thấy rõ. Khổ ách phát sinh từ sự chấp năm uẩn là ngã. Bây giờ có hành mới có khả năng soi rõ và thấy rõ năm uẩn là Không, do đó khổ ách không chỗ nương tựa để phát sinh. Bởi năm uẩn đều Không cho nên khổ ách không còn nữa. Tại sao gọi là Thâm Bát nhã? Trí tuệ nếu mới chứng được Sanh không (nhơn không) mà chưa chứng được Pháp không thời gọi là Thiển Bát nhã ba la mật đa. Khi chứng được lý Pháp không nữa, trí tuệ ấy gọi là Thâm Bát nhã ba la mật đa. Theo Phật giáo, làm việc gì mà có trí Bát nhã trong đó thời việc ấy đã đạt được một cách trọn vẹn, hoàn tất một cách rõ ràng, tức là vượt qua bờ bên kia, bước qua bờ giác, gọi là độ. Tóm lại, thực hành cái thâm Bát nhã ba la mật thời có khả năng chiếu soi thấy rõ năm uẩn đều không và vượt qua tất cả khổ ách một cách trọn vẹn.

Trong sách Vô ngã, Thượng tọa Thích Trí Siêu giới thiệu và trình bày tuy ngắn gọn nhưng rất đầy đủ, kỹ càng, và rành mạch hai phương pháp tu tập về Vô ngã mà chính Ông được học và thực hành. Một phương pháp là pháp thiền Tứ niệm xứ và phương pháp thứ hai dùng lý trí suy luận theo biện chứng pháp Trung Quán. Đây là tập sách rất hữu ích cho những ai đang học hỏi và thực hành phép quán chiếu về Vô ngã.

---o0o---

12. Hữu tình

Hữu tình.

Bản thể hữu tình được đề cập trong hai bài kinh, số 1202 và số 1203, Tập A hàm, Đại tạng Việt Nam, qua câu chuyện ma Ba Tuần hóa thân thành một thanh niên dung mạo đoan chánh đến quấy nhiễu hai Tỳ kheo ni, Vajirà và Selà, tọa Thiền ở rừng An Đà.

Trong kinh số 1202, Ma hỏi Tỳ kheo ni Vajirà: "Chúng sinh sanh thế nào?/ Ai là người tạo tác?/ Chúng sinh khởi chỗ nào?/ Đi đâu và đến đâu?/"

Tỳ kheo ni Vajirà biết chắc đó là ác ma muốn đến nhiễu loạn, bèn nói kệ:

"Sao Ngươi lại nói hoài,/ Đến hai chữ chúng sinh?/ Phải chăng, này Ác ma,/ Ngươi rơi vào tà kiến? Đây quy tụ các hành,/ Chúng sinh được hình thành.//

Như bộ phận quy tụ,/ Tên xe được nói lên./ Cũng vậy, uẩn quy tụ,/ Thông tục gọi chúng sinh.//

Chỉ có khổ được sanh,/ Khổ tồn tại, khổ diệt./ Ngoài khổ, không gì sanh,/ Ngoài khổ không gì diệt.//"

Trong kinh số 1203, Ma hỏi Tỳ kheo ni Selà: "Tại sao có thân này?/ Ai là người tạo tác?/ Thân này có từ đâu?/ Thân đi đến chỗ nào?//"

Tỳ kheo ni Selà đáp:

"Thân này không tự tạo,/ Cũng chẳng phải tha tạo./ Nhân duyên hòa hợp sanh,/ Duyên tan thời hoại diệt.//

Hột giống gieo vào ruộng,/ Được nảy mầm sinh lộc,/ Khi nhiễm thấm cả hai,/ Vị đất và khí ướt.//

Cũng vậy, uẩn và giới,/ Cùng với sáu xứ này,/ Do nhân duyên quy tụ,/ Chúng sẽ được hình thành./ Do nhân duyên tán ly,/ Chúng bị hoại, tiêu diệt.//

Ta biết Ngươi, Ác ma./ Hãy tự biến mất đi.//"

Sau này, thí dụ cỗ xe của Đại đức Na Tiên (Nagasena) nói về vô ngã luận cho vua Di Lan Đà chính đã phát xuất từ bài kệ có tiếng của Tỳ kheo ni Vajirà. Chúng sinh chỉ do chư hành tập hợp lại mà thành, trong đó không có cái gì có thể được gọi là hữu tình. Cũng như các bộ phận tập hợp lại mà gọi là xe, cũng thế, chỉ dựa vào năm uẩn mà tạm có cái tên chúng sinh mà thôi. Thật ra, sự kết hợp của các yếu tố hữu tình không thể xem giống như sự kết hợp cơ giới của cỗ xe. Các bộ phận của cỗ xe được chế tạo trước, rồi đem sắp ráp với nhau thành một cấu trúc có thành phần nhất định, không thay đổi. Về hữu tình hữu cơ thời trước là toàn thể rồi sau mới là bộ phận. Theo Phật, hữu tình tuy là một hợp thể gồm nhiều thành tố tụ tập, chứ không phải là một thể thuần nhất, đơn độc, và cố định, nhưng bất cứ thành tố nào cũng đều niệm niệm sinh diệt. Nhất là hiện tượng tâm lý luôn luôn lưu chuyển biến đổi, trong đó không có cái gì được gọi là ngã thể thường trụ cả. Sinh mệnh chỉ là một hiện tượng quan hệ. Không dễ dàng hợp thành và tiêu hoại như cỗ xe, hữu tình được thành lập do kết hợp nhiều yếu tố hoạt động lại với nhau thành đơn vị hữu cơ, rồi cá thể hóa, đặc thù hóa, tích tụ tất cả kinh nghiệm ở quá khứ, và lấy đó làm cơ sở quy định và sáng tạo quá trình cho những hoạt động đặc thù trong tương lai. Do đó, sự kết hợp các thành tố

được nối tiếp, không gián đoạn. Chính nhờ sự tương tục bất đoạn, vô thủy vô chung ấy mà sinh mệnh được liên tục.

Đức Phật thường đứng trên nhiều lập trường khác nhau để phân tích và quan sát các yếu tố cấu tạo hữu tình. Phương pháp phân tích của Phật cực kỳ tinh tế và chặt chẽ. Mục đích chia chẻ hữu tình thành nhiều yếu tố không những là để biết rõ tổ chức tâm lý và tình hình hoạt động của nó mà cốt yếu là để chuyển mê khai ngộ, chuẩn bị nó cho mục đích tu dưỡng. Nói theo nghĩa hẹp, tu dưỡng là nhằm ức chế tâm ác và bồi dưỡng tâm thiện. Nói rộng ra thời có nghĩa là ức chế phiền não, phát huy trí tuệ để cuối cùng đạt đến giải thoát. Thiện, ác, mê, ngộ, rốt ráo không ngoài những hoạt động tâm lý. Bởi vậy, nếu muốn tiến tu thời trước hết cần biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thực.

---o0o---

Lục đại.

Chẳng hạn, trong kinh Giới phân biệt (Dhatuvibhargasuttam), Trung Bộ 140, khi đức Phật chú trọng thuyết minh về tổ chức của thân thể tức về yếu tố vật chất thời Ngài nói đến sáu đại (giới): đất, nước, lửa, gió, không, và thức. Năm đại đầu biểu hiện các cơ quan của thân thể và tác dụng của chúng. Thức giới (thức đại) biểu hiện các hoạt động tinh thần. Ngài chia chẻ và thuyết minh về tổ chức thân thể một cách rất chi li tường tận. Sau đây là những đoạn kinh mô tả năm đại đầu.

"Này Tỷ kheo, thế nào là địa giới? Có nội địa giới và ngoại địa giới. Thế nào là nội địa giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, kiên cứng, thô phù, bị chấp thủ, như tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bao tử, phân, và bất cứ vật gì khác, thuộc nội thân, thuộc cá nhân, kiên cứng, thô phù, bị chấp thủ. Như vậy, này Tỷ kheo, được gọi là nội địa giới. Những gì thuộc nội địa giới và những gì thuộc ngoại địa giới đều thuộc về địa giới."

"Này Tỷ kheo, thế nào là thủy giới? Có nội thủy giới và ngoại thủy giới. Thế nào là nội thủy giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc nước, thuộc chất lỏng, bị chấp thủ như mật, đàm (niêm dịch), mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mồ da, nước miếng, nước mũi, nước ở khớp xương, nước tiểu, và bất cứ vật gì khác, thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc nước, thuộc chất lỏng, bị chấp thủ. Như vậy, này Tỷ kheo, được gọi là nội thủy giới. Những

gì thuộc nội thủy giới và những gì thuộc ngoại thủy giới đều thuộc về thủy giới.”

“Này Tỷ kheo, thế nào là hỏa giới? Có nội hỏa giới và ngoại hỏa giới. Thế nào là nội hỏa giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, bị chấp thủ. Như cái gì khiến cho hâm nóng, khiến cho hủy hoại, khiến cho thiêu cháy, cái gì khiến cho những vật được ăn, uống, nhai, ném, có thể khéo tiêu hóa, hay tất cả những vật gì khác, thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, bị chấp thủ. Như vậy, này Tỷ kheo, được gọi là nội hỏa giới. Những gì thuộc nội hỏa giới và những gì thuộc ngoại hỏa giới đều thuộc về hỏa giới.”

“Này Tỷ kheo, thế nào là phong giới? Có nội phong giới và ngoại phong giới. Thế nào là nội phong giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc gió, thuộc tánh động, bị chấp thủ. Như gió thổi lên, gió thổi xuống, gió trong ruột, gió trong bụng dưới, gió thổi ngang các đốt, các khớp, hơi thở vô, hơi thở ra, và bất cứ vật gì khác, thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc gió, thuộc tánh động, bị chấp thủ. Như vậy, này Tỷ kheo, được gọi là nội phong giới. Những gì thuộc nội phong giới và những gì thuộc ngoại phong giới đều thuộc về phong giới.”

“Này Tỷ kheo, thế nào là hư không giới? Có nội hư không giới và ngoại hư không giới. Thế nào là nội hư không giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc hư không, thuộc hư không tánh, bị chấp thủ. Như lỗ tai, lỗ mũi, cửa miệng, do cái gì người ta nuốt, những gì được nhai, được uống, được ăn, được ném, và tại chỗ mà những gì được nhai, được uống, được ăn, được ném, được giữ lại, và ngang qua chỗ mà những gì được nhai, được uống, được ăn, được ném, và được tổng xuất xuống phần dưới để ra ngoài, và bất cứ vật gì khác, thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc hư không, thuộc hư không tánh, bị chấp thủ. Như vậy, này Tỷ kheo, được gọi là nội hư không giới. Những gì thuộc nội hư không giới và những gì thuộc ngoại hư không giới đều thuộc về hư không giới.”

Sau mỗi lần mô tả một giới, Ngài luôn luôn nhấn mạnh: “Giới ấy phải được quán sát như thực với chánh trí tuệ như sau: 'Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.' Sau khi như thực quán sát mỗi giới với chánh trí tuệ như vậy, vị ấy sanh yểm ly đối với giới ấy, tâm từ bỏ giới ấy.”

Tuy phân loại Sáu giới không trọng yếu bằng thuyết Ngũ uẩn, nhưng cách phân loại này đã có nhiều ảnh hưởng trên chủ trương Lục đại duyên khởi của Chân Ngôn tông.

---o0o---

Tứ thực.

Một cách phân loại khác: thuyết Bốn loại thức ăn. Thuyết này đứng trên lập trường duy trì sinh mệnh tức hữu tình thể chia sự thành lập hữu tình làm bốn yếu tố để quan sát.

“Này các Tỷ kheo, có bốn loại đồ ăn này khiến cho các loại sinh vật hay các loại chúng sinh được tồn tại hay khiến cho các loại sắp sanh thành được thọ sanh. Thế nào là bốn? Một là đoàn thực hoặc thô hoặc tế, hai là xúc thực, ba là tư niệm thực, bốn là thức thực.” (Moliya Phagguna. Tương Ưng Bộ XII.12)

Đoàn thực là yếu tố nhục thể, bộ phận nhờ vào thực vật để nuôi sống, tương đương với cái gọi là "nhờ ăn mà sống". Xúc thực là do sáu căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý tiếp xúc với sáu trần, sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp. Tư niệm thực là những nỗi ước ao ta muốn thực hiện cho đời ta. Để hiểu thế nào là thức thực, cần biết rằng chúng ta là sự biểu hiện của thức, gồm có y báo và chánh báo. Chánh báo là con người gồm năm uẩn của ta và y báo thuộc hoàn cảnh chung quanh ta. Vì hành động từ nhiều kiếp xưa nên bây giờ ta có chánh báo này, với y báo này. Chánh báo và y báo đều là sự biểu hiện của tâm thức. Khi nhận thức, tâm cũng giống như cơ thể đón nhận các món ăn. Món ăn đó gọi là thức thực. Như vậy, xúc thực, tư niệm thực, và thức thực là những yếu tố tinh thần, từ thô đến tinh. Chúng sinh nhờ bốn cách ăn nói trên mà được cấu thành. Ngoài ra, cũng nên nhớ rằng câu kinh nói “hết thầy chúng sinh nhờ ăn mà sống” rất tương đồng với câu “hết thầy chúng sinh nhờ vào hành mà sống”. Bởi thế, không nên chấp chặt vào văn tự một cách thái quá. Tuy nói là ăn, nhưng không nên cho đó là trung tâm của mùi vị.

Đức Phật dùng thuyết Tứ thực để nói về tổ chức của hữu tình nhưng cốt yếu là để giải thích tứ thực là do nhân duyên sinh. Điều này thấy rõ trong đoạn văn kể tiếp.

“Tôn giả Moliya Phagguna bạch Thế tôn:

- Bạch Thế tôn, ai ăn thức thực?

- Câu hỏi ấy không thích hợp, Thế tôn đáp. Ta không nói: 'Có ai ăn'. Nếu Ta nói: 'Có kẻ ăn', thì câu hỏi: 'Có ai ăn' là câu hỏi thích hợp. Nhưng Ta không nói như vậy. Và vì Ta không nói như vậy, nếu có ai hỏi Ta: 'Bạch Thế tôn, thức thực là duyên cho gì?', thì câu hỏi ấy thích hợp. Ở đây câu trả lời thích hợp là: 'Thức thực là duyên cho sự sanh thành, cho sự tái sanh trong tương lai. Khi cái ấy hiện hữu, có mặt, thì sáu xứ có mặt. Do duyên sáu xứ, xúc có mặt.'

- Bạch Thế tôn, ai cảm xúc?

- Câu hỏi ấy không thích hợp, Thế tôn đáp. Ta không nói: 'Có kẻ cảm xúc'. Nếu Ta nói: 'Có kẻ cảm xúc', thì câu hỏi: 'Ai cảm xúc?' là câu hỏi thích hợp. Nhưng Ta không nói như vậy. Và vì Ta không nói như vậy, nếu có ai hỏi Ta: 'Bạch Thế tôn, do duyên gì xúc sanh khởi?', thì câu hỏi ấy thích hợp. Ở đây câu trả lời thích hợp là: 'Do duyên sáu xứ, xúc sanh khởi. Do duyên xúc, thọ sanh khởi.'

... ..

- Bạch Thế tôn, ai chấp thủ?

- Câu hỏi ấy không thích hợp, Thế tôn đáp. Ta không nói: 'Có kẻ chấp thủ'. Nếu Ta nói: 'Có kẻ chấp thủ', thì câu hỏi: 'Ai chấp thủ?' là câu hỏi thích hợp. Nhưng Ta không nói như vậy. Và vì Ta không nói như vậy, nếu có ai hỏi Ta: 'Bạch Thế tôn, do duyên gì thủ sanh khởi?', thì câu hỏi ấy thích hợp. Ở đây câu trả lời thích hợp là: 'Do duyên ái, thủ sanh khởi. Do duyên thủ, hữu sanh khởi.' ... Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này tập khởi.

Nhưng này Phagguna, do ly tham, đoạn diệt một cách hoàn toàn sáu xúc xứ nên xúc diệt. Do xúc diệt nên thọ diệt. Do thọ diệt nên ái diệt. Do ái diệt nên thủ diệt. Do thủ diệt nên hữu diệt. Do hữu diệt nên sanh diệt. Do sanh diệt nên già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt."

---o0o---

Thập nhị xứ và Thập bát giới.

Đứng trên căn bản nhận thức luận, A tỳ đạt ma Phật giáo áp dụng phân loại thập nhị xứ và thập bát giới. Thập nhị xứ bao gồm sáu căn xứ: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, và ý căn xứ, và sáu cảnh xứ: sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp xứ. Sự phân loại này căn cứ vào quan hệ giữa sáu căn và đối tượng của chúng. Năm căn đầu đều có ý nghĩa vừa tâm lý vừa sinh lý. Căn không phải là mắt, tai, .. biểu hiện bên ngoài thường được gọi là phủ trần căn mà có nghĩa chỉ vào tác dụng tiềm ẩn bên trong được gọi là thắng nghĩa căn hay tịnh sắc căn, tương đương với hệ thần kinh nói theo ngôn ngữ khoa học. Đức Phật giảng: "Nội nhập sở (căn) là gì? Mắt là nội nhập sở, là tịnh sắc do tứ đại tạo thành mà không thể thấy được, vì có chướng ngại (hữu đối). Nội nhập sở của tai, mũi, lưỡi, thân cũng thế." (Tập A hàm, 13)

Như vậy, năm căn là do bốn yếu tố: đất, nước, lửa, gió tạo thành. Tuy chúng là những cơ quan nhận thức ngoại giới, nhưng đối tượng của chúng đều hạn định trong phạm vi nhất định: nhãn căn chỉ đối với sắc cảnh, không thể đối thanh cảnh, tỷ căn với hương cảnh chứ không thể thông sắc cảnh, v.v... Cơ quan thống nhiếp toàn thể năm căn và tiếp thu hết thấy nhận thức là ý căn (mana). Trong Đại kinh Phương quảng, Trung Bộ 43, có đoạn:

"Này Hiền giả, năm căn này, có cảnh giới sai khác, có hành giới sai khác, không có lãnh thọ cảnh giới, hành giới lẫn nhau, tức là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân. Này Hiền giả, giữa năm căn này, có cảnh giới sai khác, có hành giới sai khác, không có lẫn lộn cảnh giới, hành giới với nhau. Ý làm sở y cho chúng, và ý lãnh thọ cảnh giới và hành giới của chúng."

Ý căn ở đây đồng nghĩa với ý thức thứ sáu và được gọi là căn, được xem như một cơ quan nhận thức đối tượng. Quan hệ giữa ý căn thứ sáu và pháp cảnh được gọi là pháp, có nghĩa như là hết thấy pháp, bao quát tất cả nhận thức do năm căn trước đưa đến. Đồng thời, nếu là vật đối tượng của nhận thức chủ quan thời bất cứ hiện tượng tâm hay là vô vi, thời ý căn lấy đó làm hiện tượng khách quan để làm sáng tỏ quan hệ nhận thức. Như vậy, pháp xứ không phải là đối tượng của năm căn đầu mà chỉ là đối tượng của ý thức mà thôi. Về mặt nhận thức luận, pháp xứ bao gồm vô vi pháp, bất tương ưng hành pháp, và những hiện tượng tinh thần khách quan, do đó có nghĩa là bao hàm hết thấy. Ngoài quan hệ tương đãi và tương thành giữa sáu căn và sáu cảnh hầu như bao hàm hết thấy mọi nhận thức, tất cả đều là vô thức. Theo Phật, cái gọi là thế giới chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức giữa sáu căn và sáu cảnh. Hãy nghe đức Phật giảng thế nào là hết thấy: "Hết thấy nghĩa là mười hai nhập xứ, mắt đối với sắc, tai đối âm thanh, mũi đối với

mùi, lưỡi đối với vị, thân đối với xúc, ý đối với pháp, đó gọi là hết thấy." (Tập A hàm. Kinh số 319)

Trên hình thức, do sáu căn đối sáu cảnh mà sinh ra sáu thức. Như vậy, sáu thức chẳng qua chỉ là tên gọi kết quả do quan hệ sáu căn và sáu cảnh sản sinh trên phương diện hình thức mà thôi.

“Các Tỷ kheo! Hết thấy thức do nhân duyên sinh mà có tên gọi, tức lấy nhãn căn làm duyên mà sinh sắc thức thời gọi là nhãn thức; lấy nhĩ căn làm duyên mà sinh thanh thức thời gọi là nhĩ thức; lấy tỷ căn làm duyên mà sinh hương thức thời gọi là tỷ thức; lấy thiệt căn làm duyên mà sinh vị thức thời gọi là thiệt thức; lấy thân căn làm duyên sinh ra xúc thức thời gọi là thân thức; lấy ý căn làm duyên sinh ra pháp thức thời gọi là ý thức; lửa nhờ cây làm duyên thời gọi là lửa cây; lửa nhờ rom làm duyên thời gọi là lửa rom...” (Tập A hàm, 13)

Thuyết Thập bát giới được thành lập do cộng sáu thức với mười hai xứ. Mười tám giới bao quát hết thấy (sabba), và gồm nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới, nhĩ giới, thanh giới, nhĩ thức giới, tỷ giới, hương giới, tỷ thức giới, thiệt giới, vị giới, thiệt thức giới, thân giới, xúc giới, thân thức giới, ý giới, pháp giới, và ý thức giới. Có sự sai khác giữa ý giới và ý thức giới. Ý giới chuyên chỉ tâm ở phương diện bị động, còn ý thức giới, thời phán đoán, suy lý, v.v..., không nhiều thời ít, bao hàm phương diện chủ động của tâm. Nền tảng của sự phân loại này thuần là nhận thức luận. Những quá trình mà hình thức nhận thức luận phải trải qua để trở thành những hiện tượng tâm lý phức tạp thường được đức Phật diễn tả như sau.

"Mắt và sắc làm duyên sanh nhãn thức, ba sự hòa hợp sanh xúc, xúc cùng sanh thọ, tưởng, tư; ... Tai, mũi, lưỡi, thân, làm duyên sanh thân thức, ba sự hòa hợp sanh xúc, xúc cùng sanh thọ, tưởng, tư, ... Duyên ý và pháp sanh ý thức, ba sự hòa hợp sanh xúc, xúc cùng sanh thọ, tưởng, tư. Những pháp này gọi là người. Đối với những pháp này, tưởng là người, chúng sinh." (Tập A hàm. Kinh số 306)

"Thế nào là duyên các thứ giới, sanh ra các thứ xúc ... ? Nghĩa là duyên nhãn giới sanh nhãn xúc. Duyên nhãn xúc sanh nhãn thọ. Duyên nhãn thọ sanh nhãn tưởng. Duyên nhãn tưởng sanh nhãn dục. Duyên nhãn dục sanh nhãn giác. Duyên nhãn giác sanh nhãn nhiệt. Duyên nhãn nhiệt sanh nhãn cầu. Cũng thế, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý giới làm duyên sanh ý xúc. Duyên ý xúc sanh ý thọ. Duyên ý thọ sanh ý tưởng. Duyên ý tưởng sanh ý giác. Duyên ý giác

sanh ý nhiệt. Duyên ý nhiệt sanh ý cầu. Nay Tỷ kheo, đó gọi là duyên các thứ giới nên sanh ra các thứ xúc ... duyên các thứ nhiệt sanh ra các thứ mong cầu." (Tập A hàm. Kinh số 454)

Các đoạn kinh trên nói nhỡ căn duyên với sắc mà sanh thức, tuy có vẻ như đối căn mà sanh thức, nhưng thật ra, tác dụng ấy vốn đã có sẵn và phát động từ trong tâm thức. Nếu không thế thì tâm lý luận Phật giáo sẽ mang khuynh hướng duy vật luận và không phù hợp với sinh mệnh quan Phật giáo. Đó là nhận xét rất có ý nghĩa của Kimura Taiken, tác giả ba bộ sách Nguyên thủy, Tiểu thừa, và Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận. Sự hòa hợp ở đây chính là hiện lượng, tác dụng năng động của thức lần đầu tiên, bắt đầu sự tri nhận ngay ở sát na đầu tiên của quá trình nhận thức, sát na hiện tại. Thật vật hữu xuất hiện trong hạn kỳ rất ngắn này chính là tự tướng (svalaksana), đối tượng của hiện lượng. Trong một sát na hiện tại có đủ cả ba hình thức sinh diệt là sinh, trụ, và diệt. Hết thấy sự vật đều là những chuỗi sát na sinh diệt, tức thời, riêng biệt.

Tiếp ngay sau sát na tri giác hiện tại là sát na tác ý, tác dụng năng động của thức lần thứ hai, nhằm thức tỉnh giác quan, làm cho căn chuyên chú vào cảnh, tức là gây nên sự chú ý. Quá trình này mới chỉ là sự chuẩn bị cho tâm phát sinh nhận thức cảm giác, chứ vẫn chưa đạt đến nhận thức cảm giác đích thực. Vì cả ba căn, cảnh, và thức hòa hợp mới sanh xúc tức cảm giác, thời thức đây phải là thức có trước nhận thức cảm giác. Thức này một mặt có ý nghĩa thụ động, mặt khác phát huy ý nghĩa chủ động, do đó hoạt động tâm lý cụ thể mới thật sự khởi đầu.

Nói cách khác, sát na tác ý là điểm khởi đầu của phân biệt (kalpanā). Phân biệt hàm ngụ ý nghĩa so sánh, suy tầm, căn cứ vào ấn tượng quá khứ và hiện tại. Tri giác phân biệt sinh khởi đúng vào lúc trực giác hoàn tất nhiệm vụ cảm nhận đối tượng. Nhờ kết quả tác ý của tác dụng năng động của thức lần thứ hai này mà phát sinh nhận thức cảm giác tức ý thức. Vào thời điểm nhận thức cảm giác bắt đầu, tự tướng phân ngay làm đôi. Một bên là chủ thể cảm thọ và bên kia là ảnh tượng của tự tướng, đối tượng và nguyên nhân của sự cảm thọ. Tướng (sanna) là lấy những gì cảm thọ để cấu thành hình thức biểu hiện tri giác. Những gì cảm thọ đồng thời làm duyên cho ý chí hành động (cetanā; tư) sinh khởi. Đối tượng nhận thức trở nên có tính cách đáng ưa thích hay không đáng ưa thích. Cứ như thế những hoạt động tâm lý nội bộ bắt đầu trở nên phức tạp. Vậy tâm của người ta là do nhân duyên sinh. Sinh mệnh có khả năng tính trình hiện mọi tác dụng của tâm. Tuy nhiên, hoạt

động tâm lý trong thực tế có chỗ bất đồng bởi tại cảnh ngộ và địa vị sai khác.

---o0o---

Ngũ uẩn.

Ngoài hai thuyết Thập nhị xứ và Thập bát giới, thuyết Ngũ uẩn là phân loại pháp rất quen thuộc và có ưu thế từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy. Cả ba thuyết trở thành "tam khoa phân loại", là những phân loại cơ bản và tiêu chuẩn của A tỳ đạt ma. Thuyết Ngũ uẩn bao hàm một yếu tố vật chất (sắc uẩn) và bốn yếu tố tinh thần (thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn, thức uẩn). Đức Phật nói đến năm uẩn lần đầu tiên cho năm vị Tỷ kheo ở tại Vườn Nai tiếp sau thời pháp Tứ đế. Bài thuyết giảng được ghi lại trong kinh Năm Vị hay Vô ngã tướng (Anatta Lakkhana Sutta). Đức Phật thường sử dụng thuyết Ngũ uẩn để giảng sâu vào lý Vô ngã.

Uẩn là chữ Hán do ngài Huyền Trang phiên dịch từ tiếng Phạn "skandha". Uẩn có nghĩa là sự tụ tập, tích tập theo từng loại, nhóm họp theo từng loại, cùng với tính chất giống nhau. Uẩn thường mệnh danh là "thủ uẩn", bởi vì uẩn luôn luôn gắn liền với chấp Thủ, với Ái thủ. Truyện kể lại rằng đức Phật dùng những đồng hạt để hình dung các uẩn trong lần đầu tiên nói đến năm uẩn.

Ngài Cưu Ma La Thập dịch chữ skandha là "ám". Ám có nghĩa là ngăn che chân tánh, không cho nhận thức được tánh của pháp giới là vô thường, vô ngã. Đó là dịch ý, vì năm thứ đó có tính cách ngăn che làm cho người ta không liễu đạt thực tánh bình đẳng của vạn pháp. Trong kinh, thỉnh thoảng gặp chữ "thọ ám". Chẳng hạn, trong Tập A hàm Tập 1, kinh số 61 có đoạn: "Thế nào là sắc thọ ám? Những gì thuộc về sắc, tất cả đều là bốn đại và bốn đại tạo sắc. Đó gọi là sắc thọ ám. Lại nữa, sắc đó là pháp vô thường, khổ, biến dịch..."

Thế nào là thọ thọ ám? Nghĩa là sáu thọ thân. Những gì là sáu thọ thân? Nghĩa là thọ sinh ra bởi nhãn xúc, thọ sinh ra bởi nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý xúc. Đó gọi là thọ thọ ám..."

Thọ ám cùng nghĩa với "thủ uẩn".

Bốn nhóm thọ, tưởng, hành, thức thuộc về tâm. Sắc là vật chất. Theo A tỳ đạt ma, sắc hay vật chất, được định nghĩa là "những cái biến hóa hình thể và

có chất ngại tính". Sắc là "biến ngại vi nghĩa", lấy sự biến ngại làm nghĩa. Biến là biến dịch, thay đổi, không đứng yên một chỗ, chuyển biến vô thường. Ngại là đối ngại. Ngăn ngại giữa cái này với cái khác, giữa căn và trần, giữa trần này với trần kia. Chữ tâm và chữ sắc dùng ở đây tương đương với hai chữ danh sắc trong Mười hai nhân duyên. Khi phân tích thời gọi là ngũ uẩn, gom lại thời gọi là danh sắc hay sắc tâm. Theo ngôn ngữ thông thường, sắc pháp và tâm pháp chỉ vào hai phương diện thể chất và tâm hồn của con người. Mục đích của sự phân chia theo loại là nhằm quán thấy rằng những gì chấp là bản ngã thật ra chỉ là những yếu tố sắc pháp và danh pháp, "tất cả đều chẳng phải ngã, chẳng phải ngã sở" .

Theo lý duyên khởi, mọi hiện tượng đều do quan hệ hỗ trợ mà thành lập. Vì nhân duyên chỉ sự quan hệ giữa những yếu tố cấu thành và nguyên động lực làm chất keo dính những yếu tố ấy lại với nhau, nên tự nhiên đưa đến câu hỏi: "Nguyên động lực nào đã kết hợp năm uẩn?" Về vấn đề này, đức Phật đã dùng nhiều danh từ để biểu hiện, như là nghiệp, vô minh, dục, ... Ngài đặc biệt hay gọi tổ chức của hữu tình là năm thủ uẩn, tức là năm yếu tố do chấp trước làm nhân mà được kết hợp.

Trong Tạp A hàm, 13, có đoạn nói đến vô minh làm nhân tích tụ các uẩn như sau: "Các nghiệp ái lấy vô minh làm nhân mà tích tụ các âm (uẩn) của đời khác." Một đoạn khác trong kinh số 58 nói đến dục làm gốc, làm tập, kết hợp năm thọ ấm: "Năm thọ ấm này lấy dục làm gốc, do dục tập, dục sanh, dục xúc."

Ái trước, dục, hay chấp trước, tất cả là phiền não. Nguồn gốc của phiền não là vô minh. Trong thuyết Mười hai nhân duyên, vô minh được gọi là hành, tức căn rễ của ý chí. Thuyết Tứ đế lại gọi cái nguyên lý tương đương với vô minh là ái, tức khát ái. Như vậy, ái dục hay chấp trước chẳng qua chỉ là phiền dịch vô minh thành ý chí, cùng một tác dụng nhưng khác nhau về cách thức quan sát mà thôi. Tóm lại, nguyên động lực thứ nhất để kết hợp năm uẩn là vô minh, là ý chí sinh tồn. Dựa vào ý chí nguyên thủy, tức năng lực vô minh, hoạt động ý thức phát khởi. Những hoạt động này không phải là vật ngoài tự thân tác dụng khiến cho hiện tượng sinh mệnh phát khởi, mà chính từ trong tự thể cơ quan triển khai ra, rồi tạm y theo cái đặc trưng ấy mà chia thành những yếu tố để quan sát và phân tích. Nói cách khác, trong bản thân vô minh đã có đầy đủ khả năng tính tương đương để trở thành những yếu tố năm uẩn. Khi cái đương thể của trạng thái nguyên thủy chưa được triển khai thời gọi là vô minh. Khi được triển khai rồi thời gọi đó là năm thủ uẩn.

Hoạt động ý thức hình thành tính cách của tự thể hữu tình, tạo ra những mẫu hình tổ chức đặc trưng của sinh vật, quy định quá trình mà tự thể ấy trải qua trong vị lai. Đó tức là nghiệp. Bởi thế, bảo rằng y vào nghiệp mà hữu tình tương tục lưu chuyển, tức là y vào bốn thức ăn, sáu đại, và năm uẩn mà thành lập đơn vị hữu tình, cá thể hóa nó, chấp chặt lấy tính cách đặc thù, tích tụ tất cả kinh nghiệm ở quá khứ rồi dựa vào đó để quy định và sáng tạo quá trình trải qua trong vị lai. Đó là nguyên động lực thứ hai. Bởi vô minh và nghiệp là nhân duyên căn bản của năm uẩn nối tiếp không ngừng, chẳng bao giờ đoạn tuyệt, cho nên sự kết hợp của năm uẩn cũng nối tiếp vô thủy vô chung, tương tục bất đoạn. Chính do sự biến hóa bất tuyệt ấy mà hình thức và vận mệnh của hoạt động sinh mệnh lưu chuyển như "dòng thác".

Cùng một chiều hướng giải thích như vậy, theo thuyết tiến hóa hiện đại, nguyên động lực của sự sống tiến hóa không tìm thấy được trong các biến cố đột biến ngẫu nhiên (random mutations), mà ngay trong xu hướng tạo tác tân phẩm của sự sống, qua sự xuất hiện tự phát mẫu hình tổ chức (pattern of organization) đổi mới của sinh vật với phức độ và trật tự gia tăng. Lịch sử của sự sống được đánh dấu bằng một chuỗi cải cách đổi mới. Mỗi lần đổi mới là một lần phức độ và trật tự của các cấu trúc sinh học biến chuyển tăng gia. Và các nhà khoa học có nhiệm vụ phải tìm ra những định luật vật lý và hóa học thích hợp để giải thích. Xu hướng tạo tác tân phẩm chính là vô minh hay ý chí sinh tồn của sự sống. Mẫu hình tổ chức đổi mới của sinh vật tương ứng với khái niệm nghiệp của Phật giáo. Con người là sản phẩm giai đoạn trong quá trình tiến hóa của sự sống. Những sinh học cấu trúc là dấu tích của các tiến hóa biến cố xa xưa. Chúng là những hình tượng của nghiệp.

---o0o---

Sắc uẩn.

Trong kinh điển, dụng ngữ phổ thông nhất để giải thích sắc uẩn là "tứ đại chủng cập tứ đại chủng sở tạo". Nghĩa là, sắc uẩn là tứ đại chủng và tứ đại sở tạo. Tứ đại là đất, nước, lửa, gió. Chủng là hạt giống. Tất cả sự vật, tất cả vật chất đều do tứ đại mà có nên gọi là chủng. Tứ đại là cái gốc, từ đó sanh ra tất cả sự vật khác, vật chất khác, nên gọi là tứ đại chủng, gọi tắt là tứ đại. Các luận sư A tỳ đạt ma chủ trương bản chất của tứ đại: cố (cứng), dịch (lỏng), nhiệt (nóng), và động, là những yếu tố thực thể, chứ không phải là do tính chất của đất, nước, lửa, gió mà ra, nên xem chúng là tứ đại thật, còn đất, nước, lửa, gió hiện thực là tứ đại giả. Gọi là "đại" bởi vì bốn yếu tố thực thể ấy có công dụng lớn lao nhờ đó mà hết thảy mọi vật mới được tạo thành.

Nghiệp dụng của tứ đại là nắm giữ (đất), thu nhiếp (nước), thành thực (lửa), trưởng dưỡng (gió). Tất cả mọi hiện tượng vật chất đều lấy đặc chất cứng, lỏng, nóng, động, trì, nhiếp, thực, trưởng làm khả năng tính, duy chỉ căn cứ vào những đặc chất hiển trú ấy mà trở thành những hiện tượng đặc thù.

Tứ đại sở tạo bao gồm năm căn, năm cảnh. Thực chất của năm căn và năm cảnh là do bốn đại tạo ra nên năm căn, năm cảnh được gọi là sắc sở tạo. Vấn đề được nêu lên là tại sao cùng là tứ đại mà lại phân hóa thành năm căn? Theo Đại tỳ bà sa luận, sự cấu thành năm căn là do sự bất đồng về cách phối trí cũng như hình trạng của các tế bào cực vi.

Song năm căn và năm cảnh đồng thời cũng lại là cơ quan cảm giác (năm căn) và đối tượng của chúng (năm cảnh). Do đó, căn vừa là tác dụng sinh lý cho nên căn có đặc trưng của vật chất, vừa là cơ quan tâm lý cho nên căn có công dụng siêu vật chất. Tóm lại, năm căn là những cơ quan thuộc cả hai lĩnh vực sinh lý và tâm lý. Chúng là cái cửa chịu sự kích thích từ ngoại giới, nhưng đồng thời, chúng cũng có tác dụng nhận thức đối tượng.

Theo Phật giáo Nguyên thủy, năm căn là sự tồn tại vật chất, tác dụng của chúng dù có vi diệu đến đâu chẳng nữa thì cũng là vật hậu thiên và có thể hủy hoại. Và lại, có thể dùng sự dinh dưỡng sinh lý để tác thành, bởi vậy năm căn là một trong những bộ phận của nhục thể, cùng chung với thọ mệnh trong một kỳ hạn, là năng lực của chính bản chất sinh mệnh. Do đó, Xá lợi phất đã giải thích rất đúng khi ông nói với Đại Câu hy la: "năm căn do duyên thọ mà chúng an trú" (Trung bộ kinh 43. Đại kinh Phương quảng).

Nói một cách thông thường, sắc uẩn là thân thể và môi trường sống bao quanh. Theo Duy thức học, A lại da thức là bản chất hiện hữu của sinh mệnh và của môi trường trong đó sinh mệnh tồn tại. Vì vậy, sinh mệnh và môi trường sinh hoạt của sinh mệnh là những phát hiện của A lại da thức tùy thuộc theo bản chất và giá trị của nghiệp. Nghiệp là hành động. Hành động tức là nhân. Có nhân thời có quả. Nghiệp quả hay nghiệp báo là sự phát hiện. Trước hết là căn thân (chánh báo), nghĩa là thân thể có giác quan từ đó năm thức đầu và ý thức có thể phát hiện. Nhưng thân căn chưa phải là tổng thể của nghiệp báo. Thế giới trong đó thân căn sinh hoạt (y báo) cũng là một phần của nghiệp báo ấy. Đây là thế giới hữu chất tánh cảnh, tướng phần của A lại da, là sở duyên, nghĩa là đối tượng cho kiến phần. Sinh mệnh và thế giới là do hai loại phát hiện tự thành: phát hiện cá nhân, tự biến, và phát hiện tập thể, cộng biến. Trong thế giới hữu chất tánh cảnh, hiện tượng tồn tại hoặc trên căn bản tự biến, hoặc trên căn bản cộng biến. Có những hiện tượng

thuần tự biến, không có ảnh hưởng gì đến tha nhân, như tịnh sắc căn chẳng hạn. Những pháp như mắt, tai, mũi, lưỡi, óc, v.v... thời vừa tự biến vừa cộng biến. Người khác có thể trông thấy chúng và chúng có thể ảnh hưởng tới họ. Còn những hiện tượng trời, mây, sông, núi, thời gian, không gian, mặt trăng, sao, ... thời được xem hoàn toàn cộng biến.

Khi cá nhân chết đi, thế giới tánh cảnh vẫn còn tồn tại như là sự phát hiện cộng đồng của tất cả A lại da thức khác. Sinh mệnh của người chết cũng như phần tham dự của người ấy trong thế giới tánh cảnh bây giờ trở về trạng thái chủng tử, tức là trạng thái hạt giống tại A lại da. Thân thể, năm căn, năm trần đều trở về A lại da thành chủng tử. Năm thức cảm giác và ý thức cũng đều trở về thành chủng tử tại A lại da. Tất cả những nghiệp cá nhân đã tạo bây giờ đều hiện hữu trong A lại da trong thế tiềm tàng. Tuy nhiên, những chủng tử đó vẫn tiếp tục biến chuyển, nghĩa là tiếp tục sinh hoạt dưới định luật nghiệp báo. A lại da là tổng thể của tất cả các thứ đó và ở đây, được nhận định là bản thân của nghiệp. Tất cả nghiệp nhân đều ở trong A lại da, ngầm chuyển tác động trong A lại da. Khi các nghiệp nhân ấy chín tới, một giai đoạn phát hiện mới sẽ được bắt đầu. Thuận theo tổng thể và giá trị của mọi nghiệp nhân, tất cả các chủng tử phát hiện thành một hình thái đời sống gồm có một thân mạng mới và một sự tham dự hoặc phát hiện mới vào thực tại cộng nghiệp.

Theo ngôn ngữ khoa học, sắc uẩn có thể mô tả như là cấu trúc (structure) của sinh vật, hình thù vật lý hóa thân của mẫu hình tổ chức (pattern of organization) của sinh vật gồm những giao liên tương tác giữa các bộ phận tạo nên sinh vật.

Mô tả cấu trúc của sinh vật tức là mô tả cấu trúc của các bộ phận vật lý tạo nên sinh vật, hình thể, thành phần hóa học, ... của những bộ phận ấy, cùng với quan hệ giữa các bộ phận và chức năng của chúng.

Mẫu hình tổ chức sinh vật còn được gọi là mạng lưới sống (living network), là cấu hình các mối quan hệ xác định những tính chất đặc thù của sinh vật. Có thể áp dụng định nghĩa cổ điển của chữ "pháp" vào trường hợp mẫu hình tổ chức sinh vật: "nhậm trì tự tánh quỹ sinh vật giải", nghĩa là: tất cả những gì có đặc tính của nó, không khiến người ta lầm lẫn với cái khác, có những khuôn khổ riêng của nó để có thể làm phát sinh trong óc ta một khái niệm về nó. Đặc điểm của mạng lưới sống là nó liên tục tự tạo tự sanh (autopoiesis; self-making). Nghĩa là luôn luôn tự duy trì, tự thay thế đổi mới. Chẳng hạn, dạ dày chúng ta cứ năm ngày là đổi mới lớp lót. Cứ hai tháng, ta có một lá

gan mới. Mỗi sáu tuần qua là lớp da cũ được thay bởi lớp da mới. Sau mỗi năm, 98% các nguyên tử trong thân thể chúng ta được thay thế. Thực hiện được sự tự duy trì, tự thay thế đổi mới là nhờ hiện tượng chuyển hóa (metabolism) trao đổi chất qua các phản ứng hóa học phát sinh trong cơ thể sinh vật.

Một cơ thể tự tạo tự sinh luôn luôn chuyển hóa, do đó, tiêu thụ năng lượng, trao đổi vật chất, và tổng xuất đồ phế thải. Hiện tượng chuyển hóa một mặt bảo toàn tính đồng nhất của sinh vật, và mặt khác, liên tục hay gián đoạn bố trí lại, hủy diệt và tái tạo, phá vỡ và sửa chữa các thành phần của sinh vật. Theo định luật thứ hai của nhiệt động học, sự liên tục tự tạo tự sinh như vậy bảo toàn hay gia tăng trật tự nội giới nhưng phải trả giá đắt là làm tăng gia sự rối loạn ngoại giới, do tổng xuất đồ phế thải và nhiệt vô dụng.

Một hệ quả quan trọng của quan điểm sinh mệnh liên tục tự tạo tự sinh là sinh vật và môi trường sinh hoạt của sinh vật kết dệt vào nhau rất chặt chẽ, hỗ tương giao tiếp rất mật thiết, không thể độc lập riêng biệt. Điều này cho thấy mạng lưới sống của sinh vật là một hệ thống tự trị, kín về phương diện tổ chức, nghĩa là nó tự phối trí tự tổ chức lấy nó, trật tự và tập tính không do môi trường áp đặt mà do chính nó dựng lên. Tuy thế, mẫu hình tổ chức không cô lập với môi trường. Nó cần trao đổi vật chất và năng lượng với môi trường để tồn tại. Sự trao đổi ấy không xúc phạm đến tính tự trị của sinh vật. Sinh vật bảo dưỡng mình và đổi mới nhờ vào năng lượng và vật chất trao đổi. Ngoài ra, khả năng đặc biệt liên tục tự sinh của sinh vật còn có thể tạo nên nhiều cấu trúc mới, nhiều mẫu hình tập tính mới. Nhờ vậy, sinh vật mới phát triển và tiến hóa.

Cấu trúc của một cơ thể liên tục tự tạo tự sinh tất nhiên phải là một cấu trúc tiêu tán (dissipative structure). Danh từ cấu trúc tiêu tán là do Ilya Prigogine, nhà khoa học gốc Nga, giáo sư tại Đại học Free ở Bỉ, giải Nobel 1977, đặt tên cho một loại hệ thống hở, tuy không cân bằng (non equilibrium) nhưng vẫn tạm thời tồn tại, giữ được trạng thái bền vững (stability) trong một thời gian do thu nhận những dạng năng lượng hữu ích từ ngoài vào và phóng xạ hay tiêu tán những dạng năng lượng xuống cấp, nhiều nhất là nhiệt. Do đó, các cấu trúc tiêu tán không có tuổi thọ lâu dài. Trạng sinh diệt của cấu trúc tiêu tán theo thuật ngữ Phật giáo có thể gọi là phân đoạn sinh tử. Thuyết cấu trúc tiêu tán được áp dụng để giải thích tập tính không những của sinh mệnh mà còn của những hiện tượng vô tri như xoáy nước, cơn lốc, ngọn lửa.

13. Hữu tình: Trí, tình, ý

Biên dịch sinh tử.

Tế bào là đơn vị cấu trúc cơ sở của mọi sinh vật. Chỉ có tế bào, cơ thể tế bào cấu tạo, và sinh quyển do cơ thể hợp thành là có đặc tính của sự sống: liên tục tự tạo tự sinh (autopoiesis) và có khả năng chuyển hóa (metabolism). Nếu một tế bào ngưng tự tạo tự sinh, tế bào ấy không thể tồn tại. Đối với cơ thể đa bào như cơ thể con người, nếu quá nhiều tế bào thành tổ chết, phần cơ thể bao gồm chúng sẽ không đủ khả năng chuyển hóa và sẽ chết theo. Bất kỳ tế bào hay cơ thể nào còn đủ khả năng tự duy trì thời sinh trưởng, và bắt buộc phải sinh sản. Bên trong các tế bào của tất cả mọi sinh vật do tế bào hợp thành, phản ứng hóa học liên tục phát sinh và trao đổi chất, chuyển hoá năng lượng, tạo ra các axit nucleic DNA và RNA, và các protein.

Thành phần hóa học của tế bào trong cơ thể con người gồm hạt nhân, ion, nguyên tử, hay phân tử, đến từ khắp nơi trong vũ trụ. Nhiệt năng của tế bào là do chuyển động ngẫu nhiên của các thành phần ấy, do tác dụng của cấu trúc tiêu tán, và do các phản ứng thải nhiệt của tế bào. Sáu nguyên tố cơ bản, cacbon, hydro, nitơ, oxy, photpho, và lưu huỳnh, được xem như nền tảng từ đó sinh khởi vô số hợp chất của tế bào hiện ra dưới mọi trạng thái, cứng, lỏng, và khí. Từ 60% đến 80% thể tích của các tế bào là nước. Nước là do oxy và hydro tạo thành. Số hạt nhân của hydro chiếm 90% tổng số hạt nhân trong vũ trụ. Chính sự tổng hợp các hạt nhân hydro ở trung tâm mặt trời đã tạo nên các hạt nhân heli và phát sinh năng lượng ánh sáng mặt trời. Một phần không đáng kể nhưng tối cần thiết của năng lượng này được tế bào tàng trữ và biến đổi trong tác dụng chuyển hóa, gia trì sự tăng trưởng, và dục phát sự sinh sản. Cũng vậy, các chất liệu hóa học căn bản khác của tế bào như oxy, cacbon, nitơ, và những nguyên tố nặng khác, đều do sự tổng hợp hạt nhân tạo ra ở trung tâm các vì sao có khối lượng lớn. Những vì sao này về già nổ bùng khi hoại diệt (supernova) và phân tán các nguyên tố nặng ấy trong không gian, góp phần tạo nên những yếu tố cần thiết cho sự sống. Nói một cách triết lý, mỗi một con người ngoài tính cách nó là nó, còn phản chiếu trong nó tất cả vũ trụ, và đồng thời, nó chính là nó vì có những cá thể khác nó.

Tế bào có hai thứ: tế bào nhân sơ (prokaryotes) trong đó vật liệu nhân không có màng tách biệt khỏi chất tế bào và tế bào nhân chuẩn (eukaryotes) trong đó vật liệu nhân được bao bọc bằng màng nhân. Vi khuẩn là sinh vật nhân sơ. Mọi động vật và thực vật bậc cao là sinh vật nhân chuẩn.

Sự sống hình như bắt đầu từ nơi những vật gì được coi là tổ tiên của các vi khuẩn hiện đại. Đó là những hệ thống hóa học đã biến thành những hệ thống sinh học. Những hệ thống sinh học đầu tiên biết chuyển hóa, thu nhiếp năng lượng, các chất dinh dưỡng, nước, và các chất muối để sinh trưởng. DNA, hay RNA tự riêng nó không thể tạo ra sự sống. Theo nhà sinh vật lý học Harold Morowitz, tất cả những phương thức chuyển hóa và sự tổng hợp các protein và các axit nucleic tiến hóa chỉ sau khi các tiền thể của các tế bào có lớp màng bọc lại. Hãy xem đó là sự hiện thực cá thể bắt rễ từ trong vũ trụ. Chắc chắn là màng tế bào xuất hiện trước tiên, trước protein hay axit nucleic trong tiến trình hình thành sự sống. Tế bào phát sinh từ đó và sự sống bắt đầu ngay khi tế bào được thành lập.

Thường nói đến vi khuẩn làm ta nghĩ đến nhiều bệnh hiểm nghèo do vi khuẩn gây ra như dịch hạch, thổ tả, lao phổi, bệnh hủi, v.v... Thật ra, số vi khuẩn gây bệnh không đáng kể so với số vi khuẩn vô hại hay hữu ích hiện tràn lan khắp nơi, từ ruột người, đến nước muối của những biển khô cạn, và trong nước sôi núi lửa phun ra. Ngay từ đầu, quả đất đã là nơi cư trú và sinh sôi nảy nở đủ các thứ vi khuẩn. Đất là nơi nhiều vi khuẩn nhất đang phân hủy các cây chết, tái lập chu trình hoạt dụng của những thành tố của sự sống. Đến nay, bất cứ một sinh vật nào, nếu không phải là một vi khuẩn sống thời theo cách này hay cách khác, đều thuộc dòng dõi của một vi khuẩn hay của những kết hợp vi khuẩn thuộc nhiều loại. Tuy là những dạng sống bé nhỏ nhất trên quả đất, nhưng vi khuẩn đã thực hiện những bước tiến hóa khổng lồ. Chính vi khuẩn đã phát minh tất cả những cơ sở hóa học cần thiết cho sự sống: sự quang hợp (photosynthesis), sự lên men (fermentation), sự hô hấp dưỡng khí, sự giữ chặt nitơ của khí quyển vào trong protein, và nhất là sự kết hợp đa bào, từ đó sinh khởi các loài động vật, thực vật, và nấm.

Nhiều dòng dõi vi khuẩn đã phát triển vào trong nhiều loại cơ thể sinh vật khác, kể cả cơ thể con người. Hiện giờ trong tế bào của chúng ta đang sinh hoạt những vi khuẩn thời trước, sử dụng oxy để sản xuất năng lượng. Những vi khuẩn thời trước ấy nay gọi là ty thể (mitochondrion) hoạt động bên ngoài màng nhân, liên quan chủ yếu với sự hô hấp ưa khí. Ty thể là nơi sản xuất ATP (adenosine triphosphate), nguồn năng lượng thiết yếu cho mọi phản ứng hóa học thu nhiệt bên trong tế bào. Ty thể có vật liệu di truyền riêng của

chúng, có protein của ty thể tích trữ trong DNA chứa trong ty thể, và những protein ấy được tổng hợp ngay trên ribosom bên trong ty thể. Nhà sinh học Lynn Margulis cho rằng ty thể nguyên là những vi khuẩn đã xâm chiếm vào bên trong các vi sinh vật khác, rồi định cư vĩnh viễn ở trong đó. Quá trình tiến hóa đã chuyển biến hai sinh vật hòa nhập sống chung lâu ngày trong trạng thái cộng sinh (symbiosis) thành một dạng sống mới, dạng sống hô hấp dưỡng khí. Hãy nghĩ đến trường hợp nếu không có vi khuẩn sống chung trong ruột của chúng ta thì không thể nào phát sinh sự tổng hợp những vitamin B hay K trong cơ thể.

Hiện tượng cộng sinh là một biến cố đổi mới trong quá trình tiến hóa. Sự đổi mới ở đây kết hợp nhiều dạng sống khác nhau, dạng này ở trong dạng kia, và lâu ngày biến thành một dạng sống mới. Triết gia Arthur Koestler gọi sự hiệp trợ chung sống các vật thể nhỏ bên trong những vật thể lớn hơn như vậy là "holarchy", dịch là toàn hệ. Toàn hệ có ý nghĩa khác với khái niệm tầng hệ (hierarchy). Trong toàn hệ, không có thành tố cấp cao kiểm soát thành tố cấp thấp, không có thành tố lớn chế ngự thành tố nhỏ. Thành tố của toàn hệ có tên là "holons", là những toàn bộ (wholes) đồng thời tác dụng như những bộ phận (parts). Tế bào là một toàn bộ vì gồm trong nó những vi khuẩn, những hợp chất hóa học. Nhưng tế bào cũng là bộ phận của cơ thể con người. Cũng vậy, cơ thể con người là một toàn hệ. Là toàn bộ, cơ thể con người là một sinh vật do tế bào hợp thành. Đồng thời, cơ thể con người là một bộ phận của toàn bộ sinh quyển.

Đúng là một cách quảng diễn nguyên lý Tương dung Vô ngại, nền tảng triết lý Hoa nghiêm. Sự hiệp trợ sống chung quả là một bằng chứng hiển trứ của Mười huyền môn của Hoa nghiêm tông. Cõi nào hoạt dụng trong cảnh giới của cõi ấy và đồng thời tương quan giao thiệp hòa điệu với các cõi khác. Nhất thể và phức thể bao hàm dung nạp lẫn nhau mà không hề xảy ra sự ngăn ngại hay hủy diệt lẫn nhau. Tất cả với một, lớn và nhỏ, cao hay thấp, cùng vận chuyển nhịp nhàng với nhau. Bởi vậy, xin đề nghị dịch chữ "holon" là "thuần tạp thể" đúng theo lý huyền diệu thứ hai: theo Trí Nghiễm, "Chư tạng thuần tạp cụ đức", nghĩa là, từng mỗi bộ phận vừa thuần vì giữ tính cá biệt của nó, vừa tạp vì liên hệ các bộ phận khác, hoặc theo Pháp Tạng, "Quảng hiệp tự tại vô ngại", nghĩa là, lớn rộng và nhỏ hẹp tự do tương giao không ngăn ngại.

Một điều khác đáng nêu lên về hiện tượng cộng sinh. Do phân tích quan sát sự hiện hữu và tập tính của các ty thể trong các tế bào mà nhà sinh học Lynn Margulis đưa ra chủ trương hiệp trợ sống chung là một dấu chuẩn của xu

hướng tạo tác tân phẩm của sự sống. Đó là dấu tích của một biến cố đổi mới trong quá trình tiến hóa. Nói cách khác, cấu trúc và mẫu hình tổ chức của sinh vật trong hiện tại là nghiệp quả, kết quả của tất cả nghiệp nhân tạo ra trong quá khứ. Chúng mang ấn chứng các biến cố đổi mới qua những giai đoạn tiến hóa của sự sống. Mỗi cơ quan (organ) là một viện bảo tàng sinh hóa. Mỗi tế bào là một ống nghiệm trong đó những tác dụng hóa học sinh khởi từ thời xa xưa vẫn còn tiếp diễn. Đó thật là một điều rất may cho các nhà khoa học đi tìm nguồn gốc của sự sống. Do kinh nghiệm họ nhận thấy rằng các sinh vật đang sống giúp họ hiểu biết quá trình tiến hóa của sự sống nhiều hơn là các sinh vật đã chết, hóa thạch (fossils). Hầu hết lịch sử của sự sống được ghi lại trong các cơ thể hiện đang tồn tại và công việc của họ là tìm cách đọc và giải thích những trang lịch sử đó. Lynn Margulis và Dorion Sagan đã viết trong *What is Life? (Thế nào là sự sống?)*: "Người và tinh tinh (chimpanzee) có cùng chung hơn 98% gen, mô hôi nhắc nhở nước biển thuở trước, và đường ngọt là năng lượng tổ tiên ta được cung cấp ba tỉ năm về trước, cho đến ngày tiến hóa phát sinh trạm vũ trụ. Chúng ta mang quá khứ chúng ta trong người của chúng ta."

Những tế bào mới cần thiết cho sự sinh trưởng và tu bổ các mô đều do sự phân bào (cell division) sinh ra. Cơ thể con người có hai thứ tế bào: tế bào thân (somatic cells) và tế bào sinh dục (sex cells), chứa số nhiễm sắc thể (chromosomes) khác nhau. Nhân tế bào thân gọi là thể lưỡng bội (diploid) gồm 46 nhiễm sắc thể. Nhân tế bào sinh dục gọi là thể đơn bội (haploid) chỉ có 23 nhiễm sắc thể, một nửa số lượng nhiễm sắc thể của nhân tế bào thân.

Số 46 nhiễm sắc thể trong nhân tế bào thân được tổ chức thành 23 cặp nhiễm sắc thể, gồm 22 cặp thể thường nhiễm sắc (autosomes) và một cặp nhiễm sắc thể giới tính (sex chromosomes). Mỗi cặp thể thường nhiễm sắc gồm hai nhiễm sắc thể cùng dạng, có cấu trúc giống nhau. Một đến từ cha, một đến từ mẹ. Riêng cặp nhiễm sắc thể giới tính, thời đó là cặp XX, nếu là nữ giới. Nghĩa là, gồm hai nhiễm sắc thể giống nhau, mỗi nhiễm sắc thể gọi là nhiễm sắc thể X. Nếu là nam giới, thời đó là cặp XY, gồm hai nhiễm sắc thể khác nhau. Một là nhiễm sắc thể X, nhiễm sắc thể kia gọi là nhiễm sắc thể Y nhỏ hơn.

Hết thảy các tế bào thân đều do nguyên phân (mitosis) sanh ra. Nguyên phân là quá trình nhờ đó nhân tế bào và chất tế bào được chia thành hai phần. Các nhiễm sắc thể nhân đôi trước khi được phân chia. Sau đó, tách nhau ra, mỗi nhân con được hưởng bộ máy di truyền giống hệt của tế bào nguyên thủy,

nghĩa là DNA trong mỗi nhân con có cùng số lượng và cùng mẫu chuẩn như trong nhân nguyên thủy.

Tế bào sinh dục là do giảm phân (meiosis) sanh ra. Khác với nguyên phân, giảm phân quen nhân đôi số nhiễm sắc thể trước khi được phân chia. Vì thế sự phân chia tế bào dẫn đến sự tạo thành những nhân tế bào mới với nửa số lượng nhiễm sắc thể của tế bào nguyên thủy mà thôi. Những tế bào hình thành sau giảm phân phát triển thành các giao tử (gametes) cần thiết cho sự sinh sản. Có hai loại giao tử: tinh bào (sperm cells) của nam giới và tế bào trứng (oocytes) của nữ giới. Sau đó, sự thụ tinh sẽ phục hồi lại bộ nhiễm sắc thể chuẩn.

Giảm phân không những giảm số lượng nhiễm sắc thể từ 46 xuống 23, mà còn là nguyên nhân gia tăng sự phát triển đa dạng của sự sống. Bởi vì trong quá trình giảm phân, do sự phân phối ngẫu nhiên các nhiễm sắc thể và do sự trao đổi chéo (crossing over) các phân đoạn nhiễm sắc thể, số lượng giao tử có vật liệu di truyền khác nhau trở nên vô hạn. Nói cách khác, kết quả của sự thụ tinh là không hai cá thể nào có vật liệu di truyền giống nhau.

Thực vật và động vật sinh sản theo chiều thẳng đứng, nghĩa là, cái và đực, mỗi phía cho một số gen cân nhau hợp lại thành một tân phẩm. Vi khuẩn tế bào không bao giờ hòa lẫn với nhau như trường hợp thụ tinh do tinh bào và tế bào trứng. Trái lại, chúng sinh sản theo chiều ngang, bằng phép tiếp hợp (conjugation), tức là bằng cách trao đổi gen. Các vi khuẩn tế bào thường có những dải DNA để dành, có thể đem trao đổi với những vi khuẩn tế bào khác. Virus (virus; siêu vi trùng) là những gen trao đổi có một lớp protein bao ngoài. Tiếp hợp là quá trình một chiều không bao giờ đảo ngược từ phía "vi khuẩn cho" đến phía "vi khuẩn nhận". Sự trao đổi gen tạo ra những vi khuẩn mới, do sắp xếp lại các vật liệu di truyền đến từ nhiều vi khuẩn cho. Với lối sinh sản theo chiều ngang như vậy, nếu không bị nhiệt, chất muối, sự sấy khô, hay sự đói bức hại thời tế bào thân vi khuẩn sinh trưởng, phân chia, nhưng không già, bệnh, chết như thân tế bào thực vật và động vật.

Được nhận định qua tính cách tồn tại và hủy diệt của tế bào thân trong cơ thể hữu tình, thực trạng sinh diệt của tế bào có thể gọi theo thuật ngữ Phật giáo là biến dịch sinh tử. Nói theo ngôn ngữ máy vi tính hiện đại, thời sự chết đã được lập (chương) trình (programmed death) ngay trong sự sống. Sự sai khác giữa những phần đang chết và những phần có tiềm năng tái sinh của cơ thể là sự sai khác giữa tế bào thân và tế bào sinh dục. Tế bào sinh dục (tinh

bào và tế bào trứng) là tế bào duy nhất sinh ra con để truyền sự sống qua thế hệ kế tiếp. Còn tế bào thân thời sinh, già, bệnh, chết. Tại sao vậy?

Tế bào bắt buộc phải sinh sản; ngưng sinh sản thời chết. Chẳng hạn, khi còn trong tử cung, não bộ phát triển đủ số tế bào thần kinh (neuron) cần thiết cho đời sống con người năm tháng trước khi đưa bé lọt lòng. Các neuron phát triển thêm không thể làm gia tăng số đó nên phải ngưng sinh sản và chết. Số tử bào lên đến hàng trăm ngàn mỗi ngày.

Hơn nữa, các tế bào tham gia cấu tạo các cơ quan và mô thường gia tăng biệt hóa (differentiation), nghĩa là thay đổi hình thái và cách thức tác dụng, trở thành những tế bào chuyên hóa (specialized cells), để thích ứng với hoàn cảnh, thích nghi với chức năng mới, ví như để đáp ứng sự phân công trong tổ chức một cơ thể đa bào. Thí dụ: tinh bào và tế bào trứng đều là tế bào đơn bội chuyên hóa để hòa nhập thụ tinh thành hợp tử lưỡng bội (zygote). Vì sự chuyên hóa tế bào không ngừng tiếp diễn trong các cơ thể mà sự tiến hóa gia tăng kích thước, trật tự, và phức độ, nên khả năng tự tu bổ và tự tái tạo của các tế bào giảm thiểu rất mau chóng. Cuối cùng, các tế bào chuyên hóa không còn phân chia được nữa. Thay vì tự tái tạo nay chỉ còn là những trường hợp tu bổ thay mới các mô khi cần chữa trị các vết thương mà thôi. Tế bào mất khả năng tự tái tạo tất nhiên đưa đến kết quả là cơ thể già yếu và cuối cùng chết. Tuy nhiên, sau mỗi chu kỳ sinh, trụ, diệt, một sinh mệnh mới lại hình thành từ một hợp tử duy nhất, trứng thụ tinh. Sự sinh sản hữu tính (sexual reproduction) là một phát minh của sự sống nhằm nối tiếp không ngừng hình thức và vận mệnh của hoạt động sinh mệnh. Tế bào lưỡng bội cuối cùng đã lấy sự chết để truyền lại các giao tử đơn bội hầu tái tục sự sống.

Như vậy, chính ngay khi đang diệt (mất khả năng tự tái tạo vì chuyên hóa) có sinh (phát triển giao tử phối hợp phát sinh sự sống) và khi sinh (trứng thụ tinh phát triển thành phôi thành thai thành trẻ sơ sinh) đã có diệt (tế bào chuyên hóa không phân chia được nữa). Đúng theo tư tưởng Phật giáo Đại thừa, đương thể của Sắc bản tính là Không, nghĩa là chính ngay trong khi sinh đã có diệt, vậy sinh ấy không phải thật sinh, cho nên đương thể là bất sinh. Trong khi diệt, kỳ thật trong diệt ấy có sinh, vậy diệt ấy không phải thật diệt, nên đương thể là bất diệt. Vậy đương thể của Sắc, cái thể đương thời, hiện tiền trong hiện tại, là Không, là bất sinh bất diệt.

---oOo---

Tịnh sắc căn.

Tế bào chuyên hóa của não bộ nói riêng và của hệ thần kinh nói chung có tên gọi là neuron (tế bào thần kinh). Neuron căn bản là một chiếc máy thu phát tinh diệu, nhận kích thích và truyền thế tác động (action potentials) đến các neuron khác hay đến các cơ quan phản ứng [Thế tác động là tín hiệu thay đổi điện thế do các xung động thần kinh gây ra khi xuyên qua màng neuron]. Mỗi neuron có một thân (soma) với chức năng "lo việc nhà" cần thiết cho sự tồn tại của tế bào. Từ thân này duỗi tua ra những đọt nhánh (dendrites) thu nhận kích thích. Sự truyền thế tác động phải nhờ đến sợi trục (axon) chạy dài từ thân neuron đến các diện tiếp hợp (synapse), tức là chỗ tiếp nối với neuron khác hay với một cơ quan phản ứng như cơ (muscle cell), hay tuyến (gland). Thân tế bào thần kinh tập trung ở não, tủy sống (spinal cord), và các hạch thần kinh (ganglion), còn các đọt nhánh thì tạo thành các dây thần kinh (nerve). Khi đọt nhánh bị quấy nhiễu, màng tế bào bị khử cực (depolarization) liền phát xạ (firing), tạo ra một xung thần kinh. Xung động được sợi trục truyền dẫn đến diện tiếp hợp, nhả ra những chất hóa học truyền tin, và gây phản ứng nơi cơ quan thu nhận. Phản ứng có thể là một sự co rút (contraction) nếu cơ quan phản ứng là cơ tế bào, một sự phân tiết (secretion) nếu là tuyến tế bào (gland cell), một sự kích thích hay ức chế phát xạ nếu là một neuron khác.

Đặc điểm của não bộ là mạng lưới chằng chịt các đường dây liên kết mà neuron thiết lập giữa chúng với nhau. Hàng triệu tỉ đọt nhánh và sợi trục tìm đến với nhau, nối kết nhau, tạo nên những diện tiếp hợp tác động có hiệu quả. Trên đại cương cách nối đường dây liên kết neuron trong các não bộ giống nhau một cách tổng quát, nhưng về chi tiết thì hoàn toàn khác nhau. Không bao giờ có sự giống nhau giữa mạng lưới não của hai cá nhân, dầu là một cặp sinh đôi. Các đường dây liên kết biến đổi và phát triển không ngừng từ khi còn ở trong thai cho đến khi sanh ra và lớn lên.

Mặc dầu chỉ có một hệ thần kinh duy nhất, nhưng để mô tả một cách dễ hiểu nên thường hay phân biệt hai hệ, hệ thần kinh trung ương và hệ thần kinh ngoại biên, làm tưởng lầm như đó là hai hệ riêng biệt. Hệ trung ương gồm não bộ và tủy sống nhận các thông tin cảm giác từ tất cả các bộ phận của cơ thể và qua nhiều mối quan hệ nối tiếp hình thành nên các xung động thần kinh truyền đến các cơ và các cơ quan khác. Hệ ngoại biên gồm các dây thần kinh tủy sống và dây thần kinh não bộ với các đọt nhánh của chúng. Chúng chuyển các xung động từ các thụ quan về để phân tích trong hệ trung ương và truyền các xung động vận động phù hợp tới các cơ, các tuyến, v..v...

Vỏ đại não hay vỏ não (cerebral cortex) là lớp vỏ của hai bán cầu não chứa hàng tỉ thân neuron và được gọi là chất xám. Vỏ não có chức năng điều khiển cảm giác: nhìn, nghe, ngửi, nếm, xúc giác, và kích thích sự co bóp của các cơ vân (skeletal muscle) cũng như các hoạt động thần kinh cao cấp như tiếng nói và trí nhớ. Các quá trình truyền cảm giác về não từ các bộ phận của cơ thể đều chiếu vào những vùng chuyên biệt của vỏ não gọi là vùng nhận cảm sơ cấp (primary sensory areas). Mỗi cảm giác như thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, và cơ thể, chiếu vào một vùng nhận cảm riêng biệt. Năm vùng nhận cảm này theo ngôn ngữ Phật giáo, có thể xem như tương đương với năm căn. Mỗi vùng xử lý đối tượng nhận cảm riêng của nó, như lời Phật dạy: "Này Hiền giả, năm căn này, có cảnh giới sai khác, có hành giới sai khác, không có lãnh thọ cảnh giới, hành giới lẫn nhau, tức là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân." (Đại kinh Phương quảng, Trung Bộ 43)

Chẳng hạn, ánh mắt nhìn thấy được xử lý tại vùng thị giác, không phải trong cách thể toàn bộ, mà trái lại, mỗi yếu tố của ảnh như màu sắc, hình dạng, và chuyển động, đều được xử lý riêng rẽ. Mọi cảm giác tuy hợp nhất với bên trong não nhưng được tri nhận phát xuất từ những vị trí biểu hiện bên ngoài như mắt, tai, mũi, lưỡi, và da là nơi tác nhân kích thích hỗ tương tác dụng với thụ quan tức phù trần căn theo ngôn ngữ Phật giáo.

Sự phối trí các vùng nhận cảm trong vỏ não giống như trong một bản đồ địa hình đương nhiên được quyết định bởi bộ gen, nhất luật như nhau đối với tất cả mọi người. Nói theo Phật giáo thời đó là sự phối trí do nghiệp báo nên có tính cách quyết định của luật nhân quả. Thí dụ, vùng thị giác sơ cấp được chia thành những phiến mô xen kẽ thu nhận xung động kích thích từ một con mắt. Hãy tưởng tượng đó là mô hình các sọc trắng đen xen kẽ như trên thân của một con ngựa vằn, các sọc đen nối kết với mắt phải và các sọc trắng với mắt trái. Cũng vậy, vỏ não của mọi người đều có các vùng thị giác bố trí theo cùng một khuôn mẫu như thế. Nhưng giới hạn chính xác của các vùng thị giác của mắt này hay mắt kia thời biến thiên tùy theo trạng huống, bộ gen không chút liên can. Điều này được hai nhà sinh học Hoa kỳ, David Hubel và Torsten Wiesel, giải Nobel năm 1981, chứng minh bằng thí nghiệm trên những vùng thị giác của mèo. Khi mí một con mắt bị khâu kín lại thời vùng nhận cảm của mắt ấy tiêu biến, trong lúc vùng nhận cảm của mắt kia mở rộng lớn thêm.

Như vậy, sự phát triển các đường dây liên kết neuron, một phần phát triển vô hạn chế của não, có tính cách vừa quyết định vừa tùy duyên. Có những mạch dây neuron đã hoàn thành ngay khi mới sinh ra. Chúng liên hệ đến sự bảo

dưỡng sinh mệnh và thực hành các chức năng cơ bản như nuốt, thở, điều tiết huyết áp, v.v... Ta bảo đó là những mạch chằng cứng (hard-wired) bởi vì chúng phản ánh bản tính tự nhiên của chúng ta. Trái lại, có những mạch chằng mềm (soft-wired) dễ uốn, phản ánh sự sinh trưởng theo cách nuôi dưỡng. Nếu không có những mạch chằng mềm thời hoạt động sinh mệnh không tiến triển đến hoạt động tâm lý, rồi phát đạt mà thành lý tính trong đó con người tự sinh khởi ý thức. Nếu không có những mạch chằng mềm thời các Thiền sư không thể trải qua những kinh nghiệm tìm tòi, săn đuổi, chín mềm, và nứt vỡ.

Vấn đề thường được bàn cãi về mâu thuẫn giữa tự nhiên và nuôi dưỡng (nature / nurture), hay nói theo thuật ngữ Phật giáo, giữa tự nhiên và nhân duyên, được vi sinh vật học hiện đại giải quyết phần lớn thỏa trên phương diện khoa học tức theo tục đế. Tất cả những gì ta có thể làm đều đã định sẵn trong gen của chúng ta. Tuy nhiên, những gì ta làm với khả năng cho phép thời tùy thuộc tổng ảnh hưởng của môi trường. Nhưng trên phương diện chân đế, nếu đem những danh từ nhân duyên, tự nhiên mà tìm hiểu tâm tính, thời rốt cuộc cũng chỉ luẩn quẩn trong vòng vọng tưởng mà thôi. Tại sao như vậy?

Thật tính của vạn pháp là trùng trùng duyên khởi. Do duyên khởi mà sự vật có sinh ra (sinh), dừng lại (trụ), thay đổi (dị), và tiêu diệt (diệt). Khi nói sinh và diệt thời hay nói đến nhân duyên, khi nói đến trụ và dị thời hay nói đến hòa hợp, nhưng ý nghĩa vẫn không khác nhau. Vì sinh, trụ, dị, diệt đều là duyên khởi như huyền không thật, nên Phật bác các nghĩa nhân duyên, tự nhiên (Kinh Thủ lăng nghiêm. Tâm Minh Lê Đình Thám dịch giải. Quyển Hai. Mục IV). Tâm tính của chúng sinh thường trụ, không thay đổi, chỉ vì bệnh bất giác lầm nhận có sinh có diệt, nên mới nhận có nhân duyên hòa hợp mà sinh, có nhân duyên tan rã mà diệt. Trót nhận cái sinh diệt là nhân duyên, thời nhận cái không sinh diệt là tự nhiên. Do những nhận thức sai lầm như vậy, mới sinh ra những danh từ đối đãi giả dối nhân duyên và tự nhiên, không có gì là thật thể. Thật ra, sự vật duyên khởi như huyền nên khi sinh, không có gì đáng gọi là sinh, do đó mà nói rằng không phải nhân duyên. Sự vật duyên khởi không thật có, nên không có tự tính, do đó mà nói rằng không phải tự nhiên. Nếu trực nhận bản tánh bất sinh bất diệt, thời chính nơi sinh, không có gì gọi là sinh, chính nơi diệt, không có gì đáng gọi là diệt. Thiết thực ra ngoài các danh từ đối đãi giả dối, ra ngoài những cái sinh diệt và không sinh diệt, thời không thấy gì đáng gọi là nhân duyên và tự nhiên cả. Chúng sinh quanh lộn trong vòng danh từ đối đãi, không nhận có sinh thời nhận có diệt, không nhận có nhân duyên, thời nhận có tự nhiên. Chỉ khi

nào giác ngộ cả diệt lẫn sinh, cả nhân duyên lẫn tự nhiên đều như huyền như hóa, không có tự tính, thời mới thật chứng pháp giới tính tuyệt đối, ra ngoài vòng danh tướng.

Các neuron thường xuyên phát xạ để thiết lập sự nối kết qua điện tiếp hợp với các neuron khác hay đúng hơn là để duy trì những nối kết ấy. Nét đặc thù của sự phát triển quan hệ giữa các neuron là lúc khởi đầu neuron tạo ra một cách rất ngẫu nhiên vô số đường dây nối kết lỏng lẻo. Nhưng sau đó lần hồi cắt bỏ những đường dây không cần thiết và củng cố các đường dây thường hay được sử dụng. Có nhà sinh học đã phát biểu: "Thuyết tiến hóa Darwin về các điện tiếp hợp đã thay thế thuyết tiến hóa Darwin về gen".

Để giải thích câu nói ấy, tưởng cũng nên biết rằng cơ cấu chọn lọc tự nhiên theo thuyết tiến hóa Darwin gồm ba giai đoạn. Trong giai đoạn đầu, do đột biến ngẫu nhiên có rất nhiều thể biến dị mới xuất hiện trong loài. Rồi qua giai đoạn hai, những phân tử thích nghi với ngoại cảnh được chọn lọc. Đến giai đoạn ba, các thể biến dị đã được chọn lọc gia tăng số lượng nhờ sinh sản nhanh chóng. Áp dụng ba giai đoạn ấy để xét đến sự phát triển quan hệ neuron, thời giai đoạn đầu tương ứng với sự thành lập vô số đường dây nối kết một cách ngẫu nhiên. Đến giai đoạn kế tiếp sự chọn lọc tựa trên tiêu chuẩn hữu dụng được thực hiện. Cuối cùng, trong giai đoạn ba, có sự đổi khác: thay vì tăng cường số lượng như trường hợp các gen, các nối kết neuron năng dụng được củng cố thành các điện tiếp hợp thường trực. Điều đáng lưu ý là cả ba giai đoạn đều nhằm thành tựu một phản ứng tùy duyên thích nghi với cảnh huống để tồn tại và phát triển, không chủ tâm, không theo một kế hoạch định trước, và không có sự can thiệp hay chỉ thị của bất cứ quyền lực nào. Đây cũng là quan điểm Phật giáo cho rằng vô minh tức ý chí sinh tồn và nghiệp là nhân duyên căn bản của sự biến hóa bất tuyệt.

Trở lại với đề mục Sắc uẩn, hãy nghe Phật khuyên: "Cái gì không phải của các Ông, này các Tỷ kheo, hãy từ bỏ nó. Từ bỏ nó sẽ đưa lại hạnh phúc, an lạc cho các Ông.

- Này các Tỷ kheo, cái gì không phải của các Ông?

- Sắc, này các Tỷ kheo, không phải của các Ông, hãy từ bỏ nó. Từ bỏ nó sẽ đưa lại hạnh phúc, an lạc cho các Ông." (Kinh Tương Ưng bộ. Phẩm Không phải của các Ông)

Theo những điều vừa trình bày về Sắc uẩn trên đây, quả đúng như lời Phật dạy: "Những gì thuộc về sắc hoặc quá khứ, hoặc hiện tại, hoặc vị lai, hoặc

thô tế, hoặc trong ngoài, hoặc đẹp xấu, hoặc xa gần, tất cả chúng đều chẳng phải ngã, chẳng khác ngã, chẳng ở trong nhau." Trong đoạn kinh sau đây, Tương Ưng 22.99, đức Phật giảng rằng những người nào chưa thấu hiểu bản chất vô ngã của năm uẩn thời vẫn chịu sinh tử luân hồi như con chó bị cột bởi sợi dây thừng và chạy vòng quanh cây cột đó.

"Ví như, này các Tỷ kheo, có con chó bị dây thừng trói chặt vào một cây cột hay cột trụ vững chắc, chạy vòng theo, chạy tròn xung quanh cây cột ấy hay cột trụ ấy. Cũng vậy, này các Tỷ kheo, kẻ vô văn phạm phu không thấy rõ các bậc Thánh, không thuần thực pháp các bậc Thánh, không tu tập pháp các bậc Thánh, không thấy rõ các bậc Chân nhân, không thuần thực pháp các bậc Chân nhân, không tu tập pháp các bậc Chân nhân, quán sắc như là tự ngã, hay tự ngã như là có sắc, hay sắc ở trong tự ngã, hay tự ngã ở trong sắc.... .."

Người ấy chạy vòng theo, chạy tròn xung quanh sắc, ...; người ấy không giải thoát khỏi sắc, ..., không giải thoát khỏi sanh, già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Ta tuyên bố rằng: 'Vị ấy không giải thoát khỏi khổ đau'."

Những lời Phật thuyết giảng về sắc uẩn trên đây cũng lại như vậy đối với tâm uẩn gồm bốn uẩn còn lại là thọ, tưởng, hành, thức.

---o0o---

Trí, tình, ý.

Trong vỏ não, nằm kế cạnh các vùng nhận cảm là những vùng liên hợp (association areas), liên can đến quá trình nhận biết. Trong trường hợp con mắt chẳng hạn, mắt hình cầu, phía ngoài có một màng cứng (sclera) bảo vệ màu trắng với giác mạc (cornea) trong suốt ở phía trước. Phía trong, là màng mạch mềm với thể mi (ciliary body) và lòng đen (iris) ở phía trước. Thể mi bao quanh và gắn với thủy tinh thể (lens) bằng các dây chằng chéo. Các cơ của thể mi rất quan trọng trong việc thay đổi độ lồi lõm của thể thủy tinh để điều tiết sự nhìn xa hay gần của mắt. Giữa lòng đen là con ngươi (pupil), qua đó ánh sáng lọt vào trong và hội tụ bởi thể thủy tinh trên võng mạc (retina). Lòng đen có thể co giãn như một màn chắn làm thay đổi kích thước của con ngươi để điều chỉnh lượng ánh sáng đi vào mắt. Võng mạc nằm ở trong cùng mắt, chứa những tế bào nhạy cảm với ánh sáng (cone; thể nón, và rod; thể que). Thủy tinh thể cùng với giác mạc tạo nên hình ảnh ở võng mạc.

Khi các thể tác động hướng tâm phát xuất từ võng mạc truyền đến vùng nhận cảm thị giác sơ cấp là nơi thọ nhận ảnh mắt nhìn thấy, chúng liền được chuyển qua vùng liên hợp thị giác. Tại đây, những thông tin hiện tại được đem so sánh với kinh nghiệm quá khứ ("Vật này trước kia đã được nhìn thấy chưa?"). Tựa trên sự so sánh đó, vùng liên hợp thị giác quyết định có nhận biết hay không những tín hiệu vào mắt và xác định ý nghĩa của những tín hiệu vào ấy. Thí dụ: Một người không hề quen biết ở trong một đám đông không làm ta chú ý nhiều cho bằng một người ta quen biết từ trước.

Vùng liên hợp thị giác giống như mọi vùng liên hợp khác đều tương quan liên hệ với nhiều bộ phận khác của vỏ não và chịu ảnh hưởng của các bộ phận này những khi quyết định. Chẳng hạn, nếu tín hiệu vào mắt được truyền từ thùy trán (frontal lobe) thì tín hiệu ấy gây xúc động khi tri nhận. Vì quan hệ với nhiều bộ phận khác của vỏ não và vì mỗi bộ phận gán một ý nghĩa riêng, nên mọi thông tin mắt chuyển đến vùng liên hợp thị giác tất nhiên mang theo nhiều ý nghĩa. Do đó, ta có thể hiểu vì sao hai người chứng kiến cùng một biến cố mà tri nhận và giải thích theo hai cách khác nhau về những sự việc xảy ra.

Trải qua nhiều triệu năm tiến hóa, não người là một thuần tập thể (holon) phát triển từ thấp lên cao, những trung tâm cao là toàn bộ đối với các trung tâm thấp. Quá trình tiến hóa phát triển của não có thể suy ra bằng cách quán sát sự sinh trưởng từng phần của não theo thời gian khi còn ở trong phôi. Theo nhà thần kinh học McLean, não con người tiến hóa hình thành từ não loài bò sát (reptilian), phát triển thêm chung quanh não nguyên thủy một hệ viền (limbic system) trở thành não loài cổ thú (paleomammalian), và sau đó, thành hình não loài thú mới (neomammalian), do sinh khởi thêm một bộ phận mới nữa từ hệ viền với nhiều nếp cuộn lớn. Não hiện nay của con người là não loài thú mới, gồm ba bộ phận nói trên, cân nặng đến 3 pao (gần một kilôgam rưỡi) và kích thước lớn hơn ba lần so với não của loại linh thú (primate) như đười ươi, anh chị họ hàng gần nhất của loài người. Tất cả ba bộ phận đều dự phần cấu tạo cái thế giới khái niệm (đới chất cảnh) mà vọng tưởng tin là thế giới thực tại khách quan.

Não nguyên thủy chỉ gồm cuống não (brain stem) là phần hiện bao quanh phía đầu tủy sống. Đó là não của loài bò sát: rắn, thằn lằn, ..., phú bẩm một hệ thần kinh tối thiểu. Cuống não điều hòa mọi chức năng căn bản của sự sống như thở, chuyển hóa, thân nhiệt, cảm đau, đói, dục tính, và kiểm soát hầu hết phản ứng và chuyển động thông thường. Bộ phận não này không suy tưởng, không học hỏi. Đó chỉ là một tập hợp các chất điều hòa đã được lập

trình nhằm giúp cơ thể vận hành tồn tại và phản ứng thích nghi với ngoại cảnh để thoát nạn. Người mà chỉ có não loài bò sát thời khi thọ nhận cái vui chỉ biết vui, thọ khổ chỉ biết khổ, thọ buồn chỉ biết buồn, chứ không so sánh, phân biệt gì cả.

Từ vùng viền quanh cuống não của loài cổ thú (paleomammal) là loài động vật mới xuất hiện trong quá trình tiến hóa của sự sống, sinh khởi những trung tâm thần kinh xúc động tạo nên hệ viền (limbic system) hay não cổ thú. Não cổ thú xuất hiện vào thời đại khủng long (dinosaur). Các đường dây liên kết neuron của não cổ thú có phần phức tạp hơn đối với não bò sát. Do đó não cổ thú có nhiều khả năng hơn để ứng phó với hoàn cảnh thường xuyên biến đổi. Nhờ phát sinh những năng lực mới như ghi nhớ và học hỏi, loài cổ thú biết so sánh kinh nghiệm trong hiện tại với trong quá khứ, do đó mà tránh không tái phạm những hành động sai lạc. Cách thức vận hành và tác dụng của não cổ thú trở thành cái mà ta gọi là tâm trạng hay tác dụng tâm. Nhờ hệ viền, loài cổ thú phân biệt được những mức độ khác nhau của sự sợ hãi hay phản ứng tùy cơ ứng biến.

Tuy sinh trưởng bên trên não loài bò sát là não chỉ biết lãnh thọ, não cổ thú tức là những trung tâm thần kinh xúc động không hoàn toàn kiểm soát được não loài bò sát mà trái lại chỉ có thể tác dụng trong vòng ảnh hưởng kiểm tỏa của nó. Nghĩa là, chính do thọ khổ hay thọ vui mà ta ưa thích hay ghét bỏ, chấp cái này như thế này, cái kia như thế kia. Đức Phật thường dạy: "Danh sắc duyên lục nhập, lục nhập duyên xúc, xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên thủ, ...". Do lạc thọ mà sinh tham, do khổ thọ mà sinh sân, và do xả thọ mà sinh si. Mười loại tâm tiểu phiền não: phẫn, phú, xan, tật, não, hại, hận, siểm, cuồng, và kiêu, tất cả đều do duyên thọ (não loài bò sát) mà sinh khởi.

Não bộ tiếp diễn tiến hóa, trong số của loài thú mới xuất hiện, loài linh thú (primate), nhiều lớp neuron sinh khởi thêm bên trên não cổ thú tức những trung tâm thần kinh xúc động và tạo thành một bộ phận mới gọi là vỏ não mới (neocortex). Vỏ não mới là những trung tâm thần kinh suy tưởng. Rõ ràng trong sự tương quan liên hệ giữa tư tưởng và cảm xúc, não xúc động sinh khởi trước khi có não suy tưởng. Vỏ não mới chẳng những phát triển khả năng ghi nhớ và học hỏi, mà còn gây nơi linh thú một ý thức về mình là một cơ sở hoạt động cá biệt. Đáng ngạc nhiên nhất là chỉ cách đây mấy triệu năm thôi, khi loài người xuất hiện, vỏ não mới bành trướng rất nhanh, sinh khởi thêm rất nhiều nhóm tế bào, nhất là trong vùng thùy trán (frontal lobes). Sự bành trướng của não bộ lần này mang lại cho con người một lối nhìn và

một quan niệm hành động mới, cách biệt rõ ràng người với các linh thú khác. Do vỏ não mới, con người biết sử dụng ngôn ngữ để phát biểu và truyền thông, có khả năng lập kế hoạch lâu dài, thi thiết khái niệm, và cảm nhận sự hiện hữu của mình như một cá thể tách biệt với ngoại giới, ý thức khả năng đối phó và khống chế cái thế giới bên ngoài ấy để tồn tại và sinh trưởng.

Vỏ não mới là trụ sở của tư tưởng, trong đó hoạt động những trung tâm thống giác có chức năng tập trung, liên kết, thống hợp, và xử lý tất cả dữ kiện cảm quan thu nhận. Có thể dùng danh từ "tư" của Phật giáo để biểu thị mọi phương diện hoạt động của những trung tâm thống giác này. Trong Câu xá quyền 13, có đưa ra ba trạng thái của tư: thẩm lự, quyết định, và động phát. Một cách tóm tắt, Phật giáo gọi đó là nghiệp, và phân làm thân nghiệp, khẩu nghiệp, và ý nghiệp. Kinh bộ chủ trương hai nghiệp thân khẩu chẳng qua là sự sai biệt của ý nghiệp. Thành thật luận quyền 6, Tư phẩm 84, thời cho rằng tư lấy tham ái làm động cơ (nhân) rồi sinh nguyện cầu mà khởi tạo tác. Bởi vậy, xét về mặt biểu diện tư là một bộ phận của ý thức, nhưng mặt khác do phương diện hoạt động ý thức mà có, cho nên tư và ý cứu cánh chỉ là một. Nói một cách đại thể, ái, dục, tư, hành, nghiệp, ... là những tác dụng tâm có liên quan mật thiết với nhau, đại biểu cho quan niệm hoạt động ý chí. Theo các nhà thần kinh học, vỏ não mới là cơ cấu phát động của ý chí.

Nhiều nhận xét tâm lý học được đưa ra vin vào sự sắp đặt trên dưới của ba bộ phận trong não: não loài bò sát ở dưới đáy, não loài cỏ thú ở bên trên, và trên chóp cùng là não loài thú mới. Có thuyết cho rằng do vị trí của nó, não trên chóp có khả năng tiết chế bản năng hành trạng của loài có máu lạnh và loài có vú. Nó được ví như cái nắp đậy phần vô thức của con người mà Freud gọi là Id (Đi Ngã), tức là phần con người gồm những động lực bị dồn ép, những dục vọng bản năng luôn luôn tìm cách giải tỏa. Nhưng cũng có nhiều nhà tâm lý học nhận xét rằng con người thường sử dụng bộ phận não chóp bu để biện minh các hành động do hai bộ phận bên dưới gây ra. Đó là vì con người không muốn có ý nghĩ thuộc loài bò sát hay cỏ thú nên thường rất bối rối những khi hành động giống chúng.

Với nhận xét sâu sắc và chính xác của một triết gia khoa học, Thầy Tuệ Sỹ nói đến quá trình tiến hóa của con người như sau.

“Trong quá trình tiến hóa, từ một vi sinh vật tồn tại và phi hành trong ánh sáng, xuất hiện vào một thời điểm nhất định trong một chu kỳ thành trụ hoại không của thế giới, con người cũng chỉ là một sinh vật trong các sinh vật

khác, nhưng do thừa hưởng kết quả quá khứ mà bẩm sinh với một hữu thể tồn tại được phát triển dần thành hai yếu tố vừa độc lập vừa bất phân là danh và sắc. Trên cơ sở đó, ý thức được phát triển càng lúc càng cao do vừa lấy ngoại giới làm đối tượng vừa phản chiếu trên chính nó như là chuỗi tồn tại liên tục của một tự ngã.

Cho đến khi ý thức về sự tồn tại của một tự ngã được hình thành, con người tự tách mình ra khỏi thế giới quanh mình, phân biệt những gì thuộc về ta và những gì không thuộc về ta. Cũng như để tăng lớn thể tích của thân xác, con người, cũng như các sinh vật khác, cần hấp thụ các dưỡng chất từ ngoại giới, cũng vậy, để tăng lớn tự ngã, con người cần chinh phục và chiếm hữu. Từ đó hình thành một ý thức về sự tích lũy. Tích lũy như vậy không phải là một khái niệm tiên thiên, không phải là ý thức tiên nghiệm, mà là một hình thái đặc biệt của ý thức xuất hiện vào một thời điểm có ý nghĩa trong quá trình tiến hóa.

Tích lũy tất nhiên dẫn đến xung đột, cạnh tranh. Mâu thuẫn xã hội bắt đầu, trật tự cũ bị đảo lộn. Một định chế mới cần được thiết lập để điều hòa những mâu thuẫn, xung đột, do hệ quả của cạnh tranh. Chính quyền đầu tiên được gọi theo tiếng Pali là Mahāsammato, được bầu lên bởi đại chúng. Người đứng đầu cơ cấu mới này được gọi là Ràjà, mà sau này thường được hiểu là vua, hay người cai trị. Nhưng theo định nghĩa của Pali, ràjà có nguồn gốc từ động từ ràjati, “nó làm vui lòng”. Như vậy, chính quyền hay vua là trọng tài xã hội, được bầu lên và được ủy quyền điều hòa những mâu thuẫn xã hội.” (Giới thiệu Duy ma cật. Chương IV: Thực tiễn hành đạo)

Nhiều nhà thần kinh học tin rằng hiện nay con người chưa sử dụng trọn vẹn khả năng của não. Nếu quả thật như vậy, thời hiện nay con người là một thuần tạp thể đang ở trong thời kỳ biến dị. Quá trình tiến hóa đang tiếp diễn sẽ chuyển biến con người thành một thuần tạp thể mới với một mức độ ý thức mới tương ứng với cái phân khả năng của não chưa tận dụng.

---o0o---

14. Hữu tình: Tâm, Tâm sở

Phân loại tâm sở.

Các luận sư A tỳ đạt ma gọi hết thảy tác dụng nội tâm một cách tóm tắt là tâm sở. Vấn đề được đặt ra là mối quan hệ giữa tâm và tâm sở như thế nào. Trước hết cần phân biệt ý nghĩa của danh từ và khái niệm về tâm và tâm sở trong Phật giáo và trong khoa thần kinh học. Đến nay, các nhà khoa học chưa đạt được một sự thỏa thuận nhất trí phải định nghĩa như thế nào những danh từ và khái niệm chủ yếu về tâm và tâm sở, ngoại trừ trong phạm vi tri giác (tưởng uẩn), nhất là thị giác, đa số đồng ý về một số khám phá mới. Đối với các nhà khoa học nặng óc duy vật, tâm chỉ là tác dụng của một guồng máy không có tâm. Bấy lâu họ gia công thực hiện nhưng vô hiệu quả nhiều chương trình rất tốn kém để thiết lập những bộ máy tính hoạt động có ý thức gọi là thông minh nhân tạo. Với sự hiểu biết rất hạn chế về tâm, nhiều nhà sinh học thiên hướng đang tự hỏi ý thức (consciousness) có thật cần yếu cho cơ thể sinh hoạt và tồn tại hay không. Một số chấp nhận ý thức chỉ do tưởng tượng mà có chứ trong thế giới vật chất họ khảo sát không hiện hữu một vật thể nào là ý thức cả.

Ở Tây phương xưa kia đã có thời kỳ tôn giáo và khoa học sánh đôi hòa hợp. Quan niệm chung cho rằng mọi sự vật trong vũ trụ được cấu tạo, tồn tại, và biến hóa đều theo một mục tiêu đã định trước (teleology; mục đích luận). Quan niệm ấy phỏng theo cách giải thích của bộ môn sinh học cho rằng chức năng của các bộ phận cơ thể là đóng góp vào sự vận hành của sinh vật. Thí dụ: cấu tạo và tập tính của tim là do chức năng góp phần vào sự tuần hoàn máu. Chủ trương như vậy rất thích hợp với đường lối thuyết minh về sự hiện hữu của một đấng tạo hóa có đủ quyền năng tạo tác mọi sự vật và thống quản mọi vận chuyển.

Đến nay, kiến giải theo mục đích luận đã bị thuyết tiến hóa đánh đổ. Khoa học càng tiến triển thời càng trở thành đối lập với nhiều đạo giáo trong đường lối mô tả cách thức vật thể hiện khởi không phù hợp với luận chấp giải thích lý do tại sao. Khoa học cổ điển giáo điều quan niệm thế giới và con người vận hành như máy móc, mọi hiện tượng đều là hiện tượng vật lý, trái ngược với chủ trương có một quyền năng siêu vật chất tác dụng tạo tác, cứu rỗi, và phán xét mọi hình tướng sinh, thành, hoại, diệt ở trong vũ trụ này.

Quan hệ giữa tâm và vật thường được luận giải theo ba quan điểm triết học sau đây. Một, phân biệt quá trình vật lý khách quan và quá trình tâm lý chủ quan. Cả hai quá trình đều được xem có yếu tính quyết định, tự hữu, độc lập. Thuyết này không giải thích nổi làm thế nào hai tự thể độc lập như vậy có thể hỗ tương tác dụng.

Hai, thuyết duy tâm chủ trương tâm thức sẵn có định tánh nơi tự tính của nó và là nguyên nhân của mọi hiện tượng vật lý. Thuyết này không giải thích nổi làm thế nào các hiện tượng vật lý tác dụng gây ảnh hưởng trên yếu tính quyết định của tâm thức.

Ba, thuyết duy vật chủ trương vật chất có tự tính, không cần lệ thuộc các duyên mà hiện hữu và là nguyên nhân của mọi quá trình tâm lý. Thuyết này bất lực không giải thích được làm thế nào các hiện tượng tâm lý ảnh hưởng thân xác vật chất.

Cả ba thuyết không giải thích nổi sự hỗ tương tác dụng giữa tâm và vật bởi tại một khi tâm và vật có bản ngã chân thực và tự tính thường hằng thời chúng độc lập nhau, không cách nào thiết lập một tương quan nhân quả đối xứng giữa chúng. Cả ba thuyết đều đưa đến sự nhận định một vũ trụ không có ý nghĩa, không có gốc rễ.

Phật giáo không vướng vào duy tâm, chẳng mắc vào duy vật, nhưng cũng không chủ trương một thuyết nhị nguyên. Năm uẩn tức là toàn thể những hiện tượng vật lý, tâm lý, theo Duy thức, đều là những thứ phát hiện của chủng tử tiềm tại trong A lại da thức mà thôi. Chúng đều đứng về thể hiện phát tức là hiện hành. Khi chưa hiển phát, trong thể tiềm tàng thời chúng gọi là chủng tử. Mỗi hiện hành sinh diệt trong từng sát na, nên hiện hành luôn luôn trở về chủng tử và chủng tử luôn luôn trở về hiện hành. Các hiện hành sinh khởi theo luật tương quan tương duyên. Chẳng hạn, ý thức, lý trí, tình cảm sinh khởi nương nhờ vào các hiện tượng sinh lý vật lý. Nương vào để phát sinh mà thôi chứ không phải các hiện tượng sinh lý vật lý sinh ra các hiện tượng tâm lý. Nói cách khác, vật không sinh tâm, tâm không sinh vật. Chúng nương vào nhau mà câu sanh câu hữu và do chủng tử ở A lại da thức. Chủng tử là một thứ năng lực nguyên nhân hay đúng hơn là bản chất của tất cả hiện tượng tinh thần hay vật chất, nghĩa là của mọi hiện hành. Toàn thể chúng là A lại da thức. Vậy A lại da thức là căn bản cho mọi hiện tượng tâm và vật.

Mặt khác, ngay từ thời kỳ A tỳ đạt ma, cả danh và sắc, hai thành phần tâm linh và vật chất cấu tạo guồng máy phức tạp của con người đều được phân tích rất tỉ mỉ. Tất cả những trạng thái tâm hay tâm sở đều được ghi rõ từng khoản. Thành phần cấu tạo của mọi loại tâm đều được trình bày tường tận. Những tiến trình tâm phát sinh qua sáu căn được mô tả với đầy đủ chi tiết. Tuy nhiên, sự mô tả những tác dụng tâm lý trong Phật giáo không có tính cách máy móc như trong khoa học. Chẳng hạn, khoa học mô tả sự thấy là sự

truyền dẫn xung động thần kinh từ các tế bào của thủy tinh thể và giác mạc đến các tế bào của võng mạc. Sau đó hình ảnh được chuyển đến vỏ não. Ở đây, thông tin truyền đến được xử lý ngang qua rất nhiều vùng nhận cảm thị giác và vùng liên hợp thị giác. Mỗi vùng ví như một bản đồ. Có bản đồ vẽ màu sắc, có bản đồ vẽ hình dạng, có bản đồ vẽ chuyển động, hoàn toàn giống như những bản đồ về thời tiết, về dân số, về địa chất của cùng một quốc gia. Các bản đồ đó được sắp xếp thành tầng lớp, từ thấp lên cao. Càng cao thời bản đồ biểu hiện càng phức tạp hơn. Trên cùng là bản đồ của toàn thể vật bị thấy hiện ra với đầy đủ khung cảnh bao quanh. Như vậy, hình ảnh nhận thấy nơi bản đồ ở tầng lớp cao nhất là do sự thống hợp các bản đồ ở các tầng lớp dưới, và sự thấy là kết quả tác dụng của hệ thần kinh, chứ không do một chủ thể thấy. Khoa học tựa trên những xung động điện kích thích những đọt nhánh và được các sợi trục truyền dẫn qua nhiều tầng lớp vùng nhận cảm thị giác và vùng liên hợp thị giác để giải thích sự thấy do ánh sáng tác động trên con mắt. Ánh sáng nhận vào từ con người phát động những chuỗi phản ứng hóa học trong hệ thị giác và phát sinh nhiều hóa chất có nhiệm vụ truyền tín hiệu đến các tế bào. Lối giải thích theo kiểu máy móc đó tuy rất khoa học, nhưng tiếc thay không đủ khả năng phát đạt tận cùng để nắm bắt tâm thức. Nói một cách tổng quát, khoa học giải thích các hiện tượng tâm lý một cách máy móc và nghiên cứu phương cách kiểm soát và chế ngự chúng.

Trái lại, sự mô tả những tác dụng tâm lý trong Phật giáo chủ yếu là nhằm mục đích giáo hóa. Hành giả trực quán phân tích phê phán là để nhận thức về thể tính của vô minh, thù hận, và dục vọng, để biết rõ chúng chính là chân tính của giải thoát, và cuối cùng giác ngộ bốn pháp ấn, chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, chư hành khô, và nhất thiết pháp không. Bởi thế hành giả không hề bận tâm đến cơ cấu vật chất của sự biến chuyển mà chỉ chú tâm đến hành động như thế nào để biến chuyển mà thôi. Như vậy, Phật giáo đặc biệt chú trọng ở kết quả của những hành vi, không phải những hành vi bên ngoài mà chú trọng ở phương diện tâm căn, căn bản của hành vi đạo đức.

Về quan hệ giữa tâm và tâm sở, đại khái có hai quan điểm. Một cho rằng ngoài tâm ra không có tâm sở độc lập. Tác dụng của tâm tuy có nhiều thứ, nhưng bất cứ thứ nào cũng chỉ là sự sai biệt của cùng một tâm. Đó là chủ trương của phái nhất thể luận. Phái đối lập chủ trương biệt thể luận, tâm và tâm sở khác nhau. Tâm là tâm vương, tâm sở là bầy tôi của vua. Lý do: Phật bảo tổ chức tâm lý, sinh lý của người ta là năm uẩn, sắc, thọ, tưởng, hành, và thức. Như thế, trong bốn yếu tố tâm, thức là tâm vương, còn ba yếu tố kia, thọ, tưởng, hành, là tâm sở. Nếu tất cả tác dụng tâm đều là sự sai biệt của

tâm, thời tại sao ngoài thức là tâm còn kiến lập thêm những tâm sở là thọ, tưởng, hành? Và lại, tác dụng tâm có nhiều tướng bất đồng. Tướng của thức là ở sự biết, tướng của thọ là cảm thọ lạc, khổ, tướng của tưởng là sự nhận thức sai biệt, tướng của hành là ở sự tạo tác. Tất cả những cái đó không thể chỉ là sự sai biệt của cùng một tâm.

Đa số bộ phái thừa nhận tâm, tâm sở khác biệt. Tâm vương là sở hữu chủ của tâm sở, tâm sở từ tâm vương mà ra, là vật sở thuộc của tâm vương. Trên khái niệm thông thường có thể phân biệt để khảo sát. Về phương diện tác dụng, theo Câu xá luận, “Mỗi mỗi liễu biệt cảnh giới của nó, thủ tổng cảnh tướng nên gọi liễu biệt. “ Nghĩa là, tâm vương tác dụng thu nhận tướng chung (thủ tổng tướng), còn tâm sở không những thủ tổng tướng mà còn thu nhận tướng riêng (biệt tướng) của các pháp. Mặt khác, tâm vương và tâm sở cùng y chỉ vào căn, tức có sở y, cùng có đối tượng tức có sở duyên, và về phương diện kinh doanh hoạt động thời cùng hòa hợp tức tương ưng. Tâm vương và tâm sở khi kết hợp với nhau thời đồng nhất thể, không thể tách rời. Nhưng tâm vương, nhất là ý thức thứ sáu, thường là chủ nhân ông của những hiện tượng tâm lý, mà tâm sở thời có loại tương ưng, có loại không tương ưng với tâm vương. Cuối cùng, đa số đồng ý chấp thuận rằng tâm sở tuy khác loại với tâm vương nhưng vẫn được coi là vật sở hữu của tâm vương.

Tâm và tâm sở nói riêng và tất cả pháp nói chung được phân loại như thế nào? Theo Câu xá luận, tất cả pháp trong vũ trụ, cả tâm và vật, cũng như không phải tâm, không phải vật, có thể quy kết trong năm loại là sắc, tâm, tâm sở, tâm bất tương ưng hành, và vô vi. Trừ vô vi là pháp thường hằng không biến hóa sinh diệt, bốn loại kia thuộc pháp hữu vi nên đều câu sanh tức duyên sanh, nghĩa là không thể đơn độc riêng sanh, mà phải có những pháp khác đồng thời nương nhau mới phát sanh. Pháp hữu vi lại được chia thành bốn loại.

(1) Sắc pháp: có 11, gồm 5 căn (giác quan), 5 trần (những đối tượng của tri giác), và vô biểu sắc. Duy thức thêm Pháp trần, và nhiếp vô biểu sắc vào đó. Pháp trần là cái bóng dáng của năm trần còn lưu lại trong ý thức. Nghĩa là khi mắt không còn thấy sắc, tai không còn nghe tiếng, cho đến thân không còn biết xúc, mà trong ý thức vẫn nhớ lại bóng dáng của năm trần. Duy thức gọi đó là lạc tạ ảnh tử, cái bóng rớt lại. Đây là cảnh bị biết của ý thức. Pháp trần có 5 loại: cực lược sắc tức sắc rất nhỏ như vi trần; cực hành sắc tức sắc rất xa, như thấy tấm tấm mù mù; định quả sắc tức những sắc tướng do tu định hiện ra; vô biểu sắc tức sắc không nêu bày ra được, còn gọi là thọ sở

dẫn sắc tức sắc do thọ giới dẫn sanh; và biến kế sở chấp sắc tức sắc do ý thức vọng tưởng phân biệt sanh, chẳng thật.

(2) Tâm pháp: có 1. Dù chỉ có một nhưng nó hành sự qua 5 ngã đường tương ứng với 5 căn. Duy thức nói có 8 món: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, Mạt na thức, và A lại da thức. Tâm pháp là pháp thuộc về Tâm. Chữ Tâm có nhiều nghĩa, nhưng tóm lại có 6:

(a) Tập khởi: Chứa nhóm và phát khởi. Nghĩa này thuộc thức thứ tám, A lại da thức hay Tàng thức. Thức này có công năng chứa nhóm chủng tử của các pháp rồi phát khởi ra hiện hành.

(b) Tích tập: Chứa nhóm. Nghĩa này thuộc về bảy thức trước, vì chúng có công năng chứa nhóm các pháp hiện hành để huân tập vào A lại da thức. Tuy nhiên, bảy thức trước cũng có nghĩa tập khởi vì có công năng chứa nhóm các hiện hành để huân vào A lại da thức, khởi thành chủng tử. A lại da thức cũng có nghĩa tích tập vì chứa nhóm chủng tử của các pháp.

(c) Duyên lự: Duyên cảnh, khởi phân biệt. Tám thức đều tự duyên cảnh tướng phần của mình rồi khởi ra phân biệt (lự).

(d) Thức: Hiểu biết phân biệt. Cả tám thức đều hiểu biết phân biệt.

(e) Ý: Sinh diệt tương tục không gián đoạn. Cả tám thức đều niệm niệm sinh diệt tương tục không gián đoạn.

(f) Tâm, Ý, Thức: Ý theo đặc tánh của mỗi thức, thời thức thứ tám về nghĩa “tập khởi” thù thắng nên gọi là Tâm. Thức thứ bảy về nghĩa “sinh diệt tương tục” thù thắng nên gọi là Ý. Sáu thức trước về nghĩa “phân biệt” thù thắng nên gọi là Thức.

Tám món Tâm kê trên có công năng thù thắng hơn hết như ông Vua có oai quyền thế lực, thống trị thiên hạ, nên cũng gọi là Tâm vương. Trong tám thức, ý thức “công vi thủ, tội vi khôi”, nghĩa là nói về công suy nghĩ làm việc phải, thời thức này hơn hết, còn luận về tội tính toán tạo tác việc ác thời nó cũng đứng đầu. Về ý thức, bài thơ Bát thức có câu: “Độc hữu nhất cá tối linh ly”, dịch là: riêng có một cái thức này rất linh lẹ.

Tại sao thức thứ sáu và thức thứ bảy (Mạt na thức) cũng đều gọi là ý thức? Theo Đại thừa bá pháp minh môn luận chúế ngôn, thức thứ sáu nương ý căn mà khởi ra phân biệt nên gọi là ý thức. Trong trường hợp này, thức là năng y

và ý là bị y, hai phần khác nhau. Về trường hợp thức thứ bảy gọi là ý thức, chữ ý ở đây có nghĩa là sinh diệt tương tục không gián đoạn. Vì thức thứ bảy sinh diệt tương tục không gián đoạn nên ở đây “thức” tức là “ý” không khác.

(3) Tâm sở pháp: có 46, được chia thành 6 cấp, lấy ba tính thiện, ác, và vô ký làm tiêu chuẩn. Cấp đầu tiên là đại địa pháp. Chữ Phạn là mahābhūmika, nghĩa là thuộc về căn cơ phổ quát. Căn cơ tức địa ở đây chỉ cho Tâm. Thứ đến, đại thiện địa pháp bao gồm những tác dụng tâm tổng quát làm cơ sở cho thiện tâm. Sau đó, đại bất thiện địa pháp và phiền não địa pháp bao gồm những tác dụng tâm kết hợp ác tâm hay làm cơ sở cho mê vọng. Về cách phân loại phiền não, ngoài đại phiền não còn có tiểu phiền não hay tùy phiền não là muốn nói rõ các tác dụng tâm đã bị chinh phục. Đó là cơ sở của lập trường chuyên mê trong Phật giáo. Cuối cùng là loại bất định bao gồm hết thảy các tác dụng tâm không biết xếp vào loại nào vừa kể. Sau đây là chi tiết về 6 cấp tâm sở pháp.

(a) Đại địa pháp, là những nhiệm vụ tổng quát, có 10 pháp. Bất cứ khi nào tâm hoạt động thì những đại địa pháp luôn luôn cùng xuất hiện. Về sau, Duy thức chia 10 đại địa pháp thành 5 tâm sở biến hành: Xúc, tác ý, thọ, tưởng, tư, và 5 tâm sở biệt cảnh: Dục (sự thèm khát ham muốn), thắng giải (sự quyết tâm quyết định), niệm (sự tưởng nhớ, hoài tưởng), định (sự định tâm định thân), huệ (trí tuệ; prajñā).

Biến hành nghĩa là đi khắp, khắp thời gian quá khứ, hiện tại, vị lai, khắp không gian ba cõi, chín địa, khắp tám thức tâm vương, và khắp ba tính thiện, ác, và vô ký. Biệt cảnh là mỗi cảnh riêng khác, mỗi tâm sở biệt cảnh duyên mỗi cảnh riêng khác. Điều đáng nêu lên ở đây là khi cắt đôi loại 10 đại địa pháp của Câu xá thành hai thứ là biến hành và biệt cảnh, Duy thức tông đã bỏ mati (huệ) trong Câu xá tông mà thay thế lại bằng prajñā (trí tuệ). Mặc dầu trong kinh Bát nhã Phật mẫu Bảo đức tạng (Ratnaguna-samcayagāthā), tiền thân của Bát nhã Bát thiên tụng, có nói rõ: “Không thể nắm lấy (na upalabdhi; bất khả đắc) Bát nhã tối thượng ba la mật, không thể nắm được bằng tâm, cũng không thể bằng trí (sattvabodhi; hữu tình giác)”, nhưng đây quả là sự cố ý thiên chấp của Duy thức do phản ứng đối với ý nghĩa của chữ Bát nhã (prajñā) mà đem xếp prajñā vào loại tâm sở thứ yếu phụ thuộc. Prajñā đúng lý ra là pháp vô vi thứ 100 trong Đại thừa Bách pháp của Duy thức tông, vì prajñā là trí Bát nhã, là Chân như.

(b) Đại thiện địa pháp, là những tác dụng tổng quát thuộc thiện, có 10 pháp hiện hành với tất cả tâm sở thiện: Tín, tầm, quý, vô tham, vô sân, tinh tấn,

khinh an, bất phóng dật, hành xả, bất hại. Duy thức thêm vô si, vị chi tất cả là 11 thiện pháp. Thiện tâm là tác dụng tâm xả ly ngã chấp, ngã dục khiến cho tâm được trong sáng. Ba tác dụng vô tham, vô sân, vô si được gọi là thiện căn. Kỳ thật, nếu xét kỹ, thời tâm và quý mới đích thực là căn nguyên của hết thảy thiện tâm. Tâm có thể nói là tâm trọng đạo đức hay là tâm tự thấy hổ với mình, quý là tâm sợ tội ác hay là tâm thẹn với người. Quan niệm như vậy gần giống tư tưởng lương tâm, theo cách nói thông thường.

(c) Đại phiền não địa pháp, có 6 pháp là những thứ bị nhiễm ô tham dục: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, trạo cử. Duy thức cũng nói 6 pháp giống Câu xá nhưng nội dung hoàn toàn khác hẳn và gọi đó là Căn bản phiền não: Tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến. Tham có nghĩa là chấp chặt lấy. Chấp trước đối với Dục giới là dục tham, chấp trước đối với Sắc giới và Vô sắc giới là hữu tham. Sân là sân hận, cơ bản của ác hạnh. Si là vô trí, có nghĩa là tâm ngu độn. Mạn là tâm kiêu mạn. Nghi là sinh lòng nghi ngờ đối với chân lý Tứ đế. Ác kiến là thấy biết sai lầm, chia làm năm: thân kiến, tức chấp năm uẩn là ta, là của ta; biên kiến tức chấp thường chấp đoạn; tà kiến tức không tin lý nhân duyên; kiến thủ kiến tức là tin một cách mù quáng không chân chính; giới cấm thủ kiến tức làm theo những pháp kỳ quái mà cho đó là tu đạo.

Phiền não chỉ toàn bộ tác dụng tâm lấy ngã chấp, ngã dục làm cơ sở, lấy việc thỏa mãn ngã chấp, ngã dục làm mục đích một cách ý thức hay vô thức. Theo Phật, sự tu dưỡng nói một cách tích cực thời ở sự tăng trưởng trí tuệ, nhưng nói một cách tiêu cực, lại ở sự đoạn trừ phiền não.

(d) Đại bất thiện địa pháp, có 2 pháp cùng xuất hiện với tất cả những tư tưởng xấu xa: Vô tâm và vô quý. Duy thức loại bỏ Đại bất thiện địa pháp, đem hai pháp này xếp vào loại trung tùy phiền não, sắp nói đến trong đoạn Tiểu phiền não địa pháp sau đây.

(e) Tiểu phiền não địa pháp, có 10 pháp, là những pháp thuộc đặc chất tham dục thông thường: Phẫn, hận, não, hại, phú, siểm, cuồng, kiêu, tật, xan. Chúng luôn luôn đi theo tâm xấu xa cũng như với tâm vô ký chương ngại thánh đạo. Chúng cần phải bị loại trừ dần dần trên đường tu tập, chứ không đoạn trừ ngay do con đường của thị kiến tức kiến đạo. Duy thức xếp 10 pháp tiểu phiền não vào loại tiểu tùy phiền não, thêm vào đó 2 pháp trung tùy là vô tâm và vô quý, cộng thêm 8 pháp đại tùy nữa và đem nhiếp tất cả vào Tùy phiền não. Tám đại tùy gồm có: Trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, tán loạn, bất chánh tri.

Phẫn là giận, hận là áp ủ niềm giận tức trong lòng, nảo là sinh buồn bực, hại là làm hại kẻ khác. Đó là những tướng khác nhau của sân. Phú (che dấu), siểm (nịnh hót), cuống (dối trá), có nghĩa là vì tư lợi mà che giấu sự thật, nịnh hót và hùa theo người. Đó là tâm lý dối trá do tham si mà ra. Kiêu là dương dương tự đắc. Tật là ganh ghét sự thành công của người khác. Xan là tính bủn xỉn keo kiệt. Trạo cử là trái với xả. Hôn trầm là tính khí nặng nề, trái với khinh an. Bất tín là trái với tín. Giải đãi là lười biếng, trái với siêng năng. Phóng dật là càn dỡ, trái với bất phóng dật. Thất niệm, tán loạn, bất chính tri là trạng thái của những tác dụng niệm, thắng giải, định trong Đại địa pháp không được hoàn thành.

Nếu phân loại một cách đơn giản thì tất cả phiền não không ngoài hai loại. Một, kiến hoặc, tức trí mê chấp, phán đoán sự thực một cách sai lầm. Hai, tư hoặc hay tu hoặc, tức tình ý mê chấp. Nghĩa là, tuy đã hiểu biết về mặt trí thức, nhưng không thể ức chế được về mặt tình ý.

(f) Bất định địa pháp, có 8: Ô tác (truy hỏi, ăn năn), thuy miên (tâm mờ mịt, thân không tự tại), tâm (sự quan sát thô), tứ (sự quan sát tế), tham, sân, mạn, nghi, là những pháp không thể sắp xếp vào bất cứ đâu trong năm tác vụ nói trên. Duy thức loại bỏ tham, sân, mạn, nghi, vậy chỉ còn 4: hối, miên, tầm, tứ. Trong thực tế, còn rất nhiều tác dụng tâm loại này không thể kể hết.

(4) Tâm bất tương ưng hành pháp, trong đó chữ hành pháp có nghĩa là những pháp thuộc hành uẩn, một trong năm uẩn. Hành uẩn gồm có hai loại. Một, tương ưng hành uẩn tức là các tâm sở pháp vừa đề cập ở trên, “tương ưng” là ưng thuận với Tâm vương. Hai, bất tương ưng hành uẩn là những pháp không tương ưng với tâm, chỉ y ba phần: Tâm vương, tâm sở, và sắc pháp mà giả thành lập. Có thể nói chúng không thuộc Sắc mà cũng không thuộc Tâm. Theo Câu xá, có 14 món: Đắc, phi đắc (Duy thức gọi là dị sanh tánh), chúng đồng phân, vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, mệnh căn, sinh, trụ, dị, diệt, danh thân, cú thân, văn thân.

Đắc là năng lực ràng buộc một vật thể đạt được với kẻ đạt được nó; phi đắc là năng lực làm phân ly một vật thể với chủ hữu của nó; chúng đồng phân, là năng lực tạo ra những đặc loại hay một bộ loại để có những hình thức tương tự của sự sống. Vô tướng quả, vô tướng định, diệt tận định, tất cả đều là những kết quả không tư tưởng và không điều kiện, chỉ đạt được bằng thiền định. Mệnh căn hay sinh lực là năng lực kéo dài đời sống. Sinh, trụ, dị, diệt bao gồm sự sống và sự chết của sinh thể, tức là những quá trình sinh hóa. Ba

pháp cuối cùng, là những bộ phận của danh, cú, và văn, tất cả đều liên hệ với ngôn ngữ.

Duy thức thêm vào 10: lưu chuyển, định dị, tương ứng, thế tốc, thứ đệ, phương, thời, số, hòa hợp tánh, bất hòa hợp tánh. Ngoài ra hai pháp lão, vô thường được Duy thức đem thay vào hai pháp dị, diệt của Câu xá. Như vậy, đối với Duy thức, tất cả có 24 pháp bất tương ưng hành.

Pháp vô vi có 3: (a) Hư không, là pháp không chướng ngại và thâm nhập qua tất cả mọi chướng ngại một cách tự do, và không biến chuyển. (b) Trạch diệt pháp, là sự tịch diệt đạt được bằng năng lực trí tuệ như Niết bàn. (c) Phi trạch diệt pháp, là sự tịch diệt được tạo ra do khuyết duyên. Duy thức thêm 3: bất động diệt, tức là trạng thái đệ tứ thiền đã lìa được ba định dưới không còn bị mừng, giận, thương, ghét,... làm dao động nơi tâm; thọ tướng diệt tức là được diệt tận định, diệt trừ hết thọ và tướng tâm sở; và Chân như tức thật tánh của các pháp hay Viên thành thật.

Tất cả pháp nói trên, 75 theo Câu xá, 100 theo Duy thức, mặc dầu phân ly nhau trên phương diện phân tích khảo sát, hết thấy đều liên kết nhau trong thế giới hiện thực.

---o0o---

Tâm bất khả đắc.

Kinh Bát Nhã đã nói về Tâm như thế nào? Chữ Tâm (Citta) trong Kinh Bát Nhã có thể hiểu theo hai bình diện, tục đế và chân đế.

Theo lối nhìn tục đế, Phạm Công Thiện viết: “Tâm (citta) chỉ là cái tâm có tác dụng ý niệm hóa, cái tâm kiến thức ý niệm, cái ý thức biệt biện, cái lý trí phán xét, cái trực giác nhận thức, sự tự tri nhận, cái ý thức về bản thân, sự tự ý thức ý tưởng tư tưởng, suy tưởng xúc cảm, cảm giác, tư duy, tinh thần, tâm linh, thần thức, linh thức, thông minh, thông tuệ, lý luận, diễn dịch, quy nạp, linh hồn, tâm hồn, tâm trạng, tất cả những gì mình có thể nghĩ, có thể ý niệm, có thể cảm biết, có thể định đoạt, có thể cảm thông và thông cảm, những gì mình có thể suy tư và trầm tư, có thể lãnh hội thấu đạt, tất cả những gì mình có thể hiểu biết và ý thức, và chính cái ý thức và vô thức hay cả hạ thức, tiềm thức, hiện thức và thượng thức, tất cả những cái này đều thuộc về Tâm (citta) hiểu theo nghĩa tục đế, cái citta này không có tác động gì đến sự phát sinh Trí huệ Bát Nhã, như chúng ta thấy trong kinh Bát Nhã Suvikràn-tavikràmi- paripricchà: “Trí huệ Bát Nhã hoàn toàn không có

tâm”; “Con đường thực hành Trí huệ Bát Nhã thì không thể phát sinh từ cái Tâm”; “Kẻ nào không hiểu được sự tách rời của tâm và sự tách rời ra khỏi đối tượng của tâm thì mới bị ràng buộc ám ảnh bởi cái tâm (citta) như vậy: tôi là citta, cái citta của chính tôi, cái citta về cái này, cái citta là cái này. Vì bị ràng buộc ám ảnh như thế bởi citta, họ ám ảnh bởi cái mà họ cho là cái citta lành thiện, cái citta bất thiện, cái citta dễ chịu, cái citta khó chịu, sự tiêu diệt citta và sự tồn tại thường còn của citta, v.v... “. Chúng ta thấy đoạn kinh này đã phủ nhận cái citta (tâm) và những cái gọi là caitasika (tâm sở) của truyền thống Câu Xá tông; 1 tâm vương và 49 tâm sở trong Thành Thật tông; 8 món tâm vương và 51 món tâm sở trong Duy Thức tông. Hiển nhiên, hầu hết những trường phái Câu Xá (Abhidharma-Kosa) đều xuất hiện có lẽ khoảng sau kỳ Kiết Tập của Asóka (khoảng 240 trước Tây lịch), và kinh Bát Nhã lâu đời nhất (kinh Astasáhasrikà) và những kinh kế tiếp của Bát Nhã đều xuất hiện khoảng thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, cho nên đoạn trích dẫn trên từ kinh Bát Nhã Suvikràn-tavikràmi-paripricchà có tính cách phủ nhận tư tưởng về Tâm vương và tâm sở của Câu Xá. Và sự phủ nhận này cũng có thể áp dụng vào luôn cho cả những tông phái thành lập sau đó, như Thành Thật tông (Satyasiddhi) và Duy Thức tông (Vijnapri-màtratà). “ (Trích từ trang nhà Đạo Phật ngày nay: Sự chuyển động toàn diện của tâm thức trong ánh sáng bất tận của Phật A Di Đà.)

Theo nghĩa chân đế, Tâm (Citta) tức Chân tâm chính là Vô tâm. Kinh Bát Nhã Bát thiên tụng (Astasáhasrikà; 8 ngàn thánh tiết) trong đoạn nói về “Tâm Vô tâm”, về “tự tính của Tâm Vô tâm bùng sáng lên một cách lộng lẫy trong suốt”, có thuật lại khi Xá lợi phát đặt câu hỏi: “Vậy cái Tâm ấy chính là Vô tâm, thế thì cái Vô tâm ấy có thực hay không?”, Tu bồ đề mới hỏi lại: “Cái Tâm ấy có thực hay không, hoặc có thể nào hiểu cái Tâm Vô tâm ấy là có thực và không có thực?” Xá lợi phát liền trả lời dứt khoát: “Không, không thể nào hiểu theo điệu như vậy.” Vậy cái Tâm Vô tâm của Bát Nhã không hữu thể, không vô thể, không thực có, không thực không.

Đạt Ma Tổ sư cũng nói Vô tâm là Chân tâm, Chân tâm là Vô tâm. Thay vì Vô tâm, Huệ Năng và Thần Hội dùng chữ Vô niệm. Đại châu Huệ Hải, đồ đệ của Mã Tổ, coi cả hai đồng nghĩa và căn cứ theo đó giải thích Bồ đề và giải thoát: “Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô niệm. Đây gọi là niệm chân chính. Bồ đề không có nghĩa là có một tư tưởng gì về một vật nào đó (nghĩa là, không bận tâm đến cái chi hết). Không bận tâm đến cái chi hết tức

là vô tâm trong mọi trường hợp. ... Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được Vô niệm, và khi đã chứng đạt Vô niệm, tức là đã giải thoát.” (Thiền luận. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch giải)

Thực tại rốt ráo vượt lên hết thảy mọi phạm trù, và do đó, vượt ngoài khả năng tư duy và sở đắc, do đó không thể diễn tả, ngoại trừ gọi nó là “vô tâm” với hai ý nghĩa là hình dung và danh tự. Tóm lại, Tâm bất khả đắc.

Huệ Khả thiền sư đến cầu pháp với Đạt Ma tổ sư tưởng rằng có tâm khả đắc, mà kỳ thật chỉ là mỗi tâm lo buồn bất an không có tự tại. Thế nên khi Đạt Ma tổ sư hỏi: “Tâm đâu, đem tâm đến đây ta an cho”, Tổ sư muốn đánh thức Huệ Khả quán lại tự tâm, cầu tướng của tâm. Sau một phút lưỡng lự, Huệ Khả thú nhận: “Tôi đã tìm nó trong nhiều năm rồi mà vẫn chưa bắt được nó.” Nghĩa là, do câu hỏi của Tổ sư mà Huệ Khả liễu đạt “Cầu tâm không thể được”.

Đại Huệ giải rằng: “Huệ Khả đã hiểu rõ tình cảnh của mình sau khi đã học hết kinh điển và hay thay! Ngài đã trả lời thích đáng cho Tổ sư. Ngài biết rõ là đừng đi tìm “vật” vì một mục đích hay không mục đích, đừng đạt đến bằng lời cũng không bằng suy nghĩ mà thôi; không bắt bằng lý, cũng không giải thích bằng vô lý. Nó không ở đâu cả. Đừng suy ra từ đâu hết. Nó không ở nơi năm uẩn, nơi mười tám giới. Ngài đã trả lời khéo léo bằng cách ấy.” Đây chính là Bất nhị pháp môn an tâm giải thoát.

Trong kinh Bảo tích, đức Phật khuyên nhủ Bồ tát chuyên cần gia công tinh tấn tu quán, quán tất cả pháp không mà cầu tâm tướng, tức là quán sát tìm cầu tự tính của tâm: “Bồ tát như thế mà cầu tâm. Những gì là tâm? Có phải tham dục, sân hận, ngu si là tâm không? Hay là quá khứ, hiện tại, vị lai là tâm? Nếu tâm quá khứ thì đã tận diệt rồi; tâm vị lai thì chưa sinh chưa đến; tâm hiện tại thì không thường trụ. Tâm này chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, cũng chẳng ở chặng giữa. Tâm này không sắc, không hình, không đối, không thức, không tri, không trụ, không xứ. Như thế tâm này mười phương ba đời tất cả chư Phật đã chẳng thấy, nay chẳng thấy, và sẽ chẳng thấy. Nếu tất cả Phật quá khứ, vị lai, hiện tại đều không thấy, thì sao gọi là có tâm? Ấy bởi vì vọng tưởng điên đảo vậy. Tâm sinh các pháp sai biệt. Tâm này như huyễn, do vọng tưởng phân biệt mà khởi các thứ nghiệp để rồi chịu lấy các thứ thân (hình tướng).” (Kinh Bảo tích. Thích Đức Niệm dịch giảng)

Thế nào là cầu tự tính của tâm? Theo đoạn kinh văn trên, có ba cách quán sát cầu tâm: tam độc cầu, tam thời cầu, và tam xứ cầu. Trước hết, ba độc là

tham dục, sân hận, và si mê. Nếu như tâm là một trong ba độc thời hai độc kia không phải là tâm. Giả sử tham si hoặc sân si có thể tương ưng nhau đồng thời có mà không trở ngại, do đó tham và sân hoặc si đồng thời tồn tại hiện khởi. Nhưng như vậy thời không tránh khỏi lỗi làm tham và sân chống đối nhau. Và lại, cả hai đều tương ưng cùng có thời đó là do các duyên hòa hợp chứ chẳng phải là tự tính của tâm. Nếu tự tính của tâm thời tự thể không hai. Vậy nếu từ tam độc mà truy cầu thể tánh, thời bất cứ điều gì cũng không thể nói là tâm. Áp dụng vào ba tánh thiện, ác, và vô ký, ta thấy ngay tâm không thể hạn cuộc vào một tánh, lại cũng không thể cùng một lúc thông cả ba tánh. Vì vậy dùng ba tánh để truy cầu tâm thời tâm bất khả đắc.

Thứ đến, y cứ vào thời gian để quán tâm, nếu tâm ở quá khứ, thời quá khứ đã qua, tâm đã tận diệt nên bất khả đắc. Nếu ở vị lai thời vị lai chưa sinh chưa đến chẳng khác nào không? Nếu tâm ở hiện tại không lìa quá khứ và vị lai, thời đó chỉ là giả danh. Hiện tại không có một niệm an trụ bất động. Vì thế kinh nói: “Tức sinh tức diệt”. Vậy hiện tại là tức sinh tức diệt, sinh sinh diệt diệt không có tướng trụ. Do đó, tam thời cầu mà quán sát tâm thời tâm bất khả đắc. Kinh Kim Cang nói: “Quá khứ tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc.”

Sau cùng, nếu như tâm không có thực tánh thời tâm ở chỗ nào? Truy tầm quán sát cho cùng trong ba xứ thời tâm không có ở trong thân và cũng chẳng chỉ được tâm ở một chỗ nào trong thân. Và lại, nếu ở trong thân thời làm sao biết được ngoại cảnh? Đương nhiên tâm không ở ngoài thân vì nếu ở ngoài thời thân và tâm không liên hệ nhau, như vậy làm sao biết được thân tâm mình? Nếu ở chặng giữa, thời giữa là cái giả danh của sự đối đãi nên vẫn không chỉ được đích xác chỗ nào là giữa.

Kết luận: Ước cứ vào ba độc, ba thời, và ba xứ để quán sát thời không có một định pháp nào gọi là tâm, không thấy tâm có tự tính, khế nhập được tâm không.

Do quán tánh của tâm vốn không mà thể nhập hiện chứng vô phân biệt tánh. Ở đây phân làm bảy phần để hiển thị tướng của tâm bất khả đắc: Tâm không sắc vì chẳng có sắc căn, không có sắc tướng. Tâm không hình vì tâm không giống năm trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc. Không có hình tướng nên không có sự đối đãi. Tâm không thức vì vô thức không phải là ý căn thức hay hiểu biết phân biệt. Tâm không tri vì vô tri không phải là cái thức tạp nhiễm hữu lậu hay biết. Tâm không trụ vì không phải y trụ nơi căn mới có. Mà tự thân

của tâm vốn là tâm. Tâm không xứ vì không ở bất cứ chỗ nào, cũng chẳng nương tựa vật nào trong thế gian.

Như thế tâm không có chỗ sở đắc, bản tánh của tâm như như vô phân biệt. Bởi vậy đức Phật mới nói không phải vì trí lực yếu kém mà quán sát không đến nhưng là bởi chân tướng của tâm bản lai vốn như thế. Mười phương ba đời chư Phật quán tâm bất khả đắc, thế thời tại sao chúng sinh nhất định rằng tâm khả đắc?

Trước kia có ngài Đức Sơn Tuyên giám học kinh Kim Cang đọc thấy câu, tâm quá khứ, hiện tại, vị lai bất khả đắc, rồi nghĩ rằng chẳng có tâm, nên muốn đem sự hiểu biết của mình xuống miền Nam Trung Hoa để vấn nạn đả phá Thiền tông phương Nam. Đi giữa đường, Đức Sơn ghé vào quán hỏi mua thức ăn điểm tâm. Bà chủ quán hỏi: “Kinh Kim Cang nói ba tâm đều bất khả đắc, vậy thầy muốn điểm tâm nào?” Đức Sơn hoang mang chẳng biết đáp làm sao. Vì làm nhận không có tâm, nên chân tục chẳng hay vô ngại, giải không chẳng thể thông đạt, đành phải câm miệng không lời.

Đối với vấn đề này, đức Phật giải đáp: “Do vọng tưởng điên đảo nên tâm sinh các pháp sai biệt.” Và Ngài nói tiếp một cách rõ ràng hơn: “Tâm này như huyền, do vì ức tưởng phân biệt nên tâm và phiền não đồng sinh khởi, theo đó các nghiệp thiện ác sanh. Ở trong hư vọng huyền hóa mà dệt thành ba giới sáu đường huyền hóa, sinh tử luân hồi.” Nếu cho rằng nhất định có tâm khả đắc, là chân thật, thì vấn đề đặt ra đến cùng là: Tâm là cái gì? Làm sao có? Có từ lúc nào? v.v... Cứ như thế mà truy cầu quán sát bất tận vẫn chẳng thấy tâm ở đâu. Một khi thông đạt tâm bất khả đắc, tức là hiện chứng chân chánh, giải thoát tự tại.

Trong đoạn kinh kế tiếp, đức Phật đưa ra hai mươi bốn thí dụ để nói về tính chất mê hoặc thấp kém của vọng tâm.

“Lại nữa, này Đại Ca Diếp! Tâm thoáng đi như gió không thể bắt được. Tâm như nước chảy sinh diệt không ngừng. Tâm như đèn cháy do các duyên mà có. Tâm như điện chớp niệm niệm sinh diệt. Tâm như hư không khách trần ô uế. Tâm như loài dã nhơn vượn khi tham trước lục dục. Tâm như nhà họa sĩ tài ba hay vẽ ra những cảnh vật hình tượng làm nên các nghiệp nhân duyên. Tâm không nhất định, theo đuổi các thứ phiền não. Tâm như vị đại vương làm chủ tăng thượng tất cả các pháp. Tâm thường độc hành không hai không bạn, không có hai tâm khởi cùng một lúc. Tâm như oan gia hay cùng với tất cả khổ não. Tâm như voi điên dẫm đạp ruộng vườn nhà cửa có thể phá hoại

tất cả căn lành. Tâm như nuốt lưỡi câu, vui trong khổ lụy. Tâm này như mộng ở trong vô ngã mà tưởng có ngã. Tâm như ruồi xanh ở trong bất tịnh mà tưởng là tịnh. Tâm như giặc ác hay cùng các thứ khổ cướp đoạt. Tâm như ác quỷ tìm phá hoại người. Tâm thường không cao thấp tham sân phá hoại. Tâm như trộm cướp, cướp mất tất cả căn lành. Tâm thường tham sắc như kiến vào lửa, như thiêu thân vào đèn. Tâm thường ham thích âm thanh như quân lính ra trận thích nghe trống nhạc chiến thắng. Tâm thường tham đắm mùi thơm, như heo thích nằm trong phân bất tịnh. Tâm thường ham mùi vị, như bé gái thích đẹp, thích ăn ngon. Tâm thường thích chạm xúc như ruồi thích đậu vào đầu.”

Gió, dòng nước, đèn cháy, điện chớp đều dụ cho vô thường, nên không bền lâu. Còn riêng về hư không thời dụ cho chân tâm thanh tịnh do trần duyên mà hóa bất tịnh. Bảy dụ kế tiếp, từ dụ thứ 6, tâm như khi vượn đến dụ thứ 12, tâm như voi điên, rộng nói về tác dụng của tâm. Đặc biệt dụ tâm như đại vương, như họa sĩ, như kẻ độc hành là những dụ kinh điển Phật giáo thường hay đề cập. Từ dụ 13, tâm như cá nuốt câu đến dụ 15, tâm như ruồi xanh, nói rõ tâm điên đảo. Bốn dụ từ 16, tâm như giặc ác đến 19, tâm như kẻ trộm cướp, hình dung sự tà ác của tâm. Năm thí dụ cuối cùng chỉ rõ về tâm tham ngũ dục mà phải lụy thân.

Tiếp ý thẳng nghĩa quán tâm vô tánh trong đoạn văn trước, giờ đây đức Phật nói vô tánh tức tánh: “Như thế đó Ca Diếp! Tìm cầu cái tướng của tâm nay không có được. Đã không có được thời không có quá khứ, hiện tại, vị lai. Nếu chẳng có quá khứ, hiện tại, vị lai thời siêu xuất ra khỏi ba cõi. Nếu ra khỏi ba cõi thời chẳng có chẳng không. Nếu chẳng có chẳng không tức là không khởi. Nếu là không khởi tức là không tánh. Nếu không tánh tức là không sinh. Nếu không sinh tức không diệt. Nếu không diệt thời không lia. Nếu không có lia thời không khứ không lai, không thối không sinh. Nếu không lai, không khứ, không thối, không sinh thời không hành nghiệp. Nếu không hành nghiệp thời là vô vi.”

Kinh Bát nhã giảng thế nào là tự tính các pháp: “Tất cả pháp tự tính bất khả đắc, thế gọi là tự tính của tất cả pháp.” Thường chúng sinh đối với tất cả pháp chấp có tự tính, vì vậy pháp tánh không hiện bày. Chỉ có thông đạt tất cả không tự tính, tất cả bất khả đắc, nói giống như một vật thời không trúng mới khai hiện tự tính của tất cả pháp.

Theo đoạn văn trên, nếu rốt cùng tâm bất khả đắc thời pháp không có quá khứ, hiện tại, vị lai. Như thế là vượt ngoài ba giới, siêu việt thời gian. Do đó,

chẳng có chẳng không. Tại sao? Bởi vì có là do nhân duyên hòa hợp mà có. Từ nhân duyên mà có tất phải có tướng thời gian. Nếu không rơi mắc vào tướng thời gian thời không thể bảo là có. Nếu đã chẳng có thời cũng chẳng không. Tiến thêm một bước nữa, đức Phật bảo: “Chẳng có chẳng không thời không phát khởi.” Khởi là từ không có đến có, từ không có sở tri phân biệt đến sở tri phân biệt. Có và không đều không thể nói, vậy còn có cái gì nữa để mà khởi? Không khởi tức là vô tánh. Vô tánh nghĩa là không có tự tính, tức tánh Không. Ngược lại, nếu có tự tính thời có sinh. Sinh là không có mà được. Rốt ráo không sinh thời tuyệt đối vô tự tính. Nếu tánh vô sinh tức là vô diệt. Không diệt thời làm gì có ly? Mà không có ly thời không có cái tướng đến đi sinh diệt. Đã không có cái tướng tấn thối sinh diệt thời không thể nói thiện ác. Thối nghĩa là được rồi lại mất đi. Như định huệ thế gian thối mất, hoặc như nghiệp lực thiện ác có lúc hết. Đây là ý nghĩa của vô lai, vô khứ, vô thối, vô sinh, nghĩa là vô hành nghiệp. Vì không hành nghiệp nên nghiệp phiền não không khởi, nên sinh diệt vô vi đều bất khả đắc.

Tóm lại, Tâm là chủ của sự của nghiệp chịu quả báo. Nếu không có tâm và tâm sở, thời không có gì để nói về nghiệp và nghiệp báo. Đã không có nghiệp và nghiệp báo thời không có quả báo khổ vui. Không có khổ vui tức là Thánh tánh. Thánh tánh, Phật tánh, tánh Không chỉ là tên gọi khác của Pháp tánh. Kinh Bảo tích cũng như kinh A Hàm đã từ quán tâm bất khả đắc mà triển chuyển hiển bày hiển chứng tánh Không, căn bản của tất cả thánh giả, của tam thừa thánh quả, đúng với bản ý của đức Thế Tôn là diệu dụng các pháp hữu vi mà chỉ bày tánh Không của vạn pháp.

---o0o---

15. Hữu tình: Xúc động và lý trí

Xúc động tình cảm.

Đến nay, càng ngày càng đông khoa học gia sử dụng kỹ thuật tính toán để phát hiện các mối quan hệ giữa những tâm sở và những vùng đặc thù của não. Dầu có ghi thấu xung động của các neuron suốt tháng, đo lường nồng độ của từng phân tử, và quan sát hết thấy mọi mẫu hình cộng hưởng của mạng lưới não phức tạp, họ cũng phải nhìn nhận không thể vin vào đó mà giải thích khái niệm tâm thức rõ ràng và đúng như thật. Dầu sao sự phát minh mạng lưới quan hệ giữa hai hệ thống, hệ neuron và hệ tâm sở, không

phải là không cần thiết trong việc tạo dựng một thể nền cho một học thuyết về tâm. Những khám phá mới chẳng những giúp sáng chế nhiều liệu pháp mới để chữa loạn thần kinh mà còn tiết lộ gốc rễ và sự diễn biến tiến hóa của những hoạt động tâm lý không thể tách biệt với gốc rễ và sự diễn biến tiến hóa của những hiện tượng sinh lý vật lý trong cơ thể con người. Hệ viền hay não cổ thú tức là những trung tâm thần kinh xúc động chiếm một vị trí rất quan trọng trong cấu trúc của não vì các trung tâm suy tưởng nảy chồi ở phía trên và phát xuất từ chúng, mở rộng tâm hoạt dụng của chúng. Những trung tâm thần kinh xúc động kết liên, bện chặt, và giao thiệp không ngừng với vô số mạch nối của vỏ não mới. Do đó chúng có vô hạn quyền năng chi phối sự vận hành của vỏ não, kể cả những trung tâm thần kinh suy tưởng tức vỏ não mới.

Một trong những thành quả quan trọng của thần kinh học hiện đại là xác định được trong phần não loài cổ thú chỗ ẩn trú của các tâm sở sợ hãi, sân hận, khát ái, và dục vọng. Bất kỳ tâm sở nào trong số đó cũng luôn luôn sẵn sàng nhảy ngay ra khỏi hang núp mọi khi có cơ hội. Hang ẩn trú đó chính là amidan (hạch hạnh; chữ Hy Lạp amygdala có nghĩa là hạnh nhân), một bộ phận nằm dưới đáy sâu của hệ viền, kế cạnh một bộ phận khác có tên là đồi hà mã (hippocampus), ngay phía trên cuống não. Cả đồi hà mã và amidan là chỗ phát khởi não loài cổ thú và sau đó là vỏ não mới. Chúng là nơi diễn ra các hoạt động học hỏi và ghi nhớ. Nói riêng amidan thời nó là chuyên viên về xúc động tình cảm, là chủ thể theo dõi và kiểm soát hầu hết những cảm giác và phản ứng cơ bản của não. Nó dẫn khởi hành động đối ứng tùy theo sự nhớ lại những kinh nghiệm đã qua cất giữ trong nó và trong đồi hà mã. Đã có trường hợp một người trai trẻ bị chứng kinh giản trở thành thờ ơ, lạnh lùng, tìm cách lánh xa mọi người sau khi được giải phẫu cắt bỏ amidan. Amidan tham dự một phần lớn làm chảy nước mắt khổ đau hay sung sướng. Thiếu mất amidan, con người hình như mất đi sự hay biết về cảm giác, không còn cảm thấy những cảm xúc của mình nữa. Amidan hoạt động như kho tàng trữ ức niệm xúc động, do đó đời sống thiếu amidan là một đời sống không có ý nghĩa.

Thường amidan phối hợp với những vùng của não suy tưởng tức não loài thú mới, trước khi giải thích hay báo hiệu một phản ứng đáp trả lại một kích thích hay biến cố. Nhưng amidan cũng có khả năng tác dụng độc lập không cần chia sẻ quyết định với những cơ quan suy tưởng, nhất là những lúc sinh mệnh lâm nguy. Nhà thần kinh học Joseph LeDoux khám phá ra mối quan hệ cấu trúc giữa amidan và não suy tưởng tức vỏ não mới. Mối quan hệ cấu trúc này giải thích nguyên nhân vì sao amidan trong nhiều cảnh huống cướp

đoạt quyền đoán định của não suy tưởng và đơn độc ra lệnh chúng ta hành động. LeDoux là nhà thần kinh học đầu tiên tìm thấy con đường phát khởi những xung động tình cảm thiếu lý trí.

Theo sự hiểu biết cổ điển, mọi tín hiệu truyền từ ngoài vào qua các giác quan như mắt, tai, mũi,... đều được truyền dẫn đến khâu não (thalamus), một “căn phòng” giữa cuống não và vỏ não. [Chữ thalamus gốc Cổ Hy Lạp có nghĩa là phòng trước, thường là phòng đợi] Khâu não có chức năng giống như một cửa kiểm soát, thu nhận, và sắp xếp mọi tín hiệu liên quan mỗi thứ cảm giác lại thành bó để chuyển lên vỏ não đến những vùng nhận cảm tương hợp. Những vùng nhận cảm này phối hợp với những vùng liên hợp của vỏ não xử lý các thông tin truyền đến, và tựa vào những ức niệm, gán cho những tín hiệu đã được chọn lọc phân loại một ý nghĩa, tạo nên những cái gọi là tri giác biểu tượng, tưởng tượng biểu tượng, hay ký ức biểu tượng, hiện lên hình thái trong tâm tư.

Như vậy, tác dụng của não suy tưởng có thể mô tả bằng danh từ lục tướng của Phật giáo. Lục tướng chỉ cho tri giác phát sinh từ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Năm phần trước chính là tướng do sự kích thích từ bên ngoài. Phần thứ sáu là ý thời chính là ký ức hay tưởng tượng phát sinh ngay từ bên trong. Tính chất của tướng rất tương tự tác dụng của thức, mặc dầu có sự khu biệt giữa thức và tướng: “Cái biết tất cả thể của các cảnh giới đó gọi là thức, cái thủ riêng danh tướng gọi là tướng.” (Thuận chính lý luận quyển 11) Tri giác, đại khái, là tác dụng của thức. Biểu tượng cụ thể là ý nghĩa của tướng. Vậy tướng chỉ vào tác dụng của vỏ não liên quan mật thiết với suy lý, phân biệt, và phán đoán.

Theo thần kinh học cổ điển, sau khi nhận định sự xuất hiện và ý nghĩa của biểu tượng, vỏ não ra tín hiệu cho hệ viền phát xuất những phản ứng thích nghi truyền qua não bộ và thân thể. Thông thường những tín hiệu vào được xử lý theo lộ trình nói trên, từ giác quan chuyển đến khâu não, rồi đến vỏ não tức là não suy tưởng, và cuối cùng đến hệ viền là nơi amídan tọa lạc, kết quả đưa đến tác dụng đáp ứng của cơ thể tùy theo hoàn cảnh.

Nhưng kích thích từ bên ngoài vào không phải luôn luôn được nhận thức theo lộ trình xuyên qua não suy tưởng. LeDoux phát hiện một chùm nhỏ neuron chạy dài từ khâu não xuống amídan, ngoài nhiều chùm neuron khác lớn hơn nối liền khâu não với vỏ não. Chính chùm nhỏ neuron đó tạo ra con đường khẩn cấp cho phép amídan trực tiếp thu nhận các tín hiệu kích thích giác quan và tự động phản ứng trước khi não suy tưởng có thời giờ ghi nhận

và phán đoán những thông tin liên hệ từ khâu não chuyển đến. Do sự phát hiện của LeDoux, các nhà thần kinh học không còn tin tưởng quan niệm cho rằng amidan phải hoàn toàn lệ thuộc các tín hiệu do não suy tưởng chuyển đến mới thành dựng được các phản ứng xúc động.

Amidan tự nó dẫn khởi tác dụng xúc động qua ngã đường khẩn cấp, dội phản lại song song với con đường giữa amidan và vỏ não. Ngã đường khẩn cấp ấy hình như biến amidan thành một kho tàng trữ những ức niệm xúc động mà chúng ta không bao giờ có thể hoàn toàn thông suốt hiểu biết. Nhiều công trình nghiên cứu thần kinh học theo chiều hướng LeDoux cho thấy chúng ta bắt đầu tri nhận tự tướng của một vật thể ngay ở trong khoảnh khắc đầu tiên của quá trình nhận thức. Tuy vô thức, nghĩa là thấy vật thể ấy một cách đơn thuần, không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính,... nhưng chúng ta đã quyết định thích hay không thích nó. Như thế, cảm giác (xúc) chẳng những là hình thái nhận thức tự tướng của sự vật, mà hơn nữa đưa tác dụng tâm đến chỗ phức tạp, biến thành căn đề của toàn thể tâm, là cảm tình, tức thọ. Nhân thể nói về thọ, tưởng cũng nên biết đến lời xác quyết của Kimura Taiken viết trong Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận rằng: “Cứ theo chỗ tôi biết, trong lịch sử tư tưởng Ấn độ, đức Phật chính là người đầu tiên đã chia tình cảm con người thành ba trạng thái là khổ, vui (lạc), và không khổ không vui (xả).”

Theo trên, hết thấy xúc động tình cảm đều là tác dụng của não xúc động, chính yếu là của amidan. Amidan luôn luôn ở thể phòng thủ. Các tín hiệu từ ngoài không ngót truyền vào. Nếu một hình thấy hay một tiếng nghe đánh thức cùng một loại cảm giác đã kinh nghiệm trước kia khi gặp nguy biến, amidan lập tức phát động một phản ứng xúc động. Nếu là một sự đe dọa, thời trong thời gian chưa đầy nháy mắt amidan ra tín hiệu ngưng lại mọi chuyển động không liên can đến trường hợp khẩn cấp, đồng thời ra lệnh các bắp thịt nơi mặt tạo ra nét mặt sợ hãi hay giận dữ. Mặc dầu amidan hành động kịp thời trong mọi trường hợp nguy cấp, nhưng rất tiếc là về phương diện đoán định nó thường không nhận xét đúng một tín hiệu vào thật có tính cách báo nguy hay không. Chẳng hạn, có khi tín hiệu vào chỉ na ná giống chứ không thực sự là một sự hăm dọa, nó vẫn quyết định đó là một trường hợp khẩn cấp cần báo động. Vì amidan thường báo động sai lầm cho nên nhiều xúc động phản ứng của chúng ta thật ra không cần thiết. Nói một cách khác, não xúc động có thể vô duyên có gây ra nhiều tác dụng tâm, nhất là những tâm sở sợ hãi, sân hận, hay đam mê.

Nằm bên cạnh amidan, đồi hà mã có chức năng ghi nhớ giống như amidan, nhưng chỉ ghi nhớ những dữ kiện khô khan từ trạng huống phát xuất biểu tượng hay quan niệm, còn phần xúc động tình cảm câu khởi cùng với những dữ kiện ấy thời do amidan đảm trách. Khi đồi hà mã tìm kiếm dữ liệu thông tin, thời amidan xác định dữ liệu thông tin ấy có giá trị tình cảm xúc động hay không. Như LeDoux nói: “Đồi hà mã rất cần thiết để anh nhận ra một cái mặt như cái mặt của người chị họ chẳng hạn. Nhưng chính amidan nhớ thêm rằng anh không ưa thích cái mặt đó.”

Trên đây sự phát sinh những xúc động tình cảm được giải thích tựa vào mô hình não vận hành như một mạng lưới dây điện. Mạng lưới này chằng chịt các đường dây nối kết neuron truyền dẫn các thế tác động (action potentials) hay xung thần kinh do neuron phát xạ xuyên qua các diện tiếp hợp. Đồng thời với hoạt dụng của mạng lưới dây điện, các nhà thần kinh học phát hiện một dòng hóa chất chảy sóng đôi tương ứng với tâm tình và tập tính của chúng ta. Theo mô hình não hóa chất này, sự phối hợp mọi hoạt động của các cơ quan là do các hợp chất hóa học khuếch tán cùng khắp các dung dịch của cơ thể. Khuếch tán có nghĩa là tất cả nguyên tử, phân tử, hay ion trong một dung dịch mặc dầu luôn luôn chuyển động ngẫu nhiên nhưng có khuynh hướng tự nhiên di chuyển từ vùng nồng độ cao đến vùng nồng độ thấp đến khi nồng độ khắp dung dịch không còn sai biệt nữa.

Mô hình não hóa chất chuyên khảo một loại protein của màng tế bào gọi là “phân tử nhận thu” (receptor molecules). Chúng là tai mắt của thế giới nội tâm, rất nhạy cảm đối với các tín hiệu phát ra từ các phân tử khác, những phân tử này khuếch tán cùng khắp các dung dịch của cơ thể. Các phân tử nhận thu còn được gọi là “lỗ khóa”, vì khi có một hóa chất tương ứng được dung dịch ngoài tế bào chuyển đến nơi chúng thời chúng thay đổi hình dạng thành như một lỗ khóa để tiếp nhận cái chìa khóa là hóa chất tương ứng đó. Quá trình thu nhận hóa chất tương ứng theo kiểu ấy được chỉ danh là “hiện tượng liên kết” (binding). Nhà thần kinh học Candice Pert nhận xét: “Đó là cách làm tình ở tầng mức phân tử”.

Khi thu nhận được tín hiệu hóa chất tương ứng, phân tử nhận thu liền chuyển vào bên trong tế bào, khởi đầu một chuỗi biến cố sinh hóa do đó tế bào chế tạo nhiều protein mới, hay chế tiết một hóa chất đặc thù. Các hóa chất tương ứng, gọi chung là hóa chất liên kết (ligand), phân làm ba loại. Loại thứ nhất gọi là thần kinh dẫn truyền (neurotransmitter) như dopamine, serotonin, và norepinephrine được giao phó nhiệm vụ di chuyển các thông điệp bằng qua các diện tiếp hợp. Loại thứ hai là các thứ steroid như các

homon dực tính testosterone, progesterone, và estrogen. Cuối cùng, loại peptid chiếm phần lớn trong số các hóa chất liên kết, có công dụng điều tiết hầu hết mọi quá trình sinh lý căn bản của sự sống. Tất cả phân tử nhận thu và hóa chất liên kết được xem như là thông tin phân tử (information molecules) vì nhờ chúng mà hết thảy mọi tế bào của cơ thể thường xuyên liên lạc giao thiệp với nhau. Mạng lưới sinh hóa này có khả năng truyền thông qua khắp các hệ, hệ thần kinh suy tuởng, hệ tuyến nội tiết, hệ miễn dịch, hệ dạ dày-ruột, nhờ vậy cơ thể mới có thể phối hợp và điều hành hết thảy mọi sinh hoạt của nó.

Hệ thần kinh hóa chất là một phần di vật do quá trình tiến hóa lưu lại đến nay trong cơ thể con người. Nhiều loại phân tử nhận thu và hóa chất liên kết trong cơ thể con người được tìm thấy trong cơ thể của hết thảy động vật có xương sống khác và của một số côn trùng.

Não bộ áp dụng phương thức nào để amidan ghi nhớ các xúc động tình cảm một cách sâu đậm và lâu dài? Mỗi khi quá lo âu hay mừng quỳnh, những khi thần kinh bị căng thẳng, một dây thần kinh chạy từ não đến các tuyến trên thận xúc khởi sự tiết ra các hormon adrenaline và norepinephrine. Các hormon này truyền tín hiệu khẩn cấp khắp thân thể và chuẩn bị mọi cơ quan sẵn sàng ứng phó một nguy biến sắp xảy đến, hoặc chạy trốn hoặc chống trả (fight-or-flight response). Chúng kích động những cơ quan nhận cảm của dây thần kinh X (vagus nerve) nơi sọ. Amidan là bộ phận tiếp nhận những tín hiệu khẩn cấp do dây X chuyển lại. Những tín hiệu này được các neuron của amidan biến cải thành những hiệu lệnh truyền báo các vùng não lân cận ghi nhớ kỹ lưỡng và sâu đậm những xúc động cảm giác kinh nghiệm.

Như vậy, não bộ có hai hệ thống ký ức. Một, về những biến cố thông thường rất dễ quên. Hệ thứ hai, về những biến cố gây những xúc động mãnh liệt lâu ngày vẫn còn nhớ. Vấn đề ở đây là sự ghi nhớ xúc động tình cảm của amidan không được chính xác vì đường dây khẩn cấp từ khâu não đến amidan là một chùm nhỏ so với những chùm neuron cỡ lớn gấp bội nối liền khâu não với não suy tuởng. Bởi thế cho nên đường dây khẩn cấp không chuyển hết mọi thông tin cần thiết. Mặt khác, trong đầu óc của một đứa bé, đồi hà mã và não suy tuởng phát triển chậm so với sự phát triển của amidan. Amidan của đứa bé sơ sinh hầu như đã ở trạng thái chín muồi gần toàn vẹn. Nó bắt đầu thu nhận những xúc động tình cảm rất sớm, ngay khi đứa bé chưa đủ khả năng nhận biết, chưa đủ khả năng phát biểu. Những xúc động in dấu sâu đậm trong amidan của đứa bé vào thuở ban đầu sau này khi hiện khởi trở lại thời không bao giờ có thể dùng trí năng và ngôn từ của người lớn

mà giải thích chúng được. Giải thích được chẳng là công nhận rằng mọi cảm giác và cảm tình của chúng ta hiện giờ không thoát khỏi ảnh hưởng và sự ràng buộc của các nghiệp tích tụ trong quá khứ.

Theo như trình bày trên, ký ức của amidan thiếu chính xác và quá thời. Các tế bào của amidan tuy hết sức nhanh nhẹn trong cơn nguy biến nhưng thường rất mù mịt không phân biệt rõ ràng lúc nào nên báo động và lúc nào không nên. Tính chất này đối với loài thú như chim, cá, sóc, rắn thật tối cần thiết, vì dù có lầm lẫn về tình hình khẩn cấp, hiệu lệnh phát ra từ amidan vẫn luôn luôn đề báo nguy và tạo nên những phản ứng bảo toàn sinh mệnh. Nhưng đối với loài người thời sự ghi nhớ không chính xác của amidan đưa đến những tác dụng rất tai hại. Nếu amidan tự động quyết định không phối hợp với não suy tưởng thời sinh hoạt tình cảm phóng túng của con người luôn luôn bị ba độc tham, sân, si thống ngự. Ba độc này thích ứng với ba trạng thái khổ, lạc, và xả. Đối với lạc, sinh tham, đối với khổ, sinh sân, và đối với bất khổ bất lạc, sinh si. Sự kích thích trên thận và vỏ não gây ra bởi một xúc động mãnh liệt không biến đi ngay mà tiếp tục kéo dài ảnh hưởng một thời gian rất lâu. Thần kinh hệ tiếp tục ở trong tình trạng báo động, chực đón nhận thêm nhiều mối đe dọa hay nhiều vấn đề khác phải giải quyết, sinh ra một tâm trạng thường xuyên xao xuyên bất an. Do đó, tập tính xao xuyên bất an của đa số đang sống tại các nước tân tiến, nhất là ở các thành thị lớn, có thể giải thích là do vỏ não của họ bị amidan hoảng sợ kiếp đoạt.

---o0o---

Lý trí và xúc động.

Dòng tín hiệu giác quan đưa vào khâu não được chọn lọc, phân phối, một phần chuyển đến amidan nhưng phần lớn đến vỏ não mới. Vỏ não mới hay não suy tưởng ở bên trên não xúc động gồm hai bán cầu, trái và phải. Mỗi bán cầu được chia thành nhiều vùng gọi là thùy (lobe). Tiền thùy trán (prefrontal lobes) ở ngay đằng sau trán là một vùng liên hợp liên can đến dẫn khởi động cơ và điều hòa tập tính xúc động. Tiền thùy trán không những có mạch nối liền với amidan mà còn qua một mạng lưới quan hệ rộng lớn nó nối kết với khắp hệ viền tức não xúc động. Chính qua các mạch và mạng lưới này, tiền thùy trán hoạt động đối đầu với amidan mỗi khi xảy ra sợ hãi hay phẫn nộ, nén lại hay chế ngự xúc cảm để đối phó với tình hình có hiệu quả hơn. Tiền thùy trán cũng đáp ứng rất nhanh chóng những lúc ta thấy cần xét định lại cách ta phản ứng.

Vỏ não mới tác dụng điều biến amíđan và những trung tâm xúc động của hệ viền. Trong vỏ não mới có nhiều tầng nối tiếp neuron đảm trách công việc thu nhận, phân tích, và tìm cách biểu tượng thông tin do khâu não chuyên tới. Với sự tham gia của tiền thùy trán, vỏ não mới đề khởi một phản ứng thích nghi. Mọi thông tin đã được xử lý cũng như phản ứng của ta đối với chúng đều do tiền thùy trán kiểm soát điều chỉnh. Tiền thùy trán là nơi trữ liệu kế hoạch và tổ chức các tác động có mục tiêu, kể cả những tác động xúc cảm. Nếu cần một phản ứng xúc động, tiền thùy trán luôn luôn phối hợp với amíđan và với những trung tâm xúc động khác của hệ viền để quyết định phải phản ứng như thế nào. Ngoại trừ những trường hợp xúc động có tính cách khẩn cấp, vỏ não mới thường hoạt động theo một quá trình hợp tác với amíđan, và phát khởi những phản ứng dẫn đo cân nhắc. Khi một xúc động kích thích, tiền thùy trán trong khoảng thời gian rất ngắn tính toán sự lợi hại của vô số phản ứng nên có hay không nên có và quyết định đề bạt một trong chúng như là phản ứng thích nghi nhất.

Vì phải vận dụng nhiều mạch dây thần kinh hơn nên vỏ não mới đáp ứng chậm thua cơ cấu kiếp đoạt của amíđan. Những phản ứng nó đề khởi nặng lý tính hơn cảm tính. Mỗi khi buồn rầu vì mất mát, hoặc sung sướng vì đắc thắng, hoặc nổi giận hay cảm thấy tổn thương sau khi suy gẫm về một lời nói hay cử chỉ của người đối thoại, đó chính là do kết quả hoạt động của não suy tưởng. Nếu tiền thùy trán hay các dây thần kinh nối kết tiền thùy trán với não xúc động bị cắt bỏ, như đã từng được thực hiện để chữa bệnh loạn trí trước đây, con người mất hẳn đời sống tình cảm của mình. Để chế ngự những xúc động thiếu lý trí, tiền thùy trán chặn đứng hay tắt lặn những tín hiệu do amíđan và các trung tâm thần kinh xúc động khác phát ra.

Không phải chỉ có một nhịp cầu neuron nối liền amíđan, các trung tâm thần kinh xúc động khác của hệ viền, và tiền thùy trán. Ngoài ra còn có một dòng sinh hóa nối kết chúng. Quả vậy, cả tiền thùy trán lẫn não xúc động có một nồng độ rất cao về các phân tử nhận thu liên kết với hóa chất thần kinh dẫn truyền tương ứng là serotonin. Serotonin ảnh hưởng nhiều chức năng cần yếu cho sự sống, trong số đó đáng kể ở đây là tập tính hợp tác và phản ứng kiểm chế xúc động.

Các mạch nối vỏ não mới với amíđan và những cấu trúc hệ viền liên hệ lưu chuyển các tín hiệu xung đột hay hợp tác giữa tim và óc, giữa cảm tình và tư tưởng. Chúng cho thấy nếu được kiểm soát thời xúc động tình cảm rất cần thiết để suy tư xác đáng, có hiệu quả, và đi đến những quyết định khôn ngoan. Bác sĩ Antonio Damasio, giáo sư Y khoa ở Đại học Iowa, cho biết

các bệnh nhân bị hư hoại các mạch nối ấy mất hết khả năng quyết định về bất cứ vấn đề gì. Lý do là vì các mạch nối ấy là con đường dẫn họ đến các kho kinh nghiệm xúc động quá khứ nay bị cắt đứt, nên trong hiện tại họ không có cách nào học hỏi kinh nghiệm quá khứ để suy lường và chọn lấy một quyết định. Họ vẫn nhận ra mọi sự vật quen thuộc, nhưng những sự vật này không còn gây nơi họ những phản ứng xúc động như trước. Trong cuộc sống hàng ngày ta thường phải đối đầu vấn đề phải lựa chọn. Bản trăm năm của ta phải như thế nào? Ta phải đầu tư vào đâu để chuẩn bị ngày hưu trí? Thường nhờ vào kinh nghiệm từng trải, như nhớ lại đau khổ về một mối tình đổ vỡ hay một lần bỏ vốn lỗ lã, ta trở nên khôn ngoan hơn trong sự tính toán suy lường. Do đó, trước khi áp dụng luận lý khô khan ta cần xúc động tình cảm chỉ đường dẫn lối. Mặt khác, não suy tưởng thường giữ vai trò thực hiện và điều hành các mối xúc cảm, ngoại trừ những khi bất lực không kiểm chế chúng nổi và não xúc động giựt mất đi vai trò tác dụng.

Tóm lại, hệ viền và vỏ não mới, amidan và tiền thùy trán hoạt động bổ túc nhau. Theo Phật giáo, tình ý và trí tính phải được điều hòa và cân bằng, nếu không thì rất khó mà đạt đến chỗ an tâm lập mệnh. Lý tính mà Phật giáo nói đến ở đây không phải là lý luận lý tính, mà là thực tiễn lý tính. Mọi lý luận không ngoài tiêu chuẩn thực tu và thể nghiệm. Vì thế muốn làm cho lý luận và thực tiễn được nhất trí, tuy lý luận được tôn trọng, nhưng cuối cùng phương diện tình ý vẫn chiếm phần quan trọng.

Thực vậy, lập trường của Phật giáo là lấy giải thoát làm mục đích và đằng sau đó dự tưởng một cuộc sống tự chủ tuyệt đối, một sinh mệnh vô hạn. Vì yêu cầu giải thoát và lòng mong muốn một cuộc sống vô hạn, tất cả đều phát sinh từ nội tâm nên sự giải quyết tối hậu tất nhiên phải tìm ngay trong tự tâm. Đó là lời dạy cuối cùng của đức Phật: “Hãy tự mình thấp đuốc lên. Hãy tự mình nương tựa nơi mình, nương tựa Chánh pháp, chứ đừng nương tựa vào một nơi nào khác.” Như thế, vô hạn sinh mệnh chỉ được thể nghiệm nội tại chứ không biến nó thành một hình thái nhất định để biểu tượng hóa. Nghĩa là, tất cả đều quy về nhất tâm, do nơi tự tâm để tìm cầu sự siêu việt và cái cảnh giới siêu việt đó nhất trí với nội tâm. Do đó, tất cả lý luận đều nhằm hợp lý hóa tiêu chuẩn thực tu và thể nghiệm, căn cứ vào yêu cầu kết hợp giữa tự do và giải thoát.

Trong kinh Bảo Tích, đức Phật bảo ngài Đại Ca Diếp rằng: “Lại nữa, này Đại Ca Diếp! Các ông nên quán sát chính mình, chớ nên dong ruổi tìm cầu bên ngoài.” Phải tự kỹ nội tâm mới thấy rõ phiền não của mình để hàng phục

chúng. Phải hay nội quán mới có thể tấn nhập Phật pháp, mới có thể tu Tam học, Giới, Định, Huệ, đắc chơn giải thoát.

Về vấn đề tu luyện cảm tình, đức Phật cực lực chủ trương phải ức chế tình cảm. Bởi vì tình cảm vốn liên quan chặt chẽ với ý dục. Ý dục được thỏa mãn thì vui, không thỏa mãn thì khổ, thành thử ý dục càng bị những tình cảm vui khổ ràng buộc bao nhiêu thì càng trở nên lớn mạnh bấy nhiêu. Trong những phiền não căn bản là ba nọc độc tham, sân, si, tham và sân thuộc phạm vi tình cảm. Đến cái tôi, cái của tôi, nếu đứng trên bình diện lý trí mà quan sát thì đó là một nhận thức sai lầm, nhưng chính đó cũng lại là một loại tình cảm. Tuy một mặt hết sức chế ngự tình cảm, nhưng đồng thời, mặt khác, lại cố gắng bồi đắp những cảm tình cao thượng như cảm tình tôn giáo (chí tâm quy y Tam Bảo), cảm tình đạo đức (Tứ vô lượng tâm: Từ, Bi, Hỷ, Xả), cảm tình thẩm mỹ (ký thác tâm hồn vào cảnh trời mây non nước mà tu luyện thiền quán), v.v... Những tình cảm này tuy cũng lấy khổ vui làm bản vị mà thành lập, nhưng khi chúng được tịnh hóa thì chúng siêu việt cả khổ vui, và có khả năng đi tới chỗ siêu việt cả ngã chấp, ngã dục.

Theo các nhà thần kinh học, khát ái hay dục liên quan đến hạ khâu não (hypothalamus), một bộ phận ở đáy não xúc động, phía dưới khâu não. Do tiếp cận với cuống não tức não loài bò sát nên nó thu nhiếp hết thảy mọi hoạt động sinh mệnh như dục tính, đói, khát, sợ hãi, phần nộ, và lẩn lớt. Các tập tính tự nhiên này đã hiện thành mấy triệu năm về trước trong quá trình tiến hóa của sự sống để bảo toàn sự tồn tại của cá thể và sự tương tục của nòi giống. Nhưng đến khi phát sinh não loài cổ thú tức não xúc động thì chúng ảnh hưởng mọi hoạt động tâm lý của não xúc động, làm duyên sinh mọi thứ phiền não. Tuy nhiên, do sự phát triển vỏ não mới, các tập tính bản năng không những có thể chế ước (conditioning) mà ngoài ra còn phát sinh khả năng vong khước (unlearn) tức khả năng quên mất mọi sở đắc, buông bỏ mọi tập tính tai hại do hoạt động sinh mệnh gây ra.

Phần hai bên của hạ khâu não có những mạch dây phân cực các phản ứng. Nghĩa là, trong số các mạch ấy, có mạch đáp ứng lạc thọ, có mạch đáp ứng khổ thọ. Những phản ứng phân cực này tiếp chuyển lên não trên cuối cùng bám chặt vào những khái niệm thiện hay ác, trái hay phải, được hay mất, làm nguyên nhân biến đổi tập tính. Lấy thí dụ một người nghiện thuốc lá muốn bỏ mà không được. Tại sao bệnh ghiền đối với người ấy khó bỏ đến thế? Bởi vì không chỉ riêng hạ khâu não mà còn vô số vòng mạch khác ở não trên, ở não dưới vương mắc với hạ khâu não tạo thành một mạng rộng lớn, tăng cường và củng cố các phản ứng phân cực. Muốn dứt bỏ bệnh nghiện

thời phải vong khước những mẫu hình thói quen đã trở thành cố định, như quẹt lửa, chuyển động môi và miệng, hít khói thuốc,... Do đó, phải biến đổi não theo ba cách. Một, cách nó nhận thức các kích thích. Hai, cách nó đáp ứng kích thích ở tầng mức cơ quan như chảy nước dãi, nhịp tim đập, hay huyết áp. Và ba, cách những tầng lớp não khác tăng cường và củng cố những hồ tương tác dụng giữa hai cách đầu.

Cần lưu ý rằng khoa học áp dụng phương pháp đối tượng hóa để quan sát, tức là phân biệt chủ thể với đối tượng, do đó khác hẳn với phương pháp thiền quán. Tuy nhiên, công trình quan sát phân tích của các nhà thần kinh học như trình bày trên vẫn có tác dụng quán chiếu cội nguồn các pháp. Tác dụng này có ít nhiều tính cách của trạch pháp, yếu tố giác ngộ trọng yếu của Thất bồ đề phần. Sáu yếu tố kia của sự ngộ đạo là niệm, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, và hành xả. Trạch pháp là quyết trạch về các pháp, nghĩa là nghiên cứu tường tận về cội nguồn và tự tính của các hiện tượng, sinh lý cũng như tâm lý. Hiểu được cội nguồn và tự tính các pháp tức là đạt đến tâm ý không mê muội. Phần lĩnh vực đối tượng tâm thức, kinh Bốn lĩnh vực quán niệm, có nói đến trạch pháp. Trong lĩnh vực này, hành giả quán niệm về những yếu tố của sinh mệnh là sắc, thọ, tưởng, hành, và thức, các giác quan và đối tượng của chúng, các yếu tố gây chướng ngại cho trí tuệ và giải thoát, các yếu tố đưa đến giác ngộ và bốn sự thật về khổ đau và giải thoát.

Phương pháp của kinh Bốn lĩnh vực quán niệm là thực tập hơi thở ý thức để nhận diện những cảm thọ, tư tưởng, lời nói và hành động của mình, nhất là những cảm thọ, tư tưởng, lời nói và hành động phát khởi một cách tự nhiên để phản ứng lại những sự việc đang xảy ra. Thần kinh học cho biết rằng thở ra và tưng kinh giảm thiểu rất nhiều hoạt động phát xạ (firing) của tế bào thần kinh trong khắp hệ viền, nhất là trong amidan. Vì vậy thân thể ta nhờ thiền tọa và tưng kinh mà nhẹ nhàng và an lạc. Mặt khác, khi tâm tĩnh lặng, thời các phân tử nhận thu trong hệ thần kinh không còn bị kích thích quấy động quá mức. Theo các nhà thần kinh học, khát ái biểu hiện một “nhu cầu” sinh lý. Khát ái xảy ra khi ta ngưng kích động các phân tử nhận thu trước kia đã bị kích thích quá mức bởi ma túy chẳng hạn. Chính bản năng ngã chấp, ngã dục là nguồn gốc phát xuất cảm giác có nhu cầu về một cái gì.

Bản chất của thiền quán là nhìn và thấy được tự tính duyên khởi của vạn pháp. Mọi hiện tượng trong vũ trụ đều cần được quán sát như thế. Lúc thiền quán, tâm vừa là chủ thể vừa là đối tượng quán sát, như vậy quán sát đây không phải quán sát một đối tượng độc lập. Hãy nhớ lại công án của thiền sư Bạch Ẩn: tiếng vỗ của một bàn tay. Tâm thực nghiệm về tâm ngay chính

trong bản thân của tâm. Lẽ cố nhiên, tâm tánh không thể nắm bắt bằng trí suy luận thông thường mà đặc tính là phân biệt và chấp ngã, đặc chất là tán loạn và ưu tư. Chủ thể quán chiếu là chánh niệm. Chánh niệm hay tâm quán chiếu tham dự vào, soi sáng, và chuyển hóa đối tượng nó quán chiếu. Chánh niệm là một trong những tâm hành quan trọng nhất vì duy nhất nó mới có khả năng can thiệp vào quá trình nhận thức. Điều này phù hợp với đặc tính tự tạo tự sanh của não như trình bày trong phần trên. Não là một hệ thống hở, thích nghi với sự biến chuyển của môi trường, học hỏi, và thay đổi. Não tự tổ chức, nghĩa là tự thay đổi chính nó.

Nhưng bộ phận nào trong cơ thể chủ động tiến trình diễn biến sự thay đổi của não? Đến nay không một nhà sinh học nào tìm ra khắp các cơ quan nơi ngự trị của vị chúa tể điều khiển quá trình nhận thức của con người. Hãy đọc các đoạn văn sau đây trích từ Bồ tát hạnh (Bodhicaryavatara), Thích Trí Siêu dịch, thuật lại lời của tôn giả Santideva (Bình Thiên) thuyết giảng về sự không có thật của cảm giác, của sáu thức, của tâm và vật.

“Cảm thọ được xem là kết quả của một sự xúc chạm. Nhưng giữa căn và trần có một khoảng cách, vậy chúng làm thế nào xúc chạm được nhau? Và nếu không có khoảng cách thì chúng là một, nói giao hội đâu còn nghĩa lý?

Không thể nói đó là một sự xuyên nhập giữa các nguyên tử được, bởi vì nguyên tử không trống rỗng, cũng không có khía cạnh nên không có gì xuyên nhập được. Mà không có xuyên nhập thì không có hòa hợp, nếu không có hòa hợp thì không có cảm thọ.

Làm sao có được sự xúc chạm giữa hai vật không khía cạnh? ...

Nói tâm xúc chạm vật cũng vô lý, vì tâm vô hình chất, không thể xúc chạm được với vật hữu chất.

Sự xúc chạm không thể có thì lấy đâu ra cảm thọ? Cảm thọ không có thật thì tội gì nhọc cầu khoái lạc? Lấy đâu ra đau khổ, và ai đau khổ? Không có ai là người cảm thọ và cũng không có gì là cảm thọ. Trước sự kiện này, ôi lòng khát ái, sao nguoi chưa tan biến đi?

Ta thấy và sờ mó được trần cảnh nhưng cảm giác chỉ là những ý niệm phát xuất từ tâm, chẳng khác gì ảo ảnh, giấc mơ. Nó không có thật!

Ta có thể nhớ lại cảm giác quá khứ hoặc thèm muốn cảm giác tương lai, nhưng đó không phải là một cảm giác mà là sự nhớ tưởng.

Cho nên không có người cảm thọ (thọ giả) nào có thật, cũng không có một cảm thọ nào thật có. Làm sao cái đám uân vô ngã này lại có thể có được cảm thọ khoái lạc hay khổ đau?

Thức không nằm trong căn, không ở nơi khác cũng không chính giữa. Tâm cũng thế, không nằm trong thân, ngoài thân hay ở nơi khác.

Không phải là thân cũng không phải khác; không phải trộn lẫn cũng không phải khác biệt (với thân) nên tâm không có thật. Do đó nói rằng tất cả chúng sinh đã Niết Bàn.

Ý thức có thể không có thật, nhưng chẳng lẽ năm thức kia (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân) cũng không có thật à? Muốn biết thì hãy phân tích xem năm thức đó có trước, cùng lúc hay sau cảnh vật? Nếu bảo có trước khi gặp cảnh vật thì nó nương đâu mà khởi? Nếu thức và đối tượng của nó phát sinh cùng lúc thì cũng thế, cả hai nương đâu mà khởi? Vì nếu cùng một lúc thì không thể nói cái này nương cái kia khởi. Và nếu thức phát sinh sau đối tượng thì nó nương đâu mà khởi? Vì khi nó khởi thì đối tượng đã không còn.

Qua sự phân tích trên, ta hiểu là không có pháp nào thực sự phát sinh. Nhưng như thế làm sao có được Nhị Đế (Chân Đế và Tục Đế)? Và làm sao chúng sinh đến được Niết Bàn?

Thật ra Niết Bàn thường hằng, nhưng vì không hiểu nên người ta lầm lẫn (khái niệm) cho rằng nó sinh khởi và hoại diệt. Chính sự khái niệm này là chân lý bao phủ (Tục Đế). Người vào được tánh Niết Bàn vẫn hiện hữu qua sự ảo tưởng của kẻ khác (nhưng y không còn ảo tưởng).

Tâm năng quán và vật sở quán nương nhau hiện hữu, nếu vật không có thật thì tâm cũng không có thật. ...

Thật ra cả tâm và vật đều không có thật, nhưng không phải vì thế mà sự phân tích bị coi là sai. Bởi vì tất cả những tâm phân tích được xem là ý thức tương đối, dựa đặt trên nền tảng lập luận chấp nhận bởi thế gian. Khi vật sở quán bị phân tích và xác nhận là trống rỗng thì cái tâm năng quán (phân tích) kia trở nên mất đối tượng. Không có đối tượng thì tâm năng quán lấy đâu mà khởi? Trong trạng thái yên lặng, không còn vật sở quán và tâm năng quán, đó gọi là Niết Bàn.

Kẻ nào cho tâm và vật có thật thì kẻ đó lâm vào tình trạng khó xử. - Vật có thật vì căn (là nơi thức phát sinh) có thật. - Nhưng sao một vật lại được xem

là có thật nếu nó tùy thuộc vào thức? - Mặt khác, có thể nói thức có thật vì nó dựa trên vật. - Nếu cả hai nương nhau mà có thì cả hai đều không có thật. Thí dụ: một người không có con thì không thể được xem là cha; nếu không có cha thì làm gì có con? Như vậy tâm và vật không thể hiện hữu độc lập, riêng biệt.”

Cũng như trong Bồ tát hạnh, trong Giáo tập yếu (Sikṣāsamuccaya), ngài Santideva thường xuyên nhắc nhở chúng ta cần trau dồi trí huệ quán chiếu tánh không thật có của các pháp. Sau đây là một đoạn văn giải thích thế nào là quán niệm tâm ý, Thiền sư Thích Nhất Hạnh trích dịch. Nội dung của tâm ý là những hiện tượng tâm lý được gọi là tâm hành hay tâm sở. Cảm thọ cũng là tâm hành nhưng được xếp riêng ra một loại, vì phạm vi của cảm thọ rất rộng. Tất cả những hiện tượng tâm ý khác như tưởng (tri giác), hành (tâm tư), và thức (nhận thức) đều là những tâm hành, đối tượng của phép quán niệm tâm ý trong tâm ý.

“Hành giả tìm tâm bên trong cũng như bên ngoài không thấy. Không thấy tâm nơi ngũ uẩn, nơi tứ đại, nơi lục nhập. Hành giả không thấy tâm nên tìm dấu của tâm và quán niệm: Tâm do đâu mà có? Và thấy rằng: Hễ khi nào có vật là có tâm. Vậy vật và tâm có phải là hai thứ khác biệt? Không, cái gì là vật, cái đó cũng là tâm. Nếu vật và tâm là hai thứ thì hóa ra tâm có hai từng. Cho nên vật chính là tâm. Vậy thì tâm có thể quán tâm không? Không, tâm không thể quán tâm. Một lưỡi gươm không thể tự cắt mình, ngón tay không thể tự sờ mình, tâm không thể quán mình. Bị dồn ép tứ phía, tâm phát sinh, không có khả năng an trú, như con vượn chuyền cành, như hơi gió thoảng qua. Tâm không có tự thân, chuyển biến rất chóng, bị cảm giác làm dao động, lấy lục nhập làm môi trường, duyên thứ này, tiếp thứ khác. Làm cho tâm ổn định, bất động, tập trung, an tĩnh, không loạn động, đó gọi là quán niệm tâm ý.”

Nhờ chánh niệm soi sáng, tự tính tức tánh Không của đối tượng quán chiếu hiển lộ. Ngài Santideva xác quyết: “Khi luyện tập, quán chiếu thành thói quen thấy được Tánh Không của các pháp thì sự bám víu, cho rằng chúng thực có, sẽ tan biến. Nhờ lập đi lập lại trong tâm: các pháp không thực có, cuối cùng ngay cả ý niệm về tánh Không cũng tan biến. Khi nói một vật không thực có (hiện hữu) có nghĩa là không thể tìm thấy nó sau cuộc khảo sát tối hậu. Khi không còn tìm ra được một sự hiện hữu nào có thể phủ nhận, thì nói chi đến sự không-hiện hữu? Khi Có và Không không còn khởi lên trong tâm thì không còn gì khác có thể khởi lên được nữa là lúc đó tâm sẽ hoàn toàn vắng lặng.”

Khi đó là Tri kiến Phật. Và nói theo Thiền sư Thần Hội: “Tri tức tri tâm không tịch. Kiến tức kiến tánh vô sanh. Tri kiến phân minh, bất nhất bất dị. Cố năng động tịch, thường diệu lý sự giai như như, tức xứ xứ năng thông đạt, tức lý sự vô ngại. Lục căn bất nhiễm tức định huệ chi công. Lục thức bất sanh tức như như chi lực. Tâm như cảnh tạ, cảnh diệt tâm không. Tâm cảnh song vong, thể dụng bất nhị. Chân như tánh tịch, Huệ giám vô cùng.” (Hiển tông ký. Đại tạng Hán quyển 51 trang 459)

Thiền sư Thích Thanh Từ giảng: “Khi mình đạt được tri kiến Phật là biết được tâm lặng lẽ, thấy được tánh vô sanh. Có nghĩa là tuy ở trong lặng lẽ mà vẫn thấy biết rõ ràng, nên không thể nói là hai cũng không thể nói là một. Tuy có động có tịch mà thường ở trong diệu lý, tuy có lý có sự mà thường được như như. Mỗi mỗi đều thông suốt không ngăn ngại nhau. Do chúng ta có tu định, huệ, nên sáu căn không nhiễm theo sáu trần, và sống được với sức yên lặng. Tâm thể yên lặng nên sáu thức không sanh, không dong ruổi theo sáu trần, nên hằng sống với bản thể như như.

âm mà như thời bất cảnh, cảnh mất thời tâm không. Cảnh và tâm tương quan với nhau. Hễ tâm chạy theo cảnh thời cảnh thành có. Nếu tâm không chạy theo cảnh thời cảnh thành không. Đây là hai lối tu đặc biệt. Một là lối tu hướng vào tâm, chỉ làm chủ nơi tâm; tâm lặng lẽ thời bao nhiêu cảnh trở thành vô nghĩa, trở thành lặng lẽ. Hai là nhìn thấy cảnh thấy người, biết là do duyên sinh, tự tính là Không. Người cảnh đều không thời tâm còn đâu mà bám. Người cảnh không thật thời hết phân biệt, hết phân biệt thời tâm trở thành không.

Thấy nghe hiểu biết là cái dụng của tâm thể. Một khi trở về tâm thể rồi thời tuy cũng thấy, cũng nghe, cũng hiểu, cũng biết mà thường vắng lặng không có chấp dính vào não động như phàm phu. Tức tâm cảnh vắng lặng thời thể dụng chẳng khác. Trí tuệ soi sáng vô cùng vô tận, diệu dụng thấy nghe hiểu biết vô lượng vô biên.”

---o0o---

V. Luận giải

16. Nhân và Duyên trong Phẩm I

A. Phẩm I: Quán Nhân Duyên (Dịch Việt).

I.1. Các pháp chẳng sinh ra từ tự thể/ Cũng chẳng sinh ra từ một vật thể khác/ Chẳng sinh ra từ tự thể và vật thể khác. Chẳng sinh ra không nguyên nhân/ Vì thể biết các pháp vốn không sinh.//

I.2. Như tự tính các pháp/ Không ở tại trong duyên/ Vì tự tính không có / Nên tha tính cũng không.//

I.3. Nhân duyên, thứ đệ duyên/ sở duyên duyên, và tăng thượng duyên/ Đó là bốn duyên sinh ra chư pháp/ Không có duyên thứ năm.//

I.4. Quả sinh ra từ duyên/ Sinh ra từ phi duyên/ Duyên ấy có quả/ Duyên ấy không có quả.//

I.5. Nhân là pháp sinh ra quả/ Pháp đó gọi là duyên/ Vậy nếu quả chưa sinh/ Sao không gọi là phi duyên?//

I.6. Quả ở trước trong duyên/ Có hay không đều không thể được/ Không có trước thời duyên cái gì?/ Có trước thời đâu cần duyên?//

I.7. Nếu quả chẳng có sinh ra/ Cũng chẳng không sinh ra/ Cũng chẳng có và không sinh ra/ Thời sao bảo là có nhân duyên?//

I.8. Quả nếu khi chưa sinh/ Thời chẳng nên có diệt/ Pháp diệt thời đâu làm duyên?/ Cho nên không có thứ đệ duyên.//

I.9. Như chư Phật đã dạy/ Pháp vi diệu chơn thật/ Nơi đây không pháp duyên/ Làm sao có duyên duyên?//

I.10. Các pháp không có tự tính/ Nên không có tướng Hữu/ Câu nói “Có cái này, cho nên/ Cái kia có” không hợp lý.//

I.11. Nơi nhân duyên mỗi mỗi hay cộng chung/ Không tìm thấy quả được/ Nếu quả không ở nơi nhân duyên/ Sao bảo quả sinh ra từ duyên?//

I.12. Nếu quả không ở nơi duyên/ Mà sinh ra từ duyên/ Vậy sao quả ấy không từ/ Trong phi duyên mà sinh ra?//

I.13. Nếu quả sinh ra từ duyên/ Duyên ấy không có tự tính/ Sinh ra từ cái không có tự tính/ Thời làm sao sinh ra từ duyên được?//

I.14. Quả không sinh ra từ duyên/ Không sinh ra từ phi duyên/ Vì quả không có cho nên/ Duyên và phi duyên cũng không.//

---o0o---

B. Luận giải.

Ngay trong Phẩm mở đầu, Trung luận đả phá các thuyết về nhân duyên. Từ nghìn xưa đã có rất nhiều luận thuyết giải thích thế giới do đâu mà có, tồn tại như thế nào, và liên tục ra làm sao. Đối với đức Phật, hết thấy hiện tượng tuy là vô thường biến thiên, nhưng cái thiên biến vô thường ấy không phải ngẫu nhiên mà có. Nhờ tự giác, Ngài đã quán triệt được cái lý pháp nhất quán vĩnh viễn bất diệt chi phối và thống nhất hết thấy mọi hiện tượng trong thế gian. Đó là lý pháp nhân duyên: “Chư pháp nhân duyên sinh”. Nghĩa là, sự thành lập của mọi hiện tượng đều do quan hệ tương đối, ngoài môi quan hệ ấy ra không một vật gì được thành lập. Kinh Đại duyên, Trường bộ, Thích Minh Châu dịch, thuật lại đức Phật dùng nhiều danh từ: nhân, duyên (điều kiện), tập,... để gọi tên mỗi quan hệ ấy, như trong các đoạn: “Do vậy, này Ananda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của danh sắc, tức là thức. Do vậy, này Ananda, như vậy là nhân, như vậy là duyên, như vậy là tập khởi, như vậy là nhân duyên của thức, tức là danh sắc.”

Về tác dụng của nhân duyên, tức lý duyên khởi, thời đức Phật thường định nghĩa như sau: “Cái này có thời cái kia có; cái này không thời cái kia không; cái này sinh thời cái kia sinh; cái này diệt thời cái kia diệt.” (Kinh Phật tự thuyết. Tiểu bộ I) “Cái này có thời cái kia có; cái này không thời cái kia không” là chỉ bày quan hệ hỗ tương tồn tại. “Cái này sinh thời cái kia sinh; cái này diệt thời cái kia diệt” là nói lên quan hệ hỗ tương nhân quả. Theo lý duyên khởi, toàn thể vũ trụ là những lớp quan hệ trùng trùng vô tận, thế giới hiện tượng là một mạng lưới nhân duyên sinh vĩ đại trong đó hết thấy hiện tượng đều là tương đối, quan hệ chằng chịt với nhau, nương vào nhau mà tồn tại. Không một sự vật nào trong đó có thể tách rời khỏi mỗi quan hệ nhân duyên mà có thể tự tồn. Chính vì các mối quan hệ nhân duyên mà không có một vật gì thường hằng tồn tại, tạo nên một thế giới biến thiên, vô thường, không một giây phút đứng yên.

Lý duyên khởi là một phương tiện độc đáo để đức Phật giải thích bản chất của sự hữu (bhava), lấy nhân sinh quan làm nền tảng, mà không sa vào hai cực biên thường kiến và đoạn kiến. Hãy nghe đức Phật giảng cho Trưởng lão

Ca Chiên Diên về vấn đề thế giới và nhân đó mà chỉ bày rõ về lý duyên khởi thu gọn trong mười hai nhân duyên dùng làm nền tảng lập cước cho pháp môn Trung đạo của Ngài.

“Này Ca Chiên Diên, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoan này: có và không có.

Tất cả là có, này Ca Chiên Diên, là một cực đoan.

Tất cả là không có, là cực đoan thứ hai.

Xa lìa hai cực đoan ấy, này Ca Chiên Diên, Như Lai thuyết pháp theo Trung đạo: Vô minh duyên hành. Hành duyên thức. Thức duyên danh sắc. Danh sắc duyên lục nhập. ...” (Kinh Ca Chiên Diên Thị (Kaccàyanagotta), Tương Ưng Bộ, Thích Minh Châu dịch)

Như vậy, đối với vấn đề thực tại, đức Phật hiển nhiên đã giữ thái độ Trung đạo qua thuyết nhân duyên. Trung luận gắn liền tánh Không với Duyên khởi để minh giải thuyết Trung đạo theo đúng giáo lý của đức Thế Tôn, tức là phương pháp tu tập để từ bỏ hai cực đoan chấp không và chấp có. Nền tảng triết học Trung quán tựa trên kinh nghiệm thực tế: “Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sinh từ nhân duyên. Thế nên tất cả các pháp đều Không.” [Vị tăng hữu nhất pháp/ Bất từng nhân duyên sinh./ Thị cố nhất thiết pháp/ Vô bất thị không giả.// (Bài tụng Trung luận, XXIV.19)]

Trong thực tế, sự hiện hữu của mọi sự vật luôn luôn tùy thuộc vào nhân duyên. Do đó, chúng không có tự tính, nghĩa là không có yếu tính quyết định, không có tánh, tướng, và dụng đích xác. Ngài Long Thọ nói: “ Các pháp do Duyên khởi, nên ta nói là Không”. Vậy Không ở đây là vô tự tính, là xa lìa và vượt ra khỏi quan niệm có-không thông tục, nên được gọi là Trung đạo.

Nếu pháp tự nó đã có tánh tướng thời dứt khoát chúng không cần lệ thuộc vào các duyên mà hiện hữu. Nhiều trường phái chủ trương các pháp sẵn có thực hữu định tánh nơi tự tính của chúng và tin tưởng luận thuyết của họ có công năng làm hiển lộ tự tính của sự vật bằng ngôn thuyết. Ngài Long Thọ không tin vào khả năng mô tả thực tại của ngôn thuyết và chủ trương ngược lại. Với bất cứ lý thuyết nào, ngôn ngữ và luận lý là phương tiện tất yếu để trình bày sự thành lập lý thuyết đó. Vì mọi tư tưởng cần phải phát biểu qua ngôn ngữ, cho nên quy tắc văn phạm và ý nghĩa của ngôn từ có ảnh hưởng quyết định đến đường lối cấu tạo lý thuyết. Như vậy, nếu tìm ra được tự tính

của sự vật thời tự tính ấy tất nhiên phải được phát biểu theo cái khung ngôn ngữ và luận lý của lý thuyết liên hệ. Ngôn từ danh tự dùng phô diễn lý thuyết thật ra chỉ để giải thích một lối nhìn sự hữu chứ không mô tả một thực tại nào tương ứng với sự hữu. Tác dụng của ngôn thuyết là kết hợp các thuộc tính của sự hữu tùy theo tình ý của cá nhân và ước lệ của cộng đồng. Bởi thế cho nên trong Phẩm thứ nhất này đã phá các thuyết về nhân duyên là nhằm bài bác phủ nhận cách thức hiểu biết nhân duyên của các hệ thống tư tưởng khác nhau mà thôi, chứ không có một thực tại nào bị đã phá cả.

Cần phân biệt ý nghĩa của hai chữ nhân (hetu) và duyên (pratyaya) được nói đến trong Trung luận. Chữ “nhân” (hetu) trong Trung luận là để chỉ một hiện tượng (biến cố, trạng thái, hay quá trình) có tự tính và hữu lực, nghĩa là tự nó đơn độc hay chung hợp với duyên mà có năng lực dẫn sanh quả. Ngài Long Thọ không chấp nhận sự vật có tự tính và khái niệm năng lực dẫn sanh quả từ tự tính nên phản bác mọi sự hiện hữu của nhân (Bài tụng I.1). Chữ “duyên” (pratyaya) có thể hiểu là “duyên pháp” hay pháp làm duyên, là hiện tượng có thể trưng ra nhằm cắt nghĩa điều kiện liên hệ đến sự hiện khởi của một hiện tượng khác gọi là “pháp duyên khởi”, còn được gọi là “quả do duyên sinh”. Sự liên hệ giữa hai pháp, pháp làm duyên và pháp duyên khởi, cũng được gọi là “duyên”, và được đặt tên tùy thuộc theo đặc tính của duyên pháp. Đó là ý nghĩa của chữ “duyên” trong bài tụng I.3. Ngài Long Thọ nói đến bốn loại duyên theo thuyết Bốn duyên là thuyết có tính thống nhất giữa các luận sư Phật giáo. Tưởng cũng nên nhắc lại rằng duyên cũng như mọi pháp khác không có tự tính, và không một không khác (phi nhất phi dị) với quả do duyên sinh. Đó là điều chủ yếu mà ngài Long Thọ thường xuyên nhắc nhở trong Phẩm I này.

Trong bài tụng đầu, I.1, biện chứng tứ cú được áp dụng để phản bác hết thảy mọi kiến giải về sự sinh khởi của các pháp do tác dụng của năng lực dẫn sanh quả từ tự tính của các nhân. Bài tụng này đáng lý phải đặt ở tận cùng Phẩm I vì nói lên kết luận của Phẩm là các pháp không sinh khởi do năng lực dẫn sanh quả từ tự thể hay từ nơi tự tính của vật thể khác. Ngôn ngữ và luận lý không có khả năng giải thích tánh phi nhất phi dị tức tánh Không của sự sinh khởi. Nói một cách dễ hiểu, sự sinh khởi không thật có giữa hai vật thể đồng nhất hay sai khác. Từ quan điểm Bát nhã, sinh khởi chỉ là danh tự giả tướng.

Bản chữ Hán:

I.1. Chư pháp bất tự sinh/ Diệc bất tòng tha sinh/ Bất cộng bất vô nhân/ Thị cố tri vô sinh.//

Dịch: I.1. Các pháp chẳng sinh ra từ tự thể/ Cũng chẳng sinh ra từ một vật thể khác/ Chẳng sinh ra từ tự thể và vật thể khác. Chẳng sinh ra không nguyên nhân/ Vì thế biết các pháp vốn không sinh.//

Sự sinh khởi có nguyên nhân được nêu ra trong ba thiên kiến đầu. Thiên kiến thứ nhất, sinh khởi là sinh khởi từ tự thể, chủ trương quả phải sẵn có trong nhân thời nhân mới thật là nhân của quả đó. Nếu không, thời nhân hiện hữu mà không có sẵn quả ở bên trong tất nhiên nhân không bắt buộc có tác dụng sinh quả, như thế đâu có thật là nhân. Không cần thiết toàn thể quả phải có sẵn trong nhân mà chỉ cần khi nhân của nó hiện hữu, thời đã chứa nó dưới hình thức một tiềm năng hiện khởi là đủ rồi. Trong trường hợp quả có sẵn trong nhân như vậy thời quả đã có thể cách hiện hữu trước khi lộ phát. Chính sự hiện hữu của quả trong cách thể tiềm ẩn như vậy giải thích quả từ đâu mà sinh khởi. Nói cách khác, do sự hiện hữu từ trước mà xuất sinh cái quả trong đương thời, trong hiện tại. Nói như thế là bảo rằng quả sinh ra từ tự thể, hay nhân và quả là một. Sự sinh khởi từ tự thể thường được ví với sự tương quan nhân quả giữa hạt và mộng. Theo thiên kiến thứ nhất, về bản chất, hạt và mộng không sai khác nhau. Mộng ẩn trú trong hạt như một tiềm năng sinh khởi. Chính cái cách thể hiện hữu của mộng như vậy nên mới nói hạt là nhân của mộng và mộng sinh khởi là sinh khởi từ chính nó.

Thiên kiến thứ hai, sinh khởi từ vật thể khác, chủ trương nhân và quả sai khác. Nhân có đặc tính của nhân, quả có đặc tính của quả. Chúng có thể hiện hữu độc lập nhau. Sở dĩ chúng liên hệ với nhau là vì vật thể này có năng lực dẫn sanh vật thể kia. Ví như sự tương quan giữa cha mẹ và con cái. Cha mẹ sinh ra con cái nhưng không đồng nhất với con cái.

Thiên kiến thứ ba, sinh khởi từ tự thể và vật thể khác, chủ trương phối hợp hai thiên kiến đầu. Hãy trở lại với thí dụ hạt giống. Kẻ chủ trương thiên kiến sinh khởi từ một vật thể khác có thể bảo rằng nếu hạt không được gieo trồng, tưới nước, bón phân, vân vân... thời dẫu mộng có sẵn trong hạt mộng vẫn không thể đâm chồi. Mặt khác, nếu mộng sẵn có trong hạt ở cách thể tiềm năng sinh khởi, thời sự đâm mộng có thể không cần đến đất, nước, phân,... là những vật thể sai khác với mộng. Vì thế, kẻ chủ trương thiên kiến sinh khởi từ tự thể có thể phản bác lại rằng dẫu có gieo trồng, tưới nước, bón phân bao nhiêu đi nữa, mà mộng không có tiềm năng sinh khởi thời đâu có chuyện gì xảy ra. Tất cả duyên trong thế gian không đủ để làm sinh khởi quả nếu quả

hoàn toàn không ở trong cách thể tiềm năng dẫn sanh quả. Do đó, chủ trương sinh khởi từ tự thể và vật thể khác bằng cách phối hợp hai thiên kiến đối nghịch thời có thể giải thích hợp lý do đâu mà có sự hiện khởi: Quả hiện khởi một mặt là do duyên nội tại có tiềm năng dẫn sanh quả và mặt khác là do những điều kiện ngoại tại cách thể hiện hữu mới biến chuyển từ tiềm thể thành đương thể.

Cuối cùng, thiên kiến thứ tư, sinh khởi không nguyên nhân, chủ trương không có tương quan liên hệ gì giữa các hiện tượng. Lý do: Tất cả luận thuyết thành lập để chủ trương ba thiên kiến vừa đề cập ở trên đều chứa mâu thuẫn nên không hợp lý. Ngoài ra, nếu quan niệm sự liên hệ giữa hiện tượng như một sự đồng nhất hay như một sự sai khác, thời tất cánh đi đến kết luận là thế giới hiện tượng sụp đổ thành một khối không màu sắc, không sai biệt hay hết thảy mọi sự vật sinh khởi không có nguyên nhân!

Bài tụng I.2 nói rõ là sự quán sát mối tương quan liên hệ giữa các pháp làm duyên và quả xuất sanh cho thấy không có dấu hiệu gì là quả ở nơi các duyên trong tiềm thể một năng lực dẫn sanh quả.

Bản chữ Hán:

I.2. Như chư pháp tự tính/ Bất tại ư duyên trung/ Dĩ vô tự tính cố/ Tha tính diệc phục vô.//

Dịch: I.2. Như tự tính các pháp/ Không ở tại trong duyên/ Vì tự tính không có / Nên tha tính cũng không.//

Theo định nghĩa, tự tính là yếu tính quyết định của một vật thể tự hữu, tự lập, tự tồn, và dị biệt. Nó thường tồn bất biến. Hiện tượng có tự tính thời có một tính cách độc lập riêng biệt đối với các pháp. Kinh nghiệm xác nhận trong duyên không tìm thấy tự tính của pháp. Lấy trường hợp bật đèn làm thí dụ để giải thích hai câu đầu. Ánh sáng hiện lên là do đâu? Pháp nào làm duyên cho ánh sáng hiện khởi? (1) Tại vì cái nút điện được bấm. (2) Tại vì mạng điện gồm dây, bóng đèn, dòng điện vận hành tốt. (3) Tại vì các âm điện tử chuyển biến mức năng lượng khi các nguyên tử trong sợi tim đèn bị kích thích. (4) Là để có thể nhìn thấy được. Mỗi câu trả lời như vậy trung ra một điều kiện làm duyên cho ánh sáng hiện khởi. Không một câu nào nói đến tiềm lực hay công năng dẫn sanh ánh sáng cả.

Bây giờ do quán sát, ta thấy không có ánh sáng trong cái nút bấm, trong mạng điện, trong sợi tim đèn, hay trong mục đích thấp sáng. Vậy ánh sáng

xuất hiện và biến mất là tùy theo duyên có hội đủ hay không. Đây là trường hợp quán sát thấy (1) sự sinh khởi và tồn tại của các hiện tượng là tùy thuộc các duyên, (2) không có một cái gì đáng gọi là tự tính của chư pháp ở tại trong các duyên, và (3) ngoài các duyên không còn nơi nào khác khả dĩ xuất sanh tự tính. Sự thấy biết như vậy tất nhiên dẫn đến kết luận là hết thấy mọi hiện tượng do duyên sinh đều không có tự tính. Nói theo Pháp tướng tông, thời “Nhất thiết pháp vô tự tính”. Nói theo Pháp tánh Không tông, thời “Nhất thiết pháp Không”. Không là vô tự tính, cũng có nghĩa là vô ngã, là vô sở đắc.

Hai câu cuối bài tụng đề cập khái niệm “tha tính”. Tha tính là một định tánh của bản thể mà đặc tính là tồn tại tùy thuộc vào một vật thể khác. Như cái bàn chẳng hạn, nó có tha tính là khi nào bản thể nó có định tánh tồn tại lệ thuộc vào các bộ phận của nó, vào một vài tấm ván, vào đôi tay khéo léo của một ông thợ mộc, v.v... Chủ trương một sự vật không có tự tính mà có tha tính tức là quan niệm sự tồn tại của sự vật ấy lệ thuộc vào thật thể cố định của những sự vật khác nó. Có thể nói tha tính là tánh lệ thuộc vào tự tính của sự vật khác. Mỗi quan hệ lệ thuộc này thường được quan niệm như là năng lực dẫn sanh quả phát xuất từ tự tính của sự vật khác. Xác định được nó là chỉ khi nào ta có thể phân biệt các sự vật sai khác nhau. Ngài Long Thọ bảo: “Vì tự tính không có, nên tha tính cũng không.” Quả vậy, để phân biệt hai sự vật sai khác nhau, phải dựa trên tự tính của chúng. Vì tất cả mọi pháp đều vô tự tính nên không phân biệt được chúng sai khác. Do đó không có tha tính.

Phân biệt pháp làm duyên và pháp duyên khởi là cốt để tiện thấy rõ cái gì là duyên pháp dùng cắt nghĩa cái gì là quả do duyên sinh. Thật ra, thực tại là một mạng lưới các tiến trình tương liên tương tục rộng lớn bao la vô cùng tận. Khi trung dẫn một số hiện tượng làm duyên để giải thích một hiện tượng quả nào đó, ta đã dụng ý lôi kéo từ mạng lưới ấy ra một số hiện tượng thích ứng với nhu cầu và ngôn ngữ của địa phương và thời đại. Đúng như Heisenberg đã nói: “Cái ta quan sát không phải là thực tại mà là cái thực tại biểu lộ ứng với cách ta đặt vấn đề.” Đặt trọng tâm vào vấn đề tìm hiểu quan hệ giữa duyên và quả ngay trong Phẩm đầu tiên của Trung luận, ngài Long Thọ muốn ta thường xuyên quán sát và phân tích trên lộ trình tu tập sự liên hệ giữa hành tức phương pháp luận và quả tức mục đích luận hợp theo Trung đạo tức giáo lý Duyên khởi của đức Thế Tôn.

Bài tụng I.3 nói đến bốn thứ duyên, và bốn mà thôi, có thể vin vào đó mà giải thích và tiên đoán các hiện tượng.

Bản chữ Hán:

I.3. Nhân duyên thứ đệ duyên/ Duyên duyên tăng thượng duyên/ Tứ duyên sinh chư pháp/ Cảnh vô đệ ngũ duyên.//

Dịch: I.3. Nhân duyên, thứ đệ duyên/ sở duyên duyên, và tăng thượng duyên/ Đó là bốn duyên sinh ra chư pháp/ Không có duyên thứ năm.//

Sự thành lập của bất cứ hiện tượng nào đều không ngoài cái kết quả của những điều kiện tất yếu được quan sát từ nhiều lập trường khác nhau. Cho nên, tuy cùng là một sự kiện, nhưng vì phải thích ứng với những quan hệ tạp đa và vì do cách nhận xét bất đồng thành ra mới có nhiều loại duyên. Ngài Long Thọ đề cập bốn loại duyên được nói đến trong thuyết Bốn duyên và được đa số luận sư Phật giáo đồng ý: nhân duyên, thứ đệ duyên còn gọi là đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên còn gọi là cảnh giới duyên, và tăng thượng duyên. Cũng nên biết ngoài thuyết Bốn duyên còn có thuyết Sáu nhân. Chữ nhân dùng trong thuyết Sáu nhân có nghĩa là duyên. Theo Câu Xá tông, điểm sai khác giữa hai thuyết là ở chỗ Bốn duyên chủ ý nói về sự hiện khởi của nhận thức, còn Sáu nhân chủ yếu chỉ sự hoạt động của sinh mệnh, ngoài sự chỉ chung cả muôn pháp.

Nhân duyên vốn là một từ ngữ tổng quát chỉ những nguyên nhân, điều kiện, hoặc sự tình thành lập hiện tượng. Bất cứ một sự vật nào được thành lập, không trực tiếp thời gián tiếp, đều bao hàm ý nghĩa nhân duyên trong đó. Nhưng nếu khoáng đại phạm vi nhân duyên một cách thái quá thì nó trở thành vô ý nghĩa. Câu Xá tông hạn định ý nghĩa của nhân duyên, duyên thứ nhất, vào tác dụng của năm trong sáu nhân của thuyết Sáu nhân: (1) Câu hữu nhân, tức là những điều kiện hỗ trợ tương trợ, nương nhau đắp đổi làm nhân làm quả để thành lập hiện tượng. Như quan hệ giữa chủ quan và khách quan, cả hai dựa vào nhau làm nhân cho nhau mà thành lập hiện tượng. (2) Đồng loại nhân hay tự chủng nhân là khi nhân và quả cùng một tính chất thời nhân ấy được gọi là đồng loại nhân. Hạt giống thiện quá khứ là nhân của thiện pháp trong đời hiện tại, vị lai. Hạt giống thiện quá khứ, hiện tại là nhân của thiện pháp trong đời vị lai. Bất thiện vô ký cũng như vậy. Do đó, hết thầy pháp đều có cái nhân hạt giống của chính mình. (3) Tương ưng nhân, có nghĩa như câu hữu nhân, chỉ khác là câu hữu nhân có phạm vi quán thông cả vũ trụ vạn hữu sắc tâm, còn tương ưng nhân thời chỉ giới hạn ở tâm vương và tâm sở. Hiện tượng tâm vương, tâm sở không thể tách rời mà phải tương ưng thuận hợp tương trợ cho nhau để phát sinh. Chính sự tương ưng đó cũng là nguyên nhân. (4) Biến hành nhân, hay cái phiền não mạnh mẽ nhất do thấy

và tu Khổ đế, Tập đế mà được đoạn trừ là nhân của hết thủy pháp cấu nhiễm. (5) Dị thực nhân hay báo nhân, là tên gọi khác của thiện, ác nghiệp, tức là cái nhân dẫn đến kết quả sướng hay khổ trong tương lai. Nói một cách tổng quát, nghiệp tập sai biệt là nguyên nhân dẫn đến quả có tướng trạng bất đồng với nhân, nên gọi là dị thực nhân.

Tóm lại, năm nhân ấy gọi là nhân duyên.

Duyên thứ hai, thứ đệ duyên hay đẳng vô gián duyên, diễn ra trong trật tự, cái này tiếp theo cái kia, những hậu quả đến trực tiếp, và bình đẳng sau những tiền nhân, như những làn sóng này kế tiếp theo những làn sóng khác. Nó chỉ rõ sự quan hệ trước, sau trong sự tồn tại liên tục của các pháp. Theo tâm lý học Phật giáo, tâm của chúng ta luôn luôn sinh diệt, không một phút nào dừng nghỉ, không một khắc nào ở trạng thái của cùng một tâm. Chính lý duyên khởi quy định sự tương tục của tâm giữa khoảng tiền niệm và hậu niệm. Nói cách khác, khi cái tâm tiền niệm chấm dứt và rút khỏi vị trí của mình thì dẫn khởi cái duyên cho hậu niệm xuất khởi để chiếm cứ địa vị đó. Cái duyên này gọi là thứ đệ duyên hay đẳng vô gián duyên, vì nó là cái duyên tiếp nối bình đẳng trước sau không gián đoạn. Trừ tâm tâm sở pháp quá khứ, hiện tại và tối hậu của A la hán, các tâm tâm sở pháp quá khứ, hiện tại khác đều có thể làm thứ đệ duyên.

Duyên thứ ba, sở duyên duyên hay cảnh giới duyên, chủ yếu chỉ ý nghĩa khách quan, tức là thấu tóm tất cả những đối tượng của tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, tâm sinh khởi tất phải nhờ vào cảnh, nếu không có cảnh thì tâm không sinh. Luận Xá lợi phất a tỳ đàm giải thích sở duyên duyên như cái “đích”, như nhằm vào cái đích làm duyên mà mũi tên được bắn đi.

Trong khi duyên thứ nhất, Nhân duyên, đồng nhất với năm nhân kể ở trên thì duyên thứ tư, Tăng thượng duyên, là một với nhân thứ sáu, Năng tác nhân. Năng tác nhân chỉ tất cả các pháp, trừ tự thể vì tự thể không thể làm nhân cho tự thể. Nó là yếu tố dẫn đạo trong sự phát sinh một quả, là nguyên nhân bao trùm tất cả, không luận đồng thời hay dị thời. Nội tâm, ngoại vật, hữu vi, vô vi đều có thể trở thành năng tác nhân cho nhau được cả. Bởi vậy, phạm vi của Tăng thượng duyên rất rộng. Đẳng vô gián duyên và sở duyên duyên, tóm lược mà nói, đều được liệt vào tăng thượng duyên, vì đồng là pháp cần hội đủ duyên thì quả mới xuất sanh.

Theo luận A tỳ đạt ma pháp yếu, tăng thượng duyên, nói cho cùng, không ngoài ý nghĩa chỉ cái tác dụng tinh thần mạnh mẽ, nghĩa là do cái động cơ

trung tâm như dục, tinh tấn, cho đến tâm, tư duy, mà chi phối mọi hành vi của chúng ta. Nói một cách đơn giản, chúng ta có lòng dục sinh khởi. Nhận xét trên lập trường duyên, thời lòng dục đó gọi là nhân duyên nếu đứng về phương diện sinh khởi các hỗ tương tác dụng, hay phương diện tâm tâm sở đồng khởi mà nói, là thứ đệ duyên nếu đứng về phương diện niệm trước diệt nhường chỗ cho niệm sau sinh, là sở duyên duyên nếu đứng về phương diện trở thành đối tượng mà nói, là tăng thượng duyên nếu đứng về phương diện động cơ trung tâm, hoặc về phương diện không chướng ngại, và không có quan hệ trực tiếp với sự thành lập một hiện tượng nào mà nói.

Theo Duy thức, lấy nhân thức làm mẫu mà nói, thời (1) nhân thức ấy do chủng tử của nó hiện hành mà có, đó là nhân duyên, tức cái nhân làm duyên tố; (2) nhưng chủng tử nhân thức hiện hành được là phải có nhân căn, đó là tăng thượng duyên, tức dữ kiện thêm lên làm duyên tố; (3) phải có sắc cảnh, đó là sở duyên duyên, tức đối cảnh làm duyên tố; và (4) phải do chính bản thân nhân thức mà giai đoạn trước mất đi để chỗ cho giai đoạn sau sinh ra, đó là đẳng vô gián duyên, tức sự mất đi của giai đoạn trước làm duyên tố. Như vậy, chỉ có chủng tử sinh hiện hành (chủng tử nhân thức sinh nhân thức) và hiện hành sinh chủng tử (nhân thức sinh chủng tử nhân thức) mới là nhân duyên, ba duyên kia không phải nhân duyên. Đó là nói theo ngài Vô Trước: “A lại da là nhân tố cho các pháp tạp nhiễm, các pháp tạp nhiễm cũng là nhân tố cho a lại da, chỉ sự thể này mới lập ra cái nghĩa nhân duyên, còn nhân duyên nào khác nữa thời không thể có được.” (Nhiếp đại thừa luận. Thích Trí Quang dịch giải) Khi nói nhân duyên mới thật nói duy thức.

Trở lại với thí dụ bật đèn. Ánh sáng hiện lên là do những duyên gì? “Tại vì cái nút điện được bấm”, đó là nhân duyên. “Tại vì các âm điện tử chuyển biến mức năng lượng khi các nguyên tử trong sợi tim đèn bị kích thích”, đó là một chuỗi thứ đệ duyên. “Tại vì mạng điện gồm dây, bóng đèn, dòng điện vận hành tốt”, đó là sở duyên duyên. “Là để có thể nhìn thấy được”, đó là tăng thượng duyên.

Bốn duyên nói trên có thể xem như tương ứng với bốn nguyên nhân của Aristotle: Nhân duyên như là nguyên nhân hữu hiệu (efficient cause); thứ đệ duyên như là nguyên nhân chất thể (material cause); sở duyên duyên như là nguyên nhân hình thể (formal cause); và tăng thượng duyên như là nguyên nhân cứu cánh (final cause).

Đến đây, một câu hỏi được đặt ra về vấn đề sinh khởi đối với bốn duyên. Tại sao một đấng nói là các pháp xuất sinh từ bốn duyên, rồi đấng khác bảo

ngược lại rằng các pháp vốn không sinh? Các bài tụng kế tiếp sẽ giải đáp câu hỏi này bằng phương thức nhị đề. Đại khái, Phật nói có bốn duyên chỉ vì phạm phu thiếu trí, chấp trước nơi bốn duyên mà sanh tà luận. Để phá chấp trước ấy, nên nói các pháp thật không, như tâm pháp do nhân duyên sáu căn sáu trần hòa hợp sinh, tâm ấy như huyền như mộng, hư dối không có tánh nhất định. Trong Phẩm này, Trung luận đã phá cái lối nhìn sai lầm và cái chấp trước mê muội nhân duyên có tự tính, có thật thể, nhằm chỉ cho thấy rõ lý duyên khởi, theo đó hết thấy pháp đều không có tự tính, đều không có thật thể.

Bài tụng I.4 phản bác quan niệm biểu hiện sự liên hệ giữa hai pháp, duyên pháp và duyên khởi pháp, như là một năng lực tác dụng dẫn sanh quả.

Bản chữ Hán:

I.4. Quả vi tòng duyên sinh/ Vi tòng phi duyên sinh/ Thị duyên vi hữu quả/
Thị duyên vi vô quả.//

Bản chữ Phạn:

Kriyà na pratyayavatì nàpratyayavatì kriyà,

pratyayà nàkriyàvantah kriyàvantás ca santy uta.

Nêu ra bản chữ Phạn là để lưu ý đến chữ “quả” trong bài tụng I.4 này tương ứng với Phạn ngữ “kriyà”. Kriyà có nghĩa là một năng lực, hay tiềm năng, hay tác dụng có hiệu quả. Vậy chữ quả trong bài tụng I.4 phải hiểu là năng lực tác dụng dẫn sanh quả.

Dịch: I.4. Quả sinh ra từ duyên/ Sinh ra từ phi duyên/ Duyên ấy có quả/
Duyên ấy không có quả.//

Hai câu đầu cũng như hai câu cuối của I.4 được tổ chức theo luận thức lưỡng phân biện chứng y cứ vào quan hệ nhân quả giữa hai tôn y là quả và duyên. Trong hai câu đầu, tôn y trước là quả, tôn y sau là duyên được phân chia thành hai thiên kiến đối nghịch là duyên và phi duyên. Trong hai câu cuối, tôn y trước là duyên, tôn y sau là quả được phân chia thành hai thiên kiến đối nghịch là có quả và không có quả.

Những thiên kiến nói trên là những kiến giải về mối quan hệ giữa pháp làm duyên và quả xuất sanh. Để phản bác những luận thuyết chủ trương điều

kiện quả sinh khởi là trong duyên có sẵn một năng lực tác dụng (kriyà) có hiệu quả, hai câu đầu bài tụng I.4 đặt ra câu hỏi sau đây: “Nếu có một hiện tượng gọi là năng lực tác dụng dẫn sanh quả, thời năng lực ấy có cần duyên (điều kiện) để tác dụng có hiệu quả hay không?”

Chỉ có hai cách trả lời. Cách thứ nhất: Năng lực tác dụng dẫn sanh quả cần duyên để tác dụng có hiệu quả. Như vậy sẽ đưa đến câu hỏi kế tiếp là làm thế nào các duyên đó sinh ra năng lực tác dụng dẫn sanh quả. Cái gì hòa hợp các duyên rời rạc ấy lại để tạo ra quả là năng lực dẫn sanh quả? Nguyên nhân vì đâu các duyên ấy cùng tác dụng chung về một hướng là tạo ra một năng lực dẫn sanh quả? Giả thử đáp lại rằng có các pháp khác làm duyên để đem lại sự hòa hợp hay hướng các duyên ấy về một quả. Trả lời như thế tất nhiên gây ra một chuỗi câu hỏi kế tiếp nghịch suy vô cùng tận không giải quyết được vấn đề.

Cách thứ hai: Năng lực dẫn sanh quả không cần đến bất cứ điều kiện nào để tác dụng có hiệu quả. Nếu vậy, thời năng lực dẫn sanh quả là một hiện tượng không có nguyên nhân. Rốt cuộc, không cắt nghĩa được năng lực này sinh khởi như thế nào và tại sao có được một năng lực tác dụng sinh quả như thế. Nhằm mục đích đi tìm nguyên nhân nên mới tìm biết làm sao pháp hiện khởi là do năng lực dẫn sanh quả. Thế mà bây giờ bảo rằng năng lực ấy không có nguyên nhân, thời rõ ràng năng lực dẫn sanh quả là một ngoại lệ đối với lý duyên khởi. Thêm nữa, hết thảy pháp do đó mà hóa ra sinh khởi không cần duyên!

Hai cách trả lời đều không minh chứng được khái niệm năng lực dẫn sanh quả có thể giải thích sự quả sinh khởi. Bây giờ giả sử năng lực ấy là duyên sinh ra quả. Thử hỏi nó phát hiện từ lúc nào? Nếu phát hiện sau khi quả xuất sanh, nó hóa ra vô dụng. Nếu phát hiện trước khi quả xuất sanh, thời nó phải nhiếp nhập trong một sự vật. Sự vật ấy không thể là hạt giống, vì hạt giống xem như không còn có nữa khi năng lực dẫn sanh quả phát hiện. Sự vật ấy không thể là mộng, vì mộng chưa thành lúc năng lực ấy phát hiện. Có thể nào nó phát hiện trong lúc hạt giống đang hóa mộng hay không? Không thể được, vì không có giây phút nào giữa giây phút trước và giây phút sau.

Vậy hãy quan niệm năng lực ấy như là một quá trình gồm nhiều bước tiến, gồm nhiều chuyển hóa từ nguyên nhân đến lúc quả hiện thành. Quan niệm như thế rất thuận hợp với thuyết sát na sinh diệt. Nhưng thử hỏi các bước tiến trung gian dẫn đến thành quả được thực hiện ra làm sao? Trên nguyên tắc, ta sẽ lập đi lập lại một mô hình giải thích như sau. Ta có thể tưởng tượng

hạt giống trương lớn rồi nứt ra, đâm chồi, trước ở dưới và sau trồi lên khỏi mặt đất. Và cứ giữa hai bước tiến kế tiếp ta lại tưởng tượng một số bước tiến trung gian, v.v... Nhưng với lối giải đáp như thế thì đâu có thể cắt nghĩa được cách làm duyên nối kết hai bước tiến kế tiếp, một bước xem như nhân, bước kia xem như quả. Luôn luôn giữa chúng vẫn còn có một khoảng trống. Quả luôn luôn sai khác với nhân. Không có quan hệ nào giữa chúng cả!

Hai câu trong phần cuối bài tụng I.4 nói đến ý nghĩa của năng lực tác dụng có hiệu quả căn cứ trên hai lập trường khác nhau. Theo tục đế, thì ta có thể nói theo ngôn ngữ thông thường “Duyên ấy có quả”. Vì thông thường nói đến duyên tố của sự sinh khởi, ta quan niệm duyên là điều kiện dẫn đến quả. Do đó, khi nói: “duyên ấy có quả” tức là muốn bảo rằng điều kiện tác dụng hiệu nghiệm hay có hiệu quả. Nói cách khác, chính lòng dục sinh khởi là duyên tố của sự sinh khởi, tuy nhiên, không có nghĩa là tâm ta hàm chứa tiềm năng dẫn sanh quả hay có một năng lực dẫn sanh quả nào đó kết nối tâm ta với quả sinh khởi.

Ngược lại, theo Chân đế, “duyên ấy không có quả”. Lý do: Lý duyên khởi không chấp nhận bất cứ khái niệm năng lực nào khả dĩ sinh quả và tiềm ẩn trong các duyên, vì theo lý này, vạn vật đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung.

Thay vào năng lực tác dụng dẫn sanh quả, bài tụng I.5 đưa ra một khái niệm khác về quan hệ duyên-quả để định nghĩa thế nào là duyên.

Bản chữ Hán:

I.5. Nhân thị pháp sinh quả/ Thị pháp danh vi duyên/ Nhược thị quả vị sinh/ Hà bất danh phi duyên.//

Dịch: I.5. Nhân là pháp sinh ra quả/ Pháp đó gọi là duyên/ Vậy nếu quả chưa sinh/ Sao không gọi là phi duyên?//

Nên hiểu câu hỏi: “Sao không gọi là phi duyên” như là một cách nói rằng: “Pháp đó chính là phi duyên”. Vậy theo bài tụng I.5, duyên và quả đồng thời câu sanh, nương vào nhau mà hiện khởi: có quả thì có duyên, không quả thì không duyên. Vậy ta có thể hiểu rằng chính do quả có thì duyên mới thành.

Nhưng quả do đâu mà có? Sinh ra từ tự thể hay từ vật thể khác? Bài tụng I.6 đã phá hai thiên kiến đầu của tứ cú I.1: sinh ra từ tự thể và sinh ra từ vật thể khác.

Bản chữ Hán:

I.6. Quả tiên ư duyên trung/ Hữu vô câu bất khả/ Tiên vô vi thùy duyên/
Tiên hữu hà dụng duyên.//

Dịch: I.6. Quả ở trước trong duyên/ Có hay không đều không thể được/
Không có trước thời duyên cái gì?/ Có trước thời đâu cần duyên?//

Trước tiên, hãy xét trường hợp quả có trước trong duyên. Nói cách khác, quả và duyên đồng nhất. Đó là thiên kiến thứ nhất của tứ cú I.1: “sinh ra từ tự thể”. Nếu hiện khởi từ tự thể thời sự hiện khởi tiếp diễn liên miên bất tận vì tự tính đã hiển nhiên, nên sự sinh khởi một lần nữa không cần thiết. Không có gì ngăn trở hạt giống liên miên tự sinh ra hạt giống mà không nảy mầm, không đâm chồi, không sinh lá, không trở hoa, không kết trái, v.v... Do đó không xuất hiện sự vật nào sai khác.

Để bào chữa, có thể biện luận rằng sự vật sai khác vẫn có thể xuất hiện. Ban đầu chúng ở trong tiềm thể sinh khởi, và sau đó hiển lộ trong trạng thái đương thể. Như vậy, chỉ có hình tướng hay trạng thái sai khác chứ bản chất vẫn bất biến đồng nhất. Nếu lý luận như thế thời với sự xuất hiện các hình tướng hay trạng thái sai khác theo cách đó, duyên và quả đâu có đồng nhất! Ví như các tượng bằng thạch cao. Thạch cao là duyên đâu có đồng nhất với hình tượng là quả! Và lại nếu duyên và quả đồng nhất thời tại sao một đàn gáo tác dụng như duyên, và đàn khác, tác dụng như quả? Bản chất của chúng tất phải không giống nhau vì những mệnh đề hợp lý với cái này không còn hợp lý với cái kia. Và lại, nếu chúng đồng nhất thời làm sao có thể phân biệt đâu là duyên và đâu là quả?

Vậy muốn giải thích lý pháp nhân duyên, không thể đồng nhất duyên và quả. Đồng nhất duyên và quả tức là phủ nhận lý pháp nhân duyên.

Thứ đến, hãy xét trường hợp quả không có trước trong duyên. Nói cách khác, quả và duyên sai khác. Đó là thiên kiến thứ hai của tứ cú I.1: “sinh ra từ vật thể khác”: duyên và quả là hai sự hữu có tự tính khác nhau. Giữa chúng hoặc có quan hệ hoặc không có quan hệ. Nếu không có quan hệ giữa duyên và quả thời sự vật hóa ra có thể sinh khởi bất kỳ ở đâu và từ bất cứ sự vật nào. Đá có thể như hạt giống đâm chồi mọc thành cây. Nhiều duyên khác

nhau có thể cùng sinh một loại quả. Nếu có quan hệ giữa chúng, thì mối quan hệ giữa hai sự vật tự hữu độc lập không làm sao xác định nổi.

Ngoài ra, trên phương diện ngôn thuyết, nói đến nhân duyên sinh tức là đồng thời với sự phân biệt duyên và quả sai khác, phải tìm cách đồng nhất hóa duyên và quả để cắt nghĩa chúng liên hệ nhau. Do đó, mọi mệnh đề tôn thiết lập quan hệ duyên-quả phải một mặt, xác định duyên và quả thuận hợp nhau, nghĩa là có tính đồng nhất. Mặt khác, phải xác định chúng là hai vật thể khác nhau cần kết nối lại, nghĩa là có tính sai khác. Như vậy, mệnh đề tôn không thể thành lập như là một quan hệ đồng nhất, hay một quan hệ sai khác. Mệnh đề tôn cũng không thể là một quan hệ vừa đồng nhất vừa sai khác vì như vậy thì cấu trúc của mệnh đề phạm lỗi đối với luật phi mâu thuẫn: Hai tương trái nghịch nhau không ở nơi một pháp.

Tóm lại, duyên và quả không một không khác, cho nên quan hệ giữa chúng là Không, nghĩa là vô tự tính. Do đó, giữa duyên và quả không có một mối quan hệ nào thật hữu, có tự tính.

Trên đây, bài tụng I.6 được giải thích theo hai thiên kiến đối nghịch: sinh ra từ tự thể hay duyên quả đồng nhất, và sinh ra từ vật thể khác hay duyên quả sai khác. Tuy nhiên, có thể giải thích theo cách khác. Hỏi rằng: “Quả có trước hay không có trước trong duyên?” tức là muốn hỏi “Duyên là duyên của quả hữu hay duyên của quả phi hữu?”

Cần phải hiểu Trung luận mỗi lần nói đến “hữu” và “phi hữu” là nói theo nghĩa của đối phương. Theo đối phương, hữu có nghĩa là tự hữu, tức hữu có tự tính quyết định, và phi hữu là hoàn toàn không có, ngay cả giả hữu tức có một cách tương đối và vọng hữu tức có do biến kế sở chấp cũng đều không có. Vì vậy, theo bài tụng I.6, quan niệm rằng duyên dẫn đến quả hữu hay duyên dẫn đến quả phi hữu, cả hai đều không nghĩa lý. Đối với phi hữu hoàn toàn không có thì duyên cái gì? Đối với hữu có tự tính thì đâu cần duyên! Tóm lại, gạt bỏ trường hợp quả vừa có trước vừa không có trước trong duyên vì phạm lỗi đối với luật phi mâu thuẫn, thì trong cả hai trường hợp, quả có trước hay không có trước trong duyên, không có quả nào hiện khởi.

Theo định nghĩa chữ duyên trong bài tụng I.5, thấy nhân là pháp sinh ra quả, nên gọi là duyên. Nếu trước không quả, làm sao gọi là duyên? Bài tụng I.6 xác quyết nếu trước có quả, thì không cần duyên; nếu trước không quả thì duyên cái gì; nếu trước không quả mà vẫn có, thì cũng có thể từ không duyên mà sinh. Lại nữa, nếu quả từ duyên sinh, quả tức thuộc duyên; duyên

không tự tại, lại thuộc duyên khác. Nếu duyên không tự tại sao nói quả chỉ từ duyên ấy sinh? Do các việc như vậy, nên biết không có nhân duyên. Đó là ý nghĩa phủ nhận nhân duyên của bài tụng I.7.

Bản chữ Hán:

I.7. Nhược quả phi hữu sinh/ Diệt phục phi vô sinh/ Diệt phi hữu vô sinh/
Hà thời ngôn hữu duyên.//

Dịch: I.7. Nếu quả chẳng có sinh ra/ Cũng chẳng không sinh ra/ Cũng chẳng có và không sinh ra/ Thời sao bảo là có nhân duyên?//

Nếu quả không sinh ra thời không có duyên. Nếu quả sinh ra thời có ba trường hợp: quả có trước, hay không có trước, hay có trước và không có trước trong duyên. Như nói trên, trong cả ba trường hợp đều không có nhân duyên.

Bài tụng I.8 phủ nhận thứ đệ duyên.

Bản chữ Hán:

I.8. Quả nhược vị sinh thời/ Tắc bất ung hữu diệt/Diệt pháp hà năng duyên/
Cố vô thứ đệ duyên.//

Dịch: I.8. Quả nếu khi chưa sinh/ Thời chẳng nên có diệt/ Pháp diệt thời đâu làm duyên?/ Cho nên không có thứ đệ duyên.//

Gọi là thứ đệ duyên khi cái tâm niệm trước chấm dứt và dẫn khởi cái duyên cho niệm sau sinh ra và chiếm cái địa vị của nó vừa rút khỏi. Sự vật khi chưa sinh ra thời không hoại diệt. Diệt mà không mất tức là thường còn, làm sao làm thứ đệ duyên được. Diệt mà biến mất thời khi đã diệt, làm sao có thể làm thứ đệ duyên? Như tâm tâm sở pháp quá khứ đều đã diệt, không tạo tác được gì, thời làm sao làm thứ đệ duyên? Hiện tại có tâm thời không có thứ đệ duyên. Nếu tâm hiện tại làm thứ đệ cho tâm sắp sinh trong đời vị lai, thời tâm vị lai chưa có, làm sao cùng làm thứ đệ duyên được. Tóm lại, không thứ đệ duyên.

Bài tụng I.9 phủ nhận sở duyên duyên.

Bản chữ Hán:

I.9. Như chư Phật sở thuyết/ Chân thực vi diệu pháp/ Ư thử vô duyên pháp/
Vân hà hữu duyên duyên.//

Dịch: I.9. Như chư Phật đã dạy/ Pháp vi diệu chơn thật/ Nơi đây không pháp
duyên/ Làm sao có duyên duyên?//

Như chư Phật dạy, hết thấy pháp vô tướng, vô duyên. Không có duyên pháp
thời không có năng duyên và sở duyên. Vậy không có sở duyên duyên.

Bài tụng I.10 phủ nhận tăng thượng duyên.

Bản chữ Hán:

I.10. Chư pháp vô tự tánh/ Cố vô hữu hữu tướng/ Thuyết hữu thị sự cố/ Thị
sự hữu bất nhiên.//

Dịch: I.10. Các pháp không có tự tính/ Nên không có tướng Hữu/ Câu nói
“Có cái này, cho nên/ Cái kia có” không hợp lý.//

Câu “Cái này có, cái kia có” diễn nghĩa chữ tăng thượng duyên. Hết thấy
pháp đều không có tự tính nên không thuộc gì, không nương gì, tất cả đều
bình đẳng. Bởi vậy, không có tăng thượng duyên.

Trong chương 44: Giải thích nghĩa bốn duyên, luận Đại trí độ, Thích Thiện
Siêu dịch, có đoạn nói về phá bốn duyên: “Bồ tát thực hành Bát nhã ba la
mật quán bốn duyên như vậy, tâm không vướng mắc. Tuy phân biệt pháp ấy,
mà biết nó không, đều như huyễn hóa. Trong huyễn hóa tuy có các sai biệt,
người trí quán nó, biết không có thật, chỉ dối gạt con mắt. Vì phân biệt biết
pháp người phàm phu đều là điên đảo hư dối mà không thật, nên có bốn
duyên. Như vậy thế nào là thật? Pháp hiền thánh nhân từ pháp phàm phu
sinh, nên cũng không thật, như đã nói trong chương 18 không.

Bồ tát ở trong Bát nhã ba la mật không có một pháp có tánh nhất định khả
thủ nên không thể phá. Vì chúng sanh chấp trước vào không pháp do nhân
duyên sanh nên gọi là có thể phá. Ví như trẻ con thấy trăng trong nước, tâm
sanh ưa đắm, muốn lấy mà không thể lấy được, tâm lại ưu não. Người trí
dạy rằng: tuy có thể mắt thấy, mà không thể tay lấy, đây chỉ phá cái có thể
lấy, không phá cái có thể thấy.”

Rồi tiếp tục nói rằng muốn biết bốn duyên, thì nên thấu triệt tánh chơn
không diệu hữu: “Bồ tát quán biết các pháp từ bốn duyên sanh, mà không

chấp thủ tướng nhất định trong bốn duyên. Bốn duyên hòa hợp sanh như trăng trong nước, tuy là hư dối không có gì, nhưng phải từ trăng và nước làm nhân duyên sanh, chứ không từ duyên khác có được. Các pháp cũng như vậy, mỗi mỗi tự do nhân duyên sanh, không có thật nhất định. Vì vậy nên nói: Bồ tát muốn như thật biết tướng nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên, nên học Bát nhã ba la mật.

Hỏi: Nếu muốn biết rộng nghĩa bốn duyên, nên học A tỳ đàm, có sao trong đây nói muốn biết nghĩa bốn duyên, nên học Bát nhã ba la mật?

Đáp: Nghĩa bốn duyên trong A tỳ đàm kẻ sơ học như nắm được chỗ thật của nó, lại tìm vào sâu hơn mà bị rơi trong tà kiến; như trước đã nói trong đoạn nghĩa phá bốn duyên.

Lại nữa, sở nhân của các pháp là nhân nơi bốn duyên, bốn duyên lại nhân nơi cái gì? Nếu có nhân thời vô cùng, nếu không nhân thời vô thi, nếu vô thi thời vô nhân; nếu vậy thời hết thảy pháp đều nên phải vô nhân! Nếu có thi, thi thời không có sở nhân. Nếu không sở nhân mà có thời không đợi nhân duyên. Nếu vậy thời hết thảy pháp cũng không đợi nhân duyên mà có.

Lại nữa, các pháp từ nhân duyên sanh có hai thứ: hoặc trong nhân duyên trước đã có, thời không đợi nhân duyên mà sanh, thời chẳng phải nhân duyên; hoặc trong nhân duyên trước không có, thời không có mỗi mỗi nhân duyên. Vì hý luận bốn duyên, nên có các lỗi như vậy, còn như Bát nhã ba la mật là không, bất khả đắc, thời không có các lỗi như vậy; như người thế gian mắt, tai thấy sanh, già, bệnh, chết, ấy thời là có, mà tìm kỹ tướng nó thời không thể có được. Vì vậy nên trong Bát nhã ba la mật, chỉ trừ tà kiến mà không phá bốn duyên. Cho nên nói: Muốn biết bốn duyên, nên học Bát nhã ba la mật.”

Trong ba bài tụng kế tiếp, ngài Long Thọ dự đoán các câu hỏi của đối phương về sự quan hệ giữa duyên và quả. Nên nhớ rằng trong Trung luận, khi nói đến đối phương tức là nói đến chủ trương mọi hữu đều có tự tính và mọi phi hữu hoàn toàn không có, ngay cả giả hữu và vọng hữu cũng không có. Trước tiên là bài tụng I.11.

Bản chữ Hán:

I.11. Lược quảng nhân duyên trung/ Cầu quả bất khả đắc/ Nhân duyên trung nhược vô/ Vân hà tòng duyên xuất.//

Dịch: I.11. Nơi nhân duyên mỗi mỗi hay cộng chung/ Không tìm thấy quả được/ Nếu quả không ở nơi nhân duyên/ Sao bảo quả sinh ra từ duyên?//

Trước hết hãy lưu ý đến cấu trúc lưỡng phân biện chứng của bài tụng này. Hai tôn y là quả, tôn y trước, và duyên, tôn y sau. Duyên được phân hai thành mỗi mỗi và cộng chung. Trong bài tụng này câu hỏi nhằm chỉ cho thấy: (1) nếu điều phải giải thích không hàm chứa trong mỗi một pháp được dùng để giải thích hay trong sự cộng chung tất cả những duyên pháp ấy, thì không làm sao có thể cắt nghĩa được điều phải giải thích hiện khởi do nhân duyên sinh; và (2) nếu câu hỏi này không giải đáp được, thì lập trường của ngài Long Thọ chủ trương đã phá năng lực dẫn sanh quả tất nhiên mâu thuẫn với lý duyên khởi.

Có hai câu hỏi trong bài tụng I.12. Câu đầu là làm thế nào phân biệt được một cặp hiện tượng là tình cờ hiện khởi cặp đôi, là một cặp có quan hệ nhân quả, hay là một cặp nương gá nhau theo một quy ước giả định. Câu thứ hai là nếu không một quan hệ nào có thể thiết lập giữa duyên và quả thì tại sao quả ấy không ngẫu nhiên hiện khởi vào bất kỳ lúc nào và từ bất cứ sự vật nào khác?

Bản chữ Hán:

I.12. Nhược vị duyên vô quả/ Nhi tông duyên trung xuất/ Thị quả hà bất tông/ Phi duyên trung nhi xuất.//

Dịch: I.12. Nếu quả không ở nơi duyên/ Mà sinh ra từ duyên/ Vậy sao quả ấy không từ/ Trong phi duyên mà sinh ra?//

Trong bài tụng I.13, câu hỏi là: Trong trường hợp quán sát thấy quả sinh ra từ duyên, mà duyên ấy không có tự tính, như vậy thử hỏi quả ấy sinh ra như thế nào và vào lúc nào trong một quá trình không có yếu tính quyết định và từ những điều kiện vô tự tính?

Bản chữ Hán:

I.13. Nhược quả tông duyên sinh/ Thị duyên vô tự tánh/ Tông vô tự tánh sinh/ Hà đắc tông duyên sinh.//

Dịch: I.13. Nếu quả sinh ra từ duyên/ Duyên ấy không có tự tính/ Sinh ra từ cái không có tự tính/ Thì làm sao sinh ra từ duyên được?//

Câu đầu bài tụng I.13 lặp lại ý của câu đầu bài tụng I.4: Quả là do năng lực dẫn sanh quả từ duyên mà sinh ra. Như vậy, nó xác quyết quan hệ đồng nhất duyên-quả. Tuy nhiên, câu thứ hai bảo rằng duyên ấy vô tự tính, do đó hàm ý duyên ấy lệ thuộc các duyên khác nữa. Vì vậy câu thứ hai nêu ra sự sai khác giữa hai thứ duyên: một là duyên ấy sinh ra quả, và hai là các duyên khác sinh ra duyên ấy. Như thế, hai câu đầu của bài tụng I.13 đưa ra một nhận xét chẳng những làm căn cứ cho câu hỏi mà còn để biện minh cho thiên kiến thứ ba được nói đến trong bài tụng đầu, I.1, theo đó quan hệ giữa duyên và quả được quan niệm vừa đồng nhất vừa sai khác.

Bài tụng cuối cùng của phẩm I này, I.14, giải đáp tất cả thắc mắc trên một cách rất súc tích cô đọng, chỉ hiểu được khi quán triệt Duyên khởi là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung đạo.

Bản chữ Hán:

I.14. Quả bất tòng duyên sinh/ Bất tòng phi duyên sinh/ Dĩ quả vô hữu cố/
Duyên phi duyên diệt vô.//

Dịch: I.14. Quả không sinh ra từ duyên/ Không sinh ra từ phi duyên/ Vì quả không có cho nên/ Duyên và phi duyên cũng không.//

Hai câu đầu được thành lập theo luận thức lưỡng phân biện chứng. Tôn y trước là quả và tôn y sau là duyên được chia hai thành duyên và phi duyên. Mục đích của luận thức là phản bác quan hệ đồng nhất hay quan hệ sai khác giữa duyên và quả. Duyên và quả, cũng như quan hệ giữa chúng đều là danh tự giả tướng, không có thật thể cố định, không có tự tính.

Lý duyên khởi được thuyết giảng là để giải thích sự hiện hữu của vạn pháp vô tự tính, đưa đến xác tín rằng duyên khởi loại trừ cực đoan chấp không. Mặt khác, với duyên khởi dùng làm lý lẽ, Trung luận bác bỏ cực đoan chấp hữu cho rằng sự vật có tự tính và biệt lập với sự vật khác. Duyên khởi có tên mà không thật có cho nên duyên khởi là giả danh. Vì vậy khi đặt cái danh vào định thức duyên khởi thời đó là giả danh, nghĩa là chỉ có trên danh ngôn chứ không có trong thực tế. Sự thể vì vô tự tính nên hiện khởi do nhân duyên. Vậy vô tính duyên sinh nên duyên sinh là giả danh. Đẳng khác sự thể hiện khởi do nhân duyên thời không có tự tính dị biệt. Do đó duyên sinh vô tính nên duyên sinh là Không. Đó là ý nghĩa Trung đạo của lý duyên khởi.

Hiểu được như vậy thời các câu hỏi trên trở nên vô nghĩa. Về câu hỏi đầu, quả không có thật thể cố định như đối phương tưởng lầm cho nên quả mới

sinh ra từ tánh Không của duyên và của quan hệ phi nhất phi dị giữa duyên và quả. Về câu hỏi thứ hai và thứ ba, vì đối phương chấp hữu có tự tính nên cho rằng mọi pháp vô tự tính đều phi hữu, bởi vậy bất kỳ lúc nào cũng có thể sinh ra từ bất cứ vật thể nào không có tự tính. Theo Trung luận, vì các pháp vô tự tính nên do nhân duyên sinh, và do nhân duyên sinh thời là giả hữu hay có trên danh tự giả tướng, chứ không hoàn toàn không có. Quả cũng như nhân duyên, cả hai đều vô tự tính nên cái trước mới nương vào cái sau mà sinh khởi. Nếu ngược lại, chúng có yếu tính quyết định thời chúng độc lập riêng biệt, cái này không thể sinh ra từ cái kia được.

Tóm lại, nói đến quan hệ duyên-quả như một thật thể cố định tức là muốn dùng thực tại làm nền tảng để căn cứ vào đó mà giải thích và phát biểu về năng lực tác dụng dẫn sanh quả như là mối tương quan liên hệ có thật giữa duyên và quả. Đó là chủ trương cực đoan thường kiến. Ngược lại, chủ trương cực đoan đoạn kiến cho rằng không thể nào dùng nhân duyên để giải thích sự hiện khởi của vạn pháp. Trong Trung luận, ngài Long Thọ bằng vào thuyết nhị đế để giải thích lý pháp nhân duyên. Theo tục đế thời mọi pháp thế gian sinh khởi từ bốn duyên, do duyên hợp mà giả có. Nhưng theo Chân đế, hết thảy mọi pháp đều vô sinh. Ngài đã sử dụng công ước như nền tảng của bản thể luận và bác bỏ sự đi tìm kiếm một căn bản để giải thích sự thành lập công ước. Ngài chỉ cho thấy cái “thấy vậy” của quần chúng là “không phải vậy” vì mang nặng tính chất siêu hình, vì do vọng tưởng phân biệt tạo ra. Thay vào cái “thấy vậy” thông tục, Ngài chỉ bày một phương cách phát triển trí Bát nhã là tuệ quán đặc biệt liễu tri tánh Không để thấy biết thế gian trong tướng trạng chân thực của nó.

---o0o---

17. Vô thường và Biến chuyển trong Phẩm II

A. Phẩm II: Quán Khứ Lai (Dịch Việt).

II.1. Cái đã đi không có đi/ Cái chưa đi cũng không đi/ Ngoài cái đã đi và cái chưa đi/ Cái đang đi cũng không đi.//

II.2. Nơi có động tác ắt có đi/ Động tác ấy có trong cái đang đi/ Không có trong cái đã đi hay chưa đi/ Vậy nên cái đang đi đi.//

II.3. Làm thế nào cái đang đi/ Mà có cái đi?/ Nếu lìa khỏi cái đi/ Cái đang đi không thể được.//

II.4. Nếu nói cái đang đi đi/ Thời kẻ đó sai lầm/ Lìa khỏi cái đi có cái đang đi/ Nên cái đang đi riêng đi.//

II.5. Nếu cái đang đi có đi/ Ất có hai cái đi/ Một cái làm cái đang đi/ Hai là cái mà cái đang đi đi.//

II.6. Nếu có hai cái đi/ Ất có hai người đi/ Vì lìa khỏi người đi/ Cái đi không thể được.//

II.7. Nếu lìa khỏi người đi/ Cái đi không thể được/ Vì không cái đi cho nên/ Làm sao có người đi?//

II.8. Người đi ắt chẳng đi/ Người không đi chẳng đi/ Ngoài người đi và người không đi/ Không có người đi thứ ba.//

II.9. Nếu nói người đi đi/ Làm sao có nghĩa ấy?/ Nếu lìa khỏi cái đi/ Người đi không thể được.//

II.10. Nếu người đi có đi/ Ất có hai cái đi/ Một là người đi đi/ Hai là cái đi đi.//

II.11. Nếu bảo người đi đi/ Thời kẻ đó lầm lẫn/ Lìa khỏi cái đi có người đi/ Nói rằng người đi có đi.//

II.12. Không khởi đi trong cái đã đi/ Không khởi đi trong cái chưa đi/ Không khởi đi trong cái đang đi/ Vậy khởi đi ở chỗ nào?//

II.13. Chưa khởi đi thời không cái đang đi/ Cũng không có cái đã đi/ Hai cái đó lẽ ra có khởi đi/ Cái chưa đi làm sao có khởi đi?//

II.14. Chẳng đi chẳng chưa đi/ Cũng chẳng đang đi/ Tất cả không có khởi đi/ Có gì mà phân biệt?//

II.15. Người đi ắt chẳng đứng yên/ Người không đi chẳng đứng yên/ Ngoài người đi và người không đi/ Đâu có người thứ ba đứng yên?//

II.16. Người đi nếu đứng yên/ Làm sao có nghĩa ấy?/ Nếu lìa khỏi cái đi/ Người đi không thể được.//

II.17. Đã đi hay chưa đi không đứng yên/ Đang đi cũng không đứng yên/ Sự vận hành và đình chỉ/ Điều đồng nghĩa với cái đi.//

II.18. Cái đi đồng nhất người đi/ Sự này ắt không đúng/ Cái đi sai khác người đi/ Sự này ắt cũng không đúng.//

II.19. Nếu cái đi/ Là một với người đi/ Kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp/ Ất chỉ là một.//

II.20. Nếu cái đi/ Sai khác người đi/ Lìa khỏi người đi vẫn có cái đi/ Lìa khỏi cái đi vẫn có người đi.//

II.21. Cái đi và người đi là hai/ Nếu pháp một khác thành/ Thời cả hai bên đều không thành/ Làm sao sẽ có cái thành?//

II.22. Nhân cái đi biết người đi/ Không dùng cái đi ấy/ Trước không có cái đi/ Nên không người đi đi.//

II.23. Nhân cái đi biết người đi/ Không dùng cái đi khác/ Vì ở trong một người đi/ Nên hai cái đi không thể được.//

II.24. Người đi thật có/ Không dùng ba cái đi/ Người đi không thật có/ Cũng không dùng ba cái đi.//

II.25. Cái đi thật có hay không thật có/ Người đi không dùng ba cái/ Vậy nên cái đi, người đi, / Và chỗ đi đều không.//

---o0o---

B. Luận giải.

Chuyển động và Thời gian.

Trong Phẩm Hai: Quán Đi và Lại, nhằm giải thích một cách cụ thể những biến chuyển không ngừng trong thế giới vô thường theo lý duyên khởi, Trung luận đề cập vấn đề đi và đứng yên phát sinh từ ba duyên tố trọng yếu: không gian chuyển dịch (gantavya), chủ thể chuyển dịch (gantr), và động tác chuyển dịch (gamana). Trong Phẩm này, chữ đi (khứ) được sử dụng để chỉ động tác chuyển dịch hay chuyển động nói chung. Ngài Long Thọ đã phá cách phân tích và phát biểu không hợp lý của đối phương đã thiên chấp sự đi và đứng yên, hay chuyển động nói chung, và ba duyên tố cấu thành là những sự vật hiện hữu độc lập riêng biệt, có sẵn định tánh nơi bản thể.

Theo lý duyên khởi, tất cả hiện tượng ấy đồng thời câu khởi, hỗ tương giao thiệp không ngăn ngại nhau. Thật tướng của chúng là vô tự tính, là Không. Cần hiểu rằng các duyên tố cấu thành chỉ có công dụng trung dẫn tính cách giả hữu của hiện tượng chuyển động và miêu tả quá trình chuyển động theo ngôn ngữ thông tục và qui ước cộng đồng. Quá trình này chỉ là một mảnh cắt xén tùy tiện từ trong mạng lưới nhân duyên sinh trùng trùng vô tận biểu tượng thế giới vô thường, tuyệt nhiên không liên hệ với thực tại khách quan.

Trên quan điểm quan hệ hỗ tương dị thời, hết thấy sự tồn tại tuy vô thường biến thiên nhưng không một sự vật nào hoàn toàn đoạn diệt cả. Nghĩa là, nếu nhân duyên tức quan hệ của nó còn tồn tại thì sự biến hóa của nó vẫn tiếp tục mãi mãi. Điều này đã được đức Phật thường xuyên thuyết minh dưới hình thức lý pháp sinh mệnh kế tục dùng làm nền tảng của sự kế tục của thế giới. Lý pháp này đóng một vai trò chủ yếu trong những quan hệ thành lập thế giới.

Y theo động tác và vị trí, thời gian chuyển dịch được phân biệt có quá khứ, hiện tại, và vị lai. Trên phương diện quan hệ dị thời, một đường thẳng biểu hiện thời gian được chia làm hai bởi một điểm. Một phần chia tương ứng với đoạn đường đã đi, gọi là X, phần kia với đoạn đường chưa đi, gọi là Y, và điểm chia tương ứng với điểm hiện đang đi, gọi là Đ. Thật ra, trên phương diện luận lý, thời gian ở đây được quan niệm như không gian, và được phân chia thành hai phần bổ sung nhau: A và phi A. A là đoạn X đã đi và phi A là đoạn Y chưa đi. Vũ trụ ngôn thuyết ở đây được hạn định trong đường thẳng biểu hiện thời gian chuyển dịch tức tập hợp hội của hai phần bổ sung X và Y mà thôi. Do đó không có điểm Đ nào là điểm hiện đang đi ngoài các đoạn đã đi X và chưa đi Y.

Trên quan điểm quan hệ hỗ tương đồng thời, “cái này có, cái kia có; cái này không, cái kia không”, sự phân chia không gian thành cái đã đi, cái chưa đi, và cái đang đi, sẽ không có ý nghĩa nếu động tác chuyển dịch không được đề cập. Ngược lại, sự mô tả động tác chuyển dịch cần đến sự chia không gian thành ba cái, đã đi, chưa đi, và đang đi. Ngoài hai duyên tố, không gian chuyển dịch và động tác chuyển dịch, cũng cần thêm vào duyên tố thứ ba là chủ thể chuyển dịch mới mong giải thích thông suốt động tác chuyển dịch, và do đó mới quán triệt chuyển động đi và đứng yên, tức là sự vận hành và đình trụ trong thế giới hiện tượng. Chủ thể chuyển dịch có thể là người đi hay vật thể chuyển động. Trong Phẩm này, bản chữ Hán, chữ “khứ giả” được sử dụng để chỉ chủ thể chuyển dịch, và được dịch ngắn gọn là “người đi”.

Trước tiên, bài tụng đầu II.1 trình bày một dạng tứ cú không trọn nhằm đả phá quan niệm triết học về chuyển động.

Bản chữ Hán:

II.1. Dĩ khứ vô hữu khứ/ Vị khứ diệt vô khứ/ Ly dĩ khứ vị khứ/ Khứ thời diệt vô khứ.//

Dịch: II.1. Cái đã đi không có đi/ Cái chưa đi cũng không đi/ Ngoài cái đã đi và cái chưa đi/ Cái đang đi cũng không đi.//

Trong bài tụng này, mệnh đề tôn “Đi trong không gian phải đi qua” thiết lập quan hệ giữa động tác đi và không gian phải đi qua. Tôn y sau, “không gian phải đi qua”, được chia thành hai phần bổ sung: “cái đã đi” tức đoạn X và “cái chưa đi” tức đoạn Y. Hội hai phần bổ sung này là vũ trụ ngôn thuyết đối với bài tụng II.1. Nói như thế có nghĩa là trong không gian phải đi qua, không còn có điểm Đ nào phải đi ngoài X và Y. Vậy cái điểm Đ hiện đang bước qua không có. Do đó, câu “Cái đang đi cũng không đi” được chứng minh với lý do là điểm Đ, cái đang đi, không hiện hữu.

Trên phương diện luận lý hình thức, bài tụng này là một tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến thứ ba. Ba thiên kiến, thứ nhất, thứ hai, và thứ tư, bị bác bỏ có thể viết ra theo thứ tự là (1) X, cái đã đi (gata) không có động tác đi, (2) Y, cái chưa đi (agata) không có động tác đi, và (3) Đ, một điểm ngoài X và Y là cái đang đi (gamyamāna) không có động tác đi với lý do là một điểm Đ như vậy không thể có được vì X và Y hội lại đã biểu hiện toàn thể không gian phải đi qua.

Điều khó hiểu trong vấn đề chia không gian phải đi qua làm hai đoạn, X, đoạn đã đi và Y, đoạn chưa đi, là tuy hai đoạn này phân ly nhau, nhưng không có một điểm Đ biên giới nào nằm trong không gian phải đi qua ở giữa hai đoạn ấy. Đó là vì ta đã dùng ngôn ngữ, ở đây là toán ngữ, để mô tả thực tại. Thật ra, không một đường thẳng hình học nào khả dĩ biểu hiện chính xác và trung thực một không gian vật lý. Thường nói đến đoạn đường thói quen quan niệm nó có hai mút. Nhưng đường thẳng hình học thời không có mút. Nó có mút chỉ khi nào ta quyết định chọn cho nó một điểm để làm mút đó. Trái lại, ta có thể dùng chữ “điểm” để chỉ hoặc là một vật thể toán học trừu tượng không có kích thước, hoặc là một vị trí trong không gian vật lý. Như vậy, nếu có một điểm Đ chia không gian phải đi qua làm hai phần, X và Y, phân ly, thì tất nhiên điểm Đ ấy không thể thuộc cả hai đoạn X và Y. Vì như thế thời X và Y đâu còn phân ly nữa! Nhưng nếu bảo nó là mút của X,

thời tại sao không bảo nó là mút của Y? Cuối cùng chỉ còn một cách là quan niệm một điểm biên giới không chiếm cứ một không gian vật lý nào.

Cả ba thiên kiến đều bị bác bỏ cho nên kết luận là động tác đi không có. Thông thường, hiện tại được quan niệm như là cái gì ở giữa hai thời quá khứ và vị lai, cho nên cái chuyển động đang diễn ra, tạm gọi là chuyển động trong hiện tại hay chuyển động tức thời, thường được giải thích căn cứ vào đoạn đã đi và đoạn chưa đi. Nhưng tứ cú II.1 đã phá triệt để lối giải thích ấy. Như vậy, cần phải tìm hiểu chuyển động tức thời độc lập với hai thời quá khứ và vị lai hầu tránh sự phủ định của tứ cú II.1.

Trong bài tụng II.2, đối phương đề nghị một cái đi độc lập với điểm đang bước qua. Họ đồng ý rằng động tác chuyển dịch không có trong cái đã đi cũng như trong cái chưa đi, nhưng chủ trương động tác chuyển dịch có nơi cái điểm hiện đang bước qua.

Bản chữ Hán:

II.2. Động xứ tắc hữu khứ/ Thủ trung hữu khứ thời/ Phi dĩ khứ vị khứ/ Thị cố khứ thời khứ.//

Dịch: II.2. Nơi có động tác ắt có đi/ Động tác ấy có trong cái đang đi/ Không có trong cái đã đi hay chưa đi/ Vậy nên cái đang đi đi.//

Ngài Long Thọ bác bỏ quan điểm ấy trong hai bài tụng II.3-4 bằng phép hệ quả phi lý (reductio ad absurdum; phép phản chứng).

Bản chữ Hán:

II.3. Vân hà ư khứ thời/ Nhi đương hữu khứ pháp/ Nhược ly ư khứ pháp/ Khứ thời bất khả đắc.//

II.4. Nhược ngôn khứ thời khứ/ Thị nhơn tắc hữu cữu/ Ly khứ hữu khứ thời/ Khứ thời độc khứ cố.//

Dịch:

II.3. Làm thế nào cái đang đi/ Mà có cái đi?/ Nếu lìa khỏi cái đi/ Cái đang đi không thể được.//

II.4. Nếu nói cái đang đi đi/ Thời kẻ đó sai lầm/ Lìa khỏi cái đi có cái đang đi/ Nên cái đang đi riêng đi.//

Theo ngài Long Thọ, khi đối phương nói “cái đang đi đi” thời đối phương đã tiên quyết rằng có một thật thể thứ nhất là điểm đang bước qua tức cái đang đi, nơi đó đang có tác dụng của động tác đi tức cái đi, một thật thể riêng biệt thứ hai. Nghĩa là, câu nói “cái đang đi đi” đúng chỉ khi nào có hai thật thể riêng biệt như thế. Trái ngược lại, theo quan điểm quan hệ hỗ tương đồng thời, thời cái đang đi hiện khởi đồng thời với động tác đi, không có điểm đang bước qua nào hiện hữu riêng biệt với động tác đi: cái này có, cái kia có; cái này không, cái kia không. Ngài áp dụng phương pháp phản chứng, từ chủ trương của đối phương là “có cái đi trong cái đang đi”, suy ra hệ quả “có hai thật thể cố định riêng biệt là điểm đang bước qua tức cái đang đi và động tác đi” để sau đó chứng minh rằng hệ quả ấy phi lý, nghĩa là chủ trương của đối phương không đúng.

Trong II.3, ngài Long Thọ chỉ trích quan điểm của đối phương theo đó động tác đi vừa là đặc tính của cái đang đi, vừa độc lập riêng biệt với cái đang đi. Quan điểm ấy dẫn đến hệ quả phi lý là cái đang đi dấu tách riêng với cái đi, mà vẫn có động tác đi trong đó!

Theo II.4, nếu nghĩ rằng động tác đi có thật thể cố định, tự nó hiện hữu độc lập tách biệt đối với mọi pháp khác, thời khi tách ra khỏi cái đang đi vì có tự tính nên động tác đi có thể tiếp tục đi hay đứng yên [Trong toán học, đứng yên có nghĩa là đi với tốc độ triệt tiêu]. Phía kia, cái đang đi, tức cái điểm đang bước qua, thật thể cố định thứ hai, lẽ ra không còn đi nữa vì động tác đi đã lìa khỏi nó. Thế mà cái (thật thể cố định) đang đi cứ riêng đi, do cái đi là đặc tính của nó!

Nói cho đúng, động tác đi tức chuyển động, nếu có, thời đáng lý nó phải ở trong chủ thể đi, tức người đi hay vật thể chuyển động, chứ không ở trong cái đang đi tức cái điểm đang bước qua. Nếu cái đi là đặc tính của chủ thể đi, thời vẫn không thể căn cứ vào nó mà phân biệt được cái điểm đang bước qua. Ngoài ra, động tác đi không thể đồng thời là đặc tính của chủ thể đi và của cái điểm đang bước qua, vì như thế, chủ thể đi và cái điểm đang bước qua là một. Đó là điều phi lý. Bài tụng II.5 phân tích ý nghĩa câu “cái đang đi có đi” để nhận xét rằng có hai cái đi.

Bản chữ Hán:

II.5. Nhược khứ thời hữu khứ/ Tắc hữu nhị chủng khứ/ Nhất vị vi khứ thời/
Nhị vị khứ thời khứ.//

Dịch: II.5. Nếu cái đang đi có đi/ Ất có hai cái đi/ Một cái làm cái đang đi/
Hai là cái mà cái đang đi đi.//

---o0o---

Chủ thể và Chuyển động.

Bài tụng tiếp theo, II.6, nói rằng nếu có hai cái đi tất phải có hai chủ thể đi khác nhau.

Bản chữ Hán:

II.6. Nhược hữu nhị khứ pháp/ Tắc hữu nhị khứ giả/ Dĩ ly u khứ giả/ Khứ pháp bất khả đắc.//

Dịch: II.6. Nếu có hai cái đi/ Ất có hai người đi/ Vì lìa khỏi người đi/ Cái đi không thể được.//

Ngài Long Thọ chỉ cho thấy rằng quan điểm nhận thức động tác đi là đặc tính của cái đi đang bước qua dẫn đến hệ quả tất yếu là có hai cái đi với hai chủ thể đi riêng biệt. Luận chứng diễn ra như sau.

Nếu cái đi là đặc tính của cái đang đi, thời cả hai, cái đi và cái đang đi, đều đi. Nói như vậy có nghĩa là có hai cái đi riêng biệt. Vì sao? Vì đối phương chủ trương cái đi có thật thể cố định, tự nó hiện hữu độc lập, cho nên nó có thể đứng yên, hay đi thật mau, bỏ cách xa cái đang đi. Vậy đây là một cái đi khác với cái đi đặc tính của cái đang đi. Do đó, có hai cái đi. Một là cái đi ở trong cái đang đi, tức là đặc tính của cái đang đi, và hai là cái đi độc lập riêng biệt với cái đang đi.

Với hai cái đi riêng biệt tất phải có hai chủ thể đi riêng biệt. Vì nếu chỉ có một chủ thể mà đi hai cái đi như thế thời người đi hay vật thể chuyển động đồng nhất với cái đang đi, đó là điều phi lý. Tóm lại, những cố gắng giải thích động tác đi của một người đang bước qua một điểm bằng vào quan niệm cái đi và cái đang đi là hai thật thể riêng biệt, cái nào có yếu tính quyết định riêng của cái ấy, đã nhân lên số cái đi và số người đi thành hai động tác đi với hai người đi! Đó là một hệ quả phi lý mà đối phương không chấp

nhận được mặc dầu hệ quả ấy xuất xứ từ chính họ quan niệm mọi hữu đều có tự tính.

Qua những bài tụng trên, rõ ràng không có điểm nào trong không gian phải đi qua được bước qua. Sự phân chia không gian thành cái đã đi, cái chưa đi, và cái đang đi có tính cách hoàn toàn tương đối, giả danh, không thật có. Không hiện hữu một yếu tính quyết định nào có thể căn cứ vào đó mà ngăn cách một không gian riêng biệt và phân biệt nó với những không gian khác.

Bài tụng II.7 đặt trọng tâm vào sự quan hệ giữa chủ thể đi và cái đi.

Bản chữ Hán:

II.7. Nhược ly u khứ giả/ Khứ pháp bất khả đắc/ Dĩ vô khứ pháp cố/ Hà đắc hữu khứ giả.//

Dịch: II.7. Nếu lìa khỏi người đi/ Cái đi không thể được/ Vì không cái đi cho nên/ Làm sao có người đi?//

Động tác và chủ thể đồng thời câu sanh, không thể có cái này mà không có cái kia và ngược lại. Bởi vậy, chúng không có tự tính, vì nếu có tức là chúng tự hữu riêng biệt không nương vào nhau mà hiện khởi và tồn tại. Bài tụng II.8 có một cấu trúc tứ cú phủ định không trọn giống như bài tụng II.1.

Bản chữ Hán:

II.8. Khứ giả tắc bất khứ/ Bất khứ giả bất khứ/ Ly khứ bất khứ giả/ Vô đệ tam khứ giả.//

Dịch: II.8. Người đi ắt chẳng đi/ Người không đi chẳng đi/ Ngoài người đi và người không đi/ Không có người đi thứ ba.//

Trong hai câu đầu, mệnh đề tôn “Người đi đi” thành lập quan hệ giữa chủ thể đi và động tác đi. Chủ thể đi là tôn y trước được chia thành hai phần bổ sung là người đi (gantr) và người không đi (agantr), tương ứng với hai thiên kiến đầu của tứ cú là người đi chẳng đi và người không đi chẳng đi.

Hai câu cuối được giải thích theo hai cách khác nhau. Thông thường, chúng được xem là lời phát biểu thiên kiến thứ tư: kẻ nào không phải người đi không phải người không đi chẳng đi. Phật Hộ (Buddhapàlita), ngược lại, giải

thích hai câu sau là lời phát biểu thiên kiến thứ ba: kẻ nào cả vừa người đi vừa người không đi chẳng đi.

Theo luận thức tứ cú của II.8, muốn biết mệnh đề “Người đi đi” có đúng hay không, thời phải xét thử hai câu, “người đi đi” và “người không đi đi”, có đúng hay không. Riêng đối với câu thứ nhất, “người đi đi”, sự phân tích dẫn đến điều kiện đúng là phải có hai thật thể cố định độc lập riêng biệt, “chủ thể đi” và “động tác đi”. Luận chứng diễn ra trong các bài tụng II.9-11, áp dụng cùng một phép lý luận như đã trình bày trước đây trong các bài tụng II.3-5 đối với trường hợp câu “cái đang đi đi”. Cuối cùng kết luận là “người đi ắt chẳng đi”.

Đối với câu thứ hai, “người không đi đi”, thời kết luận “người không đi chẳng đi” là điều quá hiển nhiên. Ngoài hai trường hợp ấy, không thể nào có chủ thể chẳng đi thứ ba cả vừa người đi vừa người không đi, hay không phải người đi không phải người không đi.

Bản chữ Hán:

II.9. Nhược ngôn khứ giả khứ/ Vân hà hữu thử nghĩa/ Nhược ly ư khứ pháp/
Khứ giả bất khả đắc.//

II.10. Nhược khứ giả hữu khứ/ Tác hữu nhị chủng khứ/ Nhất vị khứ giả khứ/
Nhị vị khứ pháp khứ.//

II.11. Nhược vị khứ giả khứ/ Thị nhơn tác hữu cữu/ Ly khứ hữu khứ giả/
Thuyết khứ giả hữu khứ.//

Dịch:

II.9. Nếu nói người đi đi/ Làm sao có nghĩa ấy?/ Nếu lìa khỏi cái đi/ Người đi không thể được.//

II.10. Nếu người đi có đi/ Ất có hai cái đi/ Một là người đi đi/ Hai là cái đi đi.//

II.11. Nếu bảo người đi đi/ Thời kẻ đó làm lẫn/ Lìa khỏi cái đi có người đi/ Nói rằng người đi có đi.//

Đối phương quan niệm động tác đi (cái đi) là một thật thể có tự tính, vừa là đặc tính của “người đi”, vừa độc lập riêng biệt với “người đi”. Không thể nói

“người không đi đi”, vì nói như thế là phạm lỗi đối với luật phi mâu thuẫn. Nhưng nếu nói “người đi đi” thời hỏi có hợp lý hay không?

Câu “người đi đi” đúng chỉ khi nào phân biệt được hai thật thể có yếu tính quyết định, người đi và cái đi. Vấn đề thiết lập quan hệ “chủ thể - động tác” giữa hai thật thể có tự tính, người đi và cái đi, là một mặt phải phân biệt hai thật thể độc lập, người đi và cái đi, và mặt khác, phải tìm cách đồng nhất hai thật thể riêng biệt ấy mới có thể nối kết chúng với nhau. Có hai trường hợp: (1) tách riêng cái đi, người đi tự nó không đi, và (2) người đi đi là do ghép động tác “đi” với chủ thể mệnh đề là “người đi”.

Trường hợp thứ nhất, “người đi không đi”, xét ra thật kỳ quặc vì tuy gọi là người đi mà lại không đi. Trong trường hợp thứ hai, “người đi đi”, ta thấy có hai cái đi, cái đi đặc tính do nó mà có tên gọi là “người đi”, và cái đi độc lập riêng biệt với người đi ấy. Hệ quả của sự phân biệt hai thật thể có tự tính, người đi và cái đi, là phải chấp nhận có hai cái đi, và do đó phải chấp nhận có hai người đi: người đi do tên gọi vì sẵn có đặc tính cái đi và người đi chủ thể mệnh đề được ghép động tác đi. Đó là điều phi lý. Kết luận: “Người đi chẳng đi”. Nói theo quan hệ hỗ tương đồng thời, chuyển động và chủ thể chuyển động đồng thời nương vào nhau mà hiện khởi, chứ không tự hữu độc lập riêng biệt. Không chuyển động thời không có chủ thể chuyển động và ngược lại.

Trong thực tế, bảo rằng “Người đi ắt chẳng đi” và “Người không đi chẳng đi” là có ý muốn nói cái gì? Đó là muốn nói rằng không có chủ thể nào thực hiện động tác đi. Bằng cách phát biểu như vậy, ngài Long Thọ bác bỏ câu “người đi đi”, hay nói rộng ra, Ngài phủ định hết thảy mọi chuyển động.

Đối phương nói có động tác trong cái đang đi. Thử hỏi động tác ấy khởi phát từ đâu và vào lúc nào? Câu hỏi này được giải đáp trong các bài tụng II.12-14.

Bản chữ Hán:

II.12. Dĩ khứ trung vô phát/ Vị khứ trung vô phát/ Khứ thời trung vô phát/
Hà xứ đương hữu phát.//

II.13. Vị phát vô khứ thời/ Diệc vô hữu dĩ khứ/ Thị nhị ưng hữu phát/ Vị
khứ hà hữu phát.//

II.14. Vô khứ vô vị khứ/ Diệc phục vô khứ thời/ Nhất thiết vô hữu phát/ Hà cố nhi phân biệt.//

Dịch:

II.12. Không khởi đi trong cái đã đi/ Không khởi đi trong cái chưa đi/ Không khởi đi trong cái đang đi/ Vậy khởi đi ở chỗ nào?//

II.13. Chưa khởi đi thời không cái đang đi/ Cũng không có cái đã đi/ Hai cái đó lẽ ra có khởi đi/ Cái chưa đi làm sao có khởi đi?//

II.14. Chẳng đi chẳng chưa đi/ Cũng chẳng đang đi/ Tất cả không có khởi đi/ Có gì mà phân biệt?//

Đã đành cái đi không phát khởi từ trong cái đã đi hay từ trong cái chưa đi, nhưng còn cái đang đi thời phi hữu như đã trình bày ở phần trên, vậy làm sao phát khởi từ đó? Kết luận: Cái đi không có chỗ phát khởi. Thế thời người đi khởi đi từ lúc nào? Trước khi khởi đi, thời làm gì phân biệt được thời quá khứ hay thời hiện tại. Và làm sao có thể bảo cái đi phát khởi trong thời vị lai? Đối phương tưởng rằng thật có ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai, là những thật thể có yếu tính quyết định tương ứng với ba không gian có tự tính, cái đã đi, cái đang đi, và cái chưa đi. Thật ra, không có chuyển động thời không làm sao phân biệt được ba thời và ba không gian tương ứng như vậy. Đó là ý nghĩa bài tụng II.14.

Ngược lại, không phân biệt ba thời và ba không gian tương ứng thời không làm sao thông hiểu nổi chuyển động. Giải thích kiểu chạy vòng quanh như vậy là do quá trình suy luận và phát biểu bằng ngôn ngữ thông thường căn cứ trên sự quan sát và phân tích theo lối nhị biên, chủ đối với khách, tự đối với tha, nhân đối với quả, v..v... Theo Duy thức, chuyển động, chủ thể chuyển động, ba thời và ba không gian tương ứng, tất cả đều nương vào sự chuyển biến của thức mà giả thi thiết. Bởi thế tất cả đều vô tự tính. Theo tục đế, chúng hiện khởi do duyên sinh. Theo Chân đế, chúng là Không.

Đến đây xin mở dấu ngoặc để đưa ra một thí dụ phủ định chuyển động trong logic Aristotle. Đó là nghịch lý “Mũi tên bay” của Zeno. Zeno là môn đệ của triết gia Parmenides, cả hai thuộc nhóm công dân Hy Lạp di cư ở Elea, miền nam nước Ý, vào khoảng thế kỷ thứ năm trước Công nguyên. Theo Plato kể lại, trong một dịp gặp triết gia Socrates ở Athens với sự có mặt của Zeno, nhà tư tưởng lão thành 65 tuổi Parmenides gây kinh hãi khi đưa ra kiến giải về một thực tại nhất thể không biến chuyển, không sai biệt, xác quyết không

có chuyển động, và phản bác đa số (plurality), nghĩa là không chấp nhận có nhiều, mà chỉ có một. Zeno dựng lên nhiều nghịch lý (paradoxes) để biện minh chủ trương triết học của sư phụ, trong số đó nghịch lý “Mũi tên bay” đưa ra những lý lẽ vì sao chuyển động không thể được.

Thế nào là nghịch lý? Là một kết luận (đoán án) trái với tri thức thường nghiệm suy ra từ những tiền đề tưởng là hợp lý bằng những chứng lý tưởng là xác thực. Vấn đề ở đây là phải quyết định chọn một kiến giải, hoặc là không chấp nhận kết luận sai lầm, hoặc là xét thấy lý luận không đúng qui tắc, hoặc là nhận biết khuyết điểm trong tiền đề.

Nghịch lý thứ nhất của “Mũi tên bay” được suy diễn như thế này. Đối với trí phân biệt và so sánh, ta có thể chia nhỏ dần vô hạn đoạn đường từ khởi điểm đến mục tiêu mãi mãi không ngưng, bắt đầu chia nó thành hai, rồi đem phần nửa bên phía khởi điểm chia thành hai, v.v... Trước khi mũi tên đạt đến vị trí ở chặng giữa đường đến mục tiêu, thời nó phải bay qua một phần tư đường đến mục tiêu. Tiếp diễn luận chứng như thế sẽ tạo thành một chuỗi lý luận nghịch suy vô hạn đưa đến kết luận là chuyển động không bao giờ phát khởi được.

Nghịch lý thứ hai của “Mũi tên bay” được suy diễn từ quán sát như sau. Vào một thời điểm nào đó trên đường bay, quán sát mũi tên chiếm một khoảng không gian bằng chiều dài của nó và không thấy có chuyển động. Tại vì những gì quán sát vào một thời điểm bất kỳ luôn luôn vẫn quán sát thấy như vậy ở vào bất cứ thời điểm nào khác trên đường bay, cho nên kết luận rằng mũi tên chưa bao giờ bay.

Tuy Aristotle suy tôn Zeno như là người phát minh luận pháp biện chứng, nhưng kỳ thật qua những nghịch lý vừa kể, Zeno không hề sử dụng biện chứng pháp. Zeno chỉ phủ định thiên kiến chuyển động mà không đã động thiên kiến đối nghịch là đứng yên. Là một biện chứng gia đúng danh nghĩa, ngài Long Thọ đã phá cả hai thiên kiến, chuyển động và đứng yên. Hãy đọc xem ba bài tụng II.15-17 bác bỏ khái niệm đứng yên.

Bản chữ Hán:

II.15. Khứ giả tác bất trụ/ Bất khứ giả bất trụ/ Ly khứ bất khứ giả/ Hà hữu đệ tam trụ.//

II.16. Khứ giả nhược đương trụ/ Vân hà hữu thử nghĩa/ Nhược đương ly ư khứ/ Khứ giả bất khả đắc.//

II.17. Khứ vị khứ vô trụ/ Khứ thời diệt vô trụ/ Sở hữu hành chỉ pháp/ Giai đồng ư khứ nghĩa.//

Dịch:

II.15. Người đi ắt chẳng đứng yên/ Người không đi chẳng đứng yên/ Ngoài người đi và người không đi/ Đâu có người thứ ba đứng yên?//

II.16. Người đi nếu đứng yên/ Làm sao có nghĩa ấy?/ Nếu lia khỏi cái đi/ Người đi không thể được.//

II.17. Đã đi hay chưa đi không đứng yên/ Đang đi cũng không đứng yên/ Sự vận hành và đình chỉ/ Điều đồng nghĩa với cái đi.//

Theo đúng biện chứng pháp, đã phủ định động tác chuyển dịch thời tất nhiên phải phủ định động tác đối đãi “đứng yên”. Vậy phải phủ định các duyên tố trọng yếu khác của chuyển động như chủ thể di chuyển và không gian chuyển dịch giống như trường hợp phủ định chuyển động trước đây. Bài tụng II.15 bảo rằng “người đi ắt chẳng đứng yên”, điều này dễ hiểu. Nhưng tại sao người không đi cũng chẳng đứng yên? Bởi tại người không đi đã ở trong trạng thái tĩnh chỉ rồi thời đâu có động tác đứng yên nữa. Ngoài người đi và người không đi, không thể có chủ thể đứng yên thứ ba cả vừa người đi vừa người không đi, hay không phải người đi không phải người không đi.

Trong bài tụng II.16, hỏi “làm sao có nghĩa ấy?” là muốn nêu lên sự kiện mâu thuẫn quá hiển nhiên trong câu “người đi nếu đứng yên”, vì với động tác đứng yên tức là lia khỏi động tác di chuyển thời người đi không thể được. Khi một người hay sự vật đứng yên đương nhiên nó không phải chủ thể di chuyển.

Thường động tác có thể ngừng lại cho nên tưởng rằng có thể có động tác đứng yên. Như nói người đi dừng lại, dừng lại tức đứng yên phát khởi, vì dừng lại đối nghịch với chuyển dịch. Theo bài tụng II.17, không thể lý luận như vậy được, vì người đi dừng lại từ khi nào? Nó dừng lại từ trong cái đã đi, cái chưa đi, hay cái đang đi? Động tác dừng lại bị bác bỏ trong cả ba thời và ba không gian tương ứng. Lý do: Như đã trình bày trên đây không có chuyển động trong ba thời và ba không gian tương ứng, thời làm sao có sự dừng lại của chuyển động?

Tóm lại, cả sự vận hành (động tác chuyển dịch) lẫn sự đình chỉ (động tác đứng yên) đều bị phủ định, và theo ý nghĩa phủ định ấy, chuyển động nói

chung bị bác bỏ. Đó là do cái chỗ đều không của các pháp, cái giác tánh bản nguyên của chúng sinh. Luận Đại thừa khởi tín giải thích tâm chúng sinh ấy là pháp Đại thừa. Đi và đến (khứ lai) được ví với mê và ngộ cái tâm không tịch của chúng sinh: “Mê nhất tâm đến sáu thú, ấy là đi, là động. Ngộ pháp giới trở về nhất tâm, ấy là đến, là tịnh” (Tu tâm quyết. Thiền sư Phổ Chiếu). Nói theo Luận Đại thừa khởi tín, pháp hành chỉ là tâm sanh diệt của tâm chúng sinh. Biến dịch sanh tử, gồm có hai phần. Một phần tương ứng với "hành" có nghĩa là thiên lưu, thuận dòng vô minh gọi là lưu chuyển, sanh ra các pháp sanh tử tạp nhiễm (bất biến tùy duyên). Phần kia tương ứng với "chỉ" có nghĩa là hoàn tịnh, do nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển mà trở lại thanh tịnh (tùy duyên bất biến) tùy theo trình độ của người, hoặc mau hoặc chậm không đồng.

---oOo---

Không một không khác.

Trong các bài tụng II.18-21, một phương pháp khác được áp dụng để phủ định chuyển động. Đoạn này đề cập quan hệ giữa chủ thể chuyển dịch và động tác chuyển dịch.

Bản chữ Hán:

II.18. Khứ pháp tức khứ giả/ Thị sự tắc bất nhiên/ Khứ pháp dị khứ giả/ Thị sự diệc bất nhiên.//

Dịch: II.18. Cái đi đồng nhất người đi/ Sự này ắt không đúng/ Cái đi sai khác người đi/ Sự này ắt cũng không đúng.//

Tứ cú lần này là do sự phân chia mối quan hệ giữa hai tôn y là người đi và cái đi thành hai quan hệ bổ sung, quan hệ đồng nhất và quan hệ sai khác. Dụng ý là y cứ vào tính phi nhất phi dị của hai tôn y mà chứng minh rằng cả hai đều Không, nghĩa là chủ thể chuyển dịch và động tác chuyển dịch đều không phải là thật thể cố định, có tự tính, và tự hữu độc lập riêng biệt. Hai bài tụng II.19-20 giải thích tính phi nhất phi dị đó.

Bản chữ Hán:

II.19. Nhược vị ư khứ pháp/ Tức vi thị khứ giả/ Tác giả cập tác nghiệp/ Thị sự tắc vi nhất.//

II.20. Nhược vị ư khứ pháp/ Hữu dị ư khứ giả/ Ly khứ giả hữu khứ/ Ly khứ hữu khứ giả.//

Dịch:

II.19. Nếu cái đi/ Là một với người đi/ Kẻ tạo nghiệp và sự tạo nghiệp/ Ất chỉ là một.//

II.20. Nếu cái đi/ Sai khác người đi/ Lìa khỏi người đi vẫn có cái đi/ Lìa khỏi cái đi vẫn có người đi.//

Cái đi và người đi không thể là một vì không thể nói động tác là người tác động. Cũng không thể nói cái đi và người đi là hai thật thể riêng biệt vì nói như thế có nghĩa là đi mà không có ai đi cả, hay có người đi mà chẳng chuyển dịch. Kết luận được nêu lên trong bài tụng II.21.

Bản chữ Hán:

II.21. Khứ khứ giả thị nhị/ Nhược nhất dị pháp thành/ Nhị môn câu bất thành/ Vân hà đương hữu thành.//

Dịch: II.21. Cái đi và người đi là hai/ Nếu pháp một khác thành/ Thời cả hai bên đều không thành/ Làm sao sẽ có cái thành?//

Ý bài tụng II.21 muốn nói rằng “Nếu hai thật thể cố định hiện hữu mà không đồng nhất không sai khác, thời làm sao chúng có thể hiện hữu được?” Do đó, cả hai, chủ thể chuyển dịch và động tác chuyển dịch, đều bị phủ định.

Theo bài tụng II.22, có thể nói người đi tùy thuộc cái đi, do cái đi mà biết người đi. Tuy nhiên, nếu phân biệt người đi độc lập riêng biệt cái đi, thời đương nhiên có một thật thể là chủ thể động tác đi, và cái thật thể đó phải có trước cái đi. Nhưng một thật thể người đi không thể có trước khi có cái đi. Vì không có thật thể người đi độc lập và trước khi có động tác đi, nên mới bảo: “Người đi không dùng cái đi ấy”.

Bản chữ Hán:

II.22. Nhân khứ tri khứ giả/ Bất năng dụng thị khứ/ Tiên vô hữu khứ pháp/ Cố vô khứ giả khứ.//

Dịch: II.22. Nhân cái đi biết người đi/ Không dùng cái đi ấy/ Trước không có cái đi/ Nên không người đi đi.//

Theo trên, sự phân biệt người đi độc lập riêng biệt cái đi dẫn đến hệ quả tất yếu là có hai cái đi, và do đó có hai người đi. Trong thực tế, điều ấy không xảy ra. Sự thật là chỉ có một chủ thể chuyển dịch mà thôi. Bài tụng II.23 nói rằng tuy người đi tùy thuộc cái đi, nhưng người đi không sử dụng cái đi nào khác ngoài cái đi đặc tính có sẵn và do đó nó được gọi là người đi. Vì ngoài cái đi đặc tính ấy, không thể có cái đi thứ hai khác biệt trong cùng một người đi.

Bản chữ Hán:

II.23. Nhân khứ tri khứ giả/ Bất năng dụng dị khứ/ U nhất khứ giả trung/ Bất đắc nhị khứ cố.//

Dịch: II.23. Nhân cái đi biết người đi/ Không dùng cái đi khác/ Vì ở trong một người đi/ Nên hai cái đi không thể được.//

---o0o---

Kết luận.

Hai bài tụng cuối II.24-25 kết thúc Phẩm II: Quán Đi và Lại như sau.

Bản chữ Hán:

II.24. Quyết định hữu khứ giả/ Bất năng dụng tam khứ/ Bất quyết định khứ giả/ Diệc bất dụng tam khứ.//

II.25. Khứ pháp định bất định/ Khứ giả bất dụng tam/ Thị cố khứ khứ giả/ Sở khứ xứ giai vô.//

Dịch:

II.24. Người đi thật có/ Không dùng ba cái đi/ Người đi không thật có/ Cũng không dùng ba cái đi.//

II.25. Cái đi thật có hay không thật có/ Người đi không dùng ba cái/ Vậy nên cái đi, người đi,/ Và chỗ đi đều không.//

Các chữ “thật có” và “không thật có” là dịch từ chữ “quyết định hữu” và “bất quyết định”. “Thật có” là hữu có yếu tính quyết định, tự hữu, độc lập riêng biệt. “Không thật có” là phi hữu, hoàn toàn không có, ngay cả giả hữu tức có một cách tương đối và vọng hữu tức có do biến kế chấp cũng đều không có.

Theo lời chú giải của Thanh Mục (Pingala), ba duyên tố của chuyển động được nêu ra trong bài tụng II.24 và hai câu đầu bài tụng II.25 là: người đi, động tác đi, và không gian phải đi. “Người đi” được chia thành ba loại: thật có, không thật có, thật có và không thật có. “Không gian phải đi” được chia thành cái đã đi, cái chưa đi, và cái đang đi. Hai bài tụng cuối Phẩm xác quyết rằng trong mọi trường hợp, dẫn người đi và cái đi thật có, hay không thật có, hay thật có và không thật có, người đi không đi cái đã đi, cái chưa đi, hay cái đang đi. Như vậy có nghĩa là người đi, động tác đi, và không gian phải đi, ba duyên tố được đối phương quan niệm như là những thật thể có tự tính và độc lập riêng biệt, tất cả đều bị phủ định. Điều này dẫn đến kết luận: theo tục đế, chuyển động là do duyên sinh; trên phương diện Chân đế, chuyển động là Không, là không có thật.

Trong Phẩm II này, Trung luận dựa vào ba phương pháp phủ định để đả phá chủ trương mọi hữu đều có tự tính. Phương pháp thứ nhất sử dụng một điểm chia không có kích thước để chia các thật thể tồn tại với thời gian thành hai phần bổ sung như chia đường thẳng biểu tượng thời gian thành hai đoạn phân ly (II.1). Phương pháp phủ định thứ hai là phương pháp hệ quả phi lý suy diễn từ sự chấp ngã chấp pháp (II.3-5 và II.9-11). Phương pháp thứ ba y cứ trên tính phi nhất phi dị (II.18-21). Ba phương pháp này thường xuyên được áp dụng trong 27 phẩm Trung luận để trung dẫn tánh Không của vạn pháp.

---o0o---

18. Điều kiện nhận thức trong Phẩm III

A. Phẩm III: Quán Lục tình (Dịch Việt).

III.1. Mắt, tai, mũi, lưỡi,/ Thân, và ý là sáu tình./ Sáu tình, mắt, v..v.../ Có khả năng tiếp nhận sáu trần, sắc, v..v...//

III.2. Con mắt không thể/ Tự thấy mắt mình/ Nếu không thể tự thấy được/
Thời làm sao thấy các vật khác?//

- III.3. Không thể đem lửa làm ví dụ/ Để chứng minh con mắt có thể thấy./ Trong đoạn đã đi, chưa đi, đang đi,/ Đã giải đáp chung về điều này.//
- III.4. Thấy, nếu khi chưa thấy/ Thời không gọi là thấy./ Mà cứ nói rằng thấy có thể thấy/ Như vậy là điều không đúng.//
- III.5. Sự thấy không thể có thấy/ Chẳng phải sự thấy cũng không thấy/ Nếu đã phá sự thấy/ Thời là phá người thấy.//
- III.6. Tách rời hay không tách rời sự thấy/ Thời người thấy không thể có được./ Đã không có người thấy/ Thời đâu có sự thấy và cái bị thấy.//
- III.7. Sự thấy và cái bị thấy đều không có,/ Nên bốn pháp, thức, xúc, thọ, ái, không có./ Vậy bốn thủ và (mười hai chi) nhân duyên,/ Làm sao có được?//
- III.8. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý,/ Tiếng và người nghe, v..v.../ Nên biết nghĩa các pháp này/ Cùng một lý nghĩa như trình bày trên.//

---o0o---

B. Luận giải.

Sáu căn, ngài La Thập dịch là sáu tình, gồm mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Đức Phật đã có lần nêu rõ cái gọi là thế giới chẳng qua chỉ thành lập trên quan hệ nhận thức tương đãi và tương thành giữa sáu căn và sáu trần. Sáu trần hay sáu cảnh là sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp. Trả lời câu hỏi của Tam di li đề “Thế nào là thế gian?” đức Phật bảo: “Nghĩa là mắt, sắc, và thức, ba sự hòa hợp thành nhãn xúc, nhãn xúc làm nhân duyên sanh ra cảm thọ bên trong biết hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ, không vui. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý, pháp, và thức, ba sự hòa hợp thành ý xúc, ý xúc làm nhân duyên sanh ra cảm thọ bên trong biết hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ, không vui. Đó gọi là thế gian. Vì có sao? Vì sáu nhập xứ tập, thời xúc tập, như thế cho đến thuần đại khổ tụ tập.

Này Tam di li đề, nếu không có mắt, không có sắc, không có nhãn thức, thời không có nhãn xúc làm nhân duyên sanh ra cảm thọ bên trong biết hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ, không vui. Không có tai, mũi, lưỡi, thân, ý, pháp, và thức, ba sự hòa hợp thành ý xúc, thời không có ý xúc làm nhân duyên sanh ra cảm thọ bên trong biết hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ, không vui, và không có thế gian, cũng không thi thiết ra thế gian. Vì có sao? Vì sáu nhập xứ diệt, thời xúc diệt, như thế cho đến thuần đại khổ tụ diệt.” (Tập A Hàm. Kinh số 230.)

Hết thấy thế giới tuy được thành lập trên quan hệ nhận thức sáu căn, sáu cảnh, nhưng trong đó phương diện trực tiếp nhất không phải là khách quan,

mà là phương diện chủ quan. Nghĩa là phải dựa vào yếu tố chủ quan thời yếu tố khách quan mới được thành là khách quan. Đức Phật bảo: “Có tay nên mới biết lấy, bỏ, có chân nên mới biết đi, lại, có khớp xương nên mới biết co, ruỗi, có bụng nên mới biết đói, khát. Như thế, Tỳ khuru, vì có mắt, nhờ ở mắt tiếp xúc mà có cảm giác bên trong, tức khổ, vui, hay không khổ, không vui, cho đến tai, mũi, thân, ý, cũng lại như thế.” (Samyuttanikàya IV. Trang 171).

Ý trên đây chỉ cho thấy tất cả kinh nghiệm thông thường đều nhờ có cơ quan cảm giác mà phát sinh. Nếu không có cơ quan cảm giác thì không có thể giới kinh nghiệm. Có nhiều kẻ thắc mắc tại sao trong thực tế hiện có sáu căn thấy nghe hay biết rõ ràng, thế mà Phẩm Hai: Quán Khứ lại nói không có đi lại? Đó là lý do dẫn đến Phẩm Ba: Quán Lục tình. Phẩm Ba này quả quyết sáu căn đều không thật có và phủ nhận hoàn toàn quan điểm cho rằng căn và cảnh, chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức là những tự thể độc lập riêng biệt có yếu tính quyết định.

Nếu căn cứ kinh Đại Duyên, Trường Bộ, trong đó đức Phật đứng trên lập trường vắng quan giải thích sự quan hệ hỗ tương của mười hai chi duyên khởi thì sáu căn hay lục nhập được xếp vào hàng thứ tám. Bắt đầu, hỏi: Già và chết do duyên gì? Đáp: Sanh làm duyên cho già và chết. Tiếp theo là hữu làm duyên cho sanh, thủ làm duyên cho hữu, ái làm duyên cho thủ, thọ làm duyên cho ái, xúc làm duyên cho thọ, và lục nhập làm duyên cho xúc. Bây giờ đến lượt hỏi: Cái gì làm duyên cho lục nhập? Đáp: Danh sắc làm duyên cho lục nhập. Danh sắc là thân sắc danh tâm, là tổ chức do thân và tâm hợp lại mà thành. Do đó, sáu căn được thành lập là phải y tồn nơi toàn thể tổ chức thân và tâm.

Song danh sắc duyên vào đâu để tồn tại? Kinh nói:

“Này Ananda, nếu có ai hỏi 'Danh sắc có duyên nào không?', hãy đáp: 'Có'.

Nếu có hỏi: 'Danh sắc do duyên gì?' Hãy đáp: 'Danh sắc do duyên thức'.

Này Ananda, nếu có ai hỏi 'Thức có duyên nào không?', hãy đáp: 'Có'. Nếu

có hỏi: 'Thức do duyên gì?' Hãy đáp: 'Thức do duyên danh sắc'”.

Tuy danh sắc là toàn thể tổ chức của sinh mệnh, nhưng chủ yếu cũng chỉ là một tổng thể của năm uẩn, phải lấy năm uẩn làm nguyên lý cho tổ chức thân và tâm. Do đó, trên lập trường nhận thức luận, đức Phật đã đặt nhận thức chủ quan, thức, thành một chi độc lập với danh sắc. Bởi vì xem danh sắc như một thể nhận thức, thời mặc dầu thức vốn là một bộ phận của danh sắc (năm uẩn), sự thành lập toàn thể danh sắc tức nhiên phải tựa vào thức. Ví như trong một gia đình gồm vợ chồng con cái phải có một chủ nhà làm rường cột. Nói cách khác, điều kiện thành lập thức là phải tựa vào danh sắc khách

quan. Không danh sắc khách quan thời thức tuyệt đối không thể đứng một cách độc lập được. Đức Phật ví thức và danh sắc như những bó lau nương tựa vào nhau:

“Ví như hai bó lau dựa vào nhau mà đứng. Cũng vậy, này Hiền giả, do duyên danh sắc, thức sanh khởi. Do duyên thức, danh sắc sanh khởi. ... Này Hiền giả, nếu một bó lau được kéo qua (một bên), bó lau kia liền rơi xuống. Nếu bó lau kia được kéo qua (một bên), bó lau này được rơi xuống. Cũng vậy, này Hiền giả, do danh sắc diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt. ...” (Kinh Bó lau, Tương Ưng bộ, ii.112).

Điểm đặc trưng của duyên khởi quan Phật giáo là chú trọng đặc biệt về điều kiện tâm lý, nhất là điều kiện nhận thức, tức là tựa vào mối quan hệ giữa thức và danh sắc để nói rõ cái thứ tự phát khởi của những hoạt động tâm lý, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, v.v..., từ những điều kiện nhận thức tâm lý cho đến những yếu tố ràng buộc cá nhân với thế giới (hữu). Chính do Trí Vô sư tự ngộ mà đức Phật đã phát kiến mối quan hệ giữa thức và danh sắc, mối quan hệ mà chưa từng ai biết đến trước Ngài. Ngài đã sử dụng mối quan hệ này để thuyết minh căn bản của Duyên khởi.

Đoạn kinh sau đây trích từ Tương Ưng Bộ, XII.65 (Nagara), là một tài liệu rất quý báu diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi đầu tiên, nhờ đó mà thấy được nguyên nhân của sinh tử và phương pháp giải thoát sinh tử. Tuy đức Phật nói nhờ vào pháp của chư Phật trước mà thành Chánh giác nhưng thật ra, ta có thể bảo rằng đây là lời đức Phật xiển minh sự tự giác của Ngài và cái quá trình thành lập duyên khởi quan.

“Ta nhớ thuở trước, khi chưa thành Chánh giác, một mình ở chỗ vắng, chuyên tinh Thiền định tư duy, khởi nghĩ như sau: Pháp gì có nên già, chết có? Duyên pháp gì nên già, chết có? Ta liền chánh tư duy khởi biết như thật liên tục: Vì có sanh nên có già, chết. Duyên sanh nên có già, chết. Cũng như vậy, hữu, thủ, ái, thọ, xúc, lục nhập, danh sắc.

Pháp gì có nên danh sắc có? Ta liền chánh tư duy khởi biết như thật liên tục: Vì có thức nên có danh sắc. Duyên thức nên có danh sắc. Khi Ta tư duy đều biết ngang thức mà lui không thể vượt qua nó. Nghĩa là duyên thức có danh sắc, duyên danh sắc có lục nhập, duyên lục nhập có xúc,..., duyên hữu có sanh, duyên sanh có lão, bệnh, tử, ưu, bi, khổ, não. Như thế thuận là nguyên nhân của khổ uẩn.

Lớn thay nguyên nhân ấy! Thế là, với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng.

Làm thế nào không có già, chết? Cái gì diệt thời già, chết diệt? Ta liền chánh tư duy khởi biết như thật liên tục: Không sanh thời không già, chết. Sanh diệt thời già, chết diệt.

Làm thế nào có được không sanh, không hữu, không thủ, không ái, không thọ, không xúc, không lục nhập, không danh sắc, cho đến cái gì diệt thời danh sắc diệt?

Ta liền chánh tư duy khởi biết như thật liên tục: Không có thức thời không có danh sắc. Thức diệt thời danh sắc diệt.

Làm thế nào để không có thức? Cái gì diệt thời thức diệt? Ta liền chánh tư duy khởi biết như thật liên tục: Không có danh sắc thời không có thức. Danh sắc diệt thời thức diệt.

Lúc đó Ta lại tự nghĩ, cái đạo mà Ta vừa ngộ có thể đạt được, tức là, danh sắc diệt thời thức diệt, thức diệt thời danh sắc diệt. Do danh sắc diệt mà lục nhập diệt, lục nhập diệt thời xúc diệt,..., sanh diệt thời già, bệnh, chết, ưu, bi, khổ, não diệt. Như vậy là thuần diệt những khổ uẩn.

Lớn thay sự tiêu diệt ấy! Thế là, với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng. Điều này cũng giống như người bộ hành sau bao thuở lang thang trong cánh đồng hoang vắng rốt cuộc thấy một con đường cỏ, con đường bao người trước đã đi qua. Ta bèn noi theo đó mà đi, và gặp làng mạc, cung điện, vườn tược, núi rừng, hồ sen, thành quách, và nhiều cảnh trí khác từng làm nơi an thân lập mệnh của bao người trước.”

Mối quan hệ giữa thức và danh sắc là mối quan hệ giữa chủ quan và khách quan. Không có chủ quan thời không có khách quan và ngược lại. Ngoài quan hệ tương đãi và tương thành, không có cái gọi là thế giới. Hãy nghe đức Phật giảng cho Bà la môn Sinh Văn nghe thế nào là tất cả pháp: (Tập A Hàm. Tập I. Kinh số 321)

“Mắt, sắc, nhãn thức sinh nhãn xúc, nhãn xúc làm nhân duyên sinh ra cảm thọ, hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ không vui. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý, và pháp, ý thức sinh ý xúc, ý xúc làm nhân duyên sinh thọ, hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ không vui, đó gọi là tất cả pháp.”

Trong một đoạn khác, Ngài giảng về “thế nào là tất cả” (Tập A hàm. Tập I. Kinh số 319):

“Tất cả nghĩa là mười hai nhập xứ, mắt đối với sắc, tai đối âm thanh, mũi đối với mùi, lưỡi đối với vị, thân đối với xúc, ý đối với pháp, đó gọi là tất cả.

Nếu lại có người nói: 'Đó không phải là tất cả, nhưng Sa môn Cù Đàm nói tất cả, nay ta bỏ tất cả ấy mà lập riêng tất cả khác', thời người ấy chỉ nói

suông, hỏi đến lại không biết. Họ chỉ tăng thêm nghi hoặc. Vì sao? Vì chẳng phải là cảnh giới của họ.”

“Tất cả” ở đây có nghĩa là toàn thể vũ trụ và theo đức Phật, “tất cả” chỉ được thành lập trên quan hệ hỗ tương sinh tồn. Ngoài mười hai xứ, sáu căn và sáu cảnh, thời không có cái gì được gọi là “tất cả”. Về các thức do kết quả của quan hệ giữa sáu căn và sáu cảnh phát khởi, chúng được gọi là sáu thức thời chẳng qua đứng về phương diện hình thức mà gọi như vậy. Nếu thức chủ quan phát sinh, thời theo qui định đương nhiên, danh sắc phải đồng thời phát khởi như là đối tượng khách quan của thức. Đó chỉ là kết quả của qui phạm nhận thức, tự chia thành nội, ngoại mà thôi. Nếu đứng về phương diện bản chất tồn tại (hữu) mà quan sát thời thức là tự thân, mà danh sắc cũng là tự thân, trong đó không phụ thuộc tự hay tha. Bởi thế đức Phật không phân biệt thế giới và người, cùng gọi là thế gian (loka). Thế gian chính là kết hợp thức và danh sắc, tức chủ quan và khách quan làm một và còn gọi là hữu.

Theo thuyết Năm uẩn, sắc là sắc uẩn và danh hay tâm là chỉ cho bốn uẩn: thọ, tưởng, hành, thức. Khi phân tích ra thời gọi là năm uẩn, gom lại thời gọi là sắc tâm hay danh sắc. Đứng về phương diện vật chất mà khảo sát các pháp thế gian thời sắc uẩn bao gồm (1) tứ đại năng tạo tức đất, nước, gió, lửa, (2) tứ đại sở tạo tức năm căn và năm cảnh mà thực chất do bốn đại tạo ra, và (3) vô biểu sắc, tức là loại sắc pháp không biểu hiện cụ thể để có thể nghe thấy được. Theo thuyết vô biểu của Hữu Bộ, kinh nghiệm ý thức của người ta, nhất là hành vi ý chí, khi tác dụng tâm lý tuy diệt nhưng sau đó lưu lại dư tập, vô biểu nghiệp hay vô biểu sắc, rồi tương tục chuyển biến một cách rất vi tế mà hình thành tính cách hoặc khí chất của người ta, đồng thời trở thành nhân tố chiêu cảm quả báo ở tương lai. Hữu Bộ cho vô biểu, trên hình thể diễn tập, vì là dư tập, nên về hình thể cũng là sắc pháp. Câu Xá quyển 13 thời cho rằng vô biểu sắc là do hành vi hay kinh nghiệm tập thành cái gọi là “tư chủng tử”. Kiến giải này là nguồn gốc để tiến đến thuyết chủng tử sinh hiện hành của Duy thức sau này.

Danh từ vô biểu sắc làm nghĩ đến chất tối (dark matter) mà theo các nhà thiên văn học chiếm gần 90% tổng khối vật chất của vũ trụ. Tối ở đây có nghĩa là hoàn toàn không xuất hiện dưới bất cứ độ dài sóng điện từ nào. Hiện nay đa số các nhà vũ trụ học chủ trương chính chất tối là yếu tố quyết định sự phân bố toàn thể khối lượng trong vũ trụ. Các cấu trúc có phạm vi rộng lớn, các đám thiên hà, và các thiên hà trong vũ trụ là do chất tối cụm lại mà hình thành, chứ không phải là do dao động mật độ khí vào thời kỳ vũ trụ mới sinh khởi.

Trong luận Câu Xá, ngài Thế Thân giải thích danh từ ba khoa: uẩn, xứ, giới như sau. Tích tụ tức là nghĩa của uẩn. Vì các pháp hữu vi phạm loại sai biệt, nên có thể nhóm họp được. Như sắc pháp, hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại, hoặc trong ngoài thân, thô tế, thắng liệt, xa gần, v.v... phạm loại tuy sai khác, nhưng có thể tóm lược thành một nhóm, gọi là sắc uẩn. Thọ, tưởng, hành, và thức cũng như vậy. Tóm lược là chỉ tóm lược cái danh, chứ không phải tóm lược cái thể.

Căn cứ, sanh môn (cửa ngõ sanh khởi) là nghĩa của xứ. Sao gọi là sanh khởi? Vì mười hai xứ, sáu căn và sáu cảnh, là chỗ nương và chỗ duyên của tâm và tâm sở, có khả năng phát sinh tâm và tâm sở, nên gọi là sanh khởi. Sanh khởi là sanh khởi tác dụng, chứ không phải sanh khởi bản thể.

Chủng tộc là nghĩa của giới. Tự tính chủng loại của mười tám thứ, sáu căn, sáu cảnh, sáu thức, riêng biệt không đồng nhau nên gọi là giới. Nói cách khác, mười tám giới là mười tám lãnh vực của tất cả pháp.

Sở dĩ đức Thế Tôn nói ba khoa: uẩn, xứ, giới, là để thích hợp với tánh ngu si, với căn tánh, và với sự ưa thích của từng hạng chúng sinh. Ngu si tức ám muội, đối với cảnh sở duyên không có nhận thức sáng suốt rõ ràng. Thể của nó là vô minh. Có ba loại ngu si. (1) Chấp tâm sở là thật ngã. Đức Thế Tôn nói pháp năm uẩn để phá trừ. Bởi trong năm uẩn, sắc và tâm vương (thức), mỗi thứ chỉ một uẩn, còn tâm sở có đến ba uẩn (thọ, tưởng, hành). Vậy nên đối với tướng của tâm sở quán sát kỹ càng xem thử tâm sở có gì là thật ngã.

(2) Chấp sắc pháp là thật ngã. Đức Thế Tôn nói mười hai xứ để phá trừ. Bởi trong mười hai xứ, trừ ý và pháp, còn lại mười xứ kia đều là sắc pháp. Do đó, có thể quán sát kỹ càng xem thử sắc pháp có phải chăng là thật ngã.

(3) Chấp sắc tâm làm thật ngã. Hạng người này đối với cả sắc lẫn tâm đều không có sự nhận thức rõ ràng. Đức Thế Tôn nói mười tám giới để phá trừ. Bởi mười tám giới bao gồm cả sắc pháp (năm căn, năm cảnh, và phần vô biểu sắc của pháp giới) lẫn tâm pháp (ý giới, pháp giới, và sáu thức giới), nên đối với hai nghĩa sắc và tâm, Ngài hợp lại để giảng thuyết ra mười tám giới khiến quán sát chúng có phải là thật ngã chăng.

Căn tánh của hữu tình được chia làm ba. (1) Lợi căn là hạng người có căn tánh rất thông minh thoáng nghe đã hiểu, nên được giáo hóa bằng năm uẩn.

(2) Trung căn là hạng kém thông minh hơn hạng lợi căn, nên được giáo hóa bằng mười hai xứ. (3) Độn căn là hạng căn tánh tối tăm, chậm lụt, cần nghe nhiều mới lãnh hội được, nên được giáo hóa bằng mười tám giới.

Sự ưa thích của hữu tình cũng có ba hạng. (1) Đối với hạng ưa nghe nói lược, năm uẩn được thuyết giảng. (2) Đối với hạng ưa nghe nói vừa, mười hai xứ được thuyết giảng. (3) Đối với hạng ưa nghe nói rộng, mười tám giới được thuyết giảng.

Theo thứ tự của ba khoa, uẩn, xứ, giới, như vừa đề cập trên, Phẩm Quán về Lục tình đáng lý phải đặt sau Phẩm Quán về Năm ấm tức năm uẩn. Nhưng vì thiên trọng vấn đề nhận thức nên ngài Long Thọ đem quan niệm mười hai xứ ra đã phá trước. Mười hai xứ gồm sáu nội xứ: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý xứ, và sáu ngoại xứ: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp xứ. Sắc xứ là đối tượng của nhãn xứ,..., xúc xứ là đối tượng của thân xứ, và pháp xứ là đối tượng của ý xứ, hay nói pháp trần là đối tượng của ý. Như vậy, mắt chỉ biết sắc, tai chỉ biết tiếng, mũi chỉ biết hương, lưỡi chỉ biết vị, thân chỉ biết xúc. Còn pháp mà ý biết là “pháp xứ sở nhiếp sắc” tức sắc nhiếp vào pháp xứ, nghĩa là pháp xứ gồm cả tâm và sắc. Ý biết tất cả những sự vật hữu hình và vô hình, tất cả những gì cụ thể và trừu tượng. Không những ý biết sắc qua năm căn, mà còn biết tất cả pháp hữu vi và vô vi, biết luôn cả sắc và tâm.

Điểm đáng lưu ý ở đây là thuyết mười hai xứ chỉ cho thấy rõ không có một quan sát viên nào trừu tượng đứng bên ngoài thân sắc đóng vai chủ thể nhận thức, xem thân sắc như là một đối tượng độc lập riêng biệt. Trong Triết học hiện đại, học thuyết lưỡng tính (Philosophie de l'ambiguité) của Merleau-Ponty, một triết gia người Pháp chuyên về Hiện tượng học và Hiện sinh chủ nghĩa, có thể xem như cùng một chủ trương với thuyết mười hai xứ. Theo Merleau-Ponty, con người tại thế không phải hoặc là sự vật, hoặc là ý thức thuần túy, nhưng nó phải là sự vật và ý thức. Nói cách khác, con người hiện sinh là một ý thức bị vướng (conscience engagée) nghĩa là nó là thể xác, và đồng thời là ý thức, cái nọ không thể hiện hữu ngoài cái kia. Bởi thế nên mới gọi tên triết học của Merleau-Ponty là “Philosophie de l'ambiguité” (Học thuyết lưỡng tính), do nghĩa từ nguyên của “ambiguité” là “có cả hai”. Hiện nay, một số nhà khoa học Tánh biết như Francisco J. Varela đang cố gắng mô phỏng tánh Biết trên máy tính tế bào tự động (cellular automata) tựa vào thành quả của sự phối hợp học thuyết lưỡng tính của Merleau-Ponty với thuyết năm uẩn của Phật giáo.

Bài tụng đầu III.1 nói đến sáu căn bên trong và khả năng của chúng tiếp nhận sáu cảnh bên ngoài. Khác hẳn với quan điểm của Tây phương phân biệt ý và năm căn, tâm ý và năm cơ quan cảm giác, ở đây ý được nhìn nhận như có cấu trúc nhận thức giống như của năm căn nên được bao gồm với mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân, lập thành sáu nội xứ. Đó là do kinh nghiệm thấy biết

các tư tưởng của mình bằng tâm ý giống như thấy biết một đối tượng khả thi bằng vào đôi mắt. Ngoài ra, năm căn trong Kinh thường nói chủ yếu để chỉ cho giác quan vi tế (thắng nghĩa căn hay tịnh sắc căn) chứ không phải chỉ cho giác quan thô phù (phù trần căn). Giác quan vi tế thời khó thấy bằng mắt thường. Pháp sư Thái Hư ở Trung Hoa cho đó là thần kinh cảm giác và trung tâm tiếp nhận ấn tượng cảm giác trong não bộ.

Bản chữ Hán:

III.1. Nhãn nhĩ cập tỷ thiệt/ Thân ý đẳng lục tình/ Thử nhãn đẳng lục tình/
Hành sắc đẳng lục trần.//

Dịch:

III.1. Mắt, tai, mũi, lưỡi,/ Thân, và ý là sáu tình./ Sáu tình, mắt, v..v.../ Có khả năng tiếp nhận sáu trần, sắc, v..v...//

Sáu bài tụng kế tiếp, III.2-7, chỉ nói riêng về mắt (căn), sắc trần (cảnh), và các yếu tố liên hệ đến tiến trình thấy (thức). Khi quan sát phân biệt ba yếu tố cấu thành nhãn thức là người thấy, vật bị thấy, và sự thấy, có kẻ cho rằng ba duyên tố cấu thành này đều có sẵn định tánh nơi bản thể của chúng.

Bản chữ Hán:

III.2. Thị nhãn tác bất năng/ Tự kiến kỳ kỳ thể/ Nhược bất năng tự kiến/ Vân hà kiến dư vật.//

Dịch:

III.2. Con mắt không thể/ Tự thấy mắt mình/ Nếu không thể tự thấy được/
Thời làm sao thấy các vật khác?//

Mục tiêu của bài tụng III.2 là đả phá mọi quan niệm về sự thấy có tự tính. Nếu nhãn căn (mắt) là một tự thể có yếu tố quyết định thời bản chất của nó là thấy. Tác dụng của nó không cần đến bất cứ nhân duyên nào và không cần đến bất kỳ ngoại vật nào làm đối tượng. Nghĩa là, nếu sự thấy có tự tính, thời "thấy" phát khởi chỉ vì lý do duy nhất là nhãn căn (mắt) hiện hữu. Nói cách khác, nhãn căn tác dụng giống như một quán sát viên, một chủ thể thấy (pasyatiti darsanam caksuh), hoặc như một khí cụ quán sát do đó mà sự vật được thấy (pasyaty aneneti karanasadhanam). Ví dụ trường hợp nhãn căn có tự tính, tác dụng giống như một quán sát viên độc lập riêng biệt và không có ngoại vật nào đối với nhãn căn ấy cả. Con mắt khi ấy trở thành đối tượng duy nhất của nó và thấy tức là tự thấy, một tác dụng nội tâm. Như thế, nếu giả thiết sự thấy có tự tính thời hệ quả tất nhiên là sự thấy có khả năng tác dụng thông giác (apperception) hay ngộ tính (understanding), nghĩa là sự

thấy vừa nhận thức cả nội tâm lẫn ngoại giới, vừa trực giác vừa tác dụng phán đoán và suy lý. Trong thực tế, không thấy có một sự thấy nào như vậy. Kết luận: Sự thấy không thành.

Thứ đến, không thể quan niệm nhãn căn như một khí cụ quán sát do đó mà sự vật được thấy. Bởi vì nói đến khí cụ tất phải nói đến người sử dụng khí cụ. Nhưng làm sao có thể có một người sử dụng con mắt như là khí cụ để tự thấy chính mình? Làm sao không thấy được chính mình mà lại thấy được cái khác? Rốt cuộc là trở lại với lý do bác bỏ quan niệm vừa trình bày trên xem mắt tác dụng như một quán sát viên không thể thấy được chính mình!

Trong bài tụng III.3, đối phương đưa lửa ra làm thí dụ để ví với mắt tuy không tự thấy mà vẫn thấy cái khác, vì lửa tuy thiêu đốt các vật thể khác mà không thiêu đốt chính nó. Ngài Long Thọ dành cả một Phẩm, Phẩm X: Quán Lửa và Nhiên liệu, để đả phá luận chứng này. Ở đây, Ngài nói vấn đề cho biết đã giải đáp việc này trong Phẩm II: Quán Khứ Lai. Trong cái đã đi không có chuyển động đi, trong cái chưa đi không có chuyển động đi, và trong cái đang đi cũng không có chuyển động đi. Như vậy, lửa đã đốt, chưa đốt, đang khi đốt, đều không có tác dụng đốt. Cũng như thế, đã thấy, chưa thấy, đang khi thấy, đều không có tác dụng thấy. Kết luận: Sự thấy không thành.

Bản chữ Hán:

III.3. Hòa dụ tác bất năng/ Thành ư nhãn kiến pháp./ Khứ vị khứ khứ thời/
Dĩ tổng đáp thị sự.//

Dịch:

III.3. Không thể đem lửa làm ví dụ/ Để chứng minh con mắt có thể thấy./
Trong đoạn đã đi, chưa đi, đang đi,/ Đã giải đáp chung về điều này.//
Nếu sự thấy được công nhận như một tự thể có yếu tính quyết định thời khi
mắt chưa thấy sắc, mắt vẫn thấy. Bài tụng III.4 bảo rằng nói như thế là
không đúng, vì khi chưa tiếp nhận sắc, thời mắt đâu có thấy.

Bản chữ Hán:

III.4. Kiến nhược vị kiến thời/ Tác bất danh vi kiến/ Nhi ngôn kiến năng
kiến/ Thị sự tác bất nhiên.//

Dịch:

III.4. Thấy, nếu khi chưa thấy/ Thời không gọi là thấy./ Mà cứ nói rằng thấy
có thể thấy/ Như vậy là điều không đúng.//

Hai bài tụng III.5-6 sau đây xét về sự thấy, vật bị thấy, người thấy, tất cả đều không thành.

Bản chữ Hán:

III.5. Kiến bất năng hữu kiến/ Phi kiến diệc bất kiến/ Nhược dĩ phá ư kiến/
Tắc vi phá kiến giả.//

III.6. Ly kiến bất ly kiến/ Kiến giả bất khả đắc/ Dĩ vô kiến giả cố/ Hà hữu kiến khả kiến.//

Dịch:

III.5. Sự thấy không thể có thấy/ Chẳng phải sự thấy cũng không thấy/ Nếu đã phá sự thấy/ Thì là phá người thấy.//

III.6. Tách rời hay không tách rời sự thấy/ Thì người thấy không thể có được./ Đã không có người thấy/ Thì đâu có sự thấy và cái bị thấy.//

Tương cũng cần nêu ra đây bản chữ Phạn của bài tụng III.5 để dễ bề giải thích phép lưỡng phân biện chứng dùng phản bác quan điểm cho rằng sự thấy, vật bị thấy, và người thấy đều là thật có.

Bản chữ Phạn:

III.5. Pasyati darsanam naiva naiva pasyati adarsanam,/ vyākhyāto darsanaenaiva drastā cāpy upagamyatām.//

Dịch:

III.5. Sự thấy không thấy, chẳng phải sự thấy cũng không thấy/ Cần biết cách giải thích về người thấy theo cách phân tích và giải thích về sự thấy.//

Đối với những kẻ hiểu “sự thấy” là một tự thể “có bản chất thấy”, thời bản chất của nhãn căn (mắt) là “thấy”. Hai câu đầu, bài tụng III.5, cho thấy mệnh đề tôn thiết lập quan hệ giữa sự thấy (pasyati) hoặc với nhãn căn (mắt) tức vật có bản chất thấy (darsana) hoặc với vật chẳng phải nhãn căn (adarsana) tức không có bản chất thấy. Theo thiên kiến đầu, sự thấy quan hệ với mắt có bản chất thấy. Như vậy, sự thấy không thành theo luận chứng trình bày trong các bài tụng III.2-4 trước đây. Theo thiên kiến sau, sự thấy quan hệ với vật không có bản chất thấy, tức chẳng phải là sự thấy nữa. Kết luận: Sự thấy không thật có.

Bây giờ đến lượt bài tụng III.6 dùng phép lưỡng phân biện chứng để chứng minh người thấy cũng không thật có. Hai câu đầu cho thấy mệnh đề tôn thiết lập quan hệ giữa người thấy và sự thấy. Sự quan hệ này được phân chia thành hai thiên kiến, tách rời và không tách rời. Trước tiên, nếu tách rời sự thấy mà có người thấy, thì người không có mắt cũng có thể dùng các căn

khác như tai, mũi mà thấy, đó là điều không đúng. Hơn nữa, nếu tách rời sự thấy thời như đui, đầu còn gọi được là người thấy mà nói là có người thấy. Mặt khác, không tách rời sự thấy, thời người thấy cũng vẫn không thành, bởi vì đã thấy rồi thời đâu cần người thấy. Tóm lại, sự thấy và người thấy không thể là hai tự thể độc lập riêng biệt. Đó là lý do vì sao tách rời hay không tách rời sự thấy, người thấy vẫn không thật có. Người thấy đã không thật có, thời làm sao sự thấy và vật bị thấy thật có? Ai sử dụng sự thấy để phân biệt ngoại sắc? Bởi vậy, bài tụng mới nói: Vì không có người thấy nên không làm sao có thấy và bị thấy.

Theo Duy thức, các tướng pháp như năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, bốn đế, mười hai nhân duyên, sáu độ, v.v... đều nương vào sự chuyển biến của thức mà giả thi thiết. Hãy lấy sắc làm thí dụ. Luận Thành Duy thức, Thích Thiện Siêu dịch, giải thích: “Tuy không phải không sắc, nhưng sắc đó là do thức biến. Nghĩa là thức sanh khởi, do năng lực nhân duyên bên trong nội thức, biến hiện ra tướng tượng tợ về mắt và sắc, lấy ngay tướng đó làm căn sở y và cảnh sở duyên. Nhưng các căn nhãn, nhĩ,... đây không thể được biết bằng hiện lượng, chỉ dựa qua tác dụng phát sanh thức của nó mà so sánh biết nó có. Và nó chỉ là một thứ năng lực, không phải do sắc bên ngoài tạo nên.” Vậy sắc chỉ là do nội thức biến hiện. Do năng lực phát sinh nhãn thức mà gọi nó là nhãn căn. Nó là chỗ nương gá phát sanh nhãn thức. Nhãn căn chỉ có khả năng phát sanh nhãn thức chứ không làm đối tượng cho nhãn thức duyên. Chính tướng sắc tương tợ từ tự thức biến hiện ra mới làm cảnh sở duyên cho thức.

Nếu rõ lý Duy thức như vậy thời hiểu biết ngay vì sao người thấy, sự thấy, và vật bị thấy đều không thật có. Và do đó mà bốn pháp, thức, xúc, thọ, ái, đều không có. Vì ái không, nên bốn thủ, dục thủ, kiến thủ, giới thủ, ngã ngữ thủ, và các chi khác của mười hai chi nhân duyên, như hữu, sinh, lão, tử cũng đều không có. Bài tụng III.7 trình bày những nhận xét ấy như sau.

Bản chữ Hán:

III.7. Kiến khả kiến vô cố/ Thức đẳng tứ pháp vô/ Tứ thủ đẳng chư duyên/
Vân hà đường đắc hữu.//

Dịch:

III.7. Sự thấy và cái bị thấy đều không có,/Nên bốn pháp, thức, xúc, thọ, ái, không có./ Vậy bốn thủ và (mười hai chi) nhân duyên,/ Làm sao có được?//
Cuối cùng, theo bài tụng III.8 là bài tụng sau chót của Phẩm III: Quán Lục tình, nếu đem áp dụng phương thức lý luận trình bày trong sáu bài tụng III.2-

7 cho các xứ còn lại thời sẽ thấy rõ tất cả mười hai xứ, sáu căn, sáu cảnh đều không thật có.

Bản chữ Hán:

III.8. Nhĩ tử thiệt thân ý/ Thanh cập văn giả đấng/ Đương tri như thị nghĩa/
Giai đồng ư thượng thuyết.//

Dịch:

III.8. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý,/ Tiếng và người nghe, v..v.../ Nên biết nghĩa các pháp này/ Cùng một lý nghĩa như trình bày trên.//

Theo Duy thức, mọi hiện hữu trong thế gian đều do thức biến. Thức nghĩa là liễu biệt, nhận thức. Tám thức Tâm vương (A lại da, Mạt na, ý thức, và năm thức thân) và các Tâm sở đều có tánh liễu biệt. Do thức phân biệt danh tướng, sắc, tâm, huân tập vào A lại da thức nhiều đời nhiều kiếp thành chủng tử (tập khí, thói quen) cố hữu, nên khi thức móng khởi thời liền hiện ra đủ các tướng đúng như khi được huân tập vào A lại da thức. Nội thức chuyển biến ra hai phần, kiến phần có năng lực nhận biết và tướng phần là đối tượng của nhận biết, kiến phần có tướng tợ ngã và tướng phần có tướng tợ pháp. Tợ ngã tợ pháp đó tuy không thật có tánh ngã pháp, nhưng hiện ra tương tợ như là cảnh ở bên ngoài, tợ như là có ngã pháp. Phạm phu duyên theo tướng tợ ngã tợ pháp mà chấp cho là thật ngã, thật pháp.

Ở đây, tất cả chỉ có kiến phần và tướng phần, thấy và bị thấy, biết và bị biết, chứ không gì khác. Sáu trần là tướng phần do thức biến, năm căn chỉ là công năng chủng tử của sắc nương nơi bản thức (A lại da) mà có. Để tiện hóa độ chúng sinh, đức Phật dựa vào hai phần kiến tướng của nội thức mà giả lập theo nghĩa thế tục cái gọi là ngã, cái gọi là pháp. Đây là một lối thi thiết giả tạo, kết quả của quy phạm nhận thức. Bởi vì mê lầm chấp có ngã và pháp là thức nên mới tưởng là mười hai xứ thật có.

Tóm lại, nguyên nhân của Phẩm III: Quán Lục tình này là vì nhiều bộ phái Phật giáo dựa theo kinh A Hàm Phật nói về mười hai xứ rồi chấp mười hai xứ gồm cả tâm và cảnh đều thật có như nhau. Ngài Long Thọ muốn làm sáng tỏ lý do Phật nói mười hai xứ là cốt để chỉ bày lý vô ngã, chứ không phải nói mười hai xứ là thật có, nên đã dùng lưỡng phân biện chứng để đả phá lối nhìn sai lạc đó.

---o0o---

19. Năng tạo và sở tạo trong Phẩm IV

A. Phẩm IV: Quán Ngũ âm (Dịch Việt).

- IV.1. Nếu lia ngoài sắc nhân/ Thời sắc (pháp) không thể có được./ Còn nếu lia ngoài sắc (pháp)/ Thời sắc nhân không thể có được.//
- IV.2. Lia sắc nhân mà sắc (pháp) hiện hữu/ Thời sắc (pháp) ấy không có nhân./ Không nhân mà có pháp/ Điều đó không đúng.//
- IV.3. Nếu lia sắc (pháp) mà có (sắc) nhân/ Thời nhân ấy không có quả./ Nếu nói có cái nhân không có quả/ Thời là không có lẽ ấy.//
- IV.4. Nếu đã có sắc (pháp)/ Thời không cần dùng đến sắc nhân./ Nếu không có sắc (pháp)/ Cũng không cần dùng đến sắc nhân.//
- IV.5. Không có (sắc) nhân mà có sắc (pháp)/ Điều này không hoàn toàn đúng./ Thế nên, người có trí/ Không nên phân biệt chấp sắc có tự tính.//
- IV.6. Nếu quả tương tự nhân/ Điều đó không đúng./ Nếu quả không tương tự nhân/ Điều đó cũng không đúng.//
- IV.7. Thọ âm và tướng âm,/ Hành âm và thức âm, v.v... / Cùng tất cả các pháp khác,/ Đều đồng như sắc âm nói trên.//
- IV.8. Nếu người ta có hỏi/ Mà đáp không y cứ trên tánh Không/ Thời sự đáp không thành/ Cùng đồng chỗ nghi với người kia.//
- IV.9. Nếu người có nạn vấn/ Mà không y cứ trên tánh Không/ Thời nạn vấn không thành/ Cùng đồng chỗ nghi với người kia.//

---o0o---

B. Luận giải.

Sự phân loại Mười hai xứ đề cập trong Phẩm III: Quán Lục tình đứng trên căn bản nhận thức luận chủ trương thế giới được thành lập trên quan hệ nhận thức tương đãi và tương thành giữa sáu căn và sáu cảnh. Trong Phẩm IV: Quán Năm âm này sự phân loại Năm uẩn được xét đến trên phương diện nguyên nhân, duyên do phát sinh sự vật. Uẩn là tụ tập theo loại, do ngài Huyền Trang phiên dịch từ tiếng Phạn skandha. Ngài La Thập dịch ý là âm, tức ngăn che, hàm nghĩa rằng năm thứ sắc, thọ, tướng, hành, và thức có tính cách ngăn che làm không thể liễu đạt chân tánh của vạn pháp. Ngăn che do hình tướng (thân và cảnh) thời gọi là sắc âm. Ngăn che do cảm giác thời gọi là thọ âm. Ngăn che do tưởng tượng các danh tướng thời gọi là tướng âm. Ngăn che do tâm niệm thay đổi, đáp ứng với sự vật thời gọi là hành âm. Ngăn che do tập quán sai lầm chứa chấp trong tiềm thức thời gọi là thức âm. Thuyết Năm uẩn trở thành một phân loại rất quen thuộc từ thời đại Phật giáo Nguyên thủy. Trong bốn vấn đề hoàn toàn thuộc về con người: Tâm, Tâm sở, Sắc, và Niết bàn được đem ra giải thích cặn kẽ trong Thắng pháp tập yếu luận, môn Tâm lý học của đạo Phật, HT Thích Minh Châu dịch giải, thời

Tâm, Tâm sở, và Niết bàn thuộc về tâm thức. Sắc nói nhiều về thân thể con người, quan hệ giữa thân thể ấy với tâm thức và ngoại giới. Trong năm uẩn, sắc uẩn thuộc về sắc pháp. Bốn uẩn kia thuộc về tâm pháp. Đạo Phật không bao giờ tách biệt Tâm và Sắc vì cả hai đều tương quan liên đới.

Theo Thắng pháp, sắc pháp là sự tổng hợp của những đức tánh luôn luôn biến động. Do vậy các sắc pháp gọi tên là rùpa nghĩa là những gì luôn luôn biến động. Chữ rùpa chỉ chung cho các sắc pháp và chỉ riêng cho những đối tượng con mắt thấy. Sắc pháp chia ra hai loại: bốn đại chủng (mahabhùta) và những sắc do bốn đại chủng tạo thành (bhautika). Bốn đại chủng là địa, thủy, hỏa, và phong, bốn phần tử căn bản không thể rời nhau và tác thành mọi sắc pháp, từ nhỏ đến lớn, từ vi trần cho đến núi cao. Chữ Đại có nghĩa là có công dụng lớn lao nhờ đó mà hết thảy mọi vật mới được tạo thành. Tuy nhiên, trên phương diện pháp tướng, khi phân biệt bốn đại, A tỳ đạt ma thường căn cứ vào sự có thể thấy hay không thể thấy làm tiêu chuẩn và thường cho bốn đại là không thể thấy. Bởi vậy cho nên các luận sư của A tỳ đạt ma chủ trương bản chất bốn đại: cứng, ướt, nóng, và động là những yếu tố thực thể, mới là bốn đại thật, còn đất, nước, lửa, gió hiện thực là bốn đại giả. Do đó, bốn yếu tố cơ bản “cộng sinh bất ly”, cứng, ướt, nóng, và động, thường được gọi là năng tạo chủng. Chúng hỗ tương kết hợp để tạo thành các sắc pháp khác (bhautika) được coi như thuộc loại dẫn xuất thứ cấp và được mệnh danh là tứ đại sở tạo sắc. Nói theo ngôn ngữ khoa học, sở tạo sắc là những hiện tượng hóa lý và bốn đại chủng có thể gọi là vật chất, vật chất hiểu theo thuyết Tương đối là vật chất và năng lượng.

Có 11 tứ đại sở tạo sắc gồm năm tịnh sắc căn tức năm trung tâm thân kinh nhận cảm: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân, năm cảnh: sắc, thanh, hương, vị, và xúc, và vô biểu sắc tức một loại sắc pháp không biểu hiện cụ thể để có thể nghe thấy được, vì đó là dư tập do thân, khẩu nghiệp lưu lại, tương tục chuyển biến, và trở thành nhân tố chiêu cảm quả báo ở tương lai.

Ha lê bạt man (Harivarman), sống ở Ấn độ khoảng một thế kỷ trước Thế Thân (Vasubandhu), tác giả của tập Thành thật luận (Tattvasiddhi), đưa ra một chủ trương trái ngược. Hiện thực tứ đại, đất, nước, lửa, gió, cùng những yếu tố cứng, ướt, nóng, động, năm căn, và thanh, hết thảy đều là hiện tượng vật chất (giả danh) được thành lập từ bốn trần: sắc, hương, vị, xúc, xem như yếu tố vật chất cơ bản. Thuyết này phảng phất giống thuyết tế vật chất và ngũ duy của phái Số luận, một trong sáu phái triết học lớn ở Ấn độ vào thời bấy giờ. Trong Số luận, cứng, ướt, nóng, và động được gọi là tế vật chất,

sắc, thanh, hương, vị, xúc mỗi mỗi đều là tính chất và gọi là ngũ duy. Chính từ ngũ duy mà thành lập ngũ đại là đất, nước, lửa, gió, và không.

Tất cả các bộ phái không thừa nhận thuyết của Ha lê bát man, nhận định rằng bản tính của bốn đại là cứng, ướt, nóng, và động, và mọi hiện tượng hóa lý đều lấy bốn đại làm nền tảng. Vấn đề được đặt ra là các sắc pháp sở tạo do bốn đại năng tạo biến hóa mà thành, vậy ngoài sự biến hóa đó chúng có độc lập tính hay không? Nếu cho rằng tất cả những gì ngoài bốn đại chúng là giả thời trong Mười hai xứ hay Mười tám giới, trừ chất cứng, ướt, nóng, động của phần xúc, tất cả có thể nói đều là giả pháp. Hữu bộ không chấp nhận điều đó. Theo Hữu bộ, toàn bộ sở tạo sắc biệt lập ngoài bốn đại chúng. Lúc đầu, từ sự quán sát vật lý, năm căn, năm cảnh được lấy làm những yếu tố vạn hữu, gán cho một ý nghĩa độc lập, rồi trong quá trình tiến triển tự nhiên đi sâu vào vật chất luận, dẫn đến kết luận bốn đại là năng tạo chúng.

Tỳ bà sa đứng trên lập trường ngũ nhân mà chủ trương bốn đại chúng là năng tạo của hết thảy vật chất, sinh ra và duy trì các sắc sở tạo. Năm nhân ấy là: (1) sinh nhân, vì từ bốn đại mà sinh. (2) y nhân, vì sinh rồi thời y vào bốn đại mà xoay vần. (3) lập nhân, vì bốn đại ví như bức tường nâng đỡ lấy họa phẩm duy trì sở tạo sắc. (4) trì nhân, vì nhân không bao giờ dứt. Và (5) dưỡng nhân, vì làm cho tăng trưởng.

Theo Hữu bộ, nếu lấy dục giới làm tiêu chuẩn thời sắc pháp tất phải y vào bốn đại năng tạo và bốn trần sở tạo mà tồn tại, dù chỉ tồn tại ở một mức độ tối thiểu, ngoài ra không có vật nào khác. Câu xá luận gọi đó là “bát sự câu sinh”, “tám việc (năng tạo tứ đại và sở tạo tứ trần) đều sinh, không thiếu một việc, để trở thành đơn vị của hiện tượng vật chất; ngũ căn còn y tồn trên bề mặt của đơn vị này.” (Câu xá quyển 4, trang 121) Lẽ cố nhiên, bởi vì đã là “bát sự câu sinh” thời không còn có chất cứng, ướt, nóng, động, tồn tại một cách đơn độc cho nên không thể bảo đơn vị ấy là cực vi.

Trong sáu bài tụng đầu, IV.1 - 6, ngài Long Thọ một mặt, phản bác sự phân loại sắc pháp thành thực thể có yếu tính quyết định, bên này là yếu tố nguyên nhân cơ bản và bên kia là hiện tượng vật chất dẫn xuất thứ cấp, một đẳng là đại chúng hay năng tạo chúng (mahabhūta) và đẳng kia là sở tạo sắc (bhautika), rồi ví năng tạo chúng là vua, sở tạo sắc là tôi, hay năng tạo chúng là thân cây, sở tạo sắc là cành cây, v.v... Mặt khác, Ngài chỉ trích chủ trương quan hệ nhân quả một chiều giữa bốn đại chúng và các sở tạo sắc, cho rằng bốn đại chúng sinh ra và duy trì các sắc sở tạo.

Trong bài tụng đầu tiên IV.1, ngài Long Thọ khuyến cáo chớ quan niệm những hiện tượng hóa lý độc lập riêng biệt với bốn đại chủng và chớ xem bốn đại chủng là sẵn có định tánh nơi tự tính của chúng, nguyên nhân sinh khởi các hiện tượng hóa lý.

Bản chữ Hán:

IV.1. Nhược ly u sắc nhân/ Sắc tắc bất khả đắc/ Nhược đương ly u sắc/ Sắc nhân bất khả đắc.//

Dịch:

IV.1. Nếu lìa ngoài sắc nhân/ Thời sắc (pháp) không thể có được./ Còn nếu lìa ngoài sắc (pháp)/ Thời sắc nhân không thể có được.//

Hãy lưu ý ở đây chữ sắc (pháp) dùng chỉ vào những hiện tượng hóa lý (bhautika rūpa) và chữ (sắc) nhân (kàrana) chỉ vào bốn đại chủng. Hai chữ Phạn kàrana và kàrya tuy dịch là nhân và quả giống như khi dịch hai chữ hetu và phala, nhưng ý nghĩa của chúng khác hẳn. Hetu và phala luôn luôn là nhân và quả. Trái lại, kàrana và kàrya có thể lúc thời kàrana xem như là nhân với quả là kàrya, lúc thời kàrya là nhân với quả là kàrana.

Trong các bài tụng IV.2 - IV.5, phép phản chứng (reductio ad absurdum) được sử dụng để biện minh bốn đại chủng và những hiện tượng hóa lý không thể ly cách riêng rẽ như là những thực thể có tự tính.

Bản chữ Hán:

IV.2. Ly sắc nhân hữu sắc/ Thị sắc tắc vô nhân/ Vô nhân nhi hữu pháp/ Thị sự tắc bất nhiên.//

IV.2. Lìa sắc nhân mà sắc (pháp) hiện hữu/ Thời sắc (pháp) ấy không có nhân./ Không nhân mà có pháp/ Điều đó không đúng.//

Khi tách vật chất và hiện tượng hóa lý ra thành hai thực thể độc lập riêng biệt có tự tính thời một mặt, các hiện tượng hóa lý hiện hữu đơn độc mà không có nhân. Không có nhân mà có quả là việc thế gian chưa từng có. Bởi vậy không thể tách riêng hiện tượng hóa lý với nguyên nhân của chúng là vật chất.

Có người hỏi: Pháp Phật nói có ba thứ vô vi, vô vi là thường nên không có nhân. Pháp ngoại đạo thời cho hư không, thời gian, phương hướng, thức, vi trần, niết bàn là thường, nên không có nhân. Pháp thế gian thời cho hư không, thời gian, phương hướng, không chỗ nào không có, thế nên là

thường, thường thời không có nhân. Vậy sao bảo rằng thế gian không có pháp nào không có nhân?

Đáp: Những pháp không có nhân đó chỉ có trên ngôn thuyết. Nếu tư duy phân biệt kỹ càng thời không có. Mọi pháp nhân duyên sinh đều không thể nói là không có nhân.

Mặt khác, vật chất nếu tách biệt với hiện tượng hóa lý xem như tác quả của nó thời hóa ra vật chất là nhân không quả. Có nhân tất phải có quả. Không quả đâu gọi được là nhân. Vì thế không thể chấp nhận được có nhân mà không có quả. Đó là ý nghĩa của bài tụng IV.3.

Bản chữ Hán:

IV.3. Nhược ly sắc hữu nhân/ Tác thị vô quả nhân./ Nhược ngôn vô quả nhân/ Tác vô hữu thị xứ.//

Dịch:

IV.3. Nếu lia sắc (pháp) mà có (sắc) nhân/ Thời nhân ấy không có quả./ Nếu nói có cái nhân không có quả/ Thời là không có lẽ ấy.//

Ngoài ra, thử hỏi sự tương quan liên hệ nào có thể thành lập được giữa hai thực thể riêng biệt là sắc pháp và cái gọi là sắc nhân, cái nhân giả tưởng của sắc pháp đó? Đừng nên lầm tưởng rằng ngài Long Thọ phản bác luật nhân quả. Cái mà Ngài đã phá là cái lối nhìn sai lầm và cái chấp trước mê muội cho rằng nhân duyên có tự tính. Trong Phẩm này cũng như trong Phẩm I: Quán nhân duyên, Ngài không chấp nhận sự vật có tự tính và khái niệm năng lực dẫn sanh quả từ tự tính. Bài tụng đầu tiên của Trung luận, bài I.1, biện chứng tứ cú được áp dụng để phản bác hết thảy mọi kiến giải về sự sinh khởi của các pháp do tác dụng của năng lực dẫn sanh quả từ tự tính của nhân. Ngôn ngữ và luận lý không có khả năng giải thích và phát biểu tánh phi nhất phi dị tức tánh Không của sự sinh khởi. Nói một cách khác, sự sinh khởi không thật có giữa hai vật thể đồng nhất hay sai khác. Từ quan điểm Bát nhã, sinh khởi chỉ là danh tự giả tướng.

Bài tụng IV.4 trình bày đầu kết quả là sắc pháp có xuất hiện hay không xuất hiện, có sắc nhân trong cả hai trường hợp đều không thể được.

Bản chữ Hán:

IV.4. Nhược dĩ hữu sắc giả/ Tác bất dụng sắc nhân/ Nhược vô hữu sắc giả/ Diệc bất dụng sắc nhân.//

Dịch:

IV.4. Nếu đã có sắc (pháp)/ Thời không cần dùng đến sắc nhân./ Nếu không có sắc (pháp)/ Cũng không cần dùng đến sắc nhân.//

Lý do: Khi một sắc pháp hiện hữu có tự tính, thì nó đâu cần đến nhân sinh khởi ra nó. Trong trường hợp sắc pháp không hiện hữu, tất nhiên sắc nhân không thể có được, vì là nhân chỉ khi nào có quả sinh khởi. Không sinh khởi quả tất nhiên không gọi đó là nhân. Cũng có thể nói rằng nếu trong nhân trước đã có sắc pháp, thì đó không thể gọi là sắc nhân. Nếu trong nhân trước không có sắc pháp, cũng không gọi đó là sắc nhân.

Phía đối lập có thể bảo rằng đầu lý luận chứng minh vật chất không thể là nhân đối với các hiện tượng hóa lý, nhưng trong thực tế những hiện tượng hóa lý ấy hiển hiện có thật tất nhiên nhân của chúng là vật chất cũng phải có thật.

Trả lời: Nếu sắc pháp hiện hữu có tự tính, thử hỏi sắc nhân tác dụng như thế nào để sinh ra nó? Do một năng lực tác dụng có hiệu quả? Như đã giải thích trong bài Nhân và Duyên trong Phần I Trung luận, bài tụng I.4, nêu có một hiện tượng gọi là năng lực tác dụng dẫn sanh quả từ nhân thì năng lực ấy hoặc cần duyên hoặc không cần duyên để tác dụng có hiệu quả. Nếu cần duyên thì lý luận gây ra một chuỗi câu hỏi kế tiếp, duyên này cần duyên nào khác, v..v..., nghịch suy vô cùng tận không giải quyết được vấn đề. Nếu không cần duyên thì hóa ra đó là một hiện tượng không có nguyên nhân, điều này không thể chấp nhận. Như vậy, khái niệm năng lực dẫn sanh quả không thể giải thích sự quan hệ giữa nhân và quả sinh khởi.

Theo lý luận trên, sở dĩ không có sắc nhân mà có sắc quả là bởi tại chấp sắc có tự tính. Kỳ thật, nói có pháp không do nhân duyên sinh là điều thế gian chưa từng có. Điều này được trình bày trong bài tụng IV.5.

Bản chữ Hán:

IV.5. Vô nhân nhi hữu sắc/ Thị sự chung bất nhiên/ Thị cố hữu trí giả/ Bất ung phân biệt sắc.//

Dịch:

IV.5. Không có (sắc) nhân mà có sắc (pháp)/ Điều này không hoàn toàn đúng./ Thế nên, người có trí/ Không nên phân biệt chấp sắc có tự tính.//

Bài tụng IV.6 cho ta một thí dụ về cách thành lập mệnh đề tôn trong luận pháp của ngài Long Thọ.

Bản chữ Hán:

IV.6. Nhược quả tợ ư nhân/ Thị sự tác bất nhiên/ Quả nhược bất tợ nhân/ Thị sự diệc bất nhiên.//

Dịch:

IV.6. Nếu quả tương tự nhân/ Điều đó không đúng./ Nếu quả không tương tự nhân/ Điều đó cũng không đúng.//

Hai tôn y dùng để lập tôn ở đây là sắc nhân và sắc quả. Tôn y sắc quả được chia thành hai phần bổ sung nhau “sắc quả tương tự (giống) sắc nhân” và “sắc quả không tương tự (không giống) sắc nhân”, nghĩa là nếu sắc quả hiện hữu thì nó hoặc là tương tự hoặc là không tương tự sắc nhân. Không có trường hợp thứ ba ngoài hai trường hợp ấy, chẳng hạn như vừa tương tự vừa không tương tự sắc nhân. Hội hai phần bổ sung ấy lại tạo thành tập hợp tất cả sắc quả trong thế gian, tương ứng với vũ trụ ngôn thuyết của thí dụ này.

Như vậy, có hai quan hệ nhân quả giữa sắc nhân và sắc quả: quả và nhân tương tự (giống) nhau và quả và nhân không tương tự (không giống) nhau. Cả hai mệnh đề ấy đều không đúng. Luận thức dùng phản bác quan hệ đồng nhất hay sai khác giữa nhân và quả đã đề cập trong Phẩm I: Quán nhân duyên, bài tụng I.14. Nhân và quả, cũng như quan hệ giữa chúng đều là danh tự giả tướng, không có thật thể cố định, không có tự tính.

Hãy nghe ngài Thanh Mục giảng: “Nếu quả và nhân giống nhau, việc ấy không đúng, vì nhân tế mà quả thô, sắc và lực của nhân và quả khác nhau. Như vải mà giống chỉ thời không gọi là vải, vì chỉ nhiều mà vải có một, nên không được nói nhân quả giống nhau. Nhưng nếu nhân quả không giống nhau cũng không đúng, như chỉ gai không thể dệt thành lụa, chỉ thô thời không thể dệt thành vải mịn. Thế nên không được nói nhân quả chẳng giống nhau. Cả hai lẽ đều không đúng, nên biết không có sắc (pháp), không có sắc nhân.” (Trung luận. Phạm Chí Thanh Mục thích. Thích Thiện Siêu dịch và tóm tắt)

Đối với bốn âm còn lại là thọ, tưởng, hành, thức, và tất cả pháp khác, bài tụng IV.7 khuyên nên tư duy quán sát như đối với sắc âm mà luận phá.

Bản chữ Hán:

IV.7. Thọ âm cập tưởng âm/ Hành âm thức âm đẳng/ Kỳ dư nhất thiết pháp/ Giai đồng ư sắc âm.//

IV.7. Thọ âm và tưởng âm,/ Hành âm và thức âm, v.v... / Cùng tất cả các pháp khác,/ Đồng đồng như sắc âm nói trên.//

Bây giờ hãy xét đến ý nghĩa của hai bài tụng cuối, IV.8 và IV.9.

Bản chữ Hán:

IV.8. Nhược nhân hữu vấn giả/ Ly không nhi dục đáp/ Thị tắc bất thành đáp/ Câu đồng ư bỉ nghi.//

IV.9. Nhược nhân hữu nan vấn/ Ly không thuyết kỳ quá/ Thị bất thành nan vấn/ Câu đồng ư bỉ nghi.//

Dịch:

IV.8. Nếu người ta có hỏi/ Mà đáp không y cứ trên tánh Không/ Thì sự đáp không thành/ Cùng đồng chỗ nghi với người kia.//

IV.9. Nếu người có nạn vấn/ Mà không y cứ trên tánh Không/ Thì nạn vấn không thành/ Cùng đồng chỗ nghi với người kia.//

Theo hai bài tụng cuối này, khi giải đáp hay khi đặt câu hỏi, thì phải y cứ trên tánh Không, nếu không thì người đáp hay người hỏi mắc lỗi lấy giả định làm luận cứ giáo biện (petitio principii). Ngài Nguyệt Xứng (Candrakīrti) dùng thí dụ cụ thể để giải thích lỗi này: “Nếu đối phương có ý phản bác quan điểm sự vật không có tự tính, chẳng hạn, nói rằng, 'bởi vì thọ, tưởng, v.v... đều thật có, nên đối tượng của chúng cũng có thật', thì hết thảy những gì đối phương phát biểu đều thiếu khả năng phản bác, bởi vì sự hiện hữu của thọ, tưởng, v.v... là cùng một cách thức như sự hiện hữu của các đối tượng, và đó là điều cần phải chứng minh.

Ngay cả hiện tượng vật chất, khi được quán sát phân tích kỹ càng, thì thấy chúng không hiện hữu đồng nhất hay dị biệt với nguyên nhân vật chất, cho nên thọ do duyên xúc, tưởng câu khởi đồng thời với thức, hành do duyên vô minh, và thức do duyên hành, khi được phân tích quán sát kỹ càng, tất cả đều không hiện hữu đồng nhất hay dị biệt với nhân của chúng. Chúng đều giống như xúc và những yếu tố khác của vòng sinh tử, tất cả đều là những điều cần phải được chứng minh. Và vì thọ, tưởng, v.v... đều giống như những điều cần phải được chứng minh, cho nên thuộc tính và chủ thể, quả và nhân, toàn thể và bộ phận, và những khái niệm như vậy toàn là những sự thể giống như hiện tượng vật chất đều là những điều cần phải được chứng minh. Làm sao đối phương có thể đề ra một sự phản bác? Tất cả những luận cứ họ dùng để phản bác đều là những điều cần phải được chứng minh.” (Prasannapadā. Candrakīrti. Bản dịch Anh ngữ của Mervyn Sprung)

Đoạn văn luận giải trên tương ứng với nguyên văn tiếng Phạn sau đây của hai bài tụng IV.8 và IV.9. So với bản chữ Hán chỉ dịch ý thì bản tiếng Phạn nói rõ hơn về lỗi giáo biện vin vào luận cứ giả định nếu không y cứ trên tánh Không.

Bản chữ Phạn:

IV.8. Vīgrāhe yaḥ parihāram kṛte sūnyatayā vadet,
Sarvaṃ tasyāparihrtam samam sādhyena jāyate.

IV.9. Vyākhyāne ya upālambham kṛte sūnyatayā vadet,

Sarvam tasyànupàlabdham samam sàdhyena jàyate.

Dịch:

IV.8. Khi phân tích y cứ trên tánh Không, bất cứ người nào phản bác, thời những điều người này không phản bác đúng là những điều cần phải được chứng minh.

IV.9. Khi giải thích y cứ trên tánh Không, bất cứ người nào nạn vấn, thời những điều người này không nạn vấn đúng là những điều cần phải được chứng minh.

Y cứ vào tánh Không có nghĩa là phân tích chứng rõ một hiện tượng là vô tự tính, vô tự tính đương nhiên là do nhân duyên sinh và chỉ có theo nghĩa tục đế. Ở đây, ngài Long Thọ căn cứ vào lý nhân duyên sinh mà bác bỏ khái niệm về hiện tượng có tự tính. Do đó, khi phản đáp với mục đích đả phá quan niệm sự vật vô tự tính, hay khi nạn vấn nghi ngờ về tánh vô tự tính của sự vật, ý của đối phương là muốn đề cập bất kỳ hiện tượng nào đó có tự tính. Bởi vậy trong luận chứng phản bác của đối phương, tiền đề là: “Có những hiện tượng hoàn toàn độc lập và sinh khởi không có nguyên nhân, hoặc sinh khởi từ một hiện tượng khác có tự tính.” Nhưng xét cho kỹ thời tiền đề ấy chỉ là giả định, tức là điều cần phải được chứng minh!

Chắc chắn đối phương không thể chứng minh hiện tượng có tự tính được bởi vì Phẩm IV cũng như Phẩm I đã đưa ra đầy đủ lý do để bác bỏ hết thảy mọi lối nhìn điên đảo cho rằng các pháp duyên khởi có yếu tính quyết định và luận phá tất cả mọi kiến giải sai lầm về sự sinh khởi của các pháp do tác dụng của năng lực dẫn sanh quả từ tự tính của nhân.

Như đã trình bày, trong Phẩm này, ngài Long Thọ đả phá sự phân loại bốn đại làm yếu tố nguyên nhân cơ bản và năm căn năm trần làm hiện tượng hóa lý dẫn xuất thứ cấp. Ngài bác bỏ chủ trương quan hệ nhân quả một chiều cho rằng do sự biến hóa của bốn đại năng tạo mà các hiện tượng hóa lý được thành lập và mệnh danh là sắc pháp sở tạo. Luận pháp Ngài sử dụng có thể đem dùng để bác xích những chủ trương không thuần túy khoa học, có tính cách siêu hình và giáo điều như trong khoa học duy vật chủ nghĩa (Scientific materialism) hiện nay. Sau đây là những đặc điểm thường được xem như giáo điều của khoa học duy vật chủ nghĩa.

1. Nguyên lý khách quan (Objectivism). Chủ nghĩa khoa học duy vật đòi hỏi đối tượng khảo sát phải phát xuất từ kinh nghiệm. Nhưng kinh nghiệm đây là thứ kinh nghiệm công cộng được nhiều người san sẻ chứ không kể đến

những kinh nghiệm do cá nhân tự chứng tự giác. Ngoài ra, phương pháp khảo sát phải khách quan, nghĩa là xem sự vật ở trong thực tại phải ở bên ngoài kiến thức của người khảo sát. Vì vậy kiến thức khoa học trung bày một thế giới trong đó không tìm ra sự có mặt của tâm thức và không vin vào đầu mà thi thiết ý nghĩa về sự hiện hữu của tâm thức.

2. Nguyên lý nhất thể (The monistic principle). Đối với chủ nghĩa khoa học duy vật, vũ trụ chỉ có một, gồm duy nhất một thực chất, đó là vũ trụ vật lý học, một vũ trụ vận hành như một Bộ Máy Không Lò. Hiện tượng được định nghĩa là sự vật, biến cố, và quá trình có hình tướng mà giác quan nhận thức được khác với thể tánh (noumena) là yếu tính của sự vật tự hữu tự tồn.

Mọi hiện tượng đều là hiện tượng vật lý. Các nhà khoa học duy vật tin chắc có thể mô tả toàn vẹn vũ trụ ấy căn cứ vào những định luật vật lý học được khám phá một cách khách quan. Những định luật vật lý này tác dụng điều hành tiến trình biến chuyển của mọi hiện tượng đồng đều khắp nơi và ở mọi thời. Mọi hiện tượng vật lý đều diễn biến có trật tự, có thể lặp lại, và diễn tả bằng toán ngữ căn cứ vào kết quả đo lường. Như thế, mọi hiện tượng không phải hiện tượng vật lý như hiện tượng tâm lý, định tính, thừa thốt, đơn phát, hoặc diễn biến không có trật tự đều bị gạt bỏ.

3. Nguyên lý quy giảm (The principle of reductionism). Vì chấp nhận nguyên lý nhất thể nên phải xác định bản tính của thực chất cấu tạo vũ trụ. Các nhà khoa học duy vật tin tưởng rằng nguyên nhân của bất cứ hiện tượng vĩ mô nào cũng bắt nguồn từ những hiện tượng vi mô. Chẳng hạn, tập tính của tế bào người là do tập tính của các hạt cơ bản hợp thành tế bào. Hiện nay, trong ngành lý sinh học thần kinh, mọi hiện tượng tâm lý đều quy giảm về hoạt tính não bộ, nghĩa là chủ trương vật chất có tự tính và là nguyên nhân của mọi quá trình tâm lý. Đến nay các nhà lý sinh học duy vật chưa trưng dẫn được bằng chứng làm thế nào bản tính và nguồn gốc của tâm ý thức cũng như của những biến cố tâm lý khác phát xuất từ tính hoạt động của tế bào thần kinh.

4. Nguyên lý khép kín (The closure principle). Về quan hệ nhân quả, họ chủ trương nguyên lý khép kín (The closure principle): Không một hiện tượng nào ngoài hiện tượng vật lý được quan niệm là nhân của những hiện tượng vật lý khác. Như thế, mọi công cuộc nghiên cứu trong ngành sinh học và thần kinh học luôn luôn được thực hiện với giả thiết không một yếu tố nào ngoài các yếu tố vật lý ảnh hưởng đến những diễn biến hữu cơ trong thần kinh hệ và đến cách thức hoạt động của con người. Điều này rõ ràng là không phù hợp với kinh nghiệm sinh hoạt hằng ngày.

5. Nguyên lý thực hữu (Physicalism). Trong thực tại chỉ có vật chất và quá trình vật lý là có thật. Nói cách khác, chỉ có cấu hình của không gian và của khối/năng cùng với tác dụng, phẩm tính, và hiệu quả của chúng là thực hữu. Do đó, cái gì thực hữu đều có thể định lượng, như là các yếu tố cấu thành thực tại vật lý và những định luật điều hành các hỗ tương tác động giữa chúng. Chung cùng, nguyên lý thực hữu cho thấy một vũ trụ hoàn toàn vô tri vô giác, vô nghĩa, phối cảnh nhìn từ một quan điểm hoàn toàn khách quan, không nhân tính. Đây là một quan điểm nhìn vào thực tại từ “không nơi nào”!

Năm đặc tính nêu trên mô tả tôn chỉ của phái theo chủ nghĩa khoa học duy vật thực ra chỉ là những phương pháp ứng dụng để tìm hiểu thực tại. Nhưng các nhà khoa học duy vật có thái độ cố chấp nên lập chúng thành những giáo điều thay vì xem chúng như là những quan niệm phân tích phát sinh từ nhu cầu tìm hiểu nhân duyên và tương quan nhân quả. Điều đáng lo ngại nhất hiện nay là thế giới đang chịu ảnh hưởng nặng nề của khoa học duy vật chủ nghĩa căn cứ trên cơ học cổ điển Newton. Theo định luật chuyển động của Newton thời ta có thể dự đoán tương lai hay ngược suy quá khứ của một vật chuyển động nếu biết rõ một số dữ kiện, thường gọi là điều kiện đầu, mô tả thuộc tính của vật ấy vào một lúc nào đó. Thí dụ biết được vị trí và vận tốc của quả đất, mặt trăng, và mặt trời hiện giờ thời có thể suy diễn những ngày trăng tròn, trăng khuyết, nguyệt thực, hay nhật thực trong tương lai và quá khứ. Đây là trường hợp với mỗi quả tương ứng một nhân mà thôi.

Mặc dầu chương trình thám hiểm không gian là một thành công lớn của cơ học Newton, phạm vi ứng dụng các phương trình chuyển động của cơ học Newton rất hạn hẹp. Thí dụ: Đối với chuyển động tương đối theo định luật sức hút vạn vật của hai vật thể thời có thể tìm ra lời giải chính xác, nhưng nếu là của ba vật thể thời phải bó tay. Và lại trên nguyên tắc, theo cơ học lượng tử ta không thể nào đo lường chính xác các điều kiện đầu và theo thuyết hỗn độn (chaos theory) nếu các điều kiện đầu chỉ thay đổi một đại lượng vô cùng bé thời với thời gian, tập tính (behavior) của lời giải sẽ trở nên vô cùng hỗn độn khó lường. Hơn nữa, thuyết tương đối bác bỏ hoàn toàn những khái niệm căn bản của cơ học Newton xem không gian và thời gian, vật chất và năng lượng như những tự thể độc lập riêng biệt.

Thế mà hiện nay cơ học cổ điển Newton vẫn duy trì ảnh hưởng rộng lớn trong mọi ngành khoa học: vật lý, sinh học, tâm lý, xã hội, kinh tế, chính trị, v..v... và trong đời sống cá nhân và cộng đồng, nhất là tại các nước được xếp

vào hạng văn minh nhất thế giới. Các thể chế chính trị cũng như hoạt động của con người đều được quan niệm vận hành máy móc theo những quy luật tự nhiên. Tự do cá nhân chỉ là thứ tự do bị phối chế (conditioned freedom) hướng về hưởng lạc thú và thỏa mãn tham ái và dục vọng. Trong xã hội mà khoa học duy vật ngự trị, tôn giáo phải đứng riêng biệt ra một khu vực, lìa xa lý trí và khoa học, chỉ thuần túy chuyên trách những vấn đề tâm linh, tín ngưỡng, và truyền thống mà thôi.

Những giả định siêu hình của khoa học duy vật chủ nghĩa thường được đem ra trình bày như là những kết quả thực nghiệm của khoa học. Cách trình bày như vậy vấp phải lỗi giáo biện vin vào luận cứ giả định như được đề cập trong hai bài tụng cuối IV.8 - 9. Hãy đưa ra một thí dụ. Số báo Time, ngày 17 tháng bảy, 1995 đăng một bài có hình ở trang bìa với nhan đề: “Glimpses of the Mind: What is Consciousness? Memory? Emotion? Science unravels the best-kept secrets of the human brain” (Liếc nhìn qua Tâm: Thế nào là Thức? là Ký ức? Là Xúc động? Khoa học giải khai những gì bí mật nhất về não con người) của Michael D. Lemonick. Trong bài này, tác giả vô tình hay hữu ý trình bày những giả thiết siêu hình của khoa học duy vật như những khám phá khoa học xác thật.

Ở trang đầu là một bức hình của não do máy tính vẽ ra từ bộ quét của PET (Positron-emission tomography), một phép chụp bằng tia X theo lớp, với lời chú thích đây là ảnh của “một ý nghĩ buồn” (a sad thought). Thực ra, đó là ảnh của một vùng não có những tế bào thần kinh tích cực hoạt động gia tăng sự chuyển hóa trong lúc một ý nghĩ buồn xuất hiện. Hoạt động của tế bào não và tri giác về cảm thọ có thể liên kết như vậy là do kinh nghiệm cá thể được cá nhân tường thuật lại đồng thời với sự quán sát não bộ theo phương pháp khoa học. Ngoài ra, sự tương quan nhân quả giữa cảm thọ và hoạt động tế bào não của những vùng liên hệ đang là một giả thuyết chưa được kiểm chứng toàn bộ. Do đó, tác giả đã lấy một giả định làm thành một xác quyết khoa học mà không cho độc giả hay.

Cùng một luận điệu, khi nói về ký ức, tác giả phán quyết: “Ký ức không gì khác hơn là một vài ngàn tế bào não phát xạ theo một mẫu hình đặc thù nhất định”. Đó là một sự khẳng nhận đối với hai nguyên lý, quy giảm và thực hữu, của chủ nghĩa khoa học duy vật. Không có gì trong lời phát biểu biện minh cho nguyên nhân và cách thức phát sinh ký ức. Luôn luôn đứng trên lập trường tâm phát sinh từ não, tác giả tiếp tục viết: “những kỹ thuật hiệu dụng như MRI (magnetic resonance imaging; phép phát hiện ảnh bằng cộng hưởng từ) và PET (Positron-emission tomography; một phép chụp bằng tia

X theo lớp) mở cửa sổ cho thấy bộ não con người, để các khoa học gia theo dõi một ý tưởng thành hình, thấy lớp sáng đỏ của sự sợ hãi phát ra từ một cấu trúc mệnh danh là amidan, hay ghi chú sự phát xạ tiết lộ bí mật của các tế bào não khi một ức niệm chôn vùi từ lâu được tái tạo.”

Cuối cùng, nhận lầm thức là tự ngã, Lemonick viết: “Mặc dầu theo bản năng ta tin ngược lại, thức không phải là một sự vật nằm bên trong não tương ứng với “ngã” là hạt nhân của tri giác, nhà đạo diễn tấn tuồng... Sau hơn thế kỷ truy tầm, các nhà não học kết luận rằng không một nơi nào khả dĩ tương tượng là trụ sở của một cái ngã như vậy, và thật ra đơn giản là nó không có.

...

Có thể các khoa học gia trong tương lai sẽ chấp nhận sự hiện hữu của một cái gì nằm ngoài tầm hiểu biết của mình, cái gì đó có thể mô tả như là linh hồn.”

Nếu quả đây là một sự cố ý của tác giả thời rõ ràng bài báo này đã lừa gạt độc giả vì mập mờ đánh lộn con đen, trình bày giả thuyết cần phải chứng minh như là sự thật đã được thể nghiệm. Trung luận gọi đó là hý luận. Tác giả có thể vô tình như “kẻ phạm phu mê tối đối với sự thật bèn khởi ra các tướng của các pháp, chấp lấy tướng mà cho ra danh, y theo danh mà giữ lấy tướng”, sinh vọng tưởng nghĩ sai lầm các pháp có tự tính. Những vọng tưởng chấp trước như vậy đã huân tập trong tâm từ vô thủy, những cảm nhiễm thâm căn cố đế đã kết thành tập quán vô minh trong sinh hoạt nhận thức sai lầm của tác giả. Do đó, vì không khéo sử dụng ngôn ngữ và luận lý để nhận ra những vọng tưởng hý luận, tác giả đã mắc phải lỗi lấy ngọn làm luận cứ để quyết định vấn đề, lấy giả định làm tiền đề thay thế những chân lý đã thực chứng.

---o0o---

20. Năng tướng và sở tướng trong Phẩm V

A. Phẩm V: Quán Lục Chung (Dịch Việt).

V.1. Tướng hư không khi chưa có/ Thời không có pháp hư không./ Nếu trước có hư không/ Tức hư không ấy không tướng.//

V.2. Pháp mà không có tướng/ Tất cả mọi nơi không có./ Ở nơi pháp vô tướng/ Tướng không có chỗ biểu tướng.//

V.3. Nơi pháp có tướng hay pháp vô tướng/ Thời tướng không có chỗ ở./ Ngoài pháp có tướng và pháp vô tướng/ Các chỗ khác tướng cũng không ở.//

V.4. Vì pháp (năng) tướng không có/ Nên pháp sở (khả) tướng cũng không có./ Vì pháp sở tướng không có/ Nên pháp (năng) tướng cũng không có.//

V.5. Thế nên nay không có (năng) tướng/ Cũng không có sở tướng./ Ngoài năng tướng và sở tướng/ Cũng không còn có vật khác.//

V.6. Ví bằng không có cái có/ Thời làm sao có cái không?/ Có và không đã không có/ Thời ai biết có biết không?//

V.7. Thế nên biết hư không/ Chẳng phải có cũng chẳng phải không/ Chẳng phải năng tướng chẳng phải sở tướng/ Còn năm giới kia cũng đồng nghĩa với hư không.//

V.8. Trí nông cạn thấy các pháp/ Hoặc có tướng hoặc không có tướng./ Thế nên không thể thấy/ Pháp vắng lặng an ổn dứt hết tất cả chấp kiến.//

---o0o---

B. Luận giải.

Phẩm III và IV đề cập xứ và uẩn. Nay đến lượt Phẩm V: Quán Lục chủng nói đến chủng tức giới, nhưng không phải Mười tám giới trong Tam khoa phân loại, mà là Sáu giới đức Phật thuyết giảng cho tôn giả Pukkusàti trong kinh Giới phân biệt, Trung Bộ 140:

“Này Tỷ kheo, người này có sáu giới, sáu xúc xứ, mười tám ý hành, bốn thắng xứ, khi được an trú, vọng tưởng không có chuyển động. Khi vọng tưởng không chuyển động, người ấy được gọi là một ẩn sĩ tịch tịnh. Chớ có buông lung trí tuệ, hãy hộ trì chân đế, hãy tăng trưởng huệ thí (càgà), hãy tu học tịch tịnh. Đây là tổng thuyết sáu giới phân biệt.”

Cần hiểu rằng khi dùng chữ “người” trong câu “người này có sáu giới,...”, đức Phật muốn nói : “Cái mà ta gọi là người được thành lập do bởi sáu giới,... Chung cánh không có người. Đó chỉ là một khái niệm.” Sáu giới là địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới, không giới, thức giới. Sáu xúc xứ là do nhãn xúc thấy sắc, nhĩ xúc nghe tiếng, tỷ xúc ngửi mùi, thiệt xúc nếm vị, thân xúc cảm xúc, ý xúc biết pháp. Mười tám ý hành là do mắt thấy sắc, chạy theo sắc chỗ trú xứ của hỷ, chạy theo sắc chỗ trú xứ của ưu, chạy theo sắc chỗ trú xứ của xả. Tai, mũi, lưỡi, thân, và ý cũng thế. Như vậy, sáu hỷ hành, sáu ưu hành, sáu xả hành hợp lại thành mười tám ý hành.

Trong kinh này, đức Phật sử dụng thuyết Sáu giới nhằm chỉ đường tu tập thành tựu bốn thắng xứ: tuệ thắng xứ (Pannàdhitthàna), đế thắng xứ (saccàdhitthàna), huệ thí thắng xứ (càgàdhitthàna), và tịch tịnh thắng xứ (upasamàdhitthàna), tức là bốn nền tảng của sự chứng đắc quả A la hán, ở

đây còn gọi là ẩn sĩ tịch tịnh. Chẳng hạn, năm giới đầu được dùng để trả lời câu hỏi: “Thế nào là không buông lung trí tuệ?”

“Này Tỷ kheo, dù là nội địa (thủy,..., không) giới hay là ngoại địa (thủy,..., không) giới, đều gọi chung là địa (thủy,..., không) giới. Tỷ kheo đó dùng trí tuệ quán biết như thật rằng: 'Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.' Tâm vị ấy không nhiễm trước địa (thủy,..., không) giới ấy. Đó là Tỷ kheo không buông lung trí tuệ.”

Cũng vậy đối với thức giới, “khi vị Tỷ kheo biết như thật năm giới, vị ấy không bị chúng làm ô nhiễm, nhưng cái được giải thoát là thức. Vị ấy nhận biết cái gì? Vị ấy nhận biết lạc thọ, khổ thọ, và xả (bất khổ bất lạc) thọ. ...

Khi vị ấy cảm thọ một lạc thọ, hay bất lạc thọ, hay bất khổ bất lạc thọ, vị ấy biết rằng nó vô thường, không nên bám víu, không phải là một đối tượng để hưởng thụ. Như vậy vị ấy cảm nghiệm ba loại thọ này với xả. Khi vị ấy cảm thọ về thân, vị ấy biết mình đang cảm thọ một cảm thọ về thân, khi cảm thọ một cảm thọ về mạng, vị ấy biết mình đang cảm thọ một cảm thọ về mạng.

Vị ấy biết rằng sau khi thân hoại mạng chung, tất cả những cảm thọ sẽ thành tịnh chỉ. Vị ấy biết chúng trở nên rất mát mẻ, như một ngọn đèn cháy nhờ vào bác và dầu, nếu không ai cung cấp thêm dầu, không ai nối thêm bác, thời với sự tiêu hủy nhiên liệu dầu và bác cũ, ngọn đèn sẽ tự tắt.” Như thế, vị Tỷ kheo ấy thành tựu chỗ chánh huệ bậc nhất (tuệ thắng xứ), nghĩa là biết sự đoạn tận mọi đau khổ, đạt đến cứu cánh diệt tận, lậu tận. An trú vào chân đế, không bị dao động, không thể đưa đến hư vọng, vị ấy thành tựu chỗ chân đế bậc nhất (đế thắng xứ) tức là Niết bàn. Xả ly tất cả sanh y, tất cả mọi sự ở đời, hoàn toàn vô dục, tịch tịnh, tĩnh chỉ, vị ấy thành tựu chỗ chánh huệ thí bậc nhất (huệ thí thắng xứ). Nếu vị ấy tận diệt tham ái thuộc tham dục, tham nhiễm, đoạn tận sự phần nô thuộc sân hận, tội quá, cắt đứt tận gốc rễ vô minh thuộc si mê, không thể hiện hữu trong tương lai, không có khả năng sanh khởi nữa, thành tựu như thế là thành tựu chỗ tịch tịnh bậc nhất (tịch tịnh thắng xứ).

Đức Phật thường chia sẻ và thuyết minh các yếu tố cấu tạo hữu tình như trong trường hợp sáu giới này rất chi li tường tận. Về sau, luận sư của các bộ phái thu nhiếp tất cả các pháp nghĩa để phân loại, định nghĩa, giải thích, và phân biệt với nhiều khuynh hướng khác nhau. Hữu bộ, chẳng hạn, chủ trương cho rằng những quan niệm trừu tượng về quan hệ, trạng thái, và tính chất đều được xem như là sự vật cụ thể tồn tại. Bất luận sắc pháp hay tâm pháp, chúng đều thực hữu, tương quan phát sinh.

Trong Phẩm IV: Quán năm ấm trước đây, ngài Long Thọ bác bỏ sự tồn tại dị thời về phương diện “tung” của những hữu có tự tính, bác bỏ sự phân biệt yếu tố nguyên nhân cơ bản và hiệu quả dẫn xuất thứ cấp, cùng với khái niệm tác dụng dẫn sanh quả từ tự tính của nhân. Trong Phẩm V: Quán sáu chủng này, Ngài chỉ trích sự đồng thời tồn tại về phương diện “hoàn”, chỉ trích quan niệm về bản chất của sự quan hệ giữa hai tự thể đồng thời hiện hữu, sự giới và danh tướng.

Chủng hay giới có nhiều nghĩa. Một, chủng là chủng tộc, chỉ cho chỗ nương tựa, tính làm nhân, như pháp giới là chỗ nương tựa làm nhân của giáo pháp ba thừa. Hai, chủng là loại tính, chủng loại, chỉ về đồng loại. Có loại tính về sự, có loại tính về lý. Về lý, chủng chỉ cho chân tính phổ biến của hết thấy pháp, cũng gọi là pháp giới tính, hay tánh Không. Về sự, chủng chỉ cho một loại pháp, như đất, nước, lửa, gió, có nghĩa gần giống chữ “pháp”, “nhậm trì tự tánh quý sinh vật giải”, tất cả những gì có đặc tính riêng, không khiến ta lầm lẫn với cái khác, có những khuôn khổ riêng để có thể làm phát sinh nơi ta một khái niệm về nó. Như vậy, chủng hay giới cũng có nghĩa là phân tề tức giới hạn phân biệt loại pháp này đối với loại pháp kia. Luận Câu xá nói: “Tự tánh các pháp sai biệt nên gọi là giới.” Theo nghĩa này, tướng là phương diện hiện tượng của giới.

Tướng không có nghĩa đơn thuần là hình tướng, tướng trạng, tướng mạo, mà rộng lớn hơn, tướng (laksana) là mặt hiện tượng của thực tại, đối lại với tánh (svabhāva), tức thể tánh, bản thể, tự thể. Tánh không thể đạt tới bằng khái niệm, không thể gọi bằng ngôn từ. Pháp chân như vô vi, pháp thứ sáu trong sáu pháp vô vi (hư không, trạch diệt, phi trạch diệt, bất động diệt, thọ tướng diệt, chân như) liệt kê trong Đại thừa bách pháp minh môn luận của Duy thức, chỉ là khái niệm về chân như chứ không phải là tự thân chân như, thể tính của vạn pháp. Sở dĩ đề cập chân như như là một khái niệm, một pháp, là vì trí óc không thể đạt tới thể giới vô niệm nếu không đi ngang thể giới hữu niệm. Đúng như ngài Long Thọ dạy: “Nếu không y tục đế thời không thể đạt được chân đế. Và nếu không đạt được chân đế thời không chứng đắc Niết bàn.” (Trung luận. XXIV.10)

Pháp tướng là tướng trạng của thực tại mà pháp tánh là bản thể của thực tại. Đó là nguyên tắc “tánh tướng biệt quán”, hiện tượng và bản thể không nằm trên cùng một bình diện. Bởi vậy không thể thiết lập quan hệ lý luận hay nhân quả giữa chúng, nghĩa là phải dùng phương pháp khảo sát khác nhau để nghiên cứu. Giáo lý của Phật có đến tám vạn bốn ngàn pháp môn, chia ra mười tông, tựu trung chỉ có hai loại: Pháp tánh tông và Pháp tướng tông.

Duy thức tông thuộc về Pháp tướng, chuyên khảo sát thực tại trên phương diện hiện tượng. Thuyết A lại da duyên khởi của Duy thức hoàn toàn khác biệt với thuyết Chân như duyên khởi. Luận về Chân như thời không thể dùng ngôn từ và phương pháp thường dùng để nói về pháp tướng.

Ai cũng biết ngài Vô Trước không mấy lưu tâm đến những thuyết Như Lai tạng hay Phật tánh, vì theo Ngài, đã lập nên cái nguyên lý “bản lai thanh tịnh” thời không thể nào từ cái nguyên lý ấy mà có hiện thực “bất thanh tịnh”. Ngài Thế Thân áp dụng nguyên tắc “tánh tướng biệt quán” một cách mềm dẻo hơn. Trong tác phẩm căn bản của triết học Duy thức, bộ Duy thức Tam thập tụng, Ngài không có ý định giải thích hoặc phân tích khái niệm Chân như nhưng vẫn nói đến Chân như như là bản thể chân thực của thức. Phương pháp của Ngài đi từ hiện tượng tới bản thể, từ tướng tới tánh, gọi là “tùng tướng nhập tánh”. Bắt đầu là phân tích cách thức sử dụng khái niệm và ngôn từ, nhưng đến tận cùng biên giới của thế giới hiện tượng, mọi phân tích, khái niệm, và ngôn từ đều bị đả phá và tiêu diệt hoàn toàn để mở đường cho sự hiển lộ của Chân đế tức là thực tính của vạn pháp, thể tính chân thật của mọi hiện tượng. Thật ra, Duy thức chẳng qua là một đường lối khác để diễn tả cái mà Bát nhã muốn diễn tả bằng giáo lý Chân không.

Trong kinh Thủ lăng nghiêm, đức Phật dùng các danh từ theo Pháp tánh tông để cắt nghĩa cho ông A nan nhận rõ bốn khoa (5 uẩn, 6 căn, 12 xứ, và 18 giới), và bảy đại (ngoài sáu chủng, đất, nước, lửa, gió, không, và thức, có thêm kiến đại) đều là duyên khởi, không có tự tính, chỉ theo nghiệp mà phát hiện. Đức Phật tóm tắt tất cả về Như Lai tạng để phát khởi chỗ chân ngộ. Thí dụ như trong đoạn văn sau đây đức Phật chỉ rõ Không giới là huyễn hóa, sự thật vốn là tâm tính, là pháp giới tính, hay nói một cách khác, là tính chân như nhiệm màu của Như Lai tạng.

“A nan, hư không không có hình, nhân sắc tướng mà tỏ bày ra. Như trong thành Thất la phiệt, chỗ cách xa sông, những người dòng Sát ly, dòng Ba la môn,..., khi dựng nhà mới, thời đào giếng mà lấy nước, đào đất ra một thước, thời trong đó có một thước hư không, như vậy cho đến đào đất ra một trượng, thời trong đó lại được một trượng hư không, hư không nông hay sâu, tùy đào đất ra nhiều hay ít. Hư không đó là nhân đất mà ra, nhân đào mà có, hay không nhân gì mà tự sinh?

A nan, nếu hư không đó không nhân gì mà tự sinh thời khi trước chưa đào đất, sao nói đó lại không trống rỗng, mà chỉ thấy đất liền, hẳn không thông suốt. Nếu nhân đất mà ra, thời khi đất ra, phải thấy hư không vào; nếu đất ra trước, mà không thấy hư không vào, thời làm sao hư không lại nhân đất mà

ra? Còn nếu không ra, không vào, thời hư không với đất vốn không khác nhau; không khác tức là đồng, thời khi đất ra, sao hư không lại không ra? Nếu nhân đào mà ra, thời phải đào ra hư không, chứ không đào ra đất; nếu không nhân đào mà ra thời tự đào ra đất, làm sao lại thấy hư không?

Ông hãy nhận xét cho kỹ, nhận rõ xét chín. Đào thời do tay người, theo phương hướng mà vận chuyển, đất thời từ nơi đất liền mà dời đi, còn hư không như vậy, thời nhân đâu mà ra? Đào là thật sự, hư không là rỗng trống, không có tác dụng gì với nhau, không phải hòa, không phải hợp, không lẽ hư không không do đâu mà tự ra. Nếu cái hư không đó, bản tính viên mãn cùng khắp, không có lay động, thời nên biết hiện tiền hư không và bốn thứ địa, thủy, hỏa, phong, đều gọi là năm đại, tính chất viên dung, vốn là tính Như Lai tạng, không sinh, không diệt.

A nan, tâm ông mê muội, không ngộ được bốn đại vốn là tính Như Lai tạng, ông hãy xét cái hư không là ra, là vào, hay không ra, không vào. Ông toàn không biết trong Như Lai tạng, tánh giác là chân không, tánh Không là chân giác, bản nhiên thanh tịnh, cùng khắp pháp giới, theo tâm chúng sinh, đáp ứng với lượng hay biết. A nan, như một giếng trống không, thời hư không sinh trong một giếng; hư không thập phương thời cũng như vậy. Không đại cùng khắp mười phương, đâu có chỗ ở, theo nghiệp mà phát hiện; thế gian không biết, lầm là nhân duyên và tính tự nhiên, đều là những so đo phân biệt của ý thức, chỉ có lời nói, toàn không có nghĩa chân thật.” (Kinh Thủ Lăng nghiêm. Tâm Minh dịch và giảng)

“Theo nghiệp mà phát hiện” có nghĩa là tùy theo nghiệp thức của chúng sinh mà nhận định thế này là vật chất, thế kia là lưu hành, thế này là biến hóa, thế kia là dao động, thế này là hư không, v.v... Ví như nghiệp người thời chỉ thấy các sóng điện từ trong khoảng từ tia đỏ đến tia tím, chỉ nghe những rung động âm thanh có độ cao trong khoảng từ 20 đến 20 ngàn chấn động mỗi giây. Ngoài những tầm mức đó thời không thấy, không nghe. Nếu là nghiệp dơi, thời phát hiện những con mồi bằng cách phát ra những siêu âm con người không thể nghe được, rồi do những làn sóng âm thanh dội về mà đoán định sự có mặt và vị trí của con mồi trong đêm tối. Ong mật thời thấy được tia cực tím mà không thể thấy tia đỏ. Khi tìm ra được nhiều hạt phấn và mật hoa, thời chúng truyền tin với nhau bằng hai điệu múa: hoặc chúng bay liệng vòng quanh thức ăn tìm được, hoặc chúng bay liệng lên xuống, qua lại để chỉ hướng có thức ăn cách xa độ vài trăm thước. Xét như vậy, thời biết các đại (giới) đều do nhận thức của mỗi nghiệp mà phát hiện, không có tự tính.

Theo đoạn văn trên, không đại không có hình tướng, đối đãi với các sắc tướng hữu hình mà phát hiện. Như khi đào giếng, đào được một thước thì được một thước hư không. Hư không nông hay sâu là tùy đào đất ra ít hay nhiều. Tuy vậy, hư không chẳng phải do đất mà ra, chẳng phải không do đất mà ra, chẳng phải nhân đào mà ra, chẳng phải không nhân đào mà ra, chẳng phải không nhân mà tự sinh, bởi thế hư không không phải là sự thể có tự tính dị biệt.

Đại cũng thế. Nếu đem chẻ nhỏ ra làm vi trần, chẻ thêm ra thành lân hư trần, chẻ cho đến khi không còn thấy được nữa, thì gọi là hư không. Kinh nghiệm thông thường thấy biết sắc là có tướng, hư không là không có tướng, sắc và không đối đãi nhau mà thành. Nếu sắc có thể chẻ ra thành không, thì không cũng có thể hợp lại thành sắc. Nhưng hư không đã không có tướng, làm sao hợp lại thành cái có tướng là sắc? Nếu hư không cũng có tướng, thì làm sao lại thấy là hư không? Do đó, sắc và không đều duyên khởi như huyền, không có tự tính.

Phân tích và quán sát như vậy đối với thủy đại, hỏa đại, và phong đại, thì thấy tất cả đều do pháp giới duyên khởi. Pháp giới duyên khởi thì như huyền, không có tự tính, nhân duyên đủ thì phát sinh, không nhất định ở chỗ nào. Pháp giới duyên khởi có những hiện tượng vô lượng vô biên, nhưng nhận biết được là đất, là nước,... đều do tâm thức. Các đại vốn không có tri giác, không tự biết mình là hữu hình hay vô hình, không hề biết thế nào là chảy, thế nào là dừng, thế nào là đốt cháy hay không đốt cháy, lay động hay không lay động. Chỉ vì giác tính phân biệt, theo nghiệp đối đãi với hiện tượng mà phát minh ra các tính cứng, ướt, nóng, động.

Về thức đại, đức Phật dạy: “A nan, tâm ông nông nổi, không ngộ được cái nhận biết các điều thấy nghe, vốn là tính Như Lai tạng. Ông hãy xét sáu cái thức là đồng hay là khác, là không hay là có, là không phải đồng, không phải khác, hay không phải không không phải có. Ông vốn không biết trong Như Lai tạng, cái thức nơi tâm tính là cái tác dụng nhận biết của tính minh bản giác, và tính minh bản giác thật là chân tính của thức đại. Bản giác diệu minh yên lặng cùng khắp giới pháp, ẩn hiện thập phương hư không, đâu có chỗ ở, theo nghiệp mà phát hiện. Thế gian không biết, làm là nhân duyên, và tính tự nhiên, đều là những so đo phân biệt của ý thức, chỉ có lời nói, toàn không có nghĩa chân thật.” (Kinh Thủ lăng nghiêm. Tâm Minh dịch và giảng)

Ngài Tâm Minh Lê đình Thám tóm kết: “Tóm lại, tất cả sự vật đều là pháp giới tính trùng trùng duyên khởi. Trong pháp giới tính trùng trùng duyên khởi, một sự vật đối đãi hiện ra các sự vật, các sự vật đối đãi hiện ra một sự vật. Khi chúng ta đem thân người mà đối đãi với hoàn cảnh, thời hoàn cảnh đều hiện ra những tướng đối đãi với thân người; cả thân và cảnh đều theo nghiệp người mà phát hiện, cho đến các cảm giác, các nhận thức cũng theo thân người, cảnh người mà phát hiện. Nhưng cả năm ấm, sáu nhập, mười hai xứ, mười tám giới, và bảy đại, cũng đều là pháp giới tính duyên khởi theo nghiệp thức của mỗi loài. Nhận biết được tất cả sự vật đều do pháp giới tính duyên khởi như huyễn, không có tự tính, thời thân cũng là pháp giới tính, tâm cũng là pháp giới tính, mọi sự mọi vật đều là pháp giới tính. Đứng về phương diện pháp giới tính mà nói, thời toàn thể đều như như bình đẳng, không có sai khác, cho đến các nghiệp cũng như như bình đẳng, không có sai khác. Do tất cả sự vật đều không có sai khác, nên gọi là chân như.”

Như vậy, nguyên nhân của tất cả pháp hữu vi là do không giác ngộ pháp giới tính, vọng tưởng phân biệt mà thành. Do sự mê lầm ấy mới phát sinh thế giới, chúng sinh, nghiệp quả. Trong kinh Lăng Già, có những đoạn đức Phật giảng cho Bồ tát Đại Huệ biết rõ tác dụng phân biệt của thứ giác huệ do đó mà phát minh ra các danh tự giả tướng, các thứ vọng tưởng chấp trước tự tính, như tính cứng, ướt, nóng, động. Đó là thứ giác huệ đối nghịch với quán sát trí (pravicavaya-buddhi) là trí năng có do trực giác bản chất của tồn tại, “là huệ tư trạch về yếu tính của tự thể tồn tại, (tự thể tồn tại ấy) vốn bất khả đắc, siêu việt tứ cú”.

“Đại Huệ! Giác huệ được xác lập bởi sự chấp trước yếu tính có được do phân biệt vọng tưởng là gì? Bằng sự thiết lập không hiện thực bởi tông nhân dụ mà thiết lập bốn đại chủng, vốn là những yếu tính có do phân biệt vọng tưởng không thật đối với các tính chất cứng, ướt, nóng, động; đó là giác huệ được xác lập bởi sự chấp trước yếu tính có do vọng tưởng phân biệt.”

Cụm từ chữ Phạn dùng để chỉ thứ giác huệ này là vikalpa-laksana-grahābhinivesa—pratisthāpika-buddhi. Buddhi dịch là giác hay giác trí. Vikalpa là phân biệt, vọng tưởng; laksana là tướng; grāhā là chấp thủ, nắm giữ; abhinivesa là chấp trước hay ái trước, dính chặt, bám chặt; pratisthāpika là được thiết lập, được dựng đứng. Các bản chữ Hán dịch khác nhau, là “vọng tưởng tướng nhiếp thọ kế trước kiến lập giác”, hoặc là “hư vọng phân biệt thủ tướng trụ trí”, hoặc là “thủ tướng phân biệt chấp trước kiến lập trí”. D. T. Suzuki dịch ra tiếng Anh là “giác trí tác dụng quan u với chấp trước danh tướng do phân biệt vọng tưởng” (the intellect which functions in

connection with the attachment to ideas of discrimination). Đó là thứ giác trí không biết tất cả các pháp trước mắt đều do tự tâm bất giác vọng hiện, chấp nhận cái hiện tiền ấy mà phát huy hư vọng, như kinh Lăng nghiêm nói: “Tự tâm thủ tự tâm, phi huyền thành pháp huyền” (Dịch: Tự tâm trở chấp lấy tự tâm. Chân tâm chẳng phải huyền mà trở lại thành hư huyền). Vì bám chặt vào vọng tưởng sự hữu-có-tự-tính nên mới thi thiết các tính cứng, ướt, nóng, động, là yếu tính của tứ đại chủng. Như y tướng đất lập lượng rằng: Đây là pháp thật có, lấy đó làm tông. Nhân nói: Vì cứng chắc. Dụ nói: Như kim cương. Bốn đại không có tự tính, do phân biệt mà thấy có. Nghĩa là y tứ đại chủng các tướng chẳng thật vọng tự bám giữ phân biệt dựng lập. Đó là giác huệ được xác lập bởi sự chấp trước danh tướng do vọng tưởng phân biệt.

Tứ đại chủng từ vọng tưởng mà thành, sanh bốn đại trong ngoài. Đó là ý nghĩa của lời Phật dạy: “Đại Huệ! Bốn đại chủng kia vì sao sanh tạo sắc? Đại chủng được thấm nhuần bởi vọng tưởng phân biệt làm phát sinh thủy giới nội tại và ngoại tại. Đại chủng được hâm nóng bởi vọng tưởng làm phát sinh hỏa giới nội và ngoại. Đại chủng bị lay động bởi vọng tưởng làm phát sinh phong giới nội và ngoại. Đại chủng bị cắt thành mảnh sắc (khối vật chất) bởi vọng tưởng làm phát sinh địa giới nội và ngoại. Sắc tồn tại với hư không. [Nghĩa là: Đại chủng bị vọng tưởng cắt đứt thành từng mảnh hay từng khối sắc và hư không, tức vật thể cùng với không gian mà nó tồn tại trong đó, tạo thành ấn tượng về địa giới.] Do chấp chặt chân lý giả ngụy, mà năm uẩn tụ tập thành sắc.”

Sau khi nói về các giới thuộc về phần vật chất, đại diện cho các cảnh vật, bây giờ đến đoạn nói về thức giới thuộc về phần tinh thần. Thức giới là gì? “Đại Huệ! Nhân ái lạc các cảnh giới hành tích (tức cảnh giới ngôn ngữ) khác nhau, tạo thành dòng tương tục (sinh mệnh) trong các định hướng (thú, tức các cõi tái sinh) khác nhau [Dòng tương tục đây chỉ cho thức]. Bốn đại gồm đất, v.v.... Bốn đại sở tạo (sắc phát sinh từ bốn đại) đều có duyên là bốn đại. Không phải rằng kia [kia là đại từ chỉ bốn đại] là nhân tố cho bốn đại. [Nghĩa là, sắc phát sinh lấy bốn đại làm nhân tố. Bốn đại không làm nhân tố cho bốn đại].

Vì có sao? Nếu là hữu thể, có hình tướng, nó là cái được phương tiện tạo tác mà thành. Nếu là vô thể thì đại chủng không sinh khởi. Nay Đại Huệ, cái có tự thể (hữu thể), có hình tướng, là cái phát sinh từ sự hòa hiệp bởi phương tiện mà được tác thành, chứ không phải cái không hình tướng.” Nghĩa là, cái gì hữu thể, có hình tướng, là cái được tác thành bởi điều kiện. Cái không tự

thể, không hình tướng thời không. (Các đoạn kinh Lăng già và chú thích trên đều do Thầy Tuệ Sỹ dịch và giảng giải)

Trong Phẩm V: Quán Sáu chúng này, ngài Long Thọ bài bác phủ nhận thuyết định nghĩa đương thời, đả phá cách thức sử dụng ngôn thuyết để phát biểu năng tướng và sở tướng của các pháp, dựng lập tướng chẳng thật thành yếu tính thực hữu của vạn vật. Ngay lúc mở đầu Triết học về tánh Không, Thầy Tuệ Sỹ soi sáng mối quan hệ giữa sự giới và danh tướng như sau: “Đối tượng của nhận thức không phải là cái cụ thể, mà là cái trừu tượng. Một sự thể, nếu không được biểu thị bằng những thuộc tính, không thể hiện hữu như một đối tượng. Sự kết hợp của những thuộc tính để biểu thị hiện hữu của một sự thể này được duy trì bởi ngôn từ. Một hiện hữu như thế là Không, một thực tại rỗng, không có tự thể, nó là một hiện hữu giả danh. Nhưng chính cái giả danh đó lại làm cho sự thể xuất hiện như một đối tượng của nhận thức. Cái danh biểu lộ cho cái thực. Phi thực không có danh. Mà phi cái danh thời cái thực cũng không có. Ngôn từ không phải chỉ là một khí cụ diễn đạt của tư tưởng mà thôi, nó còn là biểu tượng của một sự thể.

Ngôn từ biểu tượng cho một sự thể, một khối hiện hữu được biểu thị bởi những thuộc tính. Ngôn từ như vậy, là một hiện hữu trừu tượng. Mỗi thuộc tính cũng có một tên gọi riêng của chính nó, nên mỗi thuộc tính cũng mang trong nó khả hữu tính về một đối tượng. Do đó, dù cái danh có là biểu tượng cho cái thực, nhưng nó không phải là cái thực.”

Trong Phẩm này, không giới được chọn làm thí dụ để nói đến vấn đề sự giới - danh tướng, chủ thể - thuộc tính, hay năng tướng - sở tướng. Nếu chứng minh được cả năng tướng lẫn sở tướng đều vô tự tính thời kết luận tất nhiên là dù đem bản thể của hiện tượng chia chẻ ra thành những yếu tố cơ bản bằng bất cứ cách nào ta cũng không tìm thấy được những yếu tố thực thể, có thực hữu định tánh.

Là một sự giới, lẽ cố nhiên không giới phải có một thuộc tính đặc thù, một sắc tướng cá biệt, hay một danh nghĩa riêng để có thể ly cách nó với những sự giới khác thời mới miêu tả được như là một đối tượng của nhận thức. Vô ngại (anavarana) thường được xem như là định nghĩa của hư không, tướng riêng (laksana) của hư không. Tướng đó mệnh danh là năng tướng và hư không là sở tướng (laksya), chủ thể có thuộc tính là vô ngại. Hai trường hợp được xét đến. Một là năng tướng và sở tướng đồng nhất. Như thế, không thể định nghĩa được không giới, không thể phân biệt không giới với năm giới kia. Hai, nếu cho rằng năng tướng và sở tướng sai biệt, thời thử hỏi có thể nào sở tướng phát hiện khi năng tướng chưa xuất hiện? Nghĩa là, có hay

không có pháp hư không khi chưa có tướng hư không (tướng vô ngại)? Bài tụng V.1 khẳng định là không có.

Bản chữ Hán:

V.1. Không tướng vị hữu thời/ Tác vô hư không pháp./ Nhược tiên hữu hư không/ Tức vi thị vô tướng.//

Dịch:

V.1. Tướng hư không khi chưa có/ Thời không có pháp hư không./ Nếu trước có hư không/ Tức hư không ấy không tướng.//

Không có pháp hư không khi chưa có tướng hư không, bởi vì nếu có, thời hư không đó không có tướng. Không có tướng thời làm sao định nghĩa được hư không? Hai câu đầu của bài tụng V.2 nói rõ không thể tìm thấy pháp vô tướng nơi pháp thường và vô thường: “V.2ab. Thị vô tướng chi pháp/ Nhất thiết xứ vô hữu.” (Dịch: Pháp mà không có tướng/ Tất cả mọi nơi không có./)

Có thể nào bảo hư không trước không có tướng, nhưng sau có tướng bên ngoài đến làm thành tướng? Hai câu sau của bài tụng V.2 phủ nhận sự việc này với lý do: Bởi pháp vô tướng không tìm thấy được ở đâu cả thể thời ở nơi nào năng tướng có thể hiện khởi?

“V.2cd. Ứ vô tướng pháp trung/ Tướng tác vô sở tướng.//” (Dịch: Ở nơi pháp vô tướng/ Tướng không có chỗ biểu tướng.//)

Bài tụng V.3 xác quyết rằng năng tướng không hiện khởi ở nơi đâu cả.

Bản chữ Hán:

V.3. Hữu tướng vô tướng trung/ Tướng tác vô sở trụ/ Ly hữu tướng vô tướng/ Dư xứ diệc bất trụ.//

Dịch:

V.3. Nơi pháp có tướng hay pháp vô tướng/ Thời tướng không có chỗ ở./ Ngoài pháp có tướng và pháp vô tướng/ Các chỗ khác tướng cũng không ở.//

Pháp vô tướng tức pháp không xác định, không có định nghĩa, thời không tìm đâu có, nên tướng không có nơi hiện khởi. Pháp có tướng là pháp đã được định nghĩa, đã được xác định thời cần gì dùng đến tướng để xác định thêm một lần nữa. Vả lại, nếu để xác định thêm lần thứ hai, tất có thể để xác định thêm lần thứ ba, v.v... đến vô cùng tận! Ngoài hai trường hợp ấy, không có trường hợp một pháp vừa được xác định vừa không được xác định,

hay chẳng được xác định và chẳng không được xác định. Bởi thế xét khắp nơi, không có chỗ nào để năng tướng hiện khởi. Nhận định năng tướng không hiện khởi như vậy đưa đến kết quả là khái niệm đối đãi, sở tướng, vì vậy cũng không hiện hữu, và ngược lại. Đó là phát biểu của bài tụng V.4.

V.4. Tướng pháp vô hữu cố/ Khả tướng pháp diệt vô/ Khả tướng pháp vô cố/ Tướng pháp diệt phục vô.//

V.4. Vì pháp (năng) tướng không có/ Nên pháp sở (khả) tướng cũng không có./ Vì pháp sở tướng không có/ Nên pháp (năng) tướng cũng không có.//

Trung luận không phủ định sự có của pháp hư không hay tướng vô ngại, sở tướng hay năng tướng. Không có một đối tượng nhận thức nào mà không được phát biểu qua một mệnh đề chủ thể - thuộc tính biểu tượng sự tương quan liên hệ giữa sự giới và danh tướng. Điều bác bỏ ở đây là quan điểm cho rằng sự giới và danh tướng là hai tự thể có yếu tính quyết định, độc lập riêng biệt, rồi bằng cách nào đó đến hòa hợp nhau mà phát sinh một tự thể khác làm đối tượng của nhận thức. Bài tụng V.5 kết luận:

Bản chữ Hán:

V.5. Thị cố kim vô tướng/ Diệt vô hữu khả tướng./ Ly tướng khả tướng dĩ/ Cánh diệt vô hữu vật.//

Dịch:

V.5. Thế nên nay không có (năng) tướng/ Cũng không có sở tướng./ Ngoài năng tướng và sở tướng/ Cũng không còn có vật khác.//

Trên phương diện nhận thức luận, đây là trường hợp tổng hợp kết liên cảm giác với hai khái niệm, hư không và vô ngại tướng, dẫn đến định nghĩa: “Cái này là hư không, bởi vì có tướng vô ngại.” Hai khái niệm hư không và vô ngại chỉ khác nhau về mặt luận lý và tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity). Chúng cùng quy hợp về chung một căn bản hữu pháp (dharmi; substratum) bất khả ngôn thuyết, biểu hiện qua từ ngữ “Cái này”. Hữu pháp là chỉ vật tự thân, còn gọi là bản tính của sự vật. Theo trên, năng tướng và sở tướng của không giới đều không thật có cho nên căn bản hữu pháp này là vô tự tính, là Không.

Vậy không giới là pháp hữu vi, như huyễn, không thật có. Tuy không thật có, hư không không phải là một pháp không có mặc dầu hư không được quan niệm như là sự vắng mặt của sự ngăn ngại. Nên nhớ rằng Trung luận khi nói đến có tức là nói đến cái thật có tức hữu-có-tự-tính. Không thật có tựu trung là một phủ định, tức là một sự biến dị, hủy diệt, hay vắng mặt của một khẳng định, của một cái thật có. Nhưng vì cái thật có không hiện khởi ở đâu cả, nên cái không thật có cũng như vậy. Ở đây, có và không có đối đãi nhau mà thành. Điều này được đề cập trong bài tụng V.6.

Bản chữ Hán:

V.6. Nhược sử vô hữu hữu/ Vân hà đương hữu vô./ Hữu vô ký dĩ vô/ Tri hữu vô giả thùy.//

Dịch:

V.6. Ví bằng không có cái có/ Thời làm sao có cái không?/ Có và không đã không có/ Thời ai biết có biết không?//

Bài tụng V.7 đề cập phương pháp lưỡng phân biện chứng dùng trong phần trên để phân tích không giới, nếu được áp dụng đối với năm giới kia, đất, nước, lửa, gió, và thức thời cũng dẫn đến cùng một kết luận là tất cả đều như huyễn, không thật có.

Bản chữ Hán:

V.7. Thị cô tri hư không/ Phi hữu diệt phi vô/ Phi tướng phi khả tướng/ Du ngũ đồng hư không.//

Dịch:

V.7. Thế nên biết hư không/ Chẳng phải có cũng chẳng phải không có/ Chẳng phải năng tướng chẳng phải sở tướng/ Còn năm giới kia cũng đồng nghĩa với hư không.//

Trên phương diện luận lý, hư không nói đến trong câu đầu V.7a được sử dụng như tiền trần pháp của hai cặp mệnh đề tôn. Cặp thứ nhất là do phân chia hậu trần pháp thành hai thiên kiến nói đến trong V.7b: “Hư không chẳng phải có” và “Hư không chẳng phải không có”. Cặp thứ hai là do phân chia hậu trần pháp thành hai thiên kiến nói đến trong V.7c: “Hư không chẳng phải năng tướng” và “Hư không chẳng phải sở tướng”. Vì cả hai cặp mệnh đề ấy đều không đúng nên hư không là Không, nghĩa là không có tự tính.

Trong bản Trung luận của Phạm Chí Thanh Mục giải thích, HT. Thích Thiện Siêu dịch và tóm tắt, đoạn cuối Phẩm có phần vấn đáp đáng ghi ra đây để kết thúc bài luận giải Phẩm V: Quán Sáu chủng này.

“Hỏi: Trong sáu chủng giới, hư không không ở vị trí đầu, không ở vị trí cuối, tại sao phá hư không trước hết?

Đáp: Đất, nước, lửa, gió do các duyên hòa hợp sinh, dễ phá, còn thức chủng giới, vì nhân duyên của khổ, vui, nên biết lẽ vô thường biến dị, cũng dễ phá. Riêng hư không thời không có tướng như vậy, nhưng vì phạm phu hy vọng cho là thật có, cho nên phá trước.

Lại nữa, hư không có khả năng giữ gìn bốn đại, bốn đại làm nhân duyên mà có thức, như vậy hư không là căn bản, cho nên phá trước, các thứ khác tự phá.

Hỏi: Người thế gian đều thấy rõ ràng các pháp là có là không, cứ sao riêng một mình ông ngược lại với thế gian mà nói không có thấy gì?

Đáp: Dùng lời bài tụng V.8 cuối Phẩm để đáp.

Bản chữ Hán:

V.8. Thiên trí kiến chư pháp/ Nhược hữu nhược vô tướng./ Thị tắc bất năng kiến/ Diệt kiến an ản pháp.//

Dịch:

V.8. Trí nông cạn thấy các pháp/ Hoặc có tướng hoặc không có tướng./ Thế nên không thể thấy/ Pháp vắng lặng an ổn dứt hết tất cả chấp kiến.//

Nếu người chưa đắc đạo, không thấy thật tướng các pháp, vì nhân duyên của kiến và ái nên hý luận đủ thứ. Khi thấy pháp sinh khởi thời cho là có, chấp thủ tướng nó mà bảo là thật có; khi thấy pháp hoại diệt thời gọi là đoạn, chấp thủ tướng nó mà bảo là thật không. Trái lại, người trí thấy pháp sinh khởi thời liền dứt trừ chấp kiến không, thấy pháp diệt thời liền trừ chấp kiến có. Thế nên đối với tất cả pháp tuy có thấy đủ, chúng đều như huyễn như mộng, cho đến cái chấp kiến về đạo vô lậu cũng còn diệt trừ, huống gì các chấp kiến khác. Thế nên nếu không thấy được pháp vắng lặng an ổn diệt hết mọi chấp kiến, thời người ấy mãi thấy có thấy không.”

Không thể thấy và hiểu rõ thật tướng của các pháp có nghĩa là không hiểu rõ lý duyên khởi, không chứng ngộ tánh Không. Đó là nguyên nhân của sự không thấy được pháp vắng lặng an ổn, tức pháp tịch diệt tánh, tức niết bàn giải thoát an lạc.

---o0o---

21. Hữu và sở hữu trong Phẩm VI

A. Phẩm VI: Quán Nhiễm Nhiễm Giả (Dịch Việt).

VI.1.Nếu lìa ngoài pháp nhiễm/ Trước đã tự có người nhiễm/ Nhân nơi người nhiễm/ Nên mới sinh pháp nhiễm.//

VI.2. Nếu không có người nhiễm/ Thử hỏi làm sao có pháp nhiễm?/ Hoặc có hoặc không có pháp nhiễm/ Cách lập luận đối với người nhiễm cũng như vậy.//

VI.3. Người nhiệm và pháp nhiệm/ Cả hai cùng lúc thành lập là điều không đúng/ Vì người nhiệm và pháp nhiệm cùng có trong một lúc/ Thời không có sự hỗ trợ tùy thuộc.//

VI.4. Người nhiệm và pháp nhiệm đồng nhất/ Đồng nhất thời làm sao hợp?/ Người nhiệm và pháp nhiệm khác nhau/ Khác nhau thời làm sao hợp?//

VI.5. Nếu đồng nhất mà hợp/ Thời là bạn vẫn hợp./ Nếu khác nhau mà hợp/ Thời là bạn cũng hợp.//

VI.6. Nếu khác nhau mà hợp/ Thời sự hiện hữu riêng biệt của người nhiệm và của pháp nhiệm làm sao thành lập?/ Hai tướng trước vốn đã sai khác/ Sao sau lại bảo chúng tương hợp?//

VI.7. Nếu pháp nhiệm và người nhiệm/ Trước đã thành mỗi tướng sai khác/ Đã thành tướng khác nhau/ Làm sao mà nói hợp?//

VI.8. Vì tướng sai khác không thành/ Nên ông muốn chúng cộng hợp./ Tướng hợp rốt ráo không thành/ Ông lại nói chúng sai khác.//

VI.9. Vì tướng sai khác không thành/ Nên tướng hợp cũng không thành./ Đối với tướng khác nào nữa/ Mà ông nói là tướng hợp?//

VI.10. Như vậy, pháp nhiệm ô và người tham nhiệm/ Chẳng phải hợp thành chẳng phải không hợp thành./ Các pháp khác cũng như vậy/ Chẳng phải hợp thành chẳng phải không hợp thành.//

---o0o---

B. Luận giải.

Phiền não.

Các Phẩm trước đề cập những yếu tố cơ bản phát sinh thế giới mê vọng bao gồm uẩn, xứ, và giới. Phẩm VI: Quán Nhiệm Nhiệm Giả (Quán về pháp nhiệm và người nhiệm) luận bàn về phiền não, nguyên nhân cảm sinh ra thế giới mê vọng. Phiền não chỉ cho toàn bộ tác dụng tâm làm cản trở công cuộc thực hiện sự giải thoát. Đức Phật rất chú tâm thuyết minh phiền não, trên nhiều phương diện, phân ra nhiều loại để nói rõ tính cách đáng sợ của nó.

Do đó, phiền não có nhiều tên gọi, như là tùy miên, triền, cái, kết, v.v... Trong Phẩm này, nhiệm ô là một tên khác của phiền não. Bất luận loại nào gây phiền muộn áo não, trói buộc, mất tự do đều có những danh xưng như trên. Nói theo pháp tướng thời nghĩa của những danh xưng ấy không đồng nhất, rộng, hẹp khác nhau. Chẳng hạn như về sự dị hay đồng của tùy miên và triền đã sinh ra những tranh luận giữa các bộ phái. Thật ra, trên đại thể,

đó chỉ là do theo nhiều lập trường khác nhau mà đặt tên cho các tác dụng tâm lấy ngã chấp, ngã dục làm cơ sở, lấy việc thỏa mãn ngã chấp, ngã dục làm mục đích một cách ý thức hay vô thức mà thôi. Sự tu dưỡng theo đạo Phật về mặt tích cực thời ở sự tăng trưởng trí tuệ, giải thoát được xác nhận với nhận thức trực quán về thể tính của phiền não. Nhưng về mặt tiêu cực, ý nghĩa của giải thoát là đoạn trừ phiền não, để chấm dứt khổ đau.

Theo Phẩm Phân biệt tùy miên, luận Câu xá, tùy miên, hay phiền não, hay hoặc, có bốn nghĩa. Khi căn bản phiền não hiện tiền mà hành tướng của nó khó biết rõ thời gọi là vi tế. Nó được gọi là tùy tăng khi nó làm tăng thêm sự hôn ám trầm trệ đối với cảnh nó duyên và những tâm tương ưng với nó. Nó thường theo dõi hữu tình gây ra các tội lỗi nên gọi là tùy tục. Nó hiện khởi trôi buộc, không muốn mà nó vẫn sanh, cố ngăn mà nó vẫn khởi, nên gọi là tùy phược.

Có bao nhiêu thứ phiền não? Phân loại chúng như thế nào? Nói chung, các phân loại được đề cập trong Tăng nhất a hàm cho đến thời đại A tỳ đạt ma, đã từ phức tạp trở nên rất hỗn tạp. Trong Tăng nhất a hàm, lúc đầu chỉ có loại một pháp, nhưng cuối cùng tăng lên đến loại mười một pháp. Đến thời đại A tỳ đạt ma, phương pháp thuyết minh và phân loại tuy xử lý tiến bộ hơn nhưng vẫn rất phiền tạp, bắt đầu cũng từ một pháp đến hai pháp, rồi ba pháp,..., tiến lên đến hai mươi một pháp, ba mươi sáu ái hành, sáu mươi hai kiến, v.v.... Trên thực tế, về mặt tính chất, không làm cách nào hơn được để sự phân loại trở nên bớt phiền tạp.

Trong các loại phiền não, loại nào là căn bản, làm gốc sanh ra các loại phiền não khác? Tham chiếu cách phân loại trong Duy thức thời có sáu tác nhân tâm lý ô nhiễm chủ yếu tức căn bản phiền não hay tùy miên, là tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến.

Tham tức tham lam, có nghĩa chấp chặt lấy, đại lược đồng nghĩa với ái. Tánh của tâm sở này tham lam đắm nhiễm những gì nó ưa thích, như tài sắc, danh vọng, v.v... Nghiệp dụng của nó là chướng ngại “vô tham” và sanh tội khổ. Sân tức sân hận, nổi nóng. Tánh của tâm sở này giận ghét những cảnh trái nghịch. Nghiệp dụng của nó là làm cho thân tâm không yên ổn, chướng ngại tánh “vô sân” và sanh các tội lỗi.

Si tức ngu si, còn gọi là vô minh, không sáng suốt. Có thể giải thích là vô tri, tâm ngu độn, hoặc là ý vào mình, như ý chí muốn sống. Tánh của tâm sở này là mê muội, không biết hay dở, phải quấy. Nghiệp dụng của nó là sanh ra các pháp tạp nhiễm và chướng ngại tánh “vô si”.

Ba món phiền não, tham, sân, si, làm chướng ngại ba món vô lậu là Giới, Định, và Huệ.

Mạn tức khinh mạn, tâm kiêu mạn. Tánh của tâm sở này là ý tài năng, thể lực của mình, khinh dễ ngạo mạn người. Nghiệp dụng của nó là làm nhân sanh ra tội lỗi và chướng ngại tánh “không khinh mạn”.

Nghi tức nghi ngờ, do dự. Tánh của tâm sở này là nghi ngờ, không tin những việc phải, chơn chánh. Nghiệp dụng của nó là làm trở ngại việc lành và chướng ngại tánh “không nghi”.

Ác kiến có nghĩa là thấy biết sai lầm. Tánh của tâm sở này là hiểu biết điên đảo, không đúng chánh lý. Nghiệp dụng của nó là gây tạo tội khổ và chướng ngại những hiểu biết chơn chánh. Ác kiến chia làm năm thứ: thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến.

Thân kiến gồm ngã kiến và ngã sở kiến. Đối với thân thể do năm uẩn hòa hợp tạo thành, không nhận thức rõ như vậy, lại lầm chấp trong đó có một thật thể trường tồn duy nhất chủ tể, đó gọi là ngã kiến. Đối với những vật sở hữu của thân, chúng cũng toàn là giả hữu như huyễn, chẳng có tự tha gì cả, thể mà nhận lầm chúng có thật và thuộc về ta, đó gọi là ngã sở kiến.

Biên kiến là chấp lệch lạc một bên. Thí dụ: chấp có thật ngã, chấp sau khi chết, ngã sẽ tồn tại hoặc tiêu ma.

Tà kiến là phủ nhận nhân quả chính đáng và chấp nhận nhân quả tà vạy.

Kiến thủ kiến là chấp chặt ba thứ thân kiến, biên kiến, tà kiến cho là đúng. Thứ ác kiến này là đầu mối của sự tranh chấp, tranh đấu.

Giới cấm thủ kiến có hai loại. Một, không phải nhân chấp là nhân, tức chấp trì những cấm giới tà vạy, như cho khổ hạnh là nhân để sanh lên cõi trời. Hai, không phải đạo chấp là đạo, tức tin những đạo lý không đưa đến sự giải thoát. Thí dụ: Như Phật dạy, giới là viển nhân đưa đến Niết bàn, định, huệ mới là cận nhân của Niết bàn. Thế nhưng lại tin chỉ có giới là căn nhân của Niết bàn, không tin định, huệ.

Kiến có nghĩa là suy tìm, so tính, lấy tâm sở huệ làm thể. Khi tâm sở huệ suy tìm đúng đắn thời gọi là chánh kiến. Khi nó suy tìm sai lầm thời gọi là tà kiến. Trong năm ác kiến, có ba thứ làm tự thể cho bốn món điên đảo kiến. Đó là thân kiến làm tự thể cho điên đảo vô ngã chấp là ngã, biên kiến làm tự thể cho điên đảo vô thường chấp là thường, kiến thủ kiến làm tự thể cho điên đảo khổ chấp là vui, và bất tịnh chấp là tịnh.

Năm căn bản tùy miên, tham, sân, si, mạn, nghi, gọi là năm độn sử, vì tánh nó trì độn, có căn rễ sâu dày khó trừ. Năm ác kiến gọi là năm lợi sử, vì tánh nó mãnh lợi, không có căn rễ sâu dày, dễ đoạn trừ. Hai thứ độn sử và lợi sử lại chia thành kiến hoặc và tư hoặc. Kiến hoặc còn gọi là mê lý hoặc là mê lầm về đạo lý nhân duyên, vô thường, vô ngã. Đó là trí mê chấp, phán đoán sự thực một cách sai lầm. Tư hoặc còn gọi là tu hoặc, hay mê sự hoặc, là mê lầm tham đắm về sự tướng sắc thanh của vũ trụ vạn vật. Đây là tình ý mê chấp. Phương pháp đối trị hai loại phiền não này là kiến đạo và tu đạo.

Kiến đạo sở đoạn có nghĩa là chứng kiến, thấu rõ thật lý của sự vật thời mê lý liền dứt. Đó là trạng thái lý trí không còn nhận thức sai lầm về bản chất tồn tại nữa. Tuy nhiên, phiền não còn có thể làm ngại chánh trí kiến đế. Điều này do mê sự mà khởi. Tuy lý trí có hiểu rõ, nhưng thói quen tập khí vẫn còn mê trước. Bởi vì xúc cảnh tùy duyên đối với sự tướng hãy còn sanh khởi các thứ làm loạn nhiễm trước. Ví như người nghiện rượu tuy biết rượu là thứ độc hại, nhưng thị hiếu bị khêu gợi tưởng đến mùi vị rượu ngon, nên vẫn thèm uống. Giống như kiến đạo sở đoạn, thấy biết rõ lợi hại không còn lầm lẫn, điên đảo, dứt sự mê mờ nhận định. Nhưng tập khí ghiền rượu vẫn còn, vẫn khó tránh không uống. Sự thèm muốn vi tế, thói quen tập khí thúc dục, nên phải đòi hỏi sự cố gắng kiên nhẫn khắc phục liên tục cho đến khi dứt được tánh ghiền, không còn nghĩ đến, không còn bị lôi cuốn. Điều này ứng với phép tu đạo sở đoạn. Như kinh nói: “Lý thời đã suốt liễu, sự dần dần diệt đoạn.” Do đó, luôn luôn không ngừng tu luyện để dần dần trừ sạch những nhiễm trước vi tế, tận diệt quan niệm ý tưởng không hợp lý ẩn tàng trong tâm thức.

Luận Thành duy thức nói đến hai giai đoạn kiến đạo và tu đạo trong quá trình giải thoát như sau: “Qua quá trình nỗ lực không ngừng, khi trí vô phân biệt (nirvikalprajna) phát sinh, nhận thức được chân như (bhutatathata), lúc ấy Bồ tát bước vào giai đoạn thông đạt (prativédhāvastha). Do mới bắt đầu soi sáng lý tánh, nên gọi là kiến đạo. Đối tượng quán sát ở đây cũng là bốn Thánh đế, nhưng được quán sát theo nghĩa chân không (sūnyatā) cho nên lý thể của Thánh đế là chân như. Lúc đó Bồ tát bắt đầu chứng nhập Sơ địa (Pramuditā). Sau đó là giai đoạn tu đạo, trải qua cho hết mười địa.”

Trên phương diện sinh tồn trong giới hạn cá nhân, phiền não xem như những thế lực điều động khát vọng sinh tồn được Thắng Man phu nhân phân thành hai loại: trụ địa phiền não và khởi phiền não. Trụ địa phiền não bao gồm những ô nhiễm tàn dư của tập quán hay di truyền quá khứ. Có bốn thứ: kiến nhất xứ trụ địa, dục ái trụ địa, sắc ái trụ địa, và hữu ái trụ địa.

Kiến nhất xứ trụ địa thuộc về kiến, gồm những loại tri thức ô nhiễm, không thấy rõ bản chất của hiện thực. Chúng là khát vọng tri thức thúc đẩy con người chạy theo hạnh phúc bằng những con đường lầm lạc. Ba trụ địa kia thuộc về khát ái được coi như là khát vọng sinh tồn. Dục ái trụ địa bao gồm những động lực thúc đẩy con người đi tìm hạnh phúc trong những hưởng thụ vật dục của thế gian này của dục giới. Sắc ái trụ địa là sự đam mê các hỉ lạc của bốn trình độ thiền định thuộc sắc giới. Đây là do không thỏa mãn trong những hưởng thụ vật chất nên mới đi tìm những cảm giác ngây ngất và tế nhị hơn bằng năng lực của sự tập trung tư tưởng, như trong các trạng thái xuất thần. Nếu vẫn chưa thỏa mãn như mong muốn, thời tiếp tục đi tìm hạnh phúc trong trạng thái không hỉ lạc bằng bốn cấp thiền định thuộc vô sắc giới. Những khát vọng tồn tại siêu việt thế giới vật chất được gọi là hữu ái hay vô sắc ái trụ địa.

Bốn trụ địa phiền não được nói là phiền não chủng tử, là những hạt giống hay những động lực thúc đẩy phát sinh tất cả mọi khát vọng ô nhiễm. Những khát vọng này được gọi là khởi phiền não, thượng phiền não, hay tùy phiền não, còn được nói là phiền não hiện hành. Sát na phiền não sanh khởi tương ứng với tâm trong từng sát na, nghĩa là tác động của các khởi phiền não không một sát na nào tách rời các hoạt động tâm lý. Mỗi tác động của chúng luân tập trở lại bốn trụ địa phiền não. Các chủng tử này phát sinh trở lại thành hiện hành tùy thuộc vào các hoạt động trên cơ sở chủ quan của các chức năng tâm lý. Trên mặt hiện hành, tuy khởi phiền não bị các môi trường sinh hoạt chi phối, nhưng động lực và hậu quả của các hành động chỉ trực tiếp ảnh hưởng trên đời sống một cá nhân riêng biệt.

Phiền não như vậy là tâm sở, tâm tức dòng tâm thức hay chuỗi sát na sinh diệt nối tiếp là tâm vương. Vương sở tương ưng, khởi phiền não là tâm tương ưng. “Tâm vương trong từng một niệm duyên vào đối tượng, khi ấy, các pháp phiền não tùy tâm mà xuất hiện, đồng thời, không tách rời nhau; do đó gọi là sát na tương ưng.” (Thắng Man Bảo khố, 51c21. Chú thích của Tuệ Sỹ trong Thắng Man giảng luận) Cũng như xúc cảnh sanh tình liền sanh phiền não. Xúc, cảnh, tình, và phiền não tương ưng tương hợp.

Ngoài bốn trụ địa phiền não, Thắng Man còn nói đến vô minh trụ địa. Vô minh trụ địa là bức màn phiền não bao phủ ngăn cách bản thân cá biệt với thế giới bao la vô tận của những quan hệ phổ biến, nghĩa là pháp giới trùng trùng duyên khởi. Vô minh trụ địa đồng nghĩa với căn bản vô minh, hoặc nói là căn bản bất giác, tức là điều mà luận Khởi tín nói: “Do không thông suốt pháp giới nhất thể tuyệt đối (ekadharmadhātu), nên không tương ưng với

tâm mà hốt nhiên khởi vọng niệm, do đó gọi là vô minh.” Tức là, không phải là một chi trong 12 chi duyên khởi, nhưng là một niệm bất giác khởi lên khuấy động chân tâm. Thắng Man Bảo khốt: “Vô minh trụ địa ở đây chỉ cho tâm vọng tưởng. Bản thể của nó là vô minh.” Lãng già: “Cái được gọi là thức a lại da chuyển động cùng với bảy thức (là những cái) được sản sinh từ vô minh trụ địa.” (Chú thích của Tuệ Sỹ trong Thắng Man giảng luận)

Điểm khác biệt với bốn trụ địa là ở chỗ vô minh trụ địa luôn luôn chỉ tồn tại như là chủng tử. Nó không tùy thuộc vào các hoạt động trên cơ sở chủ quan của các chức năng tâm lý mà trái lại tồn tại và tác động trong quan hệ phổ biến. Vô minh trụ địa là sở tri chướng, bốn trụ địa và khởi phiền não là phiền não chướng. Phiền não chướng là do ngã, ngã sở chấp làm gốc. Bởi do ngã, ngã sở chấp mà khởi tham, v.v... các phiền não. Do đây mà chiêu cảm cái khổ sinh tử phân đoạn luân lưu trong ba cõi. Sở tri chướng là do không triệt ngộ thật sự thật lý của tất cả pháp nên trí bị chướng ngại đối tất cả pháp. Phiền não chướng là do ngã chấp. Sở tri chướng là do pháp chấp. Ngã chấp tất phải do nơi pháp chấp. Pháp không chấp thì ngã không thành. Phiền não chướng có là do sở tri chướng mà sở tri chướng là sở y, là cội nguồn pháp sanh, pháp chấp. Bởi thế cho nên vô minh trụ địa là “sở y của hàng hà sa số phiền não tạp nhiễm và cũng khiến cho bốn loại phiền não tồn tại lâu dài” (Kinh Thắng Man. Tuệ Sỹ giảng luận)

Trong quá trình giải thoát, sau khi diệt trừ kiến và ái qua hai giai đoạn kiến đạo và tu đạo, hành giả trở thành một vị A la hán. Đối với bản thân cá biệt của mình, và chỉ liên hệ bản thân cá biệt của mình, vị ấy được nói là đã hoàn toàn thoát khỏi mọi thống khổ, đã đoạn trừ tất cả những nguyên nhân tập khởi của chúng, đạt đến an lạc của tịch diệt Niết bàn, và đã tu tập trọn vẹn. Nhưng theo Thắng Man, vì chưa đoạn trừ được vô minh trụ địa, vị ấy còn nỗi khổ chưa được biết đến, còn tàn dư những nguyên nhân tập khởi chưa được đoạn trừ, còn có sự tịch diệt chưa được hoàn toàn chứng ngộ, và còn đoạn đường chưa đi suốt. Vị ấy chỉ đang trên con đường đi đến Niết bàn chứ chưa phải là cùng đích. Vị ấy chỉ mới vượt qua những thống khổ của sinh tử phân đoạn chứ chưa vượt qua nỗi khổ, nỗi sợ hãi của sinh tử biến dịch.

Trong Thắng Man giảng luận, Thầy Tuệ Sỹ viết: “Vô minh trụ địa là tầng sâu thẳm nhất nằm bên dưới tận cùng, mà độ dày của các tầng trên tùy thuộc vào nó. Duy vô minh vẫn còn là một khái niệm huyền bí. Vì như Thắng Man nói, chỉ A la hán, Bích chi Phật, và Đại lực Bồ tát mới trực nghiệm được xung lực hoạt động này mà thôi. Tuy vậy, nó cần phải được nhận diện, vì nếu không, khi các Thánh giả A la hán, Bích chi Phật, Đại lực Bồ tát diệt trừ

triệt để tất cả các phiền não trụ địa, các Ngài nhất định phải nhập Niết bàn, vì không mảnh đất tồn tại nào nữa.

Các trụ địa là các mảnh đất tâm thức được xông ướp. Nhưng ngoài mảnh đất tâm ấy, không có tự thể tâm thức nào khác. Khi mê, gọi là thức. Khi ngộ, gọi là trí. Mảnh đất tâm nếu được cải tạo tốt, được chăm bón cẩn thận, sẽ sản xuất những thứ hoa trái tốt, không độc hại. Chuyển mê thành ngộ, chuyển thức thành trí, đó là công phu tu tập cho quá trình chuyển y được minh giải rất chi tiết trong Duy thức học về sau này.”

Trong kinh Thủy tịnh Phạm chí, Trung A hàm 93, các mảnh đất tâm thức xông ướp ấy được đức Phật ví như cái áo bị cấu bẩn.

“Ví như cái áo bị cấu bẩn đem cho nhà thợ giặt, người thợ giặt nhận áo đó, hoặc dùng tro, hoặc lấy chum kết, hay dùng bột giặt chà xát thật kỹ cho sạch cái áo dơ bẩn đó. Dù người thợ giặt dùng tro, hoặc lấy chum kết, hay dùng bột giặt chà xát thật kỹ cho sạch, cái áo dơ ấy vẫn có màu dơ bẩn. Cũng vậy, nếu có hai mươi một thứ ô uế làm ô uế tâm thời chắc chắn phải đi đến ác xứ, sanh vào địa ngục.

Những gì là hai mươi một thứ ô uế? Đó là tâm uế do tà kiến, tâm uế do phi pháp dục, tâm uế do ác tham, tâm uế do tà pháp, tâm uế do tham, tâm uế do nhuế, tâm uế do thù miên, tâm uế do trạo cử hồi quá, tâm uế do nghi hoặc, tâm uế do sân triền, tâm uế do phú kết, tâm uế do bòn xén, tâm uế do tật đố, tâm uế do lừa gạt, tâm uế do dua nịnh, tâm uế do vô tầm, tâm uế do vô quý, tâm uế do mạn, tâm uế do đại mạn, tâm uế do ngạo mạn, tâm uế do phóng dật. Nếu có hai mươi một thứ ô uế này nơi tâm, thời chắc chắn phải đi đến ác xứ, sanh trong địa ngục. Nếu có hai mươi một thứ ô uế này mà không làm ô uế tâm, thời chắc chắn được đi đến thiện xứ, sanh lên cõi trời.

... ..

Ví như cái áo trắng, sạch, của loại vải dệt ở xứ Ba la nại đem cho nhà thợ giặt, người thợ giặt nhận áo đó, hoặc dùng tro, hoặc lấy chum kết, hay dùng bột giặt chà xát thật kỹ cho sạch cái áo trắng, sạch, loại vải Ba la nại này. Người thợ giặt dùng tro, hoặc lấy chum kết, hay dùng bột giặt chà xát thật kỹ cho sạch, nhưng cái áo trắng, sạch của loại Ba la nại ấy vốn đã sạch lại càng trắng, sạch thêm. Cũng vậy, nếu có hai mươi một thứ ô uế không làm ô uế tâm thời chắc chắn được đi đến thiện xứ, sanh lên cõi trời.

... ..

Nếu ai biết được tà kiến là ô uế của tâm, thời sau khi biết liền đoạn trừ. Cũng như vậy, nếu ai biết được phi pháp dục là tâm uế, ác tham là tâm uế,..., phóng dật là tâm uế, thời sau khi biết liền đoạn trừ. Tâm của vị ấy cùng đi

đôi với từ, biến mãn một phương, thành tựu an trú, như vậy cho đến hai phương, ba phương, bốn phương, tứ duy trên dưới, trùm khắp tất cả; cùng đi đôi với lòng từ, không kết, không oán, không giận, không tranh cãi, rộng rãi bao la, vô lượng, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu an trú. Cũng như vậy, bi, hỷ, và tâm đi đôi với xả, không kết, không oán, không giận, không tranh cãi, rộng rãi bao la, vô lượng, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu an trú.

Này Phạm chí, đó là phương pháp gột rửa nội tâm chớ không phải gột rửa ngoại thân.”

Theo đoạn kinh văn trên, thời “tâm tánh vốn trong sạch, chỉ vì khách trần phiền não làm nhơ bẩn, nên nói là bất tịnh.” Xá lợi phát A tỳ đàm luận cũng chủ trương thuyết tâm tánh bản tịnh: “Tâm tánh là thanh tịnh, vì khách trần làm nhiễm ô. Kẻ phàm phu vì chưa nghe nên không thể thấy biết một cách như thực, cũng không có tâm tu. Còn thánh nhân đã nghe nên thấy biết như thực, và cũng có tâm tu. Xa lìa khách trần nhơ bẩn thời tâm tánh thanh tịnh” (Đại chính, 28, trang 697, Trung)

Nhưng căn cứ theo lý do nào mà nói phiền não là khách, và tâm thanh tịnh là chủ? Theo Tôn luận thuật ký của Từ Ân Đại sư, sự thật tuy có tịnh tâm và bất tịnh tâm, nhưng do kết quả tu dưỡng, cuối cùng trừ khử tâm phiền não bất tịnh mà chỉ còn lại tâm thanh tịnh. Tức là lấy cái tạm thời còn lại làm chủ, và cái đã bị trừ khử làm khách.

Trong Thắng Man giảng luận, Thầy Tuệ Sỹ giảng giải: “Nếu phân tích tâm thể, thời tâm vốn không tương ưng với phiền não. Tâm là dòng chảy liên tục, lưu chuyển từ đời này sang đời khác. Tự thể của tâm sinh rồi diệt, diệt rồi sinh, trong từng sát na tiếp nối không gián đoạn. Cũng như một đóm lửa được quay rất nhanh sẽ tạo thành một vòng lửa liên tục và khép kín. Vòng lửa chỉ là ảo ảnh ngoại hiện, không có tự thể. Cũng vậy, tâm thể sinh diệt trong từng sát na, dòng tương tục của tâm chỉ tồn tại do phân biệt vọng tưởng. Chỉ có dòng tương tục của tâm được nhận thức là có bị nhiễm ô bởi phiền não, nhưng tự thể của tâm là Không tánh, do đó không hề chịu ảnh hưởng tác động gì của phiền não ô nhiễm. Phiền não như vậy được gọi một cách rất hình tượng là khách trần, hạt bụi trên đường đời, người lữ khách đến rồi đi trong thoáng chốc.”

Thắng Man nói: “Như Lai tạng với tự tánh thanh tịnh này tuy bị vấy bẩn bởi phiền não khách trần và phiền não hiện khởi, nhưng vẫn là cảnh giới bất tư nghị của Như Lai. Vì sao? Thiện tâm trong từng sát na không hề bị ô nhiễm

bởi phiền não. Bất thiện tâm trong từng sát na cũng không hề bị ô nhiễm bởi phiền não. Phiền não không xúc tâm. Tâm không xúc phiền não. Vậy đâu có thể pháp không xúc lại có thể nhiễm ô tâm được.”

Nhưng nhiều phái phản đối thuyết tâm tánh bản tịnh, tâm vốn trong sạch. Hữu bộ cho rằng sự thiện, ác, tịnh, bất tịnh trong tâm là tùy theo mỗi tâm sở tương ưng với tâm vương, hay tâm sở ly khai (bất tương ưng) tâm vương. Về bản tánh, không thể nói là tịnh hay bất tịnh được. Đây là khảo sát vấn đề trên phương diện tướng trạng hay tác dụng của tâm, khác với chỗ lập cước của các nhà tâm tánh thanh tịnh luận xét tâm tánh về mặt bản thể.

Lại có phái chủ trương nhất tâm tương tục luận, tuy cùng một lập trường với bản tánh luận, nhưng coi tâm là trung tính. Theo phái này, bản tánh của tâm một mặt là tương tục, một mặt là bất biến. Do đó, bất luận là thiện tâm khởi, hay ác tâm khởi, có phiền não khởi hay không phiền não khởi, tất cả đều cùng một tính. Khi phiền não khởi thời cũng như quần áo hay tấm gương bị một lớp bụi phủ kín. Khi Thánh đạo hiện ra thời phiền não tiêu diệt cũng như quần áo được giặt sạch và gương được lau bụi. Tác ngoài tướng và dụng của tâm, nhận có tâm tánh, cũng gần giống như bản tịnh luận. Nhưng không nói rõ hẳn là bản tịnh, mà chỉ bảo bất luận có tùy miên hay không tùy miên, cũng là một. Như vậy, về phương diện trung lập, có thể nói tương tự thuyết tương ưng của Hữu bộ.

Sau này, chủ trương cho A lại da là vọng thức có thể xem như đã phát xuất từ thuyết tâm bản bất tịnh, và thuyết Như Lai tạng có thể nói đã khai triển từ thuyết tâm tịnh. Duy thức luận do Bát nhã lưu chi dịch, nói: “Tâm có hai loại: một là tâm tương ưng, hai là tâm bất tương ưng. Tâm tương ưng là tất cả tâm phiền não, kết, sử, thọ, tưởng, hành, v.v... tương ưng. Bởi thế nên nói rằng tâm, ý, và thức tên khác mà nghĩa là một. Tâm bất tương ưng là tâm đệ nhất nghĩa đế, thường trụ, bất biến, tự tính thanh tịnh.” (Đại chính, 31, trang 64, Trung)

---o0o---

Tánh giác và năm trước.

Bản tánh tịnh tâm, theo Thiên sư Phổ Chiếu nói trong Tu tâm quyết, chính là “cái tâm thể không tịch, hư tri, thanh tịnh” của chúng ta, “cái thắng tịnh minh tâm của ba đời chư Phật, cũng là cái giác tánh bản nguyên của chúng sinh.” Trong Hoa nghiêm nguyên nhân luận, ngài Khuê phong Tông

Mật cũng nói đến cái chân tâm bản giác, và giải thích giáo lý Nhất thừa hiển tánh giác là giáo lý trực hiển chân nguyên, tức tánh giác vốn có: “Nhất thừa nói: tất cả chúng sinh đều có cái tâm bản giác.”

Chân tâm bản giác của chúng sinh được thuyết giảng rất sâu rộng trong kinh Thủ lăng nghiêm, Tâm Minh Lê đình Thám dịch giảng. Đức Phật nương nơi thấy nghe thông thường của chúng sinh mà chỉ bày cho chúng sinh chứng ngộ chân tâm bản giác, nghĩa là chứng ngộ pháp giới tính. Pháp giới tính là tính bản nhiên của tất cả sự vật, tức tất cả chuyển động và hiện tượng trong vũ trụ. Sau đây là đoạn kinh thuật lại lời đức Phật chỉ rõ nguyên nhân của thế giới phiền não để giải đáp thắc mắc của ông Phú lâu na, vị đệ tử thuyết pháp hay nhất của Phật. Ông Phú lâu na trình bày chỗ nghi về bốn khoa âm, nhập, xứ, và giới. Nếu bốn khoa này đều là tánh thanh tịnh bản nhiên Như Lai tạng, chứ không phải là nguyên nhân sinh ra phiền não như một số giáo pháp chủ trương, thì các pháp hữu vi, thế giới, chúng sinh, và nghiệp quả đều không có nguyên nhân, nhưng không lẽ tánh thanh tịnh bản nhiên lại sinh ra các pháp hữu vi sinh diệt tiếp tục?

“Phật dạy: Ông Phú lâu na, như ông vừa nói, đã là bản nhiên thanh tịnh thì làm sao bỗng nhiên lại sinh ra có núi, sông, đất liền. Vậy ông không thường nghe Như Lai chỉ dạy: Tánh giác là diệu minh, bản giác là minh diệu, hay sao?

Ông Phú lâu na bạch: Thưa Thế tôn, vâng, tôi thường nghe Phật chỉ dạy nghĩa ấy.

Phật bảo: Ông bảo cái giác là minh, lại là vì bản tánh của nó là minh nên gọi nó là giác, hay là vì giác được cái không minh mà gọi là minh giác?

Ông Phú lâu na bạch: “Nếu cái không minh mà gọi là giác, thì nó không minh được cái gì (tức là không có sở minh).

Phật dạy: Nếu không có sở minh là không có minh giác, thì có sở không phải là giác; mà không sở, lại không phải là minh; và không minh, thì lại không phải là giác tánh trạch minh. Vậy tánh giác chắc là minh, do vọng tưởng mà làm ra có minh giác. Giác không có gì là sở minh, nhân có minh mà lập ra thành sở. Đã giả dối lập ra có sở, mới sinh ra cái năng hư vọng của các ông.

Trong tánh không đồng, không khác, nổi dậy thành ra có khác. Khác với cái khác kia, thì nhân cái khác đó mà lập thành cái đồng. Phát minh cái đồng, cái khác rồi, thì nhân đó mà lập ra cái không đồng, không khác. Rồi loạn như vậy, đối đãi với nhau sinh ra lao lự; lao lự mãi phát ra trần tướng, tự vẫn đục lẫn nhau. Do đó, đưa đến những trần lao phiền não. Nổi lên thì thành

thế giới, lặng xuống thời thành hư không. Hư không là đồng, thế giới là khác. Cái không đồng không khác kia, thật là pháp hữu vi.”

Câu Phật thường dạy và được nhắc lại ở đây: “Tánh giác là diệu minh, bản giác là minh diệu” có ý nghĩa rất sâu xa, hàng Nhị thừa chỉ lĩnh hội được một phần, chứ chưa được toàn bộ ý nghĩa. Ngài Tâm Minh giải thích: Tánh giác của chúng sinh có hai đặc tính. Một là diệu, nghĩa là duyên khởi ra các sự vật. Hai là minh, nghĩa là nhận biết các sự vật. Tánh giác thường diệu thường minh; cái diệu của tánh giác luôn luôn là minh, nên gọi là tánh giác diệu minh.

Còn bản giác là đối với thi giác mà nói. Chúng sinh mê lầm, ở nơi tánh giác, chỉ theo cái minh, mà không biết cái diệu, nhận cái minh làm giác, nên cái diệu hóa thành cái sở minh, hình như ở ngoài cái giác. Năng sở đã thành lập, thời vọng chấp ngày càng nhiều. Do đó, theo trần cảnh mà phân biệt, mà tạo nghiệp, tự cột mình trong vòng sinh diệt. Đến khi được nghe Phật pháp, chúng sinh nương theo bản tánh mà tinh tấn tu hành. Lúc bắt đầu được bản tánh, chẳng những là minh, mà còn là diệu nữa, thời gọi là thi giác. Trông về tánh giác, thi giác gọi tánh giác là bản giác, nghĩa là giác tánh bản lai sẵn có của mình. Bản giác ấy thường minh và thường diệu. Cái minh luôn luôn hợp cái diệu, chớ không tách rời cái diệu như trong lúc mê lầm, nên gọi là bản giác minh diệu.

Khi được Phật hỏi nhận cái giác là minh, lại là vì bản tánh của nó là minh, nên gọi là giác, hay là vì giác được cái không minh, mà gọi là minh giác, nghĩa là cái giác sáng suốt đã trừ diệt vô minh, ông Phú lâu na còn pháp chấp nên đáp lại rằng: “Tâm tánh của chúng sinh đây đây vô minh, không thể gọi là giác, vì nó không sáng suốt và luôn luôn bị phiền não mê lầm ràng buộc.” Như vậy, ông chẳng những không thừa nhận chúng sinh vốn có tánh giác diệu minh, mà còn nhận lầm cái minh giác là tánh giác.

Phật bác bỏ luận điệu của ông Phú lâu na: “Nếu cần có sở minh mới có minh giác, thời theo chỗ ông đã rõ, hề đã có sở, thời không phải là giác, nhưng cũng theo lời ông nói, nếu không có sở thời không phải là minh. Như thế, cái minh giác của ông không thể thành lập. Và lại, tâm tánh chúng sinh khác với cỏ cây, đâu phải là không minh. Vậy tánh giác chắc là minh, do vọng tưởng chấp thật có chân, thật có vọng, mới tạo ra cái minh giác của ông. Giác tánh vốn tự minh, tự diệu, không có gì đáng gọi là sở minh. Chỉ vì nhân có minh, mà giả dối lập ra thành sở, nên mới giả dối sinh ra cái năng minh của chúng sinh.”

Chúng sinh không giác ngộ bản tánh, chỉ nhận cái minh làm giác, nên cảnh giới duyên khởi hóa thành sở minh. Đối lại với cảnh sở minh, cái tánh minh lại hóa thành năng minh. Năng minh, sở minh đối đãi nhau mà sinh ra vọng tưởng, chấp có thật ngã, thật pháp, rồi theo nhân duyên mà sinh ra có thân, có cảnh, có nghiệp chung, có nghiệp riêng, làm cho tánh giác trở thành ô nhiễm, đi đến phát sinh những trần lao phiền não. Vì không giác ngộ chân tánh như như của pháp giới, nên chúng sinh mới theo nghiệp mà chịu báo, chìm đắm mãi mãi trong biển sinh tử.

Đây cũng là trường hợp của các vị Nhị thừa, tuy đã trừ diệt câu sinh ngã chấp, chứng quả A la hán, nhưng vì còn pháp chấp, nên vẫn còn thấy thật có vô minh phải trừ, thật có đạo quả phải chứng. Do đó vẫn chưa trừ hết được cái tướng của trí năng chứng và của quả sở chứng, vẫn còn mắc cái lỗi lấy minh làm giác, tu nhân giải thoát, chứng quả giải thoát, chứ chưa nhận biết chúng sinh có tánh giác bình đẳng như Phật và cũng chưa nhận biết chỗ chứng của Phật là toàn vọng toàn chân, sinh tử và Niết bàn đều bình đẳng, không hai không khác.

Trong kinh Thủ lăng nghiêm, Phật dạy: “Tất cả các tướng huyễn hóa nơi tiền trần, chính nơi tâm mà sinh ra, rồi theo nơi tâm mà diệt mất. Cái huyễn hóa giả dối gọi là tướng, mà cái tánh chính là tâm tánh nhiệm màu sáng suốt. Như vậy, cho đến năm âm, sáu nhập, mười hai xứ, và mười tám giới, nhân duyên hòa hợp giả dối có sinh ra, nhân duyên chia lìa giả dối gọi rằng diệt, mà không biết rằng sinh, diệt, đi, lại đều vốn là tánh chân như cùng khắp, không lay động, nhiệm màu, sáng suốt, thường trụ của Như Lai tạng. Trong tâm tánh chân thường đó, cầu cho ra những cái đi, lại, mê, ngộ, sống, chết, hẳn không thể được.”

Chúng sinh mê lầm, đi ngược với bản tánh diệu minh, nhận tứ đại làm thân của mình, rồi nương theo thân đó mà đối đãi với hoàn cảnh, phát sinh ra cảm giác; do cảm giác khác nhau, làm cho tánh bản minh chia thành những điều thấy, nghe, phân biệt, che lấp tâm tánh, tạo ra năm lớp ô trược, gọi là ngũ trược.

“Thế nào là trược? A nan, ví như nước trong, bản nhiên là trong sạch, lại như những thứ bụi, đất, tro, cát, bản chất là ngăn ngại; hai bên bản nhiên thể chất khác nhau, không hợp nhau được. Có người thể gian lấy đất bụi kia ném vào nước sạch, thời đất mất ngăn ngại, nước mất trong sạch, hình trạng đục vẩn, gọi đó là trược.”

Năm trước nơi tự tâm cũng vậy. Bản tánh vốn là thanh tịnh, thường trụ, không thay đổi, vọng tưởng vốn là giả dối, sinh diệt, tiếp tục, hai bên tính cách trái ngược nhau. Chúng sinh không giác ngộ bản tánh, theo các vọng tưởng, để cho vọng tưởng choán mất tâm tánh, nên mới sinh ra năm trước. Năm trước ấy là: kiếp trước, kiến trước, phiền não trước, chúng sinh trước, và mệnh trước.

“A nan, ông thấy hư không khắp thập phương thế giới. Bên không, bên thấy, không tách rời nhau. Có cái không mà không thật thể, có cái thấy (kiến) mà không hay biết (giác tri), hai bên xen lộn giả dối thành ra lớp thứ nhất, gọi là kiếp trước.” Đây là ý Phật muốn nói, nơi một tâm tánh, chia ra có năng, có sở. Tuy đã chia ra năng sở, nhưng cái năng minh chưa có phân biệt, cái sở minh chưa có hình tướng, đó là lớp thứ nhất.

“Thân ông hiện ôm bốn món đại làm tự thể, che bít những sự thấy, nghe, hay, biết (kiến, văn, giác, tri), thành bị ngăn ngại và trở lại làm cho các thứ địa, thủy, hỏa, phong, thành có hay biết. Các điều đó xen lộn giả dối thành ra lớp thứ hai, gọi là kiến trước.” Đã chia ra có thân có cảnh, gán cái năng minh vào một thân tứ đại, làm cho những vật vô tri hóa thành có hay biết. Dem cái thân đối đãi với cảnh, thời cảnh đối đãi với thân, sinh ra cảm giác, mặc dầu những cảm giác đó còn là hồn nhiên, chưa phân tích ra thành các sự vật, đó là lớp thứ hai.

“Lại trong tâm ông, những sự nhớ biết học tập, phát ra tri kiến, hiện ra tướng sáu trần, thời những sự đó, rời tiền trần không có tướng, rời tri giác không có tánh, xen lộn giả dối thành ra lớp thứ ba, gọi là phiền não trước.” Ý thức tóm thu các cảm giác, phát hiện những tướng chung của các sự vật, nương theo các tướng chung ấy mà phân biệt sự vật này khác, tùy theo phẩm tính của sự vật mà đặt tên, mà ưa ghét, mà nhớ nghĩ, làm cho tâm thức luôn luôn bị rối loạn khổ não, đó là lớp thứ ba.

“Lại tâm ông ngày đêm sinh diệt không ngừng, tri kiến thời muốn lưu mãi ở thế gian, nhưng nghiệp báo xoay vần thời lại thường dời đổi cõi này cõi khác, những điều đó xen lộn giả dối thành ra lớp thứ tư, gọi là chúng sinh trước.” Chúng sinh đã rời bỏ tâm tánh thường trụ, nhận cái tâm thức sinh diệt là mình, nhận cái thân tứ đại sinh diệt làm thân mình, thời tất nhiên phải chịu quả báo sinh diệt. Vì thế, mặc dầu chúng sinh gắn bó với cái thân mình, với cái ý thức hay biết của mình, trông mong sống mãi như thế, nhưng quả báo sinh diệt lại bắt buộc những cái có sống thời phải có chết. Chết mà luyến

tiếp mãi cái sống, nên hết thân này chịu thân khác, theo nghiệp báo mà xoay vần mãi mãi trong lục đạo, đó là lớp thứ tư.

“Cái thấy cái nghe của ông bản tánh vốn không khác nhau, do các trần cách trở mà không duyên có gì, lại sinh ra khác nhau. Trong tánh thời vẫn biết nhau, nhưng trong dụng thời trái ngược nhau, cái đồng và cái khác đã mất hẳn chuẩn đích, xen lộn giả dối thành ra lớp thứ năm, gọi là mệnh trước.” Tuy xoay vần mãi mãi, hết thân này sang thân khác, nhưng hề sống với thân nào thời dính liền với thân ấy, bị cái tổ chức của thân ấy ràng buộc. Do đó, tuy cùng một tánh biết mà chỉ có thể thấy với con mắt, nghe với lỗ tai, tùy theo từng bộ phận của thân thể mà lãnh thọ những cảm giác nhất định, làm cho cái hay biết viên mãn cùng khắp bị hiện nghiệp hạn chế, đó là lớp thứ năm.

Nguyên nhân của năm trước là vì bỏ mất cái chân tâm bản giác thường hằng, không phân biệt, không sinh diệt, mê làm theo cái vọng tâm sinh diệt. Vọng tâm đối cảnh có biết, mà biết theo chiều phân biệt thuận nghịch, tốt xấu, có không, phải quấy. Biết như vậy là vọng, cho cảnh là thật thời có si, cho nó là tốt xấu thời có tham có sân. Cho nên, đối với cảnh, thấy có cái phải, hay có cái chẳng phải, đều là vọng tâm.

Tại sao lại có mê lầm, tâm đối với cảnh lại sinh ra đấm cháp, nơi nhất chân pháp giới lại chia ra có tâm năng minh và cảnh sở minh đối đãi với nhau? Đó là do phát nghiệp vô minh vọng động phân biệt thành năng thành sở, và nhuận sinh vô minh gắn bó với thân, với cảnh, sinh ra những phiền não mê cháp. Vậy vô minh, nguyên do của mê lầm, toàn là những nhận thức sai lầm, không có căn cứ, không thể nói có ai làm và ai chịu. Phật dạy phải lấy tâm tánh không sinh diệt làm cơ sở để tu tiến và nhận biết những lớp mê lầm đã che lấp tâm tánh. Mặt khác, Phật dạy phải lựa bỏ những cội gốc sai lầm cho kỳ hết.

Tiếp tục sự đả phá nhận thức sai lầm phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri được trình bày trong những phẩm trước, Phẩm VI: Quán nhiệm nhiệm giả bài bác nhận thức phân biệt người nhiệm và pháp nhiệm như hai thật thể, hữu và sở hữu.

Đối với phạm phu, uẩn, xứ, và giới đều là hữu có tự tính. Mỗi khi cảm thấy phiền não thời tưởng rằng phiền não có thật, nương gá nơi uẩn, xứ, và giới. Nói cách khác, uẩn, xứ, và giới là hữu chủ thể và phiền não là sở hữu thuộc tính. Trong Phẩm VI: Quán nhiệm nhiệm giả, chữ nhiệm có nghĩa là nhuộm,

dịch từ tiếng Phạn raga. Raga là một danh từ dẫn xuất từ động từ Öranj, Öranj có nghĩa là nhuộm, tô màu. Raga, nói một cách tổng quát, là chất nhuộm, cái tô màu, thí dụ như phiền não. Raga còn được dịch là tham, một trong ba độc. Người nhiễm là dịch chữ Phạn rakta, có nghĩa là người bị nhuộm, bị tô màu, chẳng hạn như người có phiền não.

---o0o---

Luận giải Phẩm VI.

Bài tụng VI.1 đưa ra quan điểm của đối phương về trường hợp một người nhiễm chủ thể tự hữu trước khi có pháp nhiễm thuộc tính. Theo quan điểm này, pháp nhiễm tùy thuộc người nhiễm và hiện khởi nơi nào có người nhiễm.

Bản chữ Hán:

VI.1. Nhược ly ư nhiễm pháp/ Tiên tự hữu nhiễm giả/ Nhân thị nhiễm dục giả/ Ứng sinh ư nhiễm pháp.//

Dịch:

VI.1.Nếu lìa ngoài pháp nhiễm/ Trước đã tự có người nhiễm/ Nhân nơi người nhiễm/ Nên mới sinh pháp nhiễm.//

Quan điểm trên bị bác bỏ. Làm thế nào gọi là người nhiễm mà chẳng có pháp nhiễm thuộc tính? Hóa ra các bậc Thánh cũng gọi là người nhiễm hay sao?

Đối phương chuyển quan điểm qua trường hợp pháp nhiễm thuộc tính tự hữu trước khi có người nhiễm chủ thể, nghĩa là đâu không có người nhiễm vẫn có pháp nhiễm. Nhưng người nhiễm là sở y của pháp nhiễm, thử hỏi không có chỗ nương thì pháp nhiễm do từ đâu mà hiện khởi? Một trái cây không hiện hữu thì không thể giú chín được.

Đối phương vẫn tiếp tục: “Vừa rồi, bác bỏ pháp nhiễm mà không bác bỏ người nhiễm. Nhưng đã gọi là người nhiễm thì phải có pháp nhiễm thuộc tính. Do đó, tất phải có pháp nhiễm.”

Nếu có pháp nhiễm thì pháp nhiễm hoặc có tự tính hoặc không có tự tính. Nếu pháp nhiễm không có tự tính, tùy duyên sinh khởi, thì duyên khởi không đòi hỏi trước phải có một căn bản phát sinh tức người nhiễm chủ thể.

Nếu pháp nhiễm là hữu có tự tính thì đâu cần một căn bản sở y nơi người nhiễm chủ thể? Sự hữu có tự tính của pháp nhiễm không dính líu gì đến sự thật hữu của chủ thể và ngược lại. Tại sao vậy? Là vì sự hữu có tự tính không phải là sự hữu cấu sinh và hỗ tương y tồn, nghĩa là không phát sinh và tồn tại tương quan cùng với những hữu khác.

Bài tụng VI.2 nói rõ lập trường của ngài Long Thọ về vấn đề phân biệt hoặc người nhiễm tự hữu và pháp nhiễm sinh khởi tùy thuộc người nhiễm, hoặc pháp nhiễm tự hữu và người nhiễm sinh khởi tùy thuộc pháp nhiễm.

Bản chữ Hán:

VI.2. Nhược vô hữu nhiễm giả/ Vân hà đương hữu nhiễm/ Nhược hữu nhược vô nhiễm/ Nhiễm giả diệt như thị.//

Dịch:

VI.2. Nếu không có người nhiễm/ Thử hỏi làm sao có pháp nhiễm?/ Hoặc có hoặc không có pháp nhiễm/ Cách lập luận đối với người nhiễm cũng như vậy.//

Hãy lưu ý lưỡng phân biện chứng áp dụng trong bài tụng VI.2 dựa trên sự phân chia thành hữu và sở hữu. Một mặt, với hai thiên kiến, có hay không có người nhiễm chủ thể, sự hữu của pháp nhiễm thuộc tính không thể xác định được. Mặt khác, áp dụng cùng một luận thức vào trường hợp ngược lại, với hai thiên kiến, có hay không có pháp nhiễm thuộc tính, sự hữu của người nhiễm chủ thể không thể xác định được.

Đối phương đưa ra quan điểm khác cho rằng người nhiễm và pháp nhiễm là hai tự thể cộng hữu hay câu hữu (sahabhàva). Chữ Phạn sahabhàva Hán dịch là hòa hợp. Bản dịch Bát nhã đang gọi là đồng thời. Như vậy có thể bảo rằng cộng hữu là đồng thời hiện hữu bên nhau một cách ngẫu nhiên chứ không có tánh cách câu sinh, nghĩa là không nương vào nhau mà phát sinh theo đúng công thức của lý tắc duyên khởi: Cái này có thời cái kia có, cái này không thời cái kia không, cái này sinh thời cái kia sinh, cái này diệt thời cái kia diệt. Đối phương cho rằng chính do bởi một pháp nhiễm hiện khởi đồng thời với sự hiện khởi của một hữu nên hữu này tham nhiễm và trở thành người nhiễm. Hãy gọi đó là sự cộng hợp.

Đối phương vin vào sự cộng hợp để biện chứng rằng cả người nhiễm lẫn pháp nhiễm hiện hữu riêng biệt và có tự tính. Hai câu đầu của bài tụng VI.3 phản bác điều này:

VI.3ab: Nhiễm giả cập nhiễm pháp/ Câu thành tắc bất nhiên/ (Dịch: Người nhiễm và pháp nhiễm/ Cả hai cùng lúc thành lập là điều không đúng/)

Lý do:

VI.3cd. Nhiễm giả nhiễm pháp câu/ Tắc vô hữu tương đãi.// (Dịch: Vì người nhiễm và pháp nhiễm cùng có trong một lúc/ Thời không có sự hỗ tương tùy thuộc.//)

Hai tự thể riêng biệt đồng thời hiện hữu bên nhau không có nghĩa là chúng câu sinh, hỗ tương y tồn.

Bài tụng VI.4 áp dụng phương pháp phủ định y cứ trên tánh phi nhất phi dị của hai tự thể, người nhiệm và pháp nhiệm.

Bản chữ Hán:

VI.4. Nhiệm giả nhiệm pháp nhất/ Nhất pháp vân hà hợp/ Nhiệm giả nhiệm pháp dị/ Dị pháp vân hà hợp.//

Dịch:

VI.4. Người nhiệm và pháp nhiệm đồng nhất/ Đồng nhất thời làm sao hợp?/ Người nhiệm và pháp nhiệm khác nhau/ Khác nhau thời làm sao hợp?//

Có hai trường hợp cộng hợp: cộng hợp trong nhất thể (ekatve sahabhavo) và cộng hợp trong dị biệt thể (prthaktve sahabhavo).

Nếu hai tự thể, pháp nhiệm và người nhiệm, đồng một thể mà hợp thời đó là điều không hợp lý. Vì bản thể của pháp nhiệm và pháp nhiệm bất tương ly nên không thể nói chúng đồng thời hiện hữu. Vì bản thể của pháp nhiệm cũng là bản thể của người nhiệm nên không thể nói pháp nhiệm và người nhiệm đồng thời hiện hữu.

Nếu là hai tự thể sai biệt thời chúng không thể hợp vì chúng không thể ở chung một chỗ vào cùng một lúc.

Bài tụng VI.5 giải thích cơ sở pháp nhiệm và người nhiệm, đồng thể hay khác thể đều không thể được.

Bản chữ Hán:

VI.5. Nhược nhất hữu hợp giả/ Ly bạn ung hữu hợp./ Nhược dị hữu hợp giả/ Ly bạn diệc ung hợp.//

Dịch:

VI.5. Nếu đồng nhất mà hợp/ Thời lia bạn vẫn hợp./ Nếu khác nhau mà hợp/ Thời lia bạn cũng hợp.//

Chữ “bạn” trong bài tụng có nghĩa là cái gì sai biệt nhưng không lia xa, như trong trường hợp cộng hợp, tự thể này là bạn của tự thể kia. Nếu cộng hợp là do hai tự thể đồng nhất đồng thời hiện hữu, thời có thể nói: Hai tự thể đồng nhất đồng thời hiện hữu thời cộng hợp. Và như vậy đưa đến hệ quả phi lý là một tự thể thôi mà cũng nói là cộng hợp!

Nếu cộng hợp là do hai tự thể sai biệt đồng thời hiện hữu, thời có thể nói: Hai tự thể sai biệt đồng thời hiện hữu thời cộng hợp. Và như vậy đưa đến hệ quả phi lý là theo định nghĩa, hai tự thể sai biệt thời cách ly nhau, thế mà đôi riêng một tự thể thôi cứ vẫn nói là cộng hợp!

Bài tụng VI.6 đặt vấn đề ngược lại. Nếu vì sai biệt tương ly mà người nhiệm và pháp nhiệm cộng hợp, thời làm sao xác định được chúng là sai biệt tương ly? Làm thế nào thành lập được người nhiệm độc lập cách ly pháp nhiệm mà vẫn thi thiết được sự cộng hợp? Do đó nên kết luận cặp tự thể ấy không thể cộng hợp.

Bản chữ Hán:

VI.6. Nhược dị nhi hữu hợp/ Nhiệm nhiệm giả hà sự/ Thị nhị tướng tiên dị/ Nhiên hậu thuyết hợp tướng.//

Dịch:

VI.6. Nếu khác nhau mà hợp/ Thời sự hiện hữu riêng biệt của người nhiệm và của pháp nhiệm làm sao thành lập?/ Hai tướng trước vốn đã sai khác/ Sao sau lại bảo chúng tương hợp?

Pháp nhiệm và người nhiệm nếu được xác định là sai biệt tương ly thời không thể cộng hợp. Vậy nói đến sự cộng hợp là nhắm mục đích gì? Đó là câu hỏi được nêu ra trong bài tụng VI.7.

Bản chữ Hán:

VI.7. Nhược nhiệm cập nhiệm giả/ Tiên các thành dị tướng/ Ký dĩ thành dị tướng/ Vân hà nhi ngôn hợp.//

Dịch:

VI.7. Nếu pháp nhiệm và người nhiệm/ Trước đã thành mỗi tướng sai khác/ Đã thành tướng khác nhau/ Làm sao mà nói hợp?//

Đối phương sử dụng khái niệm cộng hợp với mục đích xác lập sự hữu có tự tính của người nhiệm và pháp nhiệm. Nhưng điều kiện tiên quyết là phải minh chứng có hiện tượng cộng hợp. Muốn thế, phải chứng minh người nhiệm và pháp nhiệm là hai tự thể sai biệt tương ly. Ở đây, đối phương đương nhiên xác nhận có hiện tượng cộng hợp. Bởi thế, hai câu đầu của bài tụng VI.8 mới nói:

VI.8ab. Dị tướng vô hữu thành/ Thị cố nhữ dục hợp/ (Dịch: Vì tướng sai khác không thành/ Nên ông muốn chúng cộng hợp./)

Sự cộng hợp nếu không được xác lập thời không thể nói pháp nhiệm và người nhiệm là hai tự thể sai biệt tương ly. Hai câu cuối của bài tụng VI.8 diễn tả ý đó như sau :

VI.8cd. Hợp tướng cánh vô thành/ Nhi phục thuyết dị tướng.// (Dịch: Tướng hợp rốt ráo không thành/ Ông lại nói chúng sai khác.//)

Bài tụng VI.9 tóm lược vấn đề cộng hợp và sai khác: Vì không xác lập được tướng sai khác của pháp nhiệm và người nhiệm, nên không xác định được

tướng chúng cộng hợp. Nhưng thử hỏi có tướng sai khác nào khả dĩ dẫn xuất tướng cộng hợp?

Bản chữ Hán:

VI.9. Dĩ tướng bất thành cố/ Hợp tướng tác bất thành./ Ư hà dĩ tướng trung/
Nhi dục thuyết hợp tướng.//

Dịch:

VI.9. Vì tướng sai khác không thành/ Nên tướng hợp cũng không thành./
Đối với tướng khác nào nữa/ Mà ông nói là tướng hợp?//
Luận chứng trong toàn Phẩm được bài tụng VI.10 tổng kết như sau.

Bản chữ Hán:

VI.10. Như thị nhiệm nhiệm giả/ Phi hợp bất hợp thành./ Chư pháp diệc như
thị/ Phi hợp bất hợp thành.//

Dịch:

VI.10. Như vậy, pháp nhiệm ô và người tham nhiệm/ Chẳng phải hợp thành
chẳng phải không hợp thành./ Các pháp khác cũng như vậy/ Chẳng phải hợp
thành chẳng phải không hợp thành.//

Phép lưỡng phân biện chứng áp dụng trong bài tụng y cứ trên sự phân biệt quan hệ đồng thời và dị thời giữa người nhiệm và pháp nhiệm. Nếu xem chủ thể và thuộc tính, hữu và sở hữu, người nhiệm và pháp nhiệm là những tự thể có yếu tính quyết định, thời trên ba phương diện, thời tính, luận lý, và bản thể, chúng đều không hòa hợp. Nên lưu ý rằng Trung luận không bác bỏ sự hiện hữu của người nhiệm và của pháp nhiệm, cũng không bác bỏ sự chúng có thể đồng thời hiện hữu. Điều bị phản bác ở đây là phân biệt người nhiệm và pháp nhiệm như là những hữu có tự tính.

Trong một bài kệ (Kinh Tương ưng bộ, S.1, 22) do một vị Thiên nói lên trước mặt Thế tôn, có đoạn khẳng định ở ngoại giới, không có vật thể nào gọi là pháp nhiệm hiện hữu độc lập đối với một người có ý thức và làm duyên phát sinh tâm tham nhiệm nơi người ấy:

“Vật sai biệt ở đời,

Chúng không phải các dục.

Chính tư niệm tham ái,

Là dục vọng con người.”

Trong kinh Nhân duyên, Phẩm Chư thiên, Chương VI: Sáu pháp, Tăng chi bộ kinh, Đại tạng Việt Nam, đức Phật dạy:

“Có ba nhân duyên, này các Tỷ kheo, khiến các nghiệp khởi lên. Thế nào là ba?

Không tham là nhân duyên khiến các nghiệp khởi lên, không sân là nhân duyên..., không si là nhân duyên... Không phải từ không tham, tham khởi lên. Này các Tỷ kheo, chính từ không tham, chỉ có không tham khởi lên. Này các Tỷ kheo, không phải từ không sân, sân khởi lên. Này các Tỷ kheo, chính từ không sân, chỉ có không sân khởi lên. Này các Tỷ kheo, không phải từ không si, si khởi lên. Này các Tỷ kheo, chính từ không si, chỉ có không si khởi lên.”

Như vậy có nghĩa là, người không phiền não mà sở y cho phiền não sinh khởi là điều không thể có được.

Nếu hiểu chữ nhiễm (ràga) có nghĩa là chất nhuộm, cái tô màu, thời luận thức trong Phẩm VI này cũng áp dụng được trong trường hợp xét đến quan hệ giữa người từ thiện và pháp từ thiện. Nói một cách tổng quát, nên biết hết thấy phiền não và hết thấy pháp cũng như vậy, đều do nhân duyên tự thành, chẳng phải trước chẳng phải sau, chẳng phải hợp chẳng phải tán.

Ngài Nguyệt Xứng trích dẫn đoạn văn sau đây trong kinh Tam muội vương (Samàdhiràja sùtra) khi kết thúc luận giải Phẩm VI này.

“Cái gì bị nhuộm dơ (ô nhiễm), hay nơi cái gì nó bị nhuộm dơ, hay bởi cái gì nó bị nhuộm dơ, cái gì bị phá hại (tức sân), hay nơi cái gì nó bị phá hại, hay bởi cái gì nó bị phá hại, cái gì bị mê hoặc (tức si), hay nơi cái gì nó bị mê hoặc, hay bởi cái gì nó bị mê hoặc. Ai không quán sát pháp như vậy, thời không thủ đắc pháp như vậy. Ai không quán sát, không thủ đắc pháp như vậy, người ấy được nói là tâm không bị hủy hoại bởi tham nhiễm, sân hại, mê hoặc, an trú chánh định. Người ấy được nói là đã vượt sang bờ bên kia. Đã đạt được sự an ổn. Đã đi đến chỗ không sợ hãi. Cho đến, được nói là đã dứt sạch các lậu hoặc. Được nói là vị Sa môn đã ly nhiễm, tự tại, tâm hoàn toàn giải thoát, tuệ hoàn toàn giải thoát, hoàn toàn tự chế ngự (thiện điều phục), thành tựu đại công đức, việc cần đã làm xong, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục đích của chính mình (đã được tự lợi), đã đoạn trừ toàn diện các kết sử, bằng chánh trí mà tâm hoàn toàn được giải thoát, với tâm tự hoàn toàn tự tại mà đi đến bờ bên kia tối thượng.” (Tuệ Sỹ dịch từ bản kinh chữ Phạn)

Cuối cùng, Ngài thuật lại bài kệ: “Những ai biết rõ tự tánh của tham nhiễm, sân hại, mê hoặc sinh ra từ nguyên nhân vọng tưởng, điên đảo hư vọng, những người ấy không phân biệt vọng tưởng, cũng không ly tham trong cõi đời này, và viễn ly tất cả tham trước sự hữu. Những người ấy hoàn toàn thông đạt bản tánh của tất cả sự vật.”

22. Tâm thức, Toán học, và Thế giới

A. Tâm thức và Máy tính.

Kế toán và tâm thức.

Trong mấy thập niên mới đây, nhờ học hỏi kinh nghiệm nơi các bậc Thiền đức các nhà thần kinh học đạt nhiều tiến bộ đáng kể trong công trình tìm hiểu não bộ ảnh hưởng những hoạt động tâm lý như thế nào. Nhưng họ vẫn còn mờ mịt về cội nguồn và bản tính của những tác dụng nội tâm. Họ không có phương tiện khách quan nào để phát hiện sự có mặt của tâm thức trong thai đang phát triển hay trong người lớn. Đối với họ, tâm thức hay tánh biết là sản phẩm của não trong quá trình tiến hóa, không có tự ngã hay linh hồn huyền bí nào chủ tể cả. Nhưng phát sinh như thế nào, thời họ hoàn toàn không giải thích được. Một số tin rằng tất cả mọi quá trình hoạt động tâm lý đều diễn biến bên trong tầng sâu thẳm nhất của hệ thần kinh. Họ chưa tìm ra cách nào để trực tiếp thấy biết quá trình tâm, ngoại trừ quán sát tâm thông qua những mẫu hình cộng hưởng của các mạch neuron. Cái thế giới ta nhận thức, cái thế giới não trưng bày cho ta thấy chỉ là một bức ảnh đã được các mạch neuron ấy tô điểm lại chứ không phải nguyên bản. Đo lường các tác dụng của tâm thời cũng chỉ đo lường được những biến chuyển đã được truyền dẫn hiện khởi lên ở bề mặt trên của hệ thần kinh mà thôi.

Phải vin vào các mẫu hình cộng hưởng của các mạch neuron để biểu hiện quá trình tâm là vì khi các cấu chất của não liên tục sinh diệt và khi các đường dây neuron không ngớt thay đổi thời cuối cùng chỉ có mẫu hình biến chuyển là tồn tại. Gọi các mẫu hình này là mẫu hình cộng hưởng bởi tại chúng hình thành do sự cộng hưởng của tần số các xung động neuron xuyên qua các mạch não. Trong thực tế mạng lưới não biến chuyển quá nhanh chóng và quá phức tạp. Riêng vỏ não hiện nay ước lượng có phỏng chừng 100 tỉ neuron (số 1 đèo theo 11 zero). Nếu làm toán để tính hết thấy mọi cách chúng có thể nối kết nhau thời số tổ hợp nối kết khi viết ra cần đến hàng triệu zero đứng sau số 1. Cho rằng mỗi tổ hợp tương ứng với một phương cách não nhận thức, như thế đủ thấy khả năng nhận thức của não bao gồm một số hình thái nhận thức lớn hơn cả tổng số các dương điện tử hiện có trong vũ trụ. Nhưng đó mới là khởi điểm của phức độ. Các neuron dùng tín hiệu điện và hóa chất để truyền thông với nhau. Khắp não bộ, cứ mỗi giây, từ neuron này đến neuron khác hàng triệu tín hiệu được bán ra.

Kết quả là mạng lưới não tự phối trí, điều hợp trạng thái cộng hưởng thích nghi với bên ngoài từng sát na, mau lẹ hết sức tưởng tượng.

Nhà toán vật lý học Roger Penrose, giáo sư Đại học Oxford, Anh quốc, phản bác lý thuyết của các khoa học gia nặng đầu óc duy vật cho rằng tâm thức là hiện tượng ngoại vi (epiphenomenon), tức sinh khởi từ hoạt động của các neuron trong vỏ não nhưng không có quyền năng kiểm soát các hoạt động neuron ấy. Theo thuyết ngoại vi hiện tượng, neuron đảm trách hết mọi việc mà không bao giờ hỏi ý kiến chúng ta, kể cả những việc liên can ý chí tự do và trách nhiệm cá nhân như chọn lựa và quyết định. Theo Penrose, nếu biểu hiện tâm thức như là mạng lưới não phức tạp gồm các đường dây nối kết neuron và các diện tiếp hợp thời vấp phải vấn đề là não có nhiều bộ phận không liên hệ tâm thức. Tiểu não (cerebellum) chẳng hạn, một bộ phận nằm phía sau hai bán cầu não (cerebrum; đại não), thay thế đại não hoạt động sau khi một cơ vận được luyện tập đến mức tinh thông, không cần đến ý thức hay tư duy. Ví như khi mới học lái xe, cần chú ý nhiều đến những động tác sử dụng tay lái, đạp thắng, tăng tốc độ, v.v... thời cần vận dụng vỏ não rất nhiều. Nhưng khi lái xe thuần thục rồi thời mọi cơ vận trở nên tự động. Đây là lúc tiểu não xen vào thay thế vỏ não điều khiển, phối hợp, và hoàn thành mọi cơ vận không cần đến ý thức nữa. Điều đáng lưu ý ở đây là neuron tác dụng vô ý thức của tiểu não có số lượng bằng nửa số lượng neuron của đại não. Ngoài ra, số lượng diện tiếp hợp trong tiểu não và trong vỏ não xấp xỉ giống nhau. Vậy nếu tâm thức khởi từ neuron và các diện tiếp hợp theo quan niệm ngoại vi hiện tượng thời tại sao ý thức lại hoàn toàn vắng mặt trong tác dụng của tiểu não?

Trong tác phẩm Bóng của Tâm (Shadows of the Mind) luận bàn về sự cần triển khai một khoa vật lý học mới để xây dựng một lý thuyết khoa học về tâm thức, Penrose đề cập vấn đề khả năng của người máy (robot) và hệ trí khôn nhân tạo (artificial intelligence) về mặt tâm, ý, thức. Mỗi miếng tích hợp (chip) hiệu Intel Pentium kích thước chỉ bằng móng tay mà gồm hàng triệu transistor, mỗi transistor có năng lực thi hành chu đáo hàng trăm triệu lệnh mỗi giây. Bởi vậy trong trường hợp phải quyết định chọn lựa một trong nhiều cách hành động và cần dự đoán những hậu quả có thể xảy đến với mỗi và mọi cách hành động, các máy tính trở nên rất cần thiết để lượng định mọi hậu quả khả dĩ xảy ra với mỗi mỗi hành động. Não người không thể tính toán nhanh chóng và chu toàn như máy tính. Đó là nguyên nhân vì sao một số khoa học gia tin tưởng trong tương lai mức độ thông minh của máy tính sẽ tăng trưởng vượt bậc, hơn hẳn con người. Họ bằng vào sự phát triển năng lực kê toán của máy tính đang lũy tiến và đem so với sự phát tín hiệu của các

neuron trong não bộ thời các transistor tính toán nhanh chóng và chính xác gấp bội. Mỗi giây, transistor thực hiện một ngàn triệu phép tính, còn neuron thời chỉ thực hiện chừng một ngàn phát xạ mà thôi. Thời gian và mức chính xác của các tác động được máy tính lượng tính vô cùng xác đáng. Ngoài ra, so với các mạch đường dây liên kết neuron thuộc loại chằng mềm (soft-wired) có tính cách ngẫu nhiên, các mạch điện tử trong máy tính được tổ chức có tính cách cân nhắc và tinh mật hơn.

Họ biết rằng trong hiện tại, não bộ có nhiều điểm ưu thắng. Tổng lượng neuron trong não lên đến hàng trăm ngàn triệu, bỏ xa số lượng transistor trong máy tính. Hơn nữa, đường dây nối kết giữa các neuron trung bình nhiều gấp bội so với số nối kết giữa các transistor trong một máy tính. Chẳng hạn, tế bào Purkinje trong tiểu não, một loại tế bào lớn có chức năng tham gia quá trình cá nhân học hỏi những cơ vận mới, có đến 80 ngàn diện tiếp hợp trong lúc transistor của máy tính chỉ có từ ba đến bốn mà thôi. Tuy nhiên, họ tin rằng do công nghệ phát triển, các dây nối và transistor sẽ được thay thế bằng những thiết bị điều khiển laser và phương cách ghép song song các hệ máy tính sẽ được triển khai để máy tính không còn thua kém não bộ trên phương diện số lượng neuron và số lượng diện tiếp hợp.

Một số câu hỏi được nêu ra. Xét máy tính về phương diện tâm thức, những điều đáng quan tâm có thật chỉ có các vấn đề sau đây mà thôi: năng lực kế toán, khả năng vận hành nhanh chóng và chính xác, độ lớn dung lượng của bộ nhớ, hay tổ chức tinh vi sơ đồ nối kết các transistor? Mặt khác, có thể nào xảy ra trường hợp một số tác dụng của não bộ không thể dùng kế toán để mô tả? Những cảm giác ý thức được như hạnh phúc, đau khổ, tình yêu, ý chí,... đặt vào chỗ nào trong máy tính? Trong tương lai, máy tính có thể nào bao gồm cả tâm thức? Nếu quả có tâm thức, thời tâm thức thật có ảnh hưởng trên tập tính hay không? Dùng ngôn ngữ khoa học để bàn luận về tâm thức có hợp lý không? Hay là khoa học thật sự bất lực không khảo sát và phân tích nổi những vấn đề liên hệ tâm thức?

Penrose phân biệt có ít nhất bốn quan điểm khác nhau, hay nói đúng hơn, có bốn kiến giải cực đoan về quan hệ giữa kế toán (computation) và tâm thức (mind/consciousness).

Quan điểm A: Suy tưởng là kế toán. Riêng cảm giác về tri thức (feelings of conscious awareness) thời có thể hoán khởi bằng cách thực hiện những kế toán thỏa đáng.

Quan điểm B: Nhận biết (awareness) là một tác động vật lý của não. Tuy có thể mô phỏng trên máy tính mọi tác động vật lý của não, nhưng mô phỏng trên máy tính tự nó không thể hoán khởi sự nhận biết được.

Quan điểm C: Tác động vật lý thỏa đáng của não có thể hoán khởi sự nhận biết. Tuy nhiên, không thể mô phỏng tác động vật lý ấy trên máy tính một cách thích đáng được.

Quan điểm D: Sự nhận biết không thể giải thích bằng những ngôn từ vật lý, kế toán, hay khoa học nào khác.

Hai quan điểm, B và C, đều tin rằng cấu tạo vật chất của não là yếu tố căn bản trong sự định đoạt có hay không có tâm thức. Tâm thức nếu hiện hữu thời hiện hữu tương quan tương duyên với chất liệu của não. Nghĩa là chúng nương vào nhau tương đãi tương thành, chứ không phải chất liệu của não tác động mà “sinh ra” tâm thức.

Chấp nhận quan điểm D tức là phủ nhận hoàn toàn lập trường của các nhà khoa học duy vật và chủ trương tâm thức không thể giải thích bằng ngôn ngữ khoa học. Do đó, những người phái D được sắp thuộc phái huyền bí. Đối lập quan điểm D là quan điểm A. Trong phái A tuy có những ý kiến khác nhau về tâm thức và nhận biết, về có hay không có hiện tượng gọi là tri thức, về tác động như thế nào mới gọi là kế toán hay thực hiện kế toán, nhưng tựu trung hết thảy đều chấp nhận thế giới vật chất vận hành theo luật tắc kế toán. Những người thiên kiến A không lưu tâm đến chất liệu cấu tạo cái vật thể đang tác dụng suy tưởng. Đối với họ chính kế toán vật thể ấy đang thực hiện mới xác định các hoạt động tâm thức. Các phép tính toán là những mảnh phần của toán học trừu tượng, không dính líu đến vật thể riêng biệt nào cả. Do đó, phái A chỉ chú trọng đến kế toán là những hoạt động trừu tượng toán học và cho rằng tâm thức hoàn toàn không liên hệ vật chất.

Chữ kế toán (computation) thường được hiểu là hoạt động tính toán của một máy tính thông dụng. Nhưng muốn chính xác hơn, Penrose nói đó là tác dụng của một máy Turing, tức là một máy tính lý tưởng không bao giờ lỗi lầm, vận hành bao lâu cũng được, nhờ có một bộ nhớ vô cùng rộng lớn. Ngoài ra, ở đây chữ kế toán có thể thay thế bằng chữ thuật toán (algorithm), có nghĩa là phép diễn toán hoặc được tổ chức theo đúng một thủ tục thiết kế rõ ràng và cố định đưa đến một giải đáp minh bạch (top-down procedure; thủ tục chóp xuống), hoặc sử dụng một thủ tục nhằm vận dụng hệ thống cải tiến hiệu năng tùy thuộc kinh nghiệm học hỏi của máy (bottom-up procedure; thủ tục đáy lên).

Theo quan điểm A, vũ trụ là một máy tính khổng lồ. Nó có thể thực hiện những chương trình con (subprogram) thích đáng để dẫn khởi những cảm giác tri thức, tạo nên cái gọi là tâm thức. Quan điểm này phát xuất từ sự tin tưởng vào hiệu lực của phương pháp mô phỏng trên máy tính (computer

simulation) và phần nào cũng do quan niệm các hiện tượng vật chất chỉ là những mẫu hình thông tin (patterns of information). Những mẫu hình này tuân theo những luật tắc kế toán. Hầu hết chất liệu trong cơ thể và não bộ được thay thế liên miên, cái tồn tại là những mẫu hình của chúng. Ngoài ra, vật chất cũng biến chuyển, thay đổi từ dạng này sang dạng khác. Ngay cả khối lượng (mass) là độ đo chính xác đại lượng vật chất chứa trong vật thể có thể chuyển hóa thành năng lượng thuần túy trong nhiều trường hợp thích đáng. Như vậy, vật chất cấu tạo não cũng có thể chuyển biến thành một hiện thực toán học hoàn toàn lý thuyết. Cơ học lượng tử cũng xác quyết rằng các hạt vật chất toàn là những sóng thông tin (waves of information). Tóm lại, vật chất chính nó cũng mơ hồ, vô thường, như huyễn. Do đó, có lý do mà nói rằng sự tồn tại của cái “ngã” (self) xét ra liên hệ với sự tồn tại của các mẫu hình (ngũ uẩn) nhiều hơn là với sự tồn tại của các hạt vật chất hiện hữu (tứ đại).

Đối với phái A, nếu một người máy do máy tính điều khiển thông qua thử nghiệm Turing, tức phản ứng và trả lời những câu hỏi đặt ra cho nó giống như người thật, nghĩa là hành động như thể có tâm thức, thì nó đương nhiên được công nhận là có tâm thức. Phái B không đồng ý. Một người máy không tâm thức vẫn có thể hành động như một người có tâm thức. Tiến trình vật lý được mô phỏng trên máy tính là tiến trình biểu tượng, không phải là tiến trình thực tại. Chẳng hạn, sự mô phỏng một cơn bão trên máy tính chắc chắn không là cơn bão. Tuy vậy, cả hai phái A và B đều công nhận người máy do máy tính điều khiển có thể hành động như người có tâm thức. Đó là điểm khác biệt với phái C. Theo phái này, không bao giờ có thể mô phỏng một người có tâm thức trên người máy do máy tính điều khiển. Nơi một người máy hành động tưởng như người có tâm thức, sự thiếu vắng tâm thức cuối cùng thế nào cũng lộ diện nếu kéo dài thời gian hạch hỏi.

Theo B, sự có mặt hay thiếu vắng tâm thức tùy thuộc vật thể nào là chủ thể đang suy tưởng và tùy thuộc những tác động vật lý riêng biệt nào chủ thể ấy là tác nhân. Chẳng hạn, nếu não sinh học là chủ thể đang suy tưởng và tác động dẫn khởi tri giác, thì đây là trường hợp có tâm thức. Trái lại, khi mô phỏng tác động vật lý của não trên máy tính, thì chủ thể suy tưởng là chương trình máy tính và tác động suy tưởng là thực hiện những phép tính, không có gì chứng minh sự có mặt của tâm thức. Như vậy, điều quan trọng nhất ở đây đáng quan tâm là thể trạng chất liệu của vật thể chứ không phải tác động tính toán của nó.

Tâm thức bất khả kế toán.

Penrose thiên về kiến giải C, cho rằng đối với ba quan điểm kia quan điểm C gần đúng chân lý nhất. Theo C, những vật thể có tâm thức như não bộ chẳng hạn, biểu hiện bên ngoài những trạng thái sai khác với những trạng thái máy tính biểu hiện bên ngoài. Vì thế nên không thể mô phỏng những tác quả biểu lộ bên ngoài của tâm thức trên máy tính một cách thích đáng. Penrose chấp nhận quan điểm cho rằng tương ứng khởi của tâm thức là nương vào tác động của một số vật thể, như của não, mặc dầu không bắt buộc chỉ của não mà thôi. Tuy nhiên, các tác động vật lý hoá khởi tâm thức không thể mô phỏng một cách đích xác trên máy tính được.

Thử hỏi trong vật lý học hiện đại có một tác động nào khả dĩ phát hiện mà trên nguyên tắc không mô phỏng được trên máy tính hay không? Thật sự, hiện giờ chưa có bằng chứng toán học nào trả lời dứt khoát câu hỏi đó. Tuy nhiên theo Penrose, một tác động như vậy có thể tìm thấy trong cảnh giới vật lý học nằm ngoài sự kiểm soát của các định luật vật lý hiện có. Trong sách Bóng của Tâm, ông đưa ra những luận chứng toán học và vật lý học để biện minh một lý thuyết khoa học về tâm thức cần một lối nhìn mới, một phép quán chiếu mới để thông đạt cảnh giới nằm giữa thế giới vi mô vận hành theo những luật tắc của cơ học lượng tử và thế giới vĩ mô vận chuyển theo những định luật của vật lý cổ điển và của thuyết tương đối. Ông nghĩ rằng chính đó là cảnh giới của tâm thức.

Nói rằng cần phải thoát ra khỏi cảnh giới hiểu biết của khoa học hiện đại để tìm cách giải thích hiện tượng tâm thức không có nghĩa là Penrose chấp nhận quan điểm D. Thật ra, hai kiến giải C và D hoàn toàn sai khác về mặt phương pháp luận. Theo C, vấn đề tâm thức là một vấn đề khoa học, mặc dầu khoa học hiện đại bất lực và một khoa học mới thỏa đáng để giải quyết vấn đề đang còn là dự tưởng. Khác hẳn với quan điểm D xác quyết khoa học không giải quyết nổi vấn đề tâm thức.

Bốn kiến giải A, B, C, và D là những thiên kiến cực đoan. Lẽ cố nhiên, có nhiều quan điểm nằm giữa hay tổ hợp hai trong bốn thiên kiến nói trên. Chẳng hạn, kiến giải tổ hợp A và D chủ trương rằng não bộ tác động như một máy tính, nhưng là một máy tính quá xảo diệu nên đó là một sáng tạo của Đấng tạo hóa chứ con người và khoa học không thể mô phỏng trên máy tính được, nghĩa là mọi tác động của não bộ đều bất khả kế toán.

Để có một ý niệm rõ ràng về tính bất khả kế toán, tưởng cũng nên nêu ra đây thí dụ về một bài toán không thể giải trên máy tính: bài toán số 10 của Hilbert. Năm 1900, nhà toán học Đức David Hilbert đưa ra trước Hội nghị Quốc tế Toán học 23 bài toán chưa có lời giải, những bài toán này là động cơ thúc đẩy sự phát triển nhiều ngành toán học mới trong thế kỷ 20. Bài toán thứ mười đặt vấn đề là “tìm một thuật toán (algorithm) tức một thủ tục diễn toán để quyết định khi nào một hệ thống phương trình Diophantos có lời giải.” Đại khái chỉ cần biết Diophantos là tên một toán gia Hy Lạp sống vào thế kỷ 3, người đã chuyên nghiên cứu những hệ thống phương trình đa thức với hệ số toàn là số nguyên và đòi hỏi các lời giải phải là số nguyên.

Nếu có một thuật toán giải đáp bài toán số 10 thì máy tính sẽ vận hành cho đến khi thuật toán quyết định dứt khoát một hệ thống phương trình Diophantos hoặc có hoặc không có lời giải. Trong trường hợp thuật toán không thể lấy quyết định thì máy tính sẽ vận hành mãi mãi không ngưng. Sự tìm kiếm một thuật toán như vậy tất nhiên dẫn đến bài toán gọi là bài toán đình lưu (the halting problem): “Hãy xác định trong trạng huống nào một máy tính Turing hoạt động liên tiếp tự nó không ngưng lại được.” Mãi đến năm 1970 bài toán thứ mười của Hilbert mới được nhà toán học Nga Yuri Matiyasevich tìm ra lời giải: Không thuật toán nào đủ khả năng quyết định một cách máy móc một hệ thống phương trình Diophantos có hay không có đáp số.

Bài toán số 10 và bài toán đình lưu là thí dụ về những bài toán bất khả kế toán, nghĩa là không thể dùng máy tính mà giải được. Điều đáng lưu ý ở đây là có những phép diễn toán ta biết được là không bao giờ ngưng, thế mà không tìm ra một thuật toán nào đủ khả năng xác định những phép diễn toán ấy không bao giờ ngưng!

Kiến giải C chủ trương sự nhận biết (awareness) là do một tác động vật lý thỏa đáng hoán khởi, và không một phép kế toán nào khả dĩ mô phỏng tác động ấy. Theo Penrose, nhận biết là điều kiện cần để tự thành sự thông hiểu (understanding) và sự thông hiểu là điều kiện cần của tánh thông minh (intelligence). Ông nhấn mạnh cần phải hiểu “thông minh” là thông minh có nhận biết, có thông hiểu như vậy thì mới không ngộ nhận với từ thông minh dùng trong cụm từ “thông minh nhân tạo” (Artificial Intelligence hay viết tắt AI) để chỉ bất kỳ hoạt động nào thực hiện mô phỏng (simulation) bằng kế toán. Bởi thế cho nên nhằm biện minh cho kiến giải C, thay vì tìm cách chứng minh rằng nếu một tác động vật lý hoán khởi sự nhận biết và do đó, sự thông hiểu, thì tác động ấy không thể mô phỏng trên máy tính được,

Penrose chứng minh có một sự thể nào đó liên hệ đến sự thông hiểu của con người không thể mô phỏng bằng bất cứ phép kế toán nào, và như vậy, chúng ta không có hệ trí khôn nhân tạo nào khả dĩ mô phỏng tâm thức.

Tâm thức, theo ông, gồm hai mặt. Một tích cực, đó là sự nhận biết. Một tích cực, đó là cảm giác về ý chí tự do. Ý nghĩ của ông đúng là sự nhận xét về cái bản chất mâu thuẫn cố hữu của cuộc đời do lý tính con người phát kiến. Con người sinh ra tất phải có già và chết, đó là lẽ tự nhiên. Nhưng con người muốn trẻ mãi không già, sống hoài không chết. Như thế, một mặt, nhận biết tính cách vô thường của vạn pháp vạn hành theo những định luật thiên nhiên và thông hiểu sự sống còn của mình là phải khuất phục những định luật tất nhiên ấy. Song mặt khác, con người còn có cuộc sống tinh thần lấy tự do làm đặc tướng, muốn dùng ý chí tự do của mình để thoát ra khỏi vòng kiểm tỏa của các định luật thiên nhiên ác nghiệt. Một mặt đành chịu khuất phục sự ràng buộc của luật thiên nhiên và mặt kia muốn chống lại thiên nhiên để thực hiện cái ý chí tự do của mình, sự mâu thuẫn cố hữu đó hoàn toàn do kết quả của sự trấn áp tinh thần mà có. Chính nó là nguồn gốc của cái khổ mà đức Phật thường xuyên khuyến khích tu dưỡng để đoạn diệt. Đây không phải là cái khổ do cảm giác trực tiếp cảm nhận. Vì nhận thức do cảm giác, thời không những chỉ có khổ, mà còn có vui, và cũng có trạng thái không khổ, không vui, và như vậy nhận thức về khổ hay vui rất dễ tiêu tán tùy theo nhịp độ của khổ hoặc vui qua đi.

Sự mâu thuẫn cố hữu này không chỉ tồn tại giữa thiên nhiên và tinh thần con người mà còn xảy ra ngay trong tự thể của đời sống tinh thần nữa. Thật vậy, tâm gồm ba yếu tố là trí, tình, và ý. Tình, ý tự lấy nó làm trung tâm rồi nhất thiết theo đó mà phán đoán tốt, xấu. Trái lại, trí thời quên mình mà thích ứng với đối tượng. Tác dụng tâm lý này tuy thường có thể thỏa hiệp, nhưng cũng có lắm trường hợp tình, ý lôi cuốn đang này, trí trì kéo về đang khác, và trở nên xung đột kịch liệt khiến cho nội tâm bất an, gây một nỗi khổ não âm thầm, làm cho thâm tâm trực nhận một cái gì dày vò khó tả.

Về mặt tích cực của tâm thức, cảm giác về ý chí tự do đưa đến hành động. Những hoạt động ý chí tương ứng với một số tác động vật lý đặc thù của não. Trong tâm lý Phật giáo, về mặt hoạt động, tâm thức được biểu hiện bằng nhiều danh từ như dục, tư, hành, nghiệp,... Tự trung, danh từ được dùng nhiều nhất và có ý nghĩa rộng nhất là “hành”.

Nói đến sự thông hiểu do nhận biết tức là đề cập vấn đề tâm thức trên phương diện tích cực. Penrose đưa ra những luận cứ nhằm nêu rõ có một

“cái gì đó” liên hệ đến sự thông hiểu mà không thể mô phỏng bằng kế toán. Để trình bày vấn đề một cách cụ thể và chính xác, ông chọn sự thông hiểu toán học làm thí dụ về “cái gì đó” và chứng minh sự thông hiểu toán học là “cái gì đó” không thể dùng thuật toán mô phỏng. Theo ông, mọi hoạt động như là chơi cờ, tiên đoán thời tiết,... đều phức tạp đến mức nào đi nữa, nhưng nếu thông hiểu được bằng những phép kế toán minh xác, thời đều thuộc phạm vi thực dụng của máy tính. Chính sự thông hiểu về cơ bản của các luật tắc kế toán mới là cái gì đó vượt quá khả năng kế toán của máy tính.

Tương cũng nên nhắc lại rằng “bất khả kế toán” là nói về sự bất lực mô phỏng của bất kỳ máy tính nào được thiết lập căn cứ trên các nguyên tắc luận lý cơ bản của hết thảy mọi thiết bị điện tử hay cơ giới hiện có. Tuy nhiên, khái niệm tác động bất khả kế toán không hàm ý một cái gì đó vượt khỏi quyền năng của khoa học và toán học. Nó ám chỉ điểm yếu kém của hai kiến giải A và B là không thể giải thích được chúng ta tác nghiệp như thế nào tương ứng với kết quả tác dụng của tâm thức.

Với kinh nghiệm của một nhà toán vật lý học, Penrose bác bỏ quan điểm D vì ông nhận thấy mọi tiến bộ thông hiểu cách thức vũ trụ vận hành đều do sử dụng phương pháp khoa học và toán học. Hơn nữa, duy chỉ những hiện tượng tâm thức quan hệ mật thiết với những vật thể đặc thù như não thời mới có thể thí nghiệm. Mặt khác, rõ ràng có sự liên hợp giữa những sai biệt tâm trạng và những sai biệt trạng thái vật lý của não. Chẳng hạn, tác dụng của một số dược vật được ghi nhận liên quan với những biến đổi thái độ và tâm tánh. Ảnh hưởng trên tâm thần gây ra bởi thương tích, chứng bệnh, hay giải phẫu có thể xác định và dự đoán phát xuất từ những vùng đặc thù nào của não. Theo Penrose, với kiến thức và kinh nghiệm hiện có, các nhà khoa học không đủ khả năng thấu triệt những trạng thái tâm thức liên can đến sự nhận biết. Bởi thế cho nên cần phát minh những phương pháp khoa học mới để giải thích sự cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi của tác dụng tâm thức và tác động vật lý bất khả kế toán.

Thêm nữa, các nhà lượng tử học khám phá nhiều hiện tượng kỳ ảo như tánh nối kết phi cục bộ (quantum non locality) của lượng tử vướng mắc nhau (quantum entanglement). Diễn tả tánh ấy theo cách nói thông thường, thời đó là tính chất lượng tử tuy cách xa nhau mà vẫn giao tiếp ảnh hưởng nhau một cách tức thời, hoặc có thể là vì tín hiệu lượng tử được truyền dẫn nhanh hơn tốc độ ánh sáng, hoặc muốn tránh mâu thuẫn với thuyết tương đối của Einstein, thời nói đó là một sự “tương giao ảnh hưởng” kỳ ảo giữa các lượng

từ xa cách nhau. Tuy nhiên, sự “tương giao ảnh hưởng” ấy không dùng được vào việc truyền dẫn tức thời những tín hiệu lượng tử khả dụng. Những khám phá có tính cách huyền bí như tánh phi cục bộ đã gợi ý Penrose về sự cần thiết thay đổi phương pháp quan sát và phân tích của khoa học hiện đại, thành lập một khoa vật lý học mới, thời mới mong đủ khả năng nhìn thấu và hiểu biết rõ ràng “chất liệu” cấu trúc vật lý của não là nơi theo Penrose phát hiện những tác dụng của tâm thức.

Vì lý do gì Penrose chọn sự thông hiểu toán học làm thí dụ về “cái gì đó” không thể dùng thuật toán mô phỏng? Tại vì toán học là hình thể thuần túy nhất của tiến trình suy tưởng. Nếu suy tưởng là kế toán thời thể nào chúng ta cũng thấy rõ điều đó mọi khi suy tưởng toán học. Nhưng tiếc thay, chúng ta thấy điều trái ngược lại. Chính toán học đã đưa ra bằng chứng rõ ràng là trong tiến trình suy tưởng hiện có một cái gì thoát khỏi kế toán.

Bằng chứng Penrose đề cập ở đây là một dạng đơn giản của định lý Godel: Không một hệ thống hình thức quy tắc chứng minh toán học kiện toàn [kiện toàn có nghĩa là không bao giờ cho lời giải sai] nào đủ khả năng, dù trên nguyên tắc, xác lập tất cả mệnh đề số học đúng. Theo ngôn ngữ máy tính, định lý Godel khẳng định không có thuật toán kiện toàn nào xuất liệu (output) chứa hết thấy mọi mệnh đề số học đúng và không chứa mệnh đề số học nào sai.

Trong luận thức chứng minh, trước hết, Penrose giả thiết cho một danh sách gồm tất cả mọi phép kế toán $C(n)$, tức là tất cả mọi chương trình máy tính tác dụng trên số nguyên n . Sau đó, ông giả thiết có một thuật toán A kiện toàn gồm hết thấy mọi thủ tục diễn toán các nhà toán học hiện có giúp họ thông hiểu có một số kế toán hoạt động không ngưng. Thuật toán A vận chuyển lần lượt qua từng phép kế toán $C(n)$. Mỗi khi A đình lưu ngang nơi một phép kế toán $C(n)$ nào thời phép kế toán $C(n)$ ấy được chứng minh là hoạt động không ngưng. Luận chứng đưa đến kết luận là tuy tìm ra được một phép kế toán biết rõ hoạt động không ngưng, thế mà thuật toán A không đủ khả năng xác định được điều đó. Vì có những phép kế toán hoạt động không ngưng thoát khỏi sự thấy biết của thuật toán A , cho nên suy ra không bao giờ có một thuật toán nào biết là kiện toàn mà đủ khả năng xác định các phép kế toán hoạt động không ngưng.

Vậy theo định lý Godel, không một hệ thống quy tắc diễn toán kiện toàn nào đủ khả năng chứng minh tánh đúng của tất cả mệnh đề số học, ngay cả của những mệnh đề số học mà trên nguyên tắc do trực giác (intuition) và quán

tuệ (insight) ta biết là đúng. Như thế, trực giác và quán tuệ, tức sự thông hiểu toán học do tác dụng tâm thức, không thể quy kết thâu gọn thành bất cứ thuật toán nào. Đôi lúc, các chương trình máy tính thay thế phần nào sự thông hiểu, nhưng không bao giờ có thể thay thế hoàn toàn.

Quả thật là một kết luận bất ngờ. Toán học, ngành khoa học luận lý xác thực nhất, không thể chương trình hóa trên máy tính, dẫu máy tính vận hành chính xác và có bộ nhớ rộng lớn đến đâu đi nữa! Máy tính không thể khám phá định lý toán học như một toán học gia.

Quy tắc diễn toán trên máy tính không phải là thứ giúp ta thông hiểu được bản chất của số nguyên tự nhiên (tức là dãy số 1, 2, 3,...). Trong thực tế, mặc dầu đặc tính của số nguyên tự nhiên không thể dùng quy tắc kế toán miêu thuật được, nhưng đứa trẻ nào cũng biết thế nào là số nguyên! Penrose xác quyết: Tiến trình thông hiểu toán học, và nói rộng ra mọi hành động suy tư và ý thức, tất cả đều dẫn khởi bởi những tác động vật lý bất khả kế toán.

Có người nói phân trình bày trên mới chứng minh được tánh bất khả kế toán là đặc tánh của sự thông hiểu toán học. Đối với các thứ thông hiểu khác thời sao? Penrose cho rằng thông hiểu toán học nói riêng hay thông hiểu nói chung đều là thông hiểu cả, vì không có sự thông hiểu riêng biệt dành cho toán học. Nói một cách tổng quát, tánh bất khả toán là đặc tánh của tâm thức. Penrose y cứ vào đặc tánh ấy để thuyết minh hiện tượng tâm thức chỉ có thể hiện khởi đồng thời với một số tiến trình vật lý bất khả kế toán đang diễn biến trong não. Các tiến trình vật lý bất khả kế toán biểu hiện tác động vật lý cố hữu không chỉ của não, mà của hết thảy vật chất vô tình, bởi vì não và vật chất vô tình đều cùng chung chất liệu cấu tạo và cùng chung định luật vật lý chi phối.

Nhưng thử hỏi tại sao hiện tượng tâm thức thường được quan niệm chỉ xảy ra trong não hay liên hệ với não, mặc dầu không có bằng cứ nào minh chứng tâm thức không hiện khởi nơi những hệ thống vật lý thỏa đáng khác? Theo Penrose, lý do là vì não có một cấu trúc vật chất rất phức tạp và tinh vi, do đó mới có những cơ cấu vi diệu ứng hợp với những tiến trình vật lý bất khả toán.

Trong vấn đề đi tìm cảnh giới các luật tắc chi phối những tác động vật lý khả dĩ phát hiện mà bất khả kế toán, những khoa học gia đồng quan điểm C với Penrose chia làm hai phái. Một phái cho rằng sự thông hiểu vật lý học hiện thời hoàn toàn đầy đủ, cho nên có thể tìm thấy cảnh giới ấy trong cảnh giới

các định luật vật lý học hiện có. Chẳng hạn, không thể mô phỏng trên máy tính số tự (digital computer; máy tính bất liên tục) vì tập tính hỗn độn (chaotic behavior), hoặc vì tác động có tính cách bất liên tục mà lại tùy thuộc các thông số vật lý liên tục, hay vì những tác động do nhập liệu (input) từ một hệ thống lượng tử có tính cách ngẫu nhiên (quantum randomness).

Phái thứ hai, trong đó có Penrose, không đồng ý, cho rằng tất cả trường hợp nêu ra đó đều có thể mô phỏng trên máy tính bằng cách này hay cách khác. Theo phái này, muốn giải quyết vấn đề tác động vật lý bất khả kế toán, điều kiện cần là phải biến đổi tận cơ bản khung tổ chức lý thuyết vật lý hiện thời, sửa đổi cách nhận thức hiện nay về vật chất, và khám phá những mô hình mới hòa hợp cơ học lượng tử và thuyết tương đối, tóm lại, thành lập một khoa vật lý học mới.

Penrose liên kết cơ học lượng tử với thuyết tâm thức phát hiện từ những tác động vật lý bất khả kế toán. Cơ học lượng tử là một thuyết toán học cùng với một số thuyết toán học khác như hình học Euclide, cơ học Newton, điện động lực học Maxwell, thuyết tương đối Einstein, được sử dụng vì có khả năng mô tả cấu trúc của thế giới vật lý một cách vô cùng chính xác. Thế giới vật lý được khảo sát tùy theo quy mô các hiện tượng. Sự vận hành của thế giới các hiện tượng cực vi được thuyết giảng như là tác dụng của hàm sóng lượng tử tức hàm sóng Schrodinger của thuyết cơ học lượng tử. Các thuyết kia bao gồm những định luật vật lý chi phối thế giới các hiện tượng đại quy mô.

Điều đáng lưu ý ở đây là thế giới vi mô và thế giới vĩ mô tuy cùng chung một thế giới là thế giới vật lý mà lại tuân theo những định luật hoàn toàn khác nhau. Khi xưa đã có trường hợp như vậy, phân biệt chuyển động trên quả đất và chuyển động trong không gian tuân theo những luật tắc khác nhau. Nhưng Galileo và Newton đã phát minh một lối nhìn khoa học mới hòa hợp hai thứ chuyển động ấy trong cùng một cảnh giới vật lý học. Trong trường hợp khuếch đại thế giới vi mô thành thế giới vĩ mô, hòa hợp hai thế giới ấy trong cùng một cảnh giới cộng đồng, vấn đề đặt ra là vì sao và vào lúc nào xảy ra sự “sụp đổ” của mọi lớp sóng chồng chập trong hàm sóng lượng tử, và xảy ra như thế nào để cuối cùng chuyển hóa thành một kết quả đo lường vật lý có quy mô.

Penrose chủ trương sự nhận biết phát hiện cùng lúc với sự sụp đổ hàm sóng lượng tử do các lượng tử của não tương giao tác động và cộng tác với sự hấp dẫn (gravity) của chất liệu bao quanh chúng. Nói theo thuật ngữ Duy thức

học, sự nhận biết tức thức có chủng tử tại A lại da và với sự cộng tác của một số điều kiện thuận lợi và thích đáng, chủng tử ấy được hiện hành thành thức trong cảnh giới của tâm pháp và thành tác động vật lý bất khả kế toán trong cảnh giới của sắc pháp. Như vậy, thức và tác động vật lý bất khả kế toán, cả hai nương vào nhau và dựa vào A lại da mà hiển phát.

---o0o---

B. Bài toán A lại da duyên khởi.

A lại da và thế giới vi mô.

Chủng tử (bija) nghĩa đen là hạt giống, nghĩa chính là tiềm năng, công năng, năng lực, quán tính. Có hai loại chủng tử. Một là câu sanh, tức có sẵn trong a lại da thức, hễ có thân sanh ra là có nó cùng sanh. Hai là chủng tử loại phân biệt. Loại này là chủng tử mới sanh, vô tử lai do thường thường hiện hành huân tập mà có. Đức Phật y theo đó nói tâm các hữu tình được huân tập bởi các pháp nhiễm tịnh, thành chỗ chứa nhóm của vô lượng chủng tử. Các Luận cũng nói chủng tử nhiễm tịnh do pháp nhiễm tịnh huân tập mà phát sanh, đây chính gọi là chủng tử do huân tập thành. Trường hợp chủng tử của sự nhận biết tức thức thuộc loại phân biệt vì theo ngài Vô Trước, đó là “chủng tử của danh ngôn huân tập” (Nhiếp Đại thừa luận. HT. Thích Trí Quang dịch giải). Tuy nhiên, cũng có thể nói đó là chủng tử thuộc loại câu sanh vì sanh ra cùng lúc với tác động vật lý bất khả kế toán của não.

Huân tập là thế nào? Huân tập nghĩa là xông ướp, tập nhiễm, và phải có hai bên mới thành huân tập. Một bên sở huân, bị huân, chịu huân, và một bên năng huân, có khả năng xông ướp, như một bên trà, một bên hoa. Cũng thế, một bên a lại da thức là sở huân, bị huân, một bên bảy chuyển thức trước, ý Mạt na, ý thức, và năm thức thân, là năng huân, có khả năng huân.

Theo Duy thức, ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) tức toàn thể những hiện tượng vật chất và tinh thần đều là những thứ phát hiện của “chủng tử” tiềm tại trong a lại da thức. Những hiện tượng này, sắc pháp và tâm pháp, đều đứng về thế hiển phát. Khi chưa hiển phát, chúng đứng về thế tiềm tàng. Đứng về thế tiềm tàng, chúng gọi là chủng tử. Đứng về thế hiển phát chúng gọi là hiện hành. Như vậy, chủng tử là công năng làm bản chất cho hết thảy hiện tượng tâm lý và vật lý, nghĩa là cho mọi hiện hành. Toàn thể chủng tử tạo nên cái gọi là a lại da thức. Và a lại da thức là căn bản cho mọi hiện tượng tâm và vật.

Chủng tử sinh hiện hành tức hiện tượng, hiện tượng tàn hoại trở về chủng tử để rồi phát sinh hiện hành khác. Vì mỗi hiện hành sinh diệt trong từng giây phút, nên hiện hành luôn luôn trở về chủng tử và chủng tử luôn luôn phát sinh hiện hành, tiếp diễn liên tục không ngừng, nhanh chóng không thể nào nhận ra kịp.

“Quan hệ chủng tử và hiện hành là quan hệ giữa tiềm thể và hiện thể. Chủng tử là các công năng sai biệt của các giới địa, tức các môi trường tồn tại, với tính chất thiện, ô nhiễm, hay không xác định, tồn tại trong Bản thức tức A lại da thức. Hiện hành (abhisamskàra; cái đang hoạt động) là bảy chuyển thức cùng với các giới là những biến tướng tương ứng với chúng.” (Thành duy thức)

A lại da (Aḷaya vijnāna) là kho tàng chứa chủng tử của vạn pháp, trong đó có ảnh tượng, kinh nghiệm, hành động, tư duy, khái niệm, tri giác, và ngôn từ. A lại da duy trì chủng tử, duy trì sự liên tục của hiện hữu sinh mệnh và của hiện hữu các pháp hiện hành. Vạn hữu là hiện tượng của a lại da, đó là nhân tướng tức đặc tính làm nhân của nó. A lại da quy tụ tiềm năng của vạn hữu, đó là quả tướng tức đặc tính làm quả của nó. Cả hai đặc tính gồm lại là tự tướng tức tính đặc hữu của nó. Tính đặc hữu của a lại da là thấu giữ chủng tử, nghĩa là tiếp nhận huân tập (làm quả) và phát hiện các pháp (làm nhân). Nhiếp luận nói: "Đặc tính đặc hữu của a lại da là, với khả năng thấu giữ chủng tử, a lại da có cái đặc tính tiếp nhận các pháp tạp nhiễm huân tập rồi làm nhân sinh ra các pháp ấy. Đặc tính làm nhân là chính cái a lại da thấu giữ chủng tử ấy lúc nào cũng làm nhân sinh ra các pháp tạp nhiễm. Đặc tính làm quả là chính cái a lại da ấy tiếp nhận các pháp tạp nhiễm huân tập mà vô thì đến giờ liên tục hiện hữu."

Nhiếp luận còn nói “a lại da cũng mệnh danh là tâm, như đức Thế tôn nói tâm, ý, thức ba thứ. Có người nói tâm, ý, thức, ý nghĩa là một, chỉ danh từ khác nhau. Nói như vậy không đúng. Ý với thức đã có thể thấy được ý nghĩa khác nhau, thời tâm cũng vậy, ý nghĩa phải khác.” Về sự phân biệt ý nghĩa của ba chữ đó, từ thời luận Câu xá đã nói: “Tập khởi nên gọi là tâm, tư lương nên gọi là ý, liễu biệt nên gọi là thức.” Theo Duy thức, thức thứ tám a lại da là tâm, thức thứ bảy mặt na là ý, và thức thứ sáu ý thức là thức.

Theo luận Đại thừa khởi tín, tâm Chân như và tâm sinh diệt là hai tướng của Tâm chúng sinh. Thức a lại da biểu hiện sự tương tác không ngăn ngại giữa hai tướng này và được giải thích là “do Như Lai tạng mà có tâm sinh diệt. Nghĩa là Chơn (không sinh diệt) Vọng (sinh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác gọi là thức a lại da (tâm sinh diệt). Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp.”

Xét trên phương diện tùy duyên, a lại da thức chính là Như Lai tạng bị phiền não che phủ, làm nhân cho động, nên mới nói do Như Lai tạng mà có tâm sinh diệt là thức a lại da.

Để có thể giải thích dễ dàng bản chất và hoạt động của các quan năng nhận thức thường nghiệm và để khỏi lầm với ý niệm về một tự ngã thường hằng, Lão già đề nghị thay Như Lai tạng bằng a lại da thức. “Nếu thức a lại da được biểu thị bởi từ Như Lai tạng mà không hoạt động, thời bảy chuyển thức biến mất.” Bảy chuyển thức (ý, ý thức, và năm thức thân) là các chủ thể tâm lý thường nghiệm hoạt động như những con sóng trên đại dương mà nước chính là thức a lại da. Hoạt động của bảy yếu tố tâm thức sinh diệt liên tục trong từng sát na tạo thành hình ảnh một dòng sông chảy xiết. Vì Như Lai tạng không thể là đối tượng của nhận thức thường nghiệm, nên hình ảnh dòng sông chảy xiết đó đối với phàm phu là chủ thể của sinh mệnh và nhận thức.

Theo Phật giáo, nếu khởi tâm tạo tác, phải chịu trách nhiệm việc làm đó và sẽ chịu báo ứng, bởi vì ý lực là một hành động của tâm ngay dù nó không phát biểu ra lời nói hay bộc lộ trong hành động của thân. Tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động nên luật duyên sinh được đặt vào kho tàng tâm ý, tức thức a lại da. Những chủng tử có hữu, những hiện hành, và những chủng tử mới, chúng hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau tạo thành một vòng luân chuyển không ngưng, tái diễn tiến trình trước sau như nhất. Đấy gọi là a lại da duyên khởi. Cái làm cho chủng tử hay vô thức tâm phát khởi thành hiện hành, nghĩa là động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi, chính là ý thể tức thức. Rốt cuộc, theo thuyết a lại da duyên khởi, hoặc, nghiệp, và khổ khởi nguyên từ nghiệp thức, hay ý thể.

Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, vấn đề Penrose đặt ra là bằng phương pháp khoa học tìm cách mô tả a lại da duyên khởi, tức là giai đoạn thực hiện hóa chủng tử trải qua như thế nào. Điều kiện vật lý nào có khả năng dẫn khởi sự hiển phát các hiện tượng, sắc pháp và tâm pháp, từ tiềm thể trong thế giới vi mô sang hiện thể trong thế giới vĩ mô? Theo Penrose, cơ cấu của sự dẫn khởi này là cảnh giới trong đó tác dụng của cơ học lượng tử hòa đồng với tánh hấp dẫn (gravity), tiếp cận vừa với thế giới vĩ mô vừa với thế giới vi mô. Hai thế giới này thật ra là hai cảnh giới hỗ tức hỗ nhập của thế giới vật lý. Đến nay, chưa có một thuyết vật lý học duy nhất nào có thể mô tả sự vận hành của thế giới vật lý bao gồm hết thảy mọi cảnh giới, từ cảnh giới vi mô của cực vi lượng tử đến cảnh giới vĩ mô trong đó sự phân bố vật chất và

năng lượng có tính cách đại quy mô. Phương pháp khảo sát các hiện tượng trong thế giới vĩ mô hoàn toàn khác hẳn phương pháp mô tả các hiện tượng trong thế giới vi mô.

Tỷ xích bé nhất của cảnh giới vi mô là độ dài Planck (Planck length), một mét chia cho số bắt đầu là 1 với 35 zero theo sau. Các hạt vật chất thuộc cảnh giới này phỏng chừng trăm triệu triệu triệu lần lớn hơn độ dài Planck. Tương ứng với độ dài Planck là thời điểm Planck (Planck time), một giây chia cho số bắt đầu là 1 với 43 zero theo sau, thời điểm kể từ lúc điểm nguyên thủy của vũ trụ khởi sự trương giãn. Khoa học hiện đại không đủ khả năng thông hiểu trạng thái của vũ trụ trong khoảng thời gian này. Các định luật vật lý hiện có chỉ có thể mô tả trạng thái của vũ trụ sau thời điểm Planck mà thôi.

Tỷ xích lớn nhất của thế giới vĩ mô là bán kính của vũ trụ khả thị, vào khoảng 1 với 26 zero theo sau (mét), tương ứng với tuổi thọ của vũ trụ hiện ước tính độ chừng 15 tỉ năm tức vào khoảng 1 với 18 zero theo sau (giây). Đối với các tỷ xích như vừa trình bày, cảnh giới sinh hoạt của con người rộng lớn từ tế bào thân đến bán kính quả đất, như thế con người ở vào khoảng giữa và xem như có cấu trúc bền vững. Thật vậy, nếu dùng thang logarit (logarithmic scale) mà so sánh, thời trên phương diện tồn tại, đời sống 100 tuổi so với tuổi thọ của vũ trụ khả thị, thời đâu có thua kém nhiều. Trên phương diện không gian, con người kích thước 1 mét ở gần chạng giữa khoảng cách độ dài Planck và bán kính của vũ trụ khả thị. Trong vị trí đó, con người không thể kinh nghiệm trực tiếp sự vận hành của toàn thế giới vĩ mô và vi mô.

Hầu trả lời câu hỏi ông tự đặt là vật lý học hiện nay có chỗ nào có thể xen kẻ để thuyết minh sự đồng thời phát hiện tâm thức và một tác dụng vật lý bất khả kể toán liên hệ hay không, Penrose duyệt qua tất cả các thuyết vật lý toán học đa số khoa học gia hiện đang sử dụng để mô tả thế giới vĩ mô và thế giới vi mô và kết luận là không có.

Thế giới hiện tượng. Thế giới vĩ mô được mô tả tựa trên vật lý học cổ điển bao gồm hết thảy các lý thuyết vật lý toán học, trong đó có cơ học Newton và thuyết tương đối Einstein, trước ngày thuyết lượng tử được phát minh vào khoảng năm 1925. Lý thuyết cổ điển có tính cách quyết định, nghĩa là, vào một thời điểm riêng biệt nào đó, hết thảy điều kiện đầu tức dữ kiện cần thiết để định nghĩa một hệ thống vật lý đều minh xác được, và mọi biến chuyển của hệ thống chẳng những được quyết định bởi những điều kiện đầu mà còn

có thể kể toán trên máy tính Turing nương vào các điều kiện đầu đó. Điều kiện đầu thường bao hàm những thông số liên tục cần phải chuyển đổi qua hệ thống số nhị phân (0 và 1) mới có thể nạp vào các máy tính số tự (digital computer). Công việc này thường được thực hiện đến mức độ chính xác khả dĩ chấp nhận.

Căn cứ vào các cấu trúc toán học tinh diệu của vật lý học cổ điển, khoa học gia rất tin tưởng mọi hiện tượng trong thế giới vật lý đều có thể mô phỏng trên máy tính, kể cả những hệ thống biến chuyển hỗn độn (chaotic behavior). Sau đây là một thí dụ về sự phù hợp kỳ lạ giữa một mô hình lý thuyết khả toán và những dữ kiện do quan sát và đo lường thu góp được.

Cách quả đất độ 300 000 quang niên (1 quang niên dài khoảng "10 lũy thừa 13" kilômét, số 1 đèo theo 13 zero), trong chòm sao Aquila, có một cặp sao neutron chạy vòng quanh nhau. Sao neutron (neutron star) là do các sao có trọng khối cực kỳ lớn khi không còn bức xạ được nữa thời chết bằng cách sụp sun nhỏ lại trở nên có tỷ trọng lớn hết sức tưởng tượng. Kết quả đo lường cho thấy chu kỳ mỗi vòng vận chuyển của chúng là 7 giờ 45 phút và 6,9816132 giây. So với trọng khối mặt trời, một sao tạm gọi số 1 nặng gấp 1,4411 lần và sao kia tạm gọi số 2 nặng gấp 1,3874 lần. Sao số 1 có đường kính độ 20 kilômét phát sóng radiô về phía quả đất với chu kỳ 59 mili giây. Từ dữ kiện đó, tính được tốc độ nó quay xung quanh trục của nó là 17 vòng trong một giây, một tốc độ quay rất lớn so với quả đất phải mất 24 giờ mới quay được một vòng. Sao neutron phát sóng radiô như vậy gọi là pulsar và hệ thống hai pulsar này mang danh hiệu là PSR 1913 + 16.

Theo thuyết tương đối, hai trọng khối quay vòng quanh nhau như hệ thống PSR 1913 + 16 là nguyên nhân phát sinh những sóng hấp dẫn (gravitational waves), giống như trường hợp hai điện tử quay vòng quanh nhau làm phát sinh những sóng điện từ hay ánh sáng (electromagnetic waves). Một phần năng lượng của hệ thống bị sóng hấp dẫn vận tải đi mất. Do đó, hai sao neutron sẽ vận chuyển dần dần sát lại với nhau, và vì vậy mà tốc độ của chúng gia tăng. Thuyết tương đối xác đoán bản chất của sóng hấp dẫn và chỉ cách tính số lượng năng lượng sóng hấp dẫn vận tải mất đi. Ngoài ra, có thể áp dụng thuyết tương đối để tính độ biến chuyển của quỹ đạo và độ tăng của tốc độ vận chuyển.

Vào năm 1993, hai vật lý gia Joseph Taylor và Russell Hulse được giải Nobel Vật lý học vì đã sử dụng kính thiên văn khổng lồ Aricebo tại Puerto Rico dành riêng quan sát các thiên thể phát sóng radiô, đo lường, và thu

lượng nhiều kết quả quan trọng liên hệ đến sự vận hành của hệ thống pulsar PSR 1913 + 16. Những kết quả này phù hợp rất chính xác với những kết quả kế toán trên máy tính do mô phỏng theo thuyết tương đối Einstein. Độ chính xác của thuyết tương đối ước tính chừng "10 lũy thừa -14", một phần của số bắt đầu là 1 với 14 zero theo sau!

Một bài học đáng ghi nhận về quá trình thành lập thuyết tương đối rộng (Theory of General Relativity) của Einstein. Xét nguyên nhân sự khám phá thuyết này vào năm 1915, người ta không khỏi ngạc nhiên thấy sự phát minh công thức toán học của Einstein không phải do nhu cầu giải thích những kết quả quan sát thực tại. Lúc bấy giờ, không một ai nghĩ cần phải cải thiện thuyết hấp dẫn vạn vật của Newton ngự trị vật lý học suốt 250 năm với một độ chính xác phi thường là một phần mười triệu. Riêng Einstein quan tâm đến phương diện thẩm mỹ và hợp lý, trực quán thấy rằng nếu chuyển đổi khung không thời gian của lý thuyết hấp dẫn vạn vật từ hình học Euclide qua hình học Riemann và nếu nhận thức hiệu quả của sự hấp dẫn như độ cong của không thời gian Riemann thay vì như tác dụng của một lực như trong cơ học Newton, thời sự mô tả thế giới vật lý sẽ thỏa đáng hơn, chính xác hơn, và phong phú hơn. Phải đợi 80 năm sau, nhờ phát triển và canh tân phương pháp quán sát và đo lường mới thấy mức độ chính xác của thuyết tương đối rộng mười triệu lần lớn hơn mức độ chính xác của cơ học Newton.

Điều làm đa số khoa học gia và triết gia khoa học kinh ngạc là khi thiết lập cấu trúc toán học cho thuyết tương đối rộng, Einstein không hề nghĩ đến một mô hình thực tại nào nhằm tìm cách thích hợp lý thuyết của ông với mô hình đó. Thế mà tại sao lại có sự kiện lạ thường là cấu trúc toán học ông chọn cho thuyết tương đối rộng hiện thành một bộ phận của cấu trúc toán học sâu thẳm của thế giới vĩ mô một cách rất chính xác.

Theo Phật giáo, thế giới toán học và thế giới vật lý đều duy thức, bởi thế cho nên không có gì kỳ lạ khi Einstein do trực giác và quán tuệ tìm thấy được cấu trúc toán học thỏa đáng và chính xác của thế giới vật lý. Để hiểu rõ điều này và thế nào là thức, hãy đọc đoạn văn sau đây trong Nhiếp Đại thừa luận, ngài Vô Trước nói về duy thức dưới cái dạng gọi là nhiều thứ.

“Y tha khởi tướng là gì? Là các thức do a lại da làm chủng tử và thuộc về phân biệt hư vọng. Các thức ấy là gì? Là thức thân, thức chủ thể của thân, thức chủ thể của sự tiếp nhận, thức được tiếp nhận, thức tiếp nhận, thức thời gian, thức số mục, thức thế giới cư trú, thức nói năng, thức mình người, thức đường lành đường dữ. Tựu trung, thức thân cho đến thức nói năng là do

chủng tử của danh ngôn huân tập, thức mình người là do chủng tử của ngã kiến huân tập, và thức đường lành đường dữ là do chủng tử của hữu chi huân tập. Các thức như vậy là cái y tha khởi tướng thống thuộc ba cõi năm đường và ba tập nhiễm, là được biểu hiện bởi phân biệt hư vọng. Như vậy, các thức này thống thuộc phân biệt hư vọng, đặc tính là duy thức, làm căn cứ cho sự biểu hiện không có và không thực. Như thế đó gọi là y tha khởi tướng.”

Trong đoạn văn trên, ngài Vô Trước thống nhiếp các pháp thành 11 loại, gọi là 11 thức. Chúng bao gồm hết thấy mọi sự sai biệt của nhân sinh vũ trụ. Mọi sự sai biệt này toàn liên hệ với thức, nên gọi là duy thức. Ba loại đầu là sáu căn: một, thức thân (thân thức), tức cái tổng thể gồm cả năm giác quan; hai, thức chủ thể của thân (thân giả thức) là ý ô nhiễm; và ba, thức chủ thể của sự tiếp nhận (thọ giả thức), là ý vô gián diệt (khả năng tiếp nối sinh tử, tự tại vận hành). Loại bốn là thức được tiếp nhận (bỉ sở thọ thức), tức sáu cảnh. Loại năm là thức tiếp nhận (bỉ năng thọ thức), tức sáu thức. Sáu loại còn lại là: (1) thức thời gian (thế thức), tức vị lai hiện tại quá khứ liên tục; (2) thức số mục (số thức), tức những số toán học; (3) thức cư trú (xứ thức), tức thế giới chúng sinh cư trú; (4) thức nói năng (ngôn thuyết thức), tức ngôn ngữ xuất từ thấy nghe hay biết; (5) thức mình người (tự tha sai biệt thức), tức bản thân với tha nhân; (6) thức đường lành đường dữ (thiện thú ác thú tử sinh thức), tức những nẻo đường sinh tử. Tất cả 11 loại này đều gọi là thức, vì liên hệ đến thức, do thức biểu thị.

---o0o---

Thế giới lượng tử.

Với thành quả đạt được rất chính xác nhờ thiết lập những cấu trúc toán học thỏa đáng trong sự mô tả thế giới vĩ mô, tại sao vật lý học cổ điển không đủ khả năng mô tả thế giới vi mô? Lý do là vì thế giới vi mô là cảnh giới hoạt động của các cực vi lượng tử không tuân theo những luật tắc của vật lý học cổ điển.

Thí dụ trường hợp vật thể đen (black body). Vật thể đen là một vì sao lý tưởng, một nguồn bức xạ lý tưởng, bức xạ chỉ phụ thuộc nhiệt độ của nguồn mà thôi, chứ không tùy thuộc bất cứ yếu tố nào khác như chất liệu cấu thành hay tính chất của bề mặt vật thể. Vật thể đen ví như cái hộp đựng photon tức lượng tử ánh sáng. Nên biết rằng khi một nguồn sáng bức xạ, nó phát ra nhiều màu khác nhau, trong số đó có một màu cường độ nổi bật. Như mặt trời chẳng hạn, màu nổi bật là ánh sáng màu vàng pha ít lục. Theo vật lý học

cổ điển, sự kiện này không xảy ra! Vào năm 1900, Planck tiến cử một công thức toán học biểu tượng quan hệ giữa các màu bức xạ của một vật thể đen và cường độ của chúng rất phù hợp với kết quả thí nghiệm. Dùng công thức Planck, ta có thể tính được nhiệt độ của mặt trời khi biết cường độ bức xạ nổi bật là màu vàng pha ít lục. Do công thức này ta biết rõ trạng thái nhiệt của vũ trụ vài phút sau khi thành hình. Năm 1989, vệ tinh COBE đã đo được trạng thái nhiệt này đúng như công thức Planck tiên đoán.

Đặc biệt là hằng số h xuất hiện lần đầu tiên trong công thức bức xạ Planck và được gọi là hằng số Planck. Hằng số Planck là một trong ba hằng số cơ bản nhất của vũ trụ: hằng số Planck h có trị số rất bé biểu trưng thế giới lượng tử, hằng số hấp dẫn Newton G tiêu biểu thế giới vĩ mô, và tốc độ ánh sáng c , tốc độ lớn nhất trong thế giới vật lý, không chuyển động nào vượt qua tốc độ này. Công thức Planck giả thiết mỗi lần một vật thể phát ra hay hấp thụ ánh sáng tần số f [Mỗi màu ánh sáng là một sóng điện từ được biểu tượng bằng tần số dao động f hay độ dài sóng $(=1/f)$ của nó], thời năng lượng phát ra hay năng lượng thọ nhận luôn luôn thể hiện dưới dạng những hạt gián đoạn gọi là lượng tử có tần số dao động f , và năng lượng $E = hf$. Vào năm 1905, tiến thêm một bước, Einstein bằng vào hiện tượng hiệu ứng quang điện (photoelectric effect) quảng diễn khái niệm gián đoạn của Planck thành tính gián đoạn của ánh sáng, nghĩa là ánh sáng không những là sóng mà còn là hạt hay quang tử (photon). Einstein được giải Nobel Vật lý học vào năm 1921 không phải vì đã sáng tác thuyết tương đối mà chính là vì đã phát minh tính chất lượng tử của ánh sáng.

Vật lý học cổ điển không thể giải thích tại sao ánh sáng có thể vừa là sóng vừa là hạt, vừa liên tục vừa gián đoạn. Lại nữa, trong thí nghiệm màn chắn có hai khe với nguồn sáng phát ra từng photon một, nhiều câu hỏi rất khó trả lời được nêu ra. Làm thế nào một photon đơn độc có thể cùng một lúc đi qua hai khe hở? Làm thế nào một photon thôi mà có thể tạo nên kiểu hình sóng giao thoa trên màn lân quang? Tại sao cùng chung điều kiện đầu của chuyển động giống nhau mà các photon không di chuyển trên cùng một quỹ đạo và không đập màn lân quang cùng một chỗ? Làm thế nào photon bắn ra biết được khi có một khe bị che kín, khi cả hai khe đều hở để cuối cùng vẽ ra trên màn lân quang kiểu hình thích ứng?

Một hiện tượng kỳ lạ nhất trong thế giới lượng tử là hiện tượng phi cục bộ (non locality), còn gọi là lượng tử vướng mắc (quantum entanglement). Đây là trường hợp một hạt có spin 0 (zero) phân rã thành hai hạt di chuyển xa nhau ra theo hai ngã đường nghịch hướng, mỗi hạt có spin $(1/2)$, chẳng

hạn một electron E và một positron P. Mọi đo lường spin thực hiện tại vị trí A của hạt này tức thời quyết định trạng thái spin của hạt kia ở vị trí B, mặc dầu A và B cách nhau rất xa. Chuyện kỳ lạ ở đây là hai biến cố xảy ra tại hai điểm cách rời nhau rất xa mà vẫn nối kết giao thiệp nhau một cách rất huyền bí. Các nhà cơ học lượng tử gọi đó là hiện tượng lượng tử vướng mắc hay hiện tượng phi cục bộ. Không thể bảo chúng vướng mắc nhau là do trao đổi tín hiệu thông tin tức thời cho nhau. Bởi vì thông tin tức thời đòi hỏi tín hiệu phải được vận chuyển với tốc độ lớn hơn tốc độ ánh sáng, như thế trái nghịch với thuyết tương đối. Nói cách khác, vật lý học cổ điển không giải thích được vì sao vật thể cách nhau xa, đồng thời tiếp tục nối kết giao thiệp nhau mà không trao đổi tín hiệu.

Vì những lý do như trình bày trên, khi tìm hiểu thế giới lượng tử tức thế giới ở mức lượng tử, các nhà vật lý học bắt buộc phải sửa đổi lối nhìn, phát minh phương cách quan sát và phân tích mới. Trước hết, cần định rõ thế nào là mức lượng tử. Nói đến lượng tử tức là nói đến sự nhỏ bé, nhưng ở đây không hẳn là khoảng cách nhỏ bé, kích thước nhỏ bé, bởi vì tầm mức tác dụng lượng tử có thể lan rộng ra trong những khoảng không gian rộng lớn. Ở mức lượng tử có nghĩa là ở vào mức mà độ sai biệt năng lượng rất nhỏ bé, tầm cỡ hằng số h . Ngoài ra, nên biết sự phân chia thế giới vật lý ra thế giới vĩ mô và thế giới vi mô là để tiện việc khảo sát phân tích, chứ trong thực tế không có hai thế giới riêng biệt, một chịu sự chi phối của vật lý học cổ điển, một ở vào mức lượng tử do cơ học lượng tử điều hành.

Cơ học lượng tử (quantum mechanics), thuyết toán học hiện được sử dụng để mô tả thế giới ở mức lượng tử, có những đặc điểm sau đây.

1. Nói chung, chuyển động là gián đoạn, nghĩa là do các lượng tử cực vi cấu thành. Điều này cũng hàm ý một electron chẳng hạn, có thể nhảy vọt từ một trạng thái này qua một trạng thái khác mà không cần biến chuyển ngang qua những trạng thái trung gian. Năng lượng thừa nhận chỉ có thể là một số nguyên lượng tử: 0, hay hf , hay $2hf$, hay $3hf$, v.v...

Nói theo Phật giáo, chuyển động là sát na sinh diệt sinh khởi tiếp cận và tương tục. Có thể nói theo thế tục rằng mỗi sát na sinh diệt là một hạt thời gian, một hạt không gian, hay một cảm tính. Nhưng theo chân đế, sát na sinh diệt không có phẩm tính, không tồn tại, và không thể phân. Sát na sinh diệt sinh khởi tương tục bất đoạn cho ta cảm tưởng một vật thể đang chuyển động, giống như một dây đèn lần lượt chuyển ngọn lửa liên tục từ đèn này đến đèn kế tiếp cho ta cảm tưởng một ngọn lửa đang di động. Thực ra,

không có thực thể di chuyển mà chỉ có tác dụng liên tục. Chính ngay vật thể là chuyển động.

2. Lượng tử như electron chẳng hạn, có tính cách đa thù, nghĩa là có thể phát hiện dưới nhiều tướng dạng khác nhau tùy theo cảnh huống trong đó nó hiện hữu và là đối tượng của sự quan sát. Thí dụ: như hạt, như sóng, hay như vừa hạt vừa sóng. Số tướng dạng có thể vô hạn. Đặc tính “nhiều trong một” này được hàm dung trong nguyên lý chồng chập (Principle of Superposition) của cơ học lượng tử. Nguyên lý này phát biểu rằng quá trình tiến hóa của lượng tử là quá trình tiến hóa của trạng thái có nhiều khả năng, có nhiều tiềm năng đồng thời hiện hữu chồng chập lên nhau.

Đặc điểm này làm nhớ đến mười huyền môn của Hoa nghiêm tông. Chẳng hạn, bốn huyền môn sau đây giúp thông hiểu dễ dàng hơn những hoạt dụng của cơ cấu toán học trong cơ học lượng tử.

Huyền môn thứ ba: Nhất đa tương dung bất đồng môn mà Trí Nghiễm diễn tả theo toán học là đếm đi lên, đếm đi xuống. Không có chướng ngại giữa một và nhiều. Trong sự hỗ tương nhiếp nhập toàn vẹn, Lý và Sự vẫn duy trì vị trí tồn tại cá biệt, vẫn giữ nguyên tính cách một hay nhiều không hư tổn hay rối loạn.

Huyền môn thứ tư: Chư pháp tương tức tự tại môn, nghĩa là các pháp hỗ nhập hỗ tức không ngăn ngại nhau. Như một pháp tự tiêu hủy để đồng hóa với các pháp khác, thời toàn thể tạo thành một đồng nhất hóa tổng hợp. Nếu một pháp thu nhiếp các pháp kia đồng về mình thời hết thấy các pháp kia hòa đồng nơi pháp thu nhiếp.

Huyền môn thứ năm: Ân mật hiển liễu câu thành môn, nói đến một pháp có nhiều phương diện. Khi phương diện này hiển thời phương diện kia ẩn, và ngược lại. Trong ẩn có hiển, trong hiển có ẩn, ẩn hiển đáp đối nhau mà tự thành. Sự ẩn hiển không có sau trước, không ngăn ngại, chông đối nhau.

Huyền môn thứ sáu: Vi tế tương dung an lập môn, nói về sự hỗ tức hỗ nhập của những vật vi tiểu và ẩn áo. Trong cảnh giới các vật vi tiểu và ẩn áo, hiển liễu hay ẩn mật, một hay nhiều, thuận hay tạp, hữu lực hay vô lực, cái này cũng là cái kia. Cả hai tương dung tương hợp, sự hiện hữu của cái này không trở ngại sự hiện hữu của cái kia.

3. Hai lượng tử như hai electron chẳng hạn, nguyên thủy hợp với nhau thành một phân tử rồi sau đó tách rời xa nhau, phát hiện một quan hệ phi cục bộ kỳ

dị: hai phần tử cách nhau rất xa mà vẫn vướng mắc nhau, nối kết nhau, hỗ tương giao thiệp.

Nói theo Phật giáo, những tác dụng lượng tử cách nhau những khoảng rất xa vẫn phải được xem như bất tương ly vì chúng được nối kết bởi hoạt dụng của một thực thể phổ biến vô hình.

Đây là tính tương quan vô tận và vô ngại hay tính trùng trùng duyên khởi, căn bản tư tưởng của Hoa nghiêm tông.

Ngoài ra, các định luật cơ học lượng tử có tính chất thống kê xác suất và không đoán định tình trạng các biến cố riêng biệt trong tương lai một cách chính xác và quyết định như các định luật của vật lý học cổ điển.

Ba đặc điểm nêu trên cho thấy thuyết lượng tử hoàn toàn trái nghịch với thuyết tương đối, vì thuyết tương đối đòi hỏi mọi chuyển động phải liên tục, các vật thể nối kết nhau phải qua các quan hệ biểu thị nguyên nhân, và chỉ có các vật thể cách khoảng đại lượng vô cùng bé mới hỗ tương giao thiệp. Nói theo Phật giáo, ba đặc điểm của cơ học lượng tử có thể xem như biểu thị đặc trưng của Pháp giới tính tức tính bản nhiên của tất cả các chuyển động và các hiện tượng trong vũ trụ.

---o0o---

Ảo và thực.

Toán học mô tả thế giới lượng tử như thế nào? Cấu trúc cơ bản của thế giới vi mô được diễn tả bằng phức số. Thực số quan trọng và cần thiết đối với thế giới vật lý học cổ điển như thế nào thì phức số quan trọng và cần thiết đối với thế giới lượng tử cũng như vậy. Thiết tưởng nên biết qua vài nét đại cương về nguồn gốc và đặc tính của loại số này. Vào thế kỷ thứ 16, khi tìm lời giải của một phương trình bậc 3, y sĩ kiêm toán học gia người Ý Gerolamo Cardano nhận thấy nếu giải bằng cách vẽ đồ thị thì có đủ ba lời giải trên đường biểu diễn. Nhưng muốn biểu tượng đủ cả ba lời giải đó bằng số thì phải từ bỏ quan niệm cũ cho rằng không bao giờ có căn bậc hai của một số âm. Sở dĩ toán học vào thời bấy giờ không chấp nhận có căn bậc hai của một số âm vì nếu có và đem căn ấy bình phương, tức nhân nó với nó, thì kết quả là một số âm, trái với đặc tính luôn luôn dương của bình phương của mọi số.

Từ đó, những biểu thức như i (= căn bậc hai của -1), hay $2i$, v.v... được chấp nhận là số và sau này Descartes gọi đó là ảo số, muốn nói đó là dấu

hiệu của một phương trình trong thực tế không có lời giải. Vì số ảo không thể biểu hiện trên đường thẳng số dành cho thực số, nên các nhà toán học cho rằng chúng không mang một ý nghĩa nào dính líu đến thực tại. Ngay cả nhà toán học đại tài Leibniz cũng gán cho số ảo một ý nghĩa huyền bí, gọi ảo số là vật "luồng cư giữa hữu và phi hữu" (that amphibian between being and not being). Một thế kỷ sau, Leonhard Euler, nhà toán học phong phú nhất trong lịch sử toán học, tỏ ra đồng ý với Leibniz khi phát biểu: "Sở dĩ hết thảy mọi biểu thức như căn bậc hai của -1 , căn bậc hai của -2 , v.v... đều là số bất khả năng hay số ảo là vì chúng biểu tượng căn của những số âm; đối với những số như vậy, ta có thể khẳng định rằng chúng không phải là không, không lớn hơn không, hay không nhỏ thua không, và như vậy bắt buộc chúng phải ảo hay bất khả năng."

Phải đợi đến thế kỷ 19, khi chứng minh định lý cơ bản của đại số là "cho bất kỳ phương trình đại số với hệ số phức nào, luôn luôn tìm ra được một phức số z là lời giải", toán học gia Karl Friedrich Gauss nghĩ ra cách biểu diễn ảo số trên một trục thẳng đứng với đường thẳng số và trên trục ấy chọn i làm đơn vị ảo, thời khi đó số ảo mới bắt đầu có một ý nghĩa thực tế. Hợp với số thực, số ảo tạo nên phức số (complex number). Thí dụ: $(2 + 3i)$, $(5 - 4i)$, ... Số phức $z = x + iy$ có hai phần: phần thực là x và phần ảo là y . Như thế, có thể biểu diễn các phức số bởi những điểm nằm trong mặt phẳng có hệ thống quy chiếu Oxy gồm hai trục tọa độ trục giao, trục Ox gọi là trục thực, và trục Oy gọi là trục ảo. Mặt phẳng biểu diễn phức số có tên gọi là mặt phẳng Argand và điểm biểu diễn phức số $z = x + iy$ có tọa độ là (x, y) . Độ dài từ gốc O đến điểm z được gọi là suất của z . Suất của z , và bình phương suất của z , đều là thực số dương. Bình phương suất của phức số thường biểu thị xác suất trong cơ học lượng tử.

Cơ học lượng tử sử dụng phức số như thế nào? Sau đây là thí dụ về công dụng của phức số trong công thức biểu thị thuyết lượng tử theo phương pháp Feynman. Theo Feynman, một hạt không chỉ có duy nhất một quá khứ như vật lý học cổ điển chủ trương. Trái lại, phải quan niệm nó di chuyển theo hết thảy mọi nẻo đường khả năng trong không thời gian. Mỗi nẻo đường quá khứ liên kết với hai thông số biểu thị độ lớn và pha của sóng (hạt cũng là sóng). Xác suất hạt đi qua một điểm nào đó tính được bằng cách tổng cộng tất cả các sóng liên hợp với mỗi và mọi khả năng quá khứ đi qua điểm ấy. Hầu tránh những vấn đề kỹ thuật nan giải, chỉ có duy nhất một cách thực hiện phép tổng cộng là dùng ảo số để đo thời gian thay vì dùng thực số. Và trong trường hợp này, giữa thời gian và không gian không có gì sai biệt nữa,

nghĩa là hướng thời gian ảo không khác gì các hướng không gian. Một không thời gian như vậy có tên gọi là không thời gian Euclide.

Áp dụng phương pháp thời gian ảo sẽ làm thay đổi hoàn toàn lịch sử của vũ trụ. Theo nhà vũ trụ học Stephen Hawking và nhà toán vật lý học Roger Penrose, bằng vào thời gian thật như hiện giờ, ta có một mô hình vũ trụ khởi hiện từ một dị điểm toán học (singularity) thường được gọi là điểm nguyên thủy của vũ trụ, trương dẫn trong một khoảng thời gian, rồi sau đó có thể sụp đổ trở lại tình trạng một dị điểm toán học. Nếu bằng vào thời gian ảo, thời mô hình vũ trụ không còn có dị điểm toán học nữa và không thời gian Euclide khi ấy có thể hữu hạn mà không ranh giới, ví như mặt đất hình cầu đi bất cứ hướng nào cũng không gặp bờ mép hay dị điểm, tuy có khác là không thời gian Euclide có bốn chiều (dimension), mà mặt đất chỉ có hai chiều mà thôi. Stephen Hawking kết luận: "Điều kiện ranh giới của vũ trụ là vũ trụ không có ranh giới." Vũ trụ như thế là không có trong ngoài, không do tạo tác mà có, không hủy diệt biến mất. "It would just BE", xin dịch là "pháp nhĩ như thị", nó vốn như vậy. Ông nói đùa rằng vì cuộc sống của con người không kinh nghiệm dị điểm toán học, nên chúng ta cần phải đảo tên thời gian. Thời gian trong vũ trụ khởi phát từ dị điểm hiện nay gọi là thật nên đổi là ảo và thời gian trong vũ trụ không có dị điểm nay gọi là ảo nên đổi là thật, bởi vì gọi là thật hay ảo, chung quy cũng đều là danh tự giả tướng. Đổi tên gọi thời gian như thế, thời cái thế giới ta đang sống trong đó và cho là có thật trở nên thế giới ảo. Và cái thế giới lượng tử ta cho là ảo vì dùng ảo số biểu thị thời gian sẽ trở nên thế giới có thật. Nói đùa như vậy, biết đâu vì do ông Hawking đã có ý niệm về Pháp giới lý sự vô ngại mà ông ví với thế giới lượng tử và biết đâu vì ông cũng nhận thức theo Phật giáo mọi hiện tượng trong thế giới vật lý học hết thảy đều duyên sinh như huyền. Sau đây là một thí dụ khác về công dụng của phức số trong công thức biểu thị thuyết lượng tử trong không gian toán học Hilbert. Hãy tưởng tượng khảo sát một lượng tử, một photon (quang tử) P chẳng hạn. Trong vật lý học cổ điển, photon P có thể ở tại một vị trí A hay cũng có thể ở tại một vị trí khác, B. Trong cơ học lượng tử, photon P có nhiều khả năng hơn. Chẳng những nó có thể ở tại một vị trí này hay ở tại một vị trí riêng biệt khác, mà còn có thể luân chuyển qua nhiều trạng thái chồng chập khả năng ở tại cả hai vị trí cùng một lúc! Cơ học lượng tử diễn tả trạng thái chồng chập khả năng hiện hữu đồng thời tại cả hai vị trí A và B dưới dạng biểu thức:

$w X$ "khả năng ở A" + $z X$ "khả năng ở B"

Trong biểu thức, dấu X biểu thị phép nhân, w và z là phức số, một trong hai phức số đó phải khác không. Hai phức số w và z có ý nghĩa như thế nào?

Vì chúng là phức số chứ không phải thực số dương nên chúng không thể biểu thị xác suất (probabilities). Tuy nhiên, trong trường hợp được chuẩn tắc hóa (normalization), nghĩa là, tổng bình phương suất của chúng bằng 1, thời bình phương suất của chúng biểu thị xác suất và chúng được gọi là biên độ xác suất. Nếu không được chuẩn tắc hóa, thời w và z trong biểu thức trên sẽ tỷ lệ với biên độ xác suất.

Trong vật lý học cổ điển, ở mỗi thời điểm, một hạt lượng tử được hai đại lượng xác định. Một là vị trí của hạt trong không gian để chỉ nó ở đâu vào thời điểm ấy. Hai là vận tốc hay động lượng tức trọng khối nhân vận tốc của nó, để cho biết hạt sẽ di chuyển như thế nào tiếp theo sau thời điểm ấy. Trong cơ học lượng tử, mỗi một vị trí hạt có thể chiếm cứ được xem là một khả năng của nó. Tất cả mọi khả năng của hạt tương dung tương hợp theo nguyên lý chồng chập, mỗi khả năng liên hợp với một phức số gọi là trọng số (weighting factor). Tập hợp hết thấy khả năng và trọng số phức của hạt tạo thành một hàm số phức của vị trí, dùng để mô tả trạng thái lượng tử của hạt, và được gọi là trạng thái lượng tử hay hàm sóng của hạt. Với mỗi vị trí x của hạt, hàm sóng ấy có một trị số xác định. Trị số này chính là biên độ xác suất, hay gọi tắt là biên độ của hạt ở vị trí x . Hàm sóng của hạt không những chứa biên độ xác suất cho tất cả khả năng vị trí, nó còn chứa sẵn mọi biên độ xác suất cho hết thấy khả năng động lượng của hạt nữa.

Trong thí dụ khảo sát hạt photon P nêu trên, hạt P chỉ có hai khả năng, khả năng vị trí ở tại A và khả năng vị trí ở tại B , nên hàm sóng của hạt P viết là: “Hàm sóng P ” = $w X$ “khả năng ở A ” + $z X$ “khả năng ở B ” với hai trọng số phức là w và z . Đó là cách toán học biểu diễn sự chồng chập tuyến tính hai trạng thái khả năng, “khả năng ở A ” và “khả năng ở B ”. Các biểu thức, “Hàm sóng P ”, “khả năng ở A ”, và “khả năng ở B ” thường gọi là vectơ trạng thái.

Tựa vào thí dụ chồng chập hai vectơ trạng thái như vừa trình bày, ta có thể nói rộng biểu thức hàm sóng của một lượng tử ra cho bất kỳ hệ thống lượng tử S nào có n vectơ trạng thái. Tốc độ biến đổi theo thời gian của hàm sóng của S suy diễn từ cái gọi là phương trình Schrodinger.

Các hàm sóng lượng tử không biểu tượng sóng thông thường như sóng nước hay sóng âm. Chúng không vận tải năng lượng như sóng thường, mà vận tải những khả năng hay tiềm năng chồng chập tuyến tính lên nhau. Nói theo Duy thức, chúng là những làn sóng chủng tử tạo nên thức a lại da, thức này vừa hằng lại vừa chuyển, nghĩa là tuy biến chuyển mà vẫn là một dòng liên tục.

Điều đáng quan tâm ở đây là ở trong trạng thái chồng chập khả năng như vậy, hệ thống S ở vào tình trạng bất định vì khả năng nào cũng có thể là trị số của nó. Vậy làm thế nào để xác định S? Chỉ có một cách duy nhất là thực hiện một phép đo lường, tức là gây ra một sự nhiễu tương tác dung hòa đáng giữa hệ thống S với môi trường của nó. Đo lường một trạng thái lượng tử là khuếch đại một tiến trình vật lý nào đó, chuyển biến tiến trình vật lý ấy từ mức lượng tử lên mức quy mô của vật lý học cổ điển. Thí dụ dùng màn lân quang để phát hiện sự đến nơi của các hạt photon. Trong trường hợp này, biến cố lượng tử của sự đến nơi của photon được khuếch đại lên mức cổ điển dưới dạng một dấu vết trên màn. Thiết bị đo lường phải có khả năng khởi động một biến cố lượng tử vi tế tạo thành một hiệu ứng ở mức cổ điển có thể quan sát được. Chính vào giai đoạn đo lường khuếch đại mức lượng tử lên mức cổ điển, hệ thống nhảy từ tình trạng bất định của trạng thái chồng chập khả năng ở thế lượng tử tiềm tàng qua tình trạng quyết định một trong các khả năng hiển phát. Tác dụng nhảy từ tiềm thế qua hiện thế được gọi là sự sụp đổ của hàm sóng (collapse of the wavefunction) hay sự giảm thiểu của vector trạng thái (state vector reduction). Để nói gọn, sau đây sẽ theo cách ký hiệu của Penrose dùng chữ U để chỉ sự biến thiên của hàm sóng và chữ R để chỉ sự sụp đổ của hàm sóng.

Vấn đề đặt ra là làm thế nào để tính xác suất tức là có bao nhiêu phần trăm cơ duyên cho mỗi khả năng của hàm sóng do đo lường mà hiển phát. Trong trường hợp thực hiện đo lường trên một hàm sóng có hai khả năng 1 và 2 chồng chập với trọng số phức w và z , một quy tắc của cơ học lượng tử nói rõ rằng “sau khi chuẩn tắc hóa, bình phương suất của w là xác suất khả năng 1 hiển phát, và bình phương suất của z là xác suất khả năng 2 hiển phát.”

Vậy đo lường là nguyên nhân phát sinh R, sự sụp đổ của hàm sóng, và đồng thời, sự sử dụng bình phương suất của các trọng số phức làm xác suất để dự đoán kết quả của đo lường. Nhưng trước khi đo lường, trạng thái lượng tử là U, là sự biến thiên của hàm sóng. Vì duyên cớ gì biểu thức của hàm sóng cần đến phức số? Đa số các nhà lượng tử học không muốn mất thời giờ tìm hiểu vì lý do nào họ bắt buộc phải sử dụng phức số trong mọi mô hình thế giới lượng tử và vì sao sử dụng phức số dẫn đến những kết quả phù hợp rất chính xác với những kết quả quán sát được trong thực tế. Đối với họ, sử dụng phức số chỉ là một thuật kế toán học và thực tại, nói đơn giản, chỉ là kết quả của đo lường mà thôi.

Vấn đề đo lường ở mức lượng tử là phải tìm hiểu bằng cách nào R hiện khởi như tác dụng của các hiện tượng vật lý học cổ điển từ những hệ thống

lượng tử vận hành theo U, tức là theo dạng hàm sóng chồng chập khả năng. Một số vật lý gia nghĩ rằng R là một tiến trình vật lý có thật, chứ không đơn thuần là phép diễn toán xác suất. Tuy nhiên, phạm vi tác dụng của tiến trình ấy rộng lớn bao gồm nhiều mức quy mô, từ những mức vi tế ở đó thí nghiệm ghi nhận các hiệu quả lượng tử giao thoa cho đến những mức lớn hơn ở đó bắt đầu thấy được hiện tượng vận hành đúng theo những định luật vật lý học cổ điển. Vậy R thực sự phát khởi từ mức nào?

Có những vật lý gia như Eugene Wigner, giải Nobel vật lý học năm 1963, chủ trương R, hiện khởi ngay khi một sinh động thể có ý thức vướng mắc vào trạng thái chồng chập khả năng, trước đó vật chất vô tình (inanimate matter) vận hành đúng theo U.

Penrose không đồng ý. Ông cho rằng sự nhận biết có ý thức tương quan tương duyên với các tiến trình vật lý của não, tuy nhiên, vì hiện nay chưa biết rõ những tiến trình vật lý nào của não liên hợp với nhận thức nên không thể quyết đoán chính ý thức của con người là nơi xảy ra sự sụp đổ của hàm sóng khả năng. Và lại, không thể nói một cách quá đơn giản rằng ý thức, một tác dụng của ý chí, có thể ảnh hưởng kết quả của một thí nghiệm về cơ học lượng tử. Ngoài ra, quả thật khó tưởng tượng trong một thế giới vật lý các hiện tượng tiến hóa theo nhiều đường hướng khác nhau là tùy theo chúng có ở hay không trong tâm xúc chạm nghe thấy của một cư dân có ý thức cùng ở trong thế giới đó.

Penrose nghĩ rằng thông hiểu vấn đề đo lường lượng tử là điều kiện tiên quyết để thấu đạt vấn đề tâm thức. Nhưng đó là hai vấn đề hoàn toàn khác biệt. Trong vấn đề đo lường, R, sự sụp đổ hàm sóng đồng thời với sự sử dụng xác suất, khác hẳn U và không phải là hậu quả của U, nghĩa là R không xuất sanh từ U. Lý do: U không đưa ra điều kiện nào phải sử dụng bình phương suất để tính xác suất và không bao hàm một ý nghĩa nào liên can đến khái niệm xác suất. Ngoài ra, có thể diễn toán cả U lẫn R trên máy tính. Penrose chủ trương thủ tục thuật toán R không liên can đến sự phát hiện tâm thức và sự phát hiện tâm thức câu sanh cùng với một tác động vật lý bất khả kế toán. Tìm hiểu tác động vật lý bất khả toán ấy như thế nào và phát hiện ở chỗ nào trong não, đó là điểm chủ yếu của bài toán a lại da duyên khởi.

Kiến giải Penrose về bài toán a lại da duyên khởi.

Đoạn văn trong Nhiếp luận nói về cái nghĩa nhân duyên sẽ giúp hiểu phần nào kiến giải Penrose về bài toán a lại da duyên khởi trên phương diện vật lý học: “A lại da với các pháp tạp nhiễm đồng thời mà làm nhân tố cho nhau,

sự ấy làm sao thấy được? Ví như đèn sáng, ngọn đèn với tim đèn đồng thời mà vẫn có sự hỗ tương. Lại như bó lau, dựa nhau giữ nhau mà đồng thời không ngã. Hãy quan sát cái đạo lý hỗ tương ở đây cũng là như vậy: A lại da là nhân tố cho các pháp tạp nhiễm, các pháp tạp nhiễm cũng là nhân tố cho A lại da, chỉ sự thể này mới lập ra cái nghĩa nhân duyên, còn nhân duyên nào khác nữa thì không thể có được.” Thức a lại gia ví như thế giới lượng tử vận hành theo các định luật cơ học lượng tử và thế giới tạp nhiễm ví như thế giới vật lý cổ điển tuân theo các nguyên lý cơ bản của cơ học Newton và của thuyết tương đối Einstein.

Tựa trên thuyết tương đối rộng, Penrose và Hawking chứng minh định lý dị điểm nói rằng điểm thời gian bắt đầu là một dị điểm toán học, nghĩa là một điểm không thời gian có tỷ trọng vô hạn và độ cong vô hạn. Tại đó, mọi định luật vật lý học hiện có đều vô dụng. Vì không thể quan sát dị điểm, nên không biết tựa vào đâu mà thiết lập những định luật mới chi phối dị điểm. Tuy nhiên, định lý dị điểm cho thấy tại đó trường hấp dẫn trở nên quá mạnh nên hiệu ứng hấp dẫn lượng tử trở thành quan trọng, vì thế không ứng dụng được các định luật vật lý học cổ điển. Vậy cần phát minh một thuyết vật lý học mới dung hợp tánh hấp dẫn và cơ học lượng tử.

Vì Penrose chủ trương thức phát hiện cùng lúc với sự sụp đổ hàm sóng lượng tử do các lượng tử của não tương giao tác động và cộng tác với tánh hấp dẫn của môi trường bao quanh, nên trước hết phải tìm hiểu thế nào là hàm sóng lượng tử trong não. Penrose nhận xét các nhà sinh học hiện nay phạm một lỗi lầm lớn là mô tả sự vận hành của não bằng vào tín hiệu vận chuyển thông qua các dây thần kinh giống như sự lưu chuyển điện trong các mạch điện tử của máy tính. Chỉ có hai trường hợp, có điện truyền dẫn và không có điện truyền dẫn. Tuyệt nhiên không có những trường hợp chông chênh khả năng vừa có vừa không có điện truyền dẫn, đặc tính của tác dụng lượng tử. Tuy các nhà sinh học công nhận tác dụng lượng tử đóng một vai trò quan trọng trong tầng sâu thẳm nhất của hệ thần kinh nhưng họ vẫn không thấy cần thiết phải từ bỏ các khuôn khổ lý thuyết cổ điển để phân tích khảo sát các hệ quả có quy mô rộng lớn của tác dụng lượng tử. Chẳng hạn, họ không đưa động gì đến cơ cấu lượng tử cội nguồn sanh xuất những tác dụng hóa học chế ngự sự vận chuyển những hóa chất liên kết loại thần kinh dẫn truyền (neurotransmitter), cũng như những thế tác động (action potentials) có tác dụng chi phối sự truyền dẫn tín hiệu dọc theo các dây thần kinh.

Penrose đặt câu hỏi: “Neuron tức tế bào thần kinh hoạt dụng như thế nào? Không lẽ chúng chỉ tác dụng như những đơn vị kế toán mà thôi ư?” Neuron là tế bào và tế bào là rất tinh xảo. Thật vậy, chúng tinh xảo đến độ chỉ cần đơn độc một tế bào thôi mà nó có thể thực hiện nhiều tác động rất phức tạp. Penrose lưu ý chúng ta về một sinh vật có tên là paramecium (trùng cỏ, hay trùng đế giày, hay thảo trùng). Đây là một giống của ngành động vật nguyên sinh, sống phổ biến ở các thủy vực nước ngọt có xác bã thực vật đang phân hủy. Trùng cỏ là một đơn bào có bộ xương tế bào (cytoskeleton) phủ tiêm mao (cilia; lông rung) ở phía ngoài. Các tiêm mao rung động sẽ tạo nên sự chuyển động rất mau lẹ của trùng cỏ. Điều kỳ diệu là trùng cỏ vốn vẹn là một tế bào, không có một neuron hay diện tiếp hợp nào trong cơ thể, thế mà nó có thể nhận ra và di chuyển theo hướng những vi khuẩn thức ăn, chạy tháo lui khi cảm thấy bị đe dọa, hay bơi vòng quanh một vật chướng ngại. Các nhà sinh học cho rằng trong bộ xương tế bào của trùng cỏ có một phần tác dụng như một hệ thần kinh, trung tâm điều khiển mọi hoạt động của trùng cỏ.

Tế bào thần kinh hay neuron cũng đơn bào và cũng có bộ xương tế bào giống hệt của trùng cỏ. Theo Penrose, phần trong bộ xương tế bào có chức năng của một hệ thần kinh và tương quan liên hệ với hiện tượng tâm thức là gồm những protein có dạng ống mảnh hình trụ gọi là sợi thoi (microtubule). Các tiểu đơn vị của thành sợi thoi chủ yếu gồm hai kiểu protein hình cầu được gọi là tubulin. Chúng phân bố theo dạng xoắn bao quanh thành, tạo nên đường kính tổng thể khoảng 25 nm (1 nm là một phần ngàn triệu của mét). Theo chiều dài, các tiểu đơn vị tạo thành 13 hàng song song. Mỗi tubulin biểu hiện hai cấu hình (conformation) tương ứng với hai trạng thái phân cực điện gây ra bởi một electron nằm giữa hai protein hình cầu có khả năng hoán đổi vị trí qua lại hai bên. Hãy tưởng tượng hai cấu hình đó biểu diễn '0' và '1' của một máy tính số tự. Tính chất tubulin biến hiện dưới hai cấu hình phân cực điện như vậy đã thành đề tài của nhiều công trình khảo cứu nhằm chứng minh các sợi thoi là một loại máy tính đặc biệt gọi là tế bào tự động (cellular automata). Nếu căn cứ vào tubulin như những đơn vị kế toán cơ bản của não, thì não thực hiện "10 lũy thừa 27" phép diễn toán mỗi giây. So với các máy tính cực mạnh hiện nay chỉ thực hiện "10 lũy thừa 14" phép diễn toán mỗi giây, không thể nào nói rằng trong tương lai gần đây, máy tính sẽ vượt não bộ trên phương diện tính toán nhanh chóng.

Vậy để trả lời câu hỏi về hoạt dụng của neuron, nên lưu ý đến khoảng mười triệu sợi thoi chứa trong nó, mỗi sợi thoi hoạt dụng như một máy tính và có khả năng thực hiện nhiều tác động phức tạp. Ngoài ra, các sợi thoi có trách

nhiệm bảo trì cường độ thu nhận và truyền chuyển tín hiệu của những diện tiếp hợp, và khi cần, có thể tác dụng làm thay đổi những cường độ ấy. Hơn nữa, chúng tổ chức sự phát triển thêm diện tiếp hợp, hướng dẫn cách nối kết với những tế bào thần kinh khác. Nói tóm lại, mọi hoạt động của não chung cùng là do những tiến trình lượng tử diễn biến trong các sợi thoi điều khiển. Penrose cho rằng bên trong ống của các sợi thoi phát hiện hiện tượng gọi là hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí (quantum coherence) tương quan liên hệ với hiện tượng tâm thức. Hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí là trạng thái hỗ tương hiệp nhập của những tác dụng của một số rất lớn các hạt trong sợi thoi phối hợp dao động của hết thảy hàm sóng riêng biệt của chúng tạo thành một hàm sóng lượng tử duy nhất. Toàn thể số rất lớn các hạt cộng đồng dao động như một hạt. Đúng là lý huyền diệu thứ ba của Hoa nghiêm tông, nhiều ở trong một, một ở trong nhiều, tất cả ở trong nhất thể.

Nhờ có thành ống ngăn cách nên hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí ở bên trong ống biệt lập và không bị nhiễu loạn bởi môi trường bên ngoài ống. Đó là điều kiện cần thiết để hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí tồn tại lâu dài không bị vướng mắc với môi trường bao quanh. Có bằng chứng nào liên kết hiện tượng tâm thức với hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí trong các sợi thoi hay không?

Một cách ghi nhận bằng chứng về cơ bản vật lý của tâm thức là quan sát tác dụng của những chất gây mê khiến tâm thức bất tại. Nhìn vào danh sách những chất gây mê tổng quát thời không thấy một quan hệ hóa học nào giữa chúng: nitrous oxide N_2O , ether $CH_3CH_2OCH_2CH_3$, chloroform $CHCl_3$, halothane $CF_3CHClBr$, isofluorane $CHF_2OCHClCF_3$, và cả khí trơ xenon nữa. Như vậy, tác dụng của chất gây mê không do những tính chất hóa học của chúng. Penrose đồng ý với nhiều khoa học gia cho rằng khi các chất gây mê khuếch tán trong các tế bào thần kinh, tính chất ngẫu cực điện (electric dipole moment) của chúng tương tác với hai cấu hình phân cực điện của tubulin làm ngắt đoạn tác dụng của các sợi thoi, do đó làm mê man, mất hết cảm giác và tri giác. Ngoài ra, hiệu quả tác dụng của các chất gây mê trên người vẫn có thể quan sát thấy được khi đem sử dụng cùng một nồng độ trên trùng cỏ hay trên amip (amoeba). Điều này chứng tỏ những trạng thái tâm thức đòi hỏi phải có một hệ thống hoạt dụng như bộ xương tế bào. Tâm thức biến mất khi tác dụng của bộ xương tế bào bị ngắt đoạn và trở lại ngay khi tác dụng ấy được phục hồi. Nói tóm lại, yếu tố vật lý chủ yếu liên hệ mật thiết với hiện tượng tâm thức không phải hệ thống tổ chức neuron của não mà là hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí trong các sợi thoi của bộ xương tế bào, hạ tầng cơ sở của neuron. Một câu hỏi được đặt ra: tác dụng vật lý cơ

bản bất khả toán nào hợp nhập hoạt dụng của các sợi thoi để dẫn khởi tâm thức?

Trước hết, nên biết rằng hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí không những chỉ xảy ra dọc theo chiều dài thành ống của các sợi thoi trong mỗi bộ xương tế bào, mà còn phổ biến lan khắp trong một phạm vi rộng lớn của não. Do tính cách tương quan vô tận và vô ngại của thế giới lượng tử tức tính nối kết phi cục bộ, muôn ngàn sợi thoi vướng mắc nhau tác dụng như một, tất cả tham gia chung một hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí. Hơn nữa, trạng thái ấy lan tràn qua các diện tiếp hợp từ neuron này sang neuron khác, cuối cùng phát hiện một nhất thể lượng tử dao động nhất trí trên một khu vực rộng lớn của não, tương ứng với sự phát hiện tâm thức.

Mặt khác, các sợi thoi có thể hoạt dụng như máy tính “tế bào tự động”, các tín hiệu phức tạp được truyền dẫn dưới dạng sóng của hai cấu hình phân cực điện của các tubulin. Truyền dẫn tín hiệu cách này là một phương thức thích đáng để vận chuyển những thế tác động và những hóa chất liên kết loại thần kinh dẫn truyền dọc theo các sợi thoi và ngang qua các protein bắc cầu kết nối giữa các sợi thoi (MAP, microtubule associated proteins). Kế toán lượng tử (quantum computation) quan niệm như vậy chỉ khác máy tính Turing ở điểm là hết thảy mọi phép diễn toán lượng tử đều tuân theo nguyên lý chồng chập. Nghĩa là, chừng nào kế toán lượng tử hoàn toàn được biệt lập với môi trường bên ngoài, các kế toán lượng tử do một hệ thống neuron thực hiện có thể chồng chập nhiều phép tính được thực hiện độc lập riêng biệt trên nhiều mạng neuron khác nhau của hệ thống. Máy tính lượng tử trong trường hợp này vận hành tiến hóa tùy thuận tác dụng của U , sự biến thiên của hàm sóng, cho đến khi thực hiện đo lường thời R , sự sụp đổ hàm sóng, xuất hiện.

Vấn đề đặt ra bây giờ là mô tả sự móc nối (coupling) các kế toán lượng tử diễn tiến dọc thành ống với hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí phát hiện ở bên trong ống sợi thoi. Đã có nhiều thí nghiệm đo tần số dao động lượng tử vào khoảng 50 ngàn triệu dao động mỗi giây, đem so sánh thời thấy không khác tần số chuyển cấu hình trong các máy tính tubulin.

Nên lưu ý ở đây, một phía, hoạt dụng dao động lượng tử được thành ống ngăn cách biệt lập hoàn toàn với môi trường bên ngoài tuân theo những nguyên lý của cơ học lượng tử. Nhưng phía kia, tác dụng của kế toán lượng tử khi vượt ra khỏi thành ống, băng qua các MAP tức các protein bắc cầu, có thể gây ảnh hưởng nhiễu loạn môi trường bên ngoài đến độ phải cần được mô tả theo lẽ lối cổ điển. Nhiễu loạn gây ra là do hoạt động kế toán làm di

chuyển những khối lượng chất liệu có tánh hấp dẫn đáng kể dọc bên ngoài thành ống sợi thoi. Bởi thế, nên cần phải minh định ranh giới phân cách cảnh giới của tánh hấp dẫn và cảnh giới của lượng tử dao động nhất trí để biết tác dụng của tánh hấp dẫn liên hệ như thế nào với sự sụp đổ hàm sóng (wavefunction collapse) tức sự giảm thiểu vectơ trạng thái (state vector reduction).

Đây là trường hợp đến lúc hai trạng thái, hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí và trạng thái kế toán lượng tử vướng mắc tánh hấp dẫn, trở nên quá khác biệt, cho nên không thể tồn tại trong thế chòng chập được nữa. Sự giảm thiểu vectơ trạng thái tất phải xảy đến. Tuy nhiên, nếu sự giảm thiểu xảy ra khi bên trong vướng mắc quá nhiều với môi trường hấp dẫn ở bên ngoài, nghĩa là khi hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí không còn tồn tại, thì sự giảm thiểu đó khả toán và tác dụng như R, không liên can hiện tượng tâm thức. Điểm quan trọng ở đây là phải theo dõi quan sát thời điểm hiện thực một sự móc nối bất khả toán, tạm gọi là MN, đúng vào lúc chất liệu di chuyển vừa đủ khối lượng hấp dẫn để sự giảm thiểu vectơ trạng thái phát khởi trong khi hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí còn tồn tại. Tác dụng của MN là điều kiện tiên quyết để phát hiện tâm thức và một thuyết vật lý học mới cần được phát minh để mô tả tác động bất khả toán MN.

Penrose chủ trương rằng sự móc nối bất khả toán MN chuyển biến tiềm năng dao động nhất trí ở bên trong thành ra khả năng kế toán vận chuyển ở bên ngoài. Nhưng vì kế toán lượng tử vận chuyển các thế tác động và chất liệu hóa học đến các diện tiếp hợp và ảnh hưởng cường độ thu phát tín hiệu của các diện này, cho nên cuối cùng, do tác động vật lý bất khả toán MN, một phần cơ cấu của hiệu ứng lượng tử dao động nhất trí có công năng làm thay đổi trạng thái của các diện tiếp hợp, tức là ảnh hưởng các hoạt động của não liên hệ sự phát hiện tâm thức.

Theo Penrose, tâm thức biểu hiện trạng thái vướng mắc phi cục bộ của nội tại cơ cấu bộ xương tế bào và sự can hệ của trạng thái ấy trong quan hệ hỗ tương tác dụng giữa hai mức hoạt dụng, mức tiềm thế lượng tử và mức hiện thế cổ điển. Bởi vậy mạng lưới neuron liên tục bị hoạt dụng của bộ xương tế bào chi phối, và trong đó, neuron chỉ là bộ phận khuếch đại truyền chuyển tác dụng của bộ xương tế bào ở mức lượng tử đến một “cái gì” có công năng gây ảnh hưởng trên các cơ quan khác của thân thể như bắp thịt chẳng hạn. Não và tâm được mô tả rất thô sơ bằng vào hoạt dụng của mạng lưới neuron thật ra chỉ là cái bóng của thế giới phi cục bộ không ngừng biến chuyển một cách vi tế theo hàm sóng chòng chập các tiềm năng ở tầng sâu thẳm của bộ

xương tế bào. Chính ở tầng sâu thẳm này mới tìm thấy được cơ bản vật lý của tâm thức.

Tóm lại, đối với Penrose, bài toán a lại da duyên khởi là bài toán khám phá một thuyết vật lý học mới dung hợp tánh hấp dẫn và tánh phi cục bộ, thuyết tương đối và thuyết lượng tử. Trong phần cuối của sách Bóng của Tâm, Penrose xác quyết rằng thuyết vật lý học mới này tuy có cấu trúc toán học, nhưng không thể mô phỏng trên máy tính được.

---o0o---

C. Bài toán Tánh khởi.

Một niệm ba ngàn.

A lại da duyên khởi là thuyết giải thích căn nguyên của nghiệp. Để giải thích căn nguyên của thức a lại da, phải cần đến thuyết Như Lai tạng duyên khởi, còn gọi là tánh khởi. A lại da thức là hình thái động của Như Lai tạng tức chân lý cứu cánh. Khi động (tâm sinh diệt trong luận Đại thừa khởi tín), nó biểu lộ trong vòng sống chết, có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào. Điều động bởi một nguyên nhân thuận tịnh, nó mang hình thức thanh thoát. Điều động bởi một nguyên nhân ô nhiễm, nó mang hình thức hủ bại. Trong ý nghĩa tĩnh, thời nó phi không gian, phi thời gian, bình đẳng, vô thủ vô chung, vô tướng, vô sắc, bởi vì bản thân sự vật mà không có sự biểu lộ của nó thời không thể có ý nghĩa và không bộc lộ. Do đó, không nên hỏi Như Lai tạng khởi lên từ đâu, bởi vì Như Lai tạng là thể tánh, là Chân như không thể diễn đạt.

Trong Thắng Man giảng luận, Thầy Tuệ Sỹ dẫn một đoạn kinh Lăng già liên hệ Như Lai tạng: “Này Đại Tuệ, Ta đã giảng điều này cho Thắng Man phu nhân và cũng hỗ trợ các Bồ tát có trí năng vi diệu tinh tế, rằng Như Lai tạng, vốn được gọi tên là thức a lại da cùng chuyển động với bảy thức, mục đích là nêu rõ yếu tính vô ngã của các pháp cho các Thanh văn còn chấp trước. Ta cũng hỗ trợ cho Thắng Man phu nhân giảng về cảnh giới của Như Lai tạng được gọi tên là thức a lại da, được giảng cho các Bồ tát thuộc hạng có trí năng thanh tịnh, tinh tế, vi diệu như người, chứ không phải cho hết thảy các ngoại đạo, Thanh văn, Bích chi Phật chấp chặt vào văn tự giải thuyết.”

Thay vì nói “do Như Lai tạng mà có tâm sinh diệt” như trong luận Đại thừa khởi tín, kinh Thắng Man nói: “Sinh tử nương trên Như Lai tạng”. Ý này được kinh Lăng già giải thích và phát triển: “Như Lai tạng hoạt động như là nhân của thiện và bất thiện, là cái tạo ra cái định hướng của tất cả sinh loại.” Thầy Tuệ Sỹ giải thích câu nói đó xác nhận Như Lai tạng như một chủ thể hành động (Thắng Man giảng luận). Chủ thể hành động này là giá định, chứ không phải là “ngã”, không phải là “tác giả, thường hằng, biến tại, không lệ thuộc yếu tố cấu thành”. Lăng già cảnh cáo không nên theo xu hướng của các triết gia ngoại đạo liên hệ hoạt động của Như Lai tạng với sự tồn tại của một tự ngã như là tác giả.

Thắng Man phu nhân nhận định: “Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng không phải là ngã, không phải là chúng sinh, không phải là linh hồn, không phải là chủ thể có ngôi vị.

Bạch Thế Tôn, Như Lai tạng không phải là cảnh giới cho chúng sinh rơi vào thân kiến, chúng sinh điên đảo, chúng sinh loạn ý chấp không.”

Như Lai tạng thuộc loại pháp giới nào trong thuyết Bốn Pháp giới của Pháp Tạng? Về ý nghĩa của hai chữ “Pháp giới”, Pháp Tạng giải thích rằng “pháp” cũng như “giới” mỗi chữ có ba nghĩa. Ba nghĩa của pháp là duy trì tự tính, quỹ tắc, và đối tượng của ý. Ba nghĩa của giới là nhân năng sanh, tánh sở y của tất cả các pháp, và phân tề tức giới hạn phân biệt thực tế.

Theo nghĩa thứ ba của giới thời pháp tương đương với giới, và pháp giới bao gồm mọi hiện tượng sai biệt. Pháp giới trong trường hợp này là sự sự vô ngại pháp giới.

Theo hai nghĩa đầu của giới thời pháp giới biểu tượng hoặc là nhân của sự thành tựu Thánh đạo, hoặc là nơi nương tựa, là chỗ thường trụ quy y của hết thảy pháp thế gian. Trong trường hợp này, pháp giới đồng nghĩa với Như Lai tạng, và Như Lai tạng là lý sự vô ngại pháp giới. Như vậy, pháp giới duyên khởi có thể hiểu theo nghĩa Như Lai tạng duyên khởi hay tánh khởi.

Tánh khởi tức y tánh duyên khởi hiểu theo nghĩa “lý sự vô ngại” chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Vì bản tánh của Tâm là tánh Không, nên nói theo ngài Long Thọ, chính do tánh Không mà các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhip nhàng hòa điệu (Dĩ hữu không nghĩa có/ Nhất thiết pháp đắc thành.// Bài tụng Trung luận XXIV.14).

Thuyết y tánh duyên khởi được đề cập trong Phẩm Phương tiện, kinh Pháp Hoa, như là giáo lý của Nhất thừa: “Chư Phật lưỡng túc tôn, Tri pháp thường vô tánh, Phật chủng từng duyên khởi, Thị cố thuyết nhất thừa. Thị pháp trụ pháp vị, Thế gian tướng thường trú, U đạo tràng trí dĩ, Đạo sư phương tiện thuyết.”

Dịch: “Các đức Phật lưỡng túc tôn, biết pháp thường vô tánh, giống Phật theo duyên mà hiện khởi, cho nên mới nói pháp nhất thừa là pháp trụ pháp vị, tướng thế gian thường trú, đức Phật ở nơi đạo tràng chứng biết rồi, đấng Đạo sư phương tiện nói ra.”

“Pháp trụ pháp vị” là y tánh duyên khởi. “Thế gian tướng thường trú” có nghĩa là tất cả các pháp được biểu lộ đều là những pháp ở ngay trong tự tướng của chính chúng. Đối với Thiên thai tông lấy kinh Pháp hoa làm kinh căn bản, thật tướng hay tự tướng của các pháp siêu việt cả ngôn thuyết và tâm tưởng và chỉ được thể nhận qua các hiện tướng không ngừng biến chuyển và biến dị. Thật tướng các pháp là Như, nghĩa là các pháp như là biểu hiện của chúng, hiện tượng tức là thật tướng của chúng. Những cái được biểu hiện hay được phát lộ ở bên ngoài không gì khác hơn chính là sự thể ấy. Không có khác biệt giữa tướng và tánh. Mọi sự thể đều do duyên sinh nên vô tự tính và do đó, thật tướng của chúng là Không, là Giả, là Trung đạo.

Theo học thuyết Thập như, thật tướng của các pháp có mười sắc thái khác nhau, tức mười cách xuất hiện “như thế” hay “như vậy”: như thị tướng (sắc tướng), như thị tánh (bản tánh), như thị thể (tướng và tánh hợp nhất), như thị lực (năng lực của pháp), như thị tác (chức năng tạo tác, tác dụng), như thị nhân (pháp đó làm nhân), như thị duyên (pháp đó làm duyên), như thị quả (quả do tự nhân duyên của mình và cái khác), như thị báo (sự thù đáp lại nhân và duyên trước đó), như thị bản mặt cứu cánh đẳng (tổng thể cơ bản rốt ráo từ đầu đến cuối, từ tướng đến báo, tất cả đều bình đẳng trên thật tướng).

Từ Thập như, ngài Thiên Thai diễn giải thành ra “nhất tâm tam quán” và “nhất niệm tam thiên”, là hai lý chỉ yếu của tông Thiên Thai. Tam quán là Không quán, Giả quán, và Trung đạo quán. Sở dĩ có ba quán là bởi mỗi và mọi pháp, pháp nào cũng có ba chân lý: Không đế, Giả đế, và Trung đạo đế. Không đế: Bản tánh mọi sự vật không có tự tính độc lập ngoài duyên, nên tất cả đều Không. Giả đế: Do nhân duyên kết hợp, vô thường biến đổi, nên hiện hữu giả tạm. Trung đạo đế: Giả, Không không tách biệt riêng nhau, chính Giả là Không, Không là Giả. Muốn nhận biết ba sự thật đó thời phải quán.

Khi quán về mặt Không thời gọi là Không quán, về mặt Giả thời gọi là Giả quán, và về mặt Trung đạo thời gọi là Trung đạo quán. Ba quán là do ngài Thiên Thai biến chuyển mỗi như thị trong Thập như thành ra ba cách đọc.

Khi đọc tướng thị như, tánh thị như, ..., đó là Không quán hay Chân quán, vì dùø là tướng, là tánh, ..., nhưng tướng vẫn nằm nơi Như, tướng không ly Như, không nằm ngoài thật tướng, không nằm ngoài Chân như. Tướng vẫn là Như, tánh, ..., vẫn là Như.

Khi đọc như thị tướng, như thị tánh,..., đó là lối chỉ ngay hiện tượng mà nói. Hiện tượng giả tướng là như vậy, tánh là như vậy, ... Nhìn về mặt hiện tượng giả hữu thời gọi là Giả quán.

Khi đọc tướng như thị, tánh như thị, ..., tướng như vậy, như vậy là như vậy. Như thị là pháp nhĩ như thị, nó là nó, nó là như thế, như thế là như thế. Như thị là không thiên Hữu, không thiên Vô, không thiên Giả, không thiên Không. Đó là Trung đạo quán.

Ba quán đó cùng một tâm mà thành tựu được và trong một tâm mà quán được viên mãn ba thứ nên gọi là nhất tâm tam quán.

Về yếu lý nhất niệm tam thiên, một niệm là ba ngàn, cần hiểu “ba ngàn” không phải chỉ cho một tính chất bao la của danh số hay bản thể, mà để nói lên sự tương dung của tất cả các pháp và nhất thể cứu cánh của toàn thể vũ trụ. Thiên Thai tông đề ra một thế giới hệ gồm mười cảnh vực, tức là thế giới của hữu tình chia thành mười cõi gọi là thập pháp giới hay thập giới: bốn thánh giới (Phật, Bồ tát, Độc giác, Thanh văn) và sáu phàm giới (Trời, a tu la, người, ngạ quỷ, súc sanh, địa ngục). Mười giới này tương dung tương nhiếp, mỗi giới mang trong nó chín giới kia nên bao hàm tất cả mười thế giới. Như vậy, mười giới nhân lên thành 100 thế giới. Do khám phá ra mười hiện tượng của Như trong 100 thế giới nên mới đạt đến lý thuyết về một ngàn cõi (Bách giới thiên như). Lại nữa, mỗi cõi gồm có ba loại thế gian: hữu tình thế gian, ngũ ấm thế gian (được tách rời hữu tình thế gian). và khí thế gian, vậy tất cả có ba ngàn như. Trong Phật giáo, chữ “ba ngàn” thường chỉ cho đại thiên vũ trụ gồm 1000 tiểu, 1000 trung, và 1000 đại thế giới. Với Thiên Thai tông, ba ngàn là vũ trụ của tất cả hữu tình và vô tình, nghĩa là toàn thể thế giới sinh động. Tuy nhiên, ba ngàn như này không ngoài một niệm của chúng sinh.

Lý thuyết của Thiên Thai tông chủ trương một sát na tâm hay một khoảnh khắc của tư tưởng bao gồm cả ba ngàn thế giới (nhất niệm tam thiên) được

gọi là Bản cụ tam thiên hay Lý cụ tam thiên hay Tánh cụ tam thiên, và có khi gọi là Viên cụ tam thiên. Nội thể, hoặc cụ hay bản tánh hay viên (mãn) đều chỉ chung cho một ý niệm như nhau, tức là trong một khoảnh khắc của tư tưởng (sát na tâm) đều có cả ba ngàn thế giới. Tuy chủ thuyết ba ngàn thế giới được quảng diễn trên căn bản duy tâm, nhưng nó không có nghĩa rằng một khắc của tư tưởng tạo ra ba ngàn thế giới, bởi vì một sự tạo tác là sự khởi đầu của một chuyển động theo chiều thời gian. Nó cũng không có nghĩa rằng ba ngàn thế giới được thu vào trong một khoảnh khắc của tư tưởng, bởi vì sự thu giảm là một chuyển động theo chiều không gian.

Đây là một hình thái của lý thuyết duy tâm tri nhận hiện tượng và tác động của tâm là một. Tất cả các pháp trong vũ trụ đều ở ngay trong một ý niệm nhưng không quy giảm về tâm hay ý. Mỗi hiện tượng tâm hay vật tự biểu lộ lý tánh hay bản tánh của chính nó. Một sự thể hay một hiện thể tự nó là thật tướng. Có thể nói: “Mỗi vật, ngay cả màu sắc và hương vị, đều đồng nhất với Trung đạo” (Nhất sắc nhất hương vô phi Trung đạo). Nói theo kinh Hoa nghiêm, nhất niệm tam thiên có nghĩa là “Vô biên sát hải tự tha bất cách ư mao đoan” (HT Thích Trí Tịnh dịch: Trong một vi trần nhiều sát hải/ Chỗ nơi riêng khác đều nghiêm tịnh//). Từ quan niệm này, ngài Thiên Thai đề cập thuyết tánh khởi. Theo Ngài, tánh khởi là từ nơi bản tánh một niệm mà có đủ ba ngàn, rồi tùy theo duyên mà khởi. Gặp duyên trời người thời khởi lên trời người, gặp duyên địa ngục thời khởi lên địa ngục, v..v...

Tướng cũng nên biết Thiên tông coi niệm hoặc tư tưởng là một cái tâm nầy sinh trên cái tâm, "tâm thượng sanh tâm". Cái tâm có trước là tâm bản lai, tâm nầy sinh sau là niệm, là một cái thừa, và chính nó gây ra mê và khổ. Thiên tông thường hình dung hiện tượng niệm khởi bằng hình ảnh một cái đầu ghép trên một cái đầu (đầu thượng trước đầu). Tu đạo là nhằm phục hoàn cái tâm bản lai.

---o0o---

Một kiến giải khoa học về tánh khởi.

Đặc điểm của cơ học Newton là khái niệm thời gian phổ biến và tuyệt đối, không phụ thuộc không gian. Mọi cấu trúc vật lý cổ điển Newton đều gồm những phần tử có thể phân chia ra thành những mảnh phần cứng rắn có trương độ hoặc những hạt cực vi vật chất bất khả phân. Những mảnh phần ấy được giả thiết là hỗ tương tác dụng giống như những bộ phận trong một bộ máy.

Einstein lúc 15 tuổi tự đặt một câu hỏi về sau trở thành nguồn gốc của sự khám phá thuyết tương đối. “Điều gì có thể xảy ra nếu ta chuyển động nhanh như ánh sáng và nhìn vào trong gương?” Lẽ cố nhiên, ta sẽ không thấy gì trong gương vì ánh sáng di chuyển từ mặt ta không bao giờ đi đến được nơi gương. Sự kiện này trái nghịch với mọi luật chuyển động Newton, vì theo những định luật này, miễn tốc độ chuyển động hữu hạn, thời trên nguyên tắc, ta có thể bắt kịp và vượt quá bất kỳ chuyển động nào.

Như vậy phải thay đổi quan niệm về tốc độ ánh sáng. Không một chuyển động nào có tốc độ nhanh bằng tốc độ ánh sáng. Theo thuyết tương đối hẹp, thời gian trở nên tương đối, tùy thuộc hệ thống quy chiếu dùng mô tả chuyển động. Ngôn từ dùng mô tả chuyển động cũng phải thay đổi. Trước kia nói tốc độ ánh sáng là tốc độ bất khả năng của một vật thể, bây giờ nói đó là tốc độ cực đại truyền dẫn một tín hiệu (signal). Khái niệm vật thể được thay bằng khái niệm tín hiệu. Tín hiệu hàm ý một cách truyền thông, một quan hệ giao thiệp.

Trong thuyết tương đối rộng, vai trò chính yếu của những hạt vật chất nay nhường lại cho những khái niệm căn bản mới là biến cố (events) và tiến trình (processes). Vật thể không còn có cá biệt tính của một cá thể thường tại và độc lập riêng biệt nữa mà là một mẫu hình của chuyển động (pattern of movement).

Với những khái niệm tân tạo như vậy, Einstein vẫn không thành công mô tả sự vận hành của thế giới theo thuyết thống nhất trường (unified field theory) của ông. Trong vật lý học, “trường” là một vùng hư không có một đặc tính vật lý, thí dụ trọng trường (gravitational field) là trường có lực hấp dẫn chẳng hạn, đặc tính ấy có trị số xác định được tại bất cứ điểm nào của trường. Einstein chọn tổng trường của toàn thể vũ trụ làm nền tảng diễn tả thuyết tương đối rộng. Tổng trường này có tính liên tục và bất khả phân. Hạt hay dị điểm (singularity) là những tượng trừu xuất (abstraction) tức hình tượng rút ra từ những vùng cường độ rất lớn của tổng trường. Trường ở quanh hạt giảm cường độ dần dần khi di chuyển ra xa hạt và cuối cùng hòa nhập trường của những dị điểm khác. Trường không có bờ mé, không nơi nào đứt đoạn. Vũ trụ theo Einstein là một toàn thể hoàn chỉnh, bất phân và bất đoạn.

Như vậy, một trật tự mới được công nhận, trật tự của một toàn thể hoàn chỉnh. Trật tự này thay thế trật tự cũ, trật tự của thế giới cổ điển Newton, một thế giới có thể phân cắt thành những mảnh phần riêng biệt và hỗ tương

tác dụng. Nhiều khái niệm mới về trật tự và đo lường được thi thiết. Chẳng hạn, các hệ thống quy chiếu dùng mô tả trọng trường (gravitational field) là những tập hợp đường cong thay vì đường thẳng. Chuyển động được mô tả bằng những hệ thống phương trình phi tuyến tính (non linear) thay vì tuyến tính, nghĩa là lời giải không thể cộng với nhau để có thêm lời giải mới.

Phi tuyến tính của thuyết tương đối đối nghịch với tuyến tính của cơ học lượng tử. Ngoài ra còn có nhiều điểm khác biệt nữa. Về phía thuyết tương đối, có trường liên tục, định luật có tính cách quyết định (deterministic), nghĩa là chỉ cần biết đích xác điều kiện đầu tức vị trí và vận tốc của hệ thống vào một thời điểm nhất định thời sự vận hành của hệ thống được định luật xác định. Về phía cơ học lượng tử, chuyển động là gián đoạn, và hàm sóng chồng chập khả năng chỉ được xác định trên phương diện tổng tương có tính cách thống kê xác suất. Hơn nữa, thuyết tương đối không công nhận tính phi cục bộ của cơ học lượng tử tức tính hỗ tương giao thiệp giữa hai biến cố hay tiến trình xa cách nhau.

Tuy nhiên, do tính phi cục bộ mà dụng cụ quan sát được xem như không phân cách đối tượng quan sát. Vì phi cục bộ nên người quan sát, dụng cụ quan sát, đối tượng quan sát, và mọi hiện tượng đồng thời xảy ra trong tiến trình thí nghiệm, tất cả hỗ tương giao thiệp, mặc dầu xa cách nhau mà vẫn phải xem như bất tương ly. Trong thế giới lượng tử, cảnh huống thí nghiệm và ý nghĩa của kết quả thu thập là một toàn thể hoàn chỉnh. Toàn thể hoàn chỉnh ở đây có thể ví với mẫu hình của một tấm thảm. Mẫu hình là toàn thể hoàn chỉnh. Những chi tiết hoa lá cây cỏ trong mẫu hình không được xem như là những mảnh phần riêng biệt hỗ tương tác dụng. Chúng là những tượng trừu xuất (abstraction) do cách ta diễn tả biến cố mà phát hiện từ một toàn thể hoàn chỉnh. Cũng vậy, người quan sát, khí cụ đo kiểm, đối tượng quan sát, cùng với mọi hiện tượng đồng thời xảy ra trong cảnh huống thí nghiệm, đều là những tượng trừu xuất do cách ta diễn tả thí nghiệm mà phát hiện từ một toàn thể hoàn chỉnh. Đó là điểm tương đồng giữa thuyết lượng tử và thuyết tương đối.

Nói theo triết lý Viên dung của Hoa nghiêm, cái toàn thể hoàn chỉnh của các cách thức quan sát, khí cụ đo kiểm, và sự thông hiểu lý thuyết là một mạng lưới quan hệ toàn diện, cùng một lúc, tồn tại giữa những cá thể và phổ biến, giữa những sự vật riêng rẽ và những ý tưởng tổng quát. Bấy lâu khoa học không quan tâm đến những quan hệ hỗ tương giữa cách thức thông hiểu lý thuyết, cách thức quan sát, và khí cụ đo kiểm, cho đó là vấn đề thuộc ngành

lịch sử khoa học. Bây giờ cơ học lượng tử cho thấy hiểu biết những quan hệ hỗ tương ấy là điều kiện cần thiết và căn bản để hiểu biết khoa học.

Một thí dụ về quan hệ hỗ tương giữa khí cụ đo kiểm và thông hiểu lý thuyết là thấu kính (lens). Thấu kính dùng trong máy chụp hình chẳng hạn tạo tác ảnh của một vật trên một tấm phim. Với mỗi điểm của vật tương ứng một điểm của ảnh. Do làm nổi bật lên sự tương ứng giữa những nét đặc thù của vật và của ảnh, thấu kính đã ảnh hưởng thói quen nhận thức sự vật bằng cách phân chia chúng thành những mảnh phần tương quan liên hệ với nhau. Dần dà quen với lối nhìn phân toái như vậy, nên mỗi lần suy luận ta có tập quán phân tích (analysis) và tổng hợp (synthesis). Trật tự biểu hiện phép suy luận bằng phân tích và tổng hợp được nhà vật lý học lý thuyết David Bohm gọi là trật tự phóng khai (explicate order). Trật tự này được quảng diễn đến tận những vật thể vô cùng xa, vô cùng lớn, vô cùng bé, hay chuyển động vô cùng nhanh, ngoài tầm nghe thấy của con người. Các nhà khoa học cổ điển quen thói ngoại suy (extrapolation) theo kiểu đó tin tưởng rằng trật tự phóng khai là trật tự thỏa đáng để mô tả biến cố hay tiến trình vật lý trong mọi trạng huống và với mọi cấp độ chính xác.

Tập tính suy diễn phân toái theo trật tự phóng khai như vậy không thích hợp với nhãn quan viên dung của thuyết tương đối và thuyết lượng tử. Nếu thấu kính là khí cụ giải thích thế nào là phân tích và tổng hợp, thử hỏi có khí cụ nào giúp trực quán cái gọi là toàn thể hoàn chỉnh hay không?

Theo Bohm, khí cụ ghi ảnh toàn ký giúp ta có ý niệm về một toàn thể hoàn chỉnh. Ánh sáng dùng trong phép ghi ảnh toàn ký (holography) là một chùm tia laser chiếu đến một tấm gương mạ bạc nửa phần. Gương này chia chùm laser đến thành hai chùm. Chùm thứ nhất phản chiếu trên gương rồi đến chiếu sáng toàn bộ cấu trúc của vật thể ta muốn chụp ảnh và chùm thứ hai đi thông suốt qua gương đến chiếu vào tấm kính ghi ảnh. Chùm thứ nhất sau khi chiếu vào toàn bộ cấu trúc sẽ được hướng dẫn phản chiếu trên tấm kính ảnh, giao thoa với chùm thứ hai trên đó, và tạo nên một hình ảnh của vật thể, gọi là ảnh toàn ký (hologram). Muốn nhìn ảnh toàn ký thì phải sử dụng ánh sáng laser và khi nhìn vào toàn cả tấm kính ảnh, ta thấy ảnh hiện ra rất rõ trong khung kích thước ba chiều không khác cảnh vật nhìn qua cửa sổ. Điểm đặc biệt và mới lạ của ảnh toàn ký là dù nhìn ảnh trên bất cứ mảnh phần nhỏ nào của tấm kính ảnh, ta vẫn thấy toàn bộ cấu trúc đầy đủ chi tiết như khi nhìn trên toàn cả tấm kính ảnh, tuy chi tiết của ảnh không sắc nét bằng.

Mỗi mảnh phần của ảnh toàn ký chứa thông tin về toàn thể sự vật. Toàn bộ cấu trúc của toàn thể sự vật được thu nhiếp trong mỗi mảnh phần của ảnh toàn ký. Khi chiếu laser vào bất cứ mảnh phần nào thì toàn bộ cấu trúc ấy mở bày phóng khai trở lại tái tạo hình ảnh của toàn thể sự vật như trước. Đây là trường hợp một trật tự mới: mọi sự vật thu nhiếp trong mọi sự vật. Bohm gọi đó là trật tự thu nhiếp (implicate order).

Bohm đề nghị thay thế lối nhìn cổ điển qua thấu kính (lens) chú trọng vào sự phân tích chia chẻ ra thành phần riêng biệt bằng lối nhìn ghi ảnh toàn ký (holography) nhìn thực tại như toàn thể hoàn chỉnh (unbroken wholeness). Nói cho đúng, ảnh toàn ký chỉ là một khí cụ có chức năng "bắt chộp" (snapshot) ghi lại một hình ảnh tĩnh. Trật tự thu nhiếp thật ra nằm trong chuyển động phức tạp của các điện từ trường dưới dạng sóng ánh sáng. Sóng ánh sáng chuyển động truyền dẫn khắp nơi và trên nguyên tắc, sự chuyển động truyền dẫn đó thu nhiếp toàn thể không thời gian của vũ trụ vào trong mỗi mỗi vùng. Khi ý niệm nhận biết khởi lên thì với một cặp mắt tốt hay một kính viễn vọng là có thể thấy mọi sự vật thu nhiếp phóng khai trở lại, tương dạng hiện ra như những tượng trừ xuất từ toàn thể hoàn chỉnh của vũ trụ.

Ngoài chuyển động truyền dẫn của sóng ánh sáng, trật tự thu nhiếp và phóng khai có thể nằm trong chuyển động của các sóng khác. Sóng đề cập ở đây có tính gián đoạn và phi cục bộ của cơ học lượng tử chứ không phải là thứ sóng thường. Do đó, toàn bộ chuyển động thu nhiếp và phóng khai vượt ra khỏi tầm mức thấy biết của chúng ta, vì thế cho nên không thể định nghĩa và không thể tư lường. Bohm gọi toàn bộ ấy là toàn lưu (holomovement) hay là vũ trụ toàn ký (holographic universe). Theo ông, đương thể (what is) chính là toàn lưu và mọi biến cố hay tiến trình phải được hiểu như là tượng trừ xuất từ toàn lưu.

Vũ trụ toàn ký của Bohm có thể ví với Pháp giới Hoa nghiêm. Trật tự thu nhiếp ví với pháp giới tánh là tánh bản nhiên "trùng trùng duyên khởi" của tất cả sự vật. Trật tự phóng khai biểu hiện hoặc luật nhân quả (tadutpatti. "Ở đây có lửa bởi vì có khói") hoặc luật đồng quy nhất (tadātmya. "Ở đây có cây bởi vì có nhiều lau sậy"). Trật tự phóng khai thật ra là dạng biến chuyển của một trật tự thứ cấp bao hàm trong trật tự thu nhiếp. Trật tự thứ cấp này tạo điều kiện (duyên) phát hiện biến cố hay tiến trình như những tượng trừ xuất từ vũ trụ toàn ký. Như vậy, trật tự thu nhiếp là nguyên nhân hay căn bản y của hết thảy chuyển động và hiện tượng trong vũ trụ và trật tự phóng khai là thứ cấp, dẫn xuất từ trật tự thu nhiếp.

Ngài Khuê Phong Tông Mật phân biệt hai thứ nhân duyên sanh khởi: tánh khởi và duyên khởi. Tánh khởi chỉ vào hai mặt bất biến và tùy duyên của vạn pháp. Duyên khởi chỉ vào hai cửa nhập đạo đốn ngộ và tiệm tu. Ở đây, có thể ví phép chuyển trật tự thu nhiếp thành trật tự phóng khai là tánh khởi và ngược lại, phép chuyển trật tự phóng khai thành trật tự thu nhiếp là duyên khởi.

Có thể nói theo ngài Trí Nghiễm, kế tổ của Hoa nghiêm tông, phép triển chuyển trật tự thu nhiếp thành trật tự phóng khai và ngược lại chính là phép đếm từ một đến mười, đếm đi xuống là chuyển phóng khai thành thu nhiếp và đếm đi lên là chuyển thu nhiếp thành phóng khai.

Toán học mô tả phép triển chuyển này như là phép chiếu (projection) từ vũ trụ toàn ký, một toàn thể có thứ nguyên cao vào những vùng có thứ nguyên thấp và ngược lại. Các tượng trừu xuất là hình chiếu từ vũ trụ toàn ký, vì thế bản tánh của chúng là trật tự thu nhiếp và trật tự phóng khai là biên tượng của một trật tự thứ cấp chứa trong trật tự thu nhiếp.

Theo Bohm, bấy lâu các định luật vật lý diễn tả quan hệ và biến chuyển theo trật tự phóng khai, căn cứ trên lưới tọa độ Descartes. Vật lý học cổ điển công nhận có một thuyết vật lý cơ bản dùng làm nền tảng bất biến, nơi cuối cùng quy giảm hết thảy mọi hiện tượng vật lý. Trong vũ trụ toàn ký, nói đến một thuyết vật lý cơ bản như vậy là vô nghĩa. Mỗi thuyết vật lý là một lối nhìn trừu tượng hóa một khía cạnh nào đó của vũ trụ toàn ký, khía cạnh này chỉ thích đáng trong một cảnh huống giới hạn, và được chỉ báo bởi một phép đo lường thích hợp.

Ta có thể tìm thấy ý nghĩa nguyên nhân hay căn bản y của vũ trụ toàn ký phô diễn một cách rất thiện xảo theo ngôn ngữ Phật giáo trong đoạn văn sau đây Thầy Tuệ Sỹ viết trong Tựa Nhận thức và tánh Không: “Pháp tính mà có thể nhận thức được, bằng hiện lượng hay bằng tỉ lượng, thì tự căn bản pháp tính hiện thực “ở đâu đó”. Thế nhưng, “nơi nào đó” có tác dụng, nơi đó pháp tính mới được nỗ lực quán chiếu để phát hiện. Trước Newton vô thủy, và sau Newton vô chung, trái táo, và mọi thứ trái khác, vẫn rơi; cả tâm của chúng sinh cũng rơi. Ở phương Tây người ta thấy điều đó. Ở phương Đông, người ta cũng thấy như vậy. Trên mặt phẳng của sự rơi, dưới đáy hố thăm siêu hình của sự rơi, pháp tính vẫn thường nhiên. Trong mỗi pháp được nhận thức, có vô biên điều kỳ diệu. Nhưng chỉ tại một điểm nào đó trong một xứ và một thời nhất định, do tác dụng của tâm trong một định hướng tồn tại nhất định, mà một quy luật được phát hiện từ pháp tính. Mỗi phát hiện đều

có cơ làm thay đổi sắc diện của thế giới. Người ta gieo hạt để thâm hoạch những thứ mình cần, hay muốn.”

Tất cả các quan hệ cấu thành vũ trụ toàn ký không phải là quan hệ giữa những hình tượng trừu tượng và phân biệt trong thế giới huyền tượng được nhận thức qua các giác quan hay qua các khí cụ đo kiểm. Chúng là quan hệ giữa những cấu trúc thu nhiếp, hồ tức hồ nhập khắp toàn thể hư không. Mặc dầu không thể nào thấu đạt toàn thể những luật tắc chi phối sự vận hành của vũ trụ toàn ký, ta vẫn có thể giả thiết chúng công nhận tánh cách căn bản y (nguyên nhân) của vũ trụ toàn ký: "không có một pháp nào chẳng từ đó mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về đó" (Vô bất tùng thử pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thử pháp giới).

Như vậy, luật tắc chi phối vũ trụ toàn ký mặc nhiên công nhận trật tự thu nhiếp bao hàm một trật tự thứ cấp. Trật tự thứ cấp này tạo điều kiện trừu tượng hóa một tập thể các dạng ở bên trong vũ trụ toàn ký có tính cách phân nào bền vững, tập tính gần như tuần hoàn, và có khả năng tách biệt. Khi những tượng trừu xuất biểu hiện, chúng tạo nên cái thế giới hiện tượng quen thuộc của giác quan. Trật tự phóng khai của thế giới hiện tượng lưu xuất từ trật tự thứ cấp nói trên.

Tóm lại, theo Bohm, khoa học phải khởi đầu từ một toàn thể hoàn chỉnh, có nhiệm vụ phát hiện những tượng trừu xuất từ toàn thể hoàn chỉnh, giải thích chúng như là những hiện tượng trông có vẻ sai biệt, bền vững, và tuần hoàn tái diễn, nhưng kỳ thật tương quan liên hệ nhau và tạo thành những biến cố hay tiến trình tương đối tự trị, tuân theo những luật tắc của trật tự phóng khai.

Làm thế nào giải thích trật tự phóng khai là trật tự nhận thức được bằng giác quan? Muốn vậy, cần phải đem tâm thức vào vũ trụ ngôn thuyết (universe of discourse) và thuyết minh vật chất nói chung và tâm thức nói riêng, theo một nghĩa nào đó, cả hai có chung một trật tự, trật tự phóng khai.

Đề cập vấn đề vật chất trước, Bohm tựa trên thuyết biến số ẩn tàng (theory of hidden variables) của ông đưa ra một mô hình electron (âm điện tử) làm thí dụ. Cơ học cổ điển mô tả electron là một hạt, mỗi lúc xuất hiện thời xuất hiện trong một vùng không gian nhỏ bé và có vị trí thay đổi theo thời gian. Bohm ngược lại mô tả electron căn cứ vào một toàn lưu (vũ trụ toàn ký) gồm các tập hợp thu nhiếp không có vị trí xác định trong không gian. Vào bất cứ lúc nào, một trong các tập hợp đó có thể được phóng khai và trở thành

có vị trí xác định. Nhưng trong giây phút kế tiếp, nó được thu nhiếp lại và thay thế bởi một tập hợp phóng khai kế tiếp. Những hình tượng tương tự liên tục thu nhiếp và phóng khai một cách đều đặn và hết sức nhanh chóng gây ra cảm tưởng có một electron tồn tại.

Sự hiện hữu của electron là sự hiện hữu cùng với và hỗ tương giao thiệp với một toàn thể các tập hợp biến hình hỗ tức hỗ nhập trong những trạng thái thu nhiếp bất đồng. Tuy cả dạng lẫn cấu trúc của các tập hợp biến hình, nhưng trật tự thu nhiếp của toàn thể vẫn không thay đổi.

Thật ra, electron chỉ là kết quả tác dụng của hoạt động trừu tượng hóa. Dương thể (what is) là toàn lưu, một toàn thể hoàn chỉnh của hết thảy tập hợp các chuỗi thu nhiếp và phóng khai đồng thời hiện khởi và cộng đồng hiện hữu, hỗ tương nhiếp nhập khắp trong toàn thể hư không.

So với mô hình cổ điển, hiểu electron theo Bohm như là tượng trừu xuất từ một toàn thể hoàn chỉnh thử hỏi có những lợi ích gì? Sau đây nêu ra hai lợi điểm cơ học cổ điển không giải thích nổi.

Một, thí nghiệm cho thấy electron có thể nhảy từ một trạng thái này sang một trạng thái khác không cần phải đi qua trung gian. Tại sao electron có khả năng như vậy? Tại vì hạt chỉ là một tượng trừu xuất từ một toàn thể cấu trúc rộng lớn và là một hiện tượng đối với giác quan. Không có lý do gì bắt nó phải có một chuyển động liên tục.

Hai, khi toàn bộ trạng huống của tiến trình thí nghiệm thay đổi, thời xuất khởi nhiều hình thái biểu hiện mới. Do đó, electron có thể là hạt, có thể là sóng, hay có thể vừa hạt vừa sóng, tùy thuận toàn bộ cảnh huống trong đó nó hiện hữu và được thí nghiệm quan sát.

Đến lượt đề cập vấn đề tâm thức, câu hỏi được đặt ra là có thể nào vũ trụ toàn ký, căn bản y của vật chất, cũng là căn bản y của tâm thức hay không? Trước hết, phải công nhận rằng vật chất thường là đối tượng nhận thức của tâm thức. Mặt khác, qua phép ghi ảnh toàn ký, ta có một ý niệm về sự thu nhiếp mọi thứ năng lượng như ánh sáng, âm thanh, v.v... liên can đến toàn thể vũ trụ vật chất vào mỗi mỗi vùng của hư không. Do những tiến trình như vậy mà thông tin về các thứ ấy truyền xuyên qua các giác quan đến tận hệ thần kinh của não. Thật ra, ngay từ đầu, tất cả vật chất trong cơ thể chúng ta cũng thu nhiếp vũ trụ bằng một cách nào đó. Có thể nào cấu trúc thu nhiếp của thông tin và của vật chất trong não và thần kinh hệ chẳng hạn, là cơ sở của những hoạt động tâm thức hay không?

Karl Pribram, giáo sư chuyên về não tại Đại học Stanford, có bằng chứng thí nghiệm cho thấy kinh nghiệm, nói một cách tổng quát, được cất giữ khắp nơi trong não, do đó thông tin về bất cứ sự vật hay phẩm tính nào đều được thu nhiếp trong toàn bộ não, chứ không cất giữ nơi một tế bào hay một khu vực nào riêng biệt. Ký ức tức nhớ lại những kinh nghiệm đã qua giống như nhìn vào một tấm ảnh toàn ký nhưng phiền phức gấp bội. Giống ở điếm là mỗi lần ký lục toàn ký bị kích hoạt thời một mẫu hình năng lượng thần kinh được tạo ra, phần nào tương tự mẫu hình do kinh nghiệm đã ghi lại trong não toàn ký. Mẫu hình nhớ lại phức tạp gấp bội là vì nhiều lý do. Một, ít chi tiết hơn. Hai, những ký lục ghi lại sau những lần khác nhau đã hòa nhập làm một. Ba, ký lục kết nối nhau do liên tưởng và suy luận. Ngoài ra, nếu thêm vào đó những dẫn liệu cảm thọ (sensory data) thời toàn bộ kinh nghiệm nhớ lại là một nhất thể không phân tích được do sự kết hợp cực kỳ phức tạp của trí nhớ, luận lý, và cảm giác tạo thành.

Tâm thức không phải chỉ là ký ức. Phật giáo gọi ký ức là niệm hay ức niệm, là một trong năm tâm sở biệt cảnh (dục, thắng giải, niệm, định, tuệ) theo cách liệt kê của Duy thức. Tâm thức còn là sự nhận biết, chú ý, tưởng tri, thông hiểu, và nhiều tâm sở khác nữa. Bởi thế không nên chỉ chú trọng quan sát những mẫu hình kích động dây thần kinh cảm giác và cách bảo tồn ký ức mà cần phải quan sát phân tích những tác dụng tâm kể trên thời mới thấy được cơ sở của những hoạt động tâm thức.

Bohm đưa sự nghe nhạc ra làm thí dụ. Vào lúc nghe một nốt nhạc mới thời trong tâm thức một số nốt nhạc vừa nghe trước đó vẫn còn vang dội lại. Sự đồng thời hiện khởi và hoạt dụng của tất cả âm thanh vang dội đó trực tiếp và tức thời gây nơi người nghe một cảm giác về chuyển động, lưu động, và liên tục, một cảm giác về một toàn thể hoàn chỉnh sinh động đang lưu chuyển. Âm thanh vang dội không phải là ức niệm cất giữ về trước mà là những biến hình hoạt động của những gì đã phát hiện trước đây, như những tiếng nhạc giảm dần cường độ trên đường truyền dẫn đến tai, những cảm ứng xúc động, những phản ứng cảm động của thân thể, và nhiều thứ cảm xúc tinh tế hơn nữa. Ta có thể trực quán cách thức thu nhiếp một chuỗi nốt nhạc vào trong nhiều mức độ nhận thức khác nhau và vào bất kỳ lúc nào, trực quán cách thức những biến hình lưu xuất từ những nốt nhạc thu nhiếp ấy hỗ tương nhiếp nhập và hỗ tương tác dụng để dẫn khởi một cảm giác tức thời và sơ cấp về chuyển động.

So với thí dụ electron, trong thí dụ nghe nhạc cũng có sự biến đổi hoàn toàn các nốt nhạc mà vẫn không thay đổi trật tự thu nhiếp của toàn lưu. Tuy nhiên

có điểm khác biệt. Trong thí dụ electron, do suy tư mà nắm bắt được trật tự thu nhiếp, xem đó là sự cộng đồng hiện hữu của nhiều mức độ biến đổi tập hợp, khác nhau nhưng tương quan liên hệ biến chuyển không ngưng. Còn trong thí dụ nghe nhạc, trật tự thu nhiếp được trực cảm tức thời và xem như là sự cộng đồng hiện hữu của nhiều mức độ biến đổi âm thanh, khác nhau mà tương quan liên hệ biến chuyển không ngưng.

Tác dụng của vật chất như electron và tác dụng tâm thức như nghe nhạc đều lưu xuất từ trật tự thu nhiếp. Trong trường hợp nghe nhạc, trật tự thu nhiếp là trật tự của tự tướng của chuyển động nhận thức bằng hiện lượng tức trực cảm. Trong trường hợp electron, trật tự thu nhiếp là trật tự của tổng tướng của chuyển động nhận thức bằng tỷ lượng tức bằng suy tư. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, quan hệ giữa vật chất (electron) và tâm thức (nghe nhạc) trước hết là quan hệ theo luật đồng quy nhất (tadātmya). Chúng quy hợp về cùng chung một căn bản hữu pháp (dharmi). Căn bản hữu pháp ở đây là toàn lưu hay vũ trụ toàn ký, một toàn thể hoàn chỉnh, vận hành theo trật tự thu nhiếp.

Vận hành theo trật tự thu nhiếp khác với chuyển động theo trật tự phóng khai như thế nào? Cơ học cổ điển mô tả chuyển động theo trật tự phóng khai như một dãy điểm kế tiếp dọc theo một đường. Nếu một hạt ở vị trí x_1 vào thời điểm t_1 và ở vị trí x_2 vào thời điểm t_2 , thời tốc độ của nó là kết quả so sánh $(x_2 - x_1) / (t_2 - t_1)$.

Theo kinh nghiệm thường ngày, khi t_2 hiện đến thời t_1 đi vào quá khứ, biến mất, không bao giờ trở lại. Như thế nếu tính tốc độ hiện tại, tức là vào lúc t_2 , theo công thức $(x_2 - x_1) / (t_2 - t_1)$, thời đó là một cách nối kết cái đương là (x_2 và t_2) với cái không đương là (x_1 và t_1). Nhưng tốc độ hiện tại là để xác định hạt vận hành như thế nào từ hiện tại, tự nơi nó, và tương quan với những hạt khác. Thế thời làm sao hiểu được hoạt động hiện tại nơi vị trí x_1 hiện giờ đã biến mất và không bao giờ trở lại? Để cứu vãn tình hình, toán vi phân diễn tả $(t_2 - t_1)$ là lượng vô cùng bé dt và $(x_2 - x_1)$ là lượng vô cùng bé dx . Tốc độ tức thời lúc t_2 là giới hạn của tỷ số dx / dt khi dt tiến đến zero. Định nghĩa như thế là tưởng rằng có thể xem x_1 và x_2 là hai vị trí hiện tại của hạt. Nhưng thử hỏi có ai kinh nghiệm một khoảng thời gian bằng zero hay không? Có ai hiểu được bằng suy luận thế nào là một khoảng thời gian zero hay không?

Mô tả theo trật tự phóng khai như trình bày trên là do quan niệm chuyển động như là một quan hệ hoạt động giữa cái đang là và cái không đang là.

Vậy theo quan điểm cổ điển về bản thể thực tại, đương thể (what is) là một quan hệ hoạt động giữa cái đang là và cái không đang là. Theo trật tự thu nhiếp, chuyển động của hạt tức sóng là quan hệ giữa các pha vướng mắc nhau của đương thể, các pha này đồng thời hiện hữu và ở vào các cấp thu nhiếp khác nhau [Pha là một phẩm tính của sóng giống như tuần trăng tỏ cho biết sóng đang ở thời kỳ nào của chu kỳ chuyển động. Quan hệ giữa các pha nói ở đây biểu hiện cái mà cơ học lượng tử gọi là "pha bất tương ly" (phase entanglement), hay tính phi cục bộ tức là hỗ tương giao thiệp giữa những hiện tượng xa cách nhau]. Như vậy, theo quan điểm toàn lưu, đương thể tức bản thể thực tại là sự lưu chuyển của một toàn thể hoàn chỉnh các quan hệ giữa các pha vướng mắc nhau, đồng thời hiện hữu, và thuộc các cấp thu nhiếp khác nhau.

Con người có thể ví như một cấu trúc trừu xuất từ vũ trụ toàn ký. Cấu trúc này là sự cộng đồng hiện hữu của nhiều loại quá trình, quá trình biến đổi và sản xuất, quá trình chuyển hóa và phát triển, v.v..., tất cả tạo thành mạng lưới quan hệ hỗ tức hỗ nhập và tương giao hỗ tác với ngoại cảnh. Do đó, nó tạm thời tồn tại, nghĩa là tạm thời giữ được trạng thái bền vững nhờ trao đổi vật chất và năng lượng với môi trường sống.

Trong tiến trình biến đổi của cấu trúc, trạng thái vật lý có thể tác dụng ảnh hưởng nội hàm tâm thức bằng nhiều cách, chẳng hạn như dây thần kinh bị kích thích thời sinh cảm giác. Ngược lại, nội hàm tâm thức có thể ảnh hưởng trạng thái vật lý, như là ý lực (cetana; tư) có thể làm các dây thần kinh bị kích thích, các bắp thịt co giãn, nhịp tim đập thay đổi, gây ra sự thay đổi hoạt tính của các tuyến, hóa tính của máu, v.v... Quan hệ giữa tâm và vật không những là quan hệ theo luật đồng quy nhất mà còn là quan hệ theo trật tự thu nhiếp chứ không phải quan hệ giữa hai hữu riêng biệt mà tương quan tác dụng. Nghĩa là tâm thu nhiếp vật chất nói chung và do đó, thu nhiếp thân thể nói riêng. Cũng vậy, thân thể thu nhiếp không những tâm, mà còn thu nhiếp toàn thể vũ trụ vật chất, qua giác quan và qua sự kiện các nguyên tử cấu thành thân thể là những cấu trúc được thu nhiếp khắp nơi trong hư không.

Nói theo toán học, tâm và vật là những hình chiếu có thứ nguyên thấp từ vũ trụ toàn ký là một thực tại có thứ nguyên cao hơn. Những hình chiếu này không những nối kết phi cục bộ mà còn hỗ tương nhiếp nhập theo trật tự thu nhiếp. Ta có thể hình dung tâm và vật như hai cái bóng của cùng một vũ công do đèn chiếu trên hai tấm màn đặt đối diện trên sân khấu. Chúng nhảy múa ăn nhịp là do quan hệ phi cục bộ và hỗ tương nhiếp nhập giữa chúng.

Như vậy, có thể hiểu sát na tâm theo chủ trương của Pháp tướng tông, "tam pháp triển chuyển, nhân quả đồng thời". Nghĩa là trong thời gian của sát na hiện tại, sự biến chuyển phóng khai và thu nhiếp cùng xảy ra đồng thời và do sự biến chuyển như vậy mà có sự khác biệt. Nội hàm tâm thức vì thế bao gồm hai mặt. Mặt hiển theo trật tự phóng khai là những tác dụng tâm dễ nhận thức và quan sát trong đời sống hàng ngày. Mặt kia thu nhiếp trong vũ trụ toàn ký, một thực tại không nắm bắt được, không diễn tả được, nhưng không vì thế mà không hiện hữu, tạo nên bối cảnh vô thức của mọi tác dụng tâm thức và vận hành theo trật tự thu nhiếp. Nói theo ngôn ngữ Phật giáo thời cái trật tự thu nhiếp đó chính là pháp giới tánh, là tánh Không.

---o0o---

D. Tổng kết

Báo Thế kỷ 21, số tháng sáu và số tháng bảy 1994, đăng một bài, Giáo sư Nguyễn Kết dịch và chú, tường thuật cuộc hội thảo bàn tròn về đạo Phật và khoa học vào mùa thu năm 1988 tại Viện Niels Bohr (Niels Bohr Instituttet) ở Danmark. Dalai Lama được mời tham dự cùng với nhiều nhà vật lý tiếng tăm của Bắc Âu làm việc trong các lãnh vực vũ trụ học, tâm lý học, sinh học, và vật lý lượng tử. Ngoài ra, còn có mặt nhiều tên tuổi lớn thuộc các lãnh vực khác. Vấn đề liên hệ giữa các tiến trình vật lý và các biểu lộ tâm lý được đề cập. Sau một hội thảo luận, một tham dự viên hỏi Dalai Lama: “Ngài có đề cập đến vấn đề này theo một cách khác, bằng cách phân biệt thế giới bên trong và bên ngoài. Tôi nghĩ tất cả chúng ta đều đồng ý rằng có một nội giới và một ngoại giới. Chúng ta còn có thể giả thiết rằng óc não tôi là một phần tử trong ngoại giới của ngài, cũng như tâm thức của ngài là một phần của ngoại giới của tôi. Tôi rất muốn biết trong truyền thống của ngài, tức là trong truyền thống Phật giáo, người ta nói sao về biên địa hay ranh giới giữa nội và ngoại giới.

Tôi hỏi như thế vì vấn đề song hành đã đề cập giữa tâm thức và vật chất có thể đã xuất hiện tại vùng biên địa này. Mất tôi theo một cách nào đó là biên giới giữa nội và ngoại giới. Nhưng ranh giới, vùng biên địa này là gì?”

Dalai Lama trả lời: “Đây đúng là vấn đề... và tùy theo bình diện mà có những giải quyết khác nhau. Ở một bình diện, người Phật giáo nói tâm thức là nội tại, không hình thể, không màu sắc, phi chất-tâm thức chỉ là tâm thức (không một yếu tố nào khác làm nên nó).

Đạo Phật xem tâm và tâm thức là một thực thể không hình tướng, không choán chỗ của bất kỳ sự vật nào (không có vị trí trong không gian). Bản chất của nó chỉ đơn giản là “biết”; nó là một dụng cụ nhờ đó chúng ta “biết”.

Nhưng tâm thức có nhiều tầng bậc. Ở một diện thô sơ tâm thức có liên hệ chặt chẽ với thân xác vật lý. Khi con người ở tầng tâm thức này và khi thân xác gặp một trục trặc nào đó, thời tâm thức liên hệ bị lấn lướt hay trở nên rất yếu ớt. Nhưng chúng ta cũng có những dạng tâm thức vi tế hơn, không hoàn toàn nương tựa vào khía cạnh vật lý. Dạng tâm thức cao nhất, vi tế nhất có khả năng tương tác với vật chất. Do tương tác này mà có các bậc tâm thức ít vi tế hơn.

Thế thời ở một phía chúng ta có nội giới và ngoại giới, và ngoại giới phô bày cho chúng ta như các “đối tượng của giác quan”, với hình thể, màu sắc, v.v... Ở phía khác, về nội giới, thời phần vật lý của một người, thân xác, cũng có liên hệ với tâm thức. Hiển nhiên vì có tâm thức nên chúng ta, qua trung gian khía cạnh vật lý của đời sống và thân xác, có thể tiếp xúc, cảm nhận, lưu tâm chú ý hay kinh nghiệm sự vật. Các khía cạnh vật lý do đó bằng nhiều cách nối kết trực tiếp với tâm thức. Theo cách phân loại của chúng tôi thời thân xác vật lý của một người, kể cả óc não, thuộc về nội giới.
... ..

Trong truyền thống Phật giáo có những phương cách tu tập, những dạng rèn luyện nhất định để hành giả có thể vượt qua giới hạn của bậc tâm thức thô sơ. Khi thành công, một bậc tâm thức vi tế hơn sẽ hoạt động. Ví dụ một bậc tâm thức cao đẳng có thể đạt được trong mơ: qua sự tu tập, tâm thức có thể được lưu giữ trong giấc ngủ sâu không mộng mị và từ đó người ta có thể phát triển một tâm thức vi tế hơn nữa. Bậc tâm thức vi tế nhất có thể đạt được ở thời điểm chúng ta hay một sinh vật nào đó chết, ở chính tiến trình chết, khi mà lúc bấy giờ chúng ta tự nhiên kề cận bậc tâm thức đó.

Nếu có một người đã kinh qua dạng tu tập đó và có khả năng ở lại trong thân xác mình nhiều ngày sau khi chết, dấu chỉ điều này là, thân xác vẫn tươi và ấm như thể người ấy vẫn còn sống, thời người ấy qua đó đã thấy mình thành đạt, phát triển đến bậc tâm thức vi tế nhất. Chúng tôi tin rằng hiện tượng này có là do người chết nhờ tiến đến bậc tâm thức cao nhất nên có thể giữ thân xác tươi tốt, còn có những trường hợp tươi tốt hơn cả khi người còn sống.

Hiện nay, kể cả thời kỳ chúng tôi ở Aán độ, vẫn có những hành giả trụ trong trạng thái này cả tuần lễ, hoặc có khi hai tuần, tử thi vẫn tươi tốt và có sự

sống, dù mọi khảo nghiệm đều cho thấy vị ấy đúng là đã chết. Theo giải thích của chúng tôi, sự chứng đạt bậc tâm thức vi tế nhất giúp giữ sự sống cho tử thi trong một khoảng thời gian và chỉ khi tâm thức này rời bỏ thân xác, sự hư rữa tàn hoại mới bắt đầu.

Như thế chúng tôi tin rằng có nhiều bình diện tâm thức. Bình diện thấp kém nhất bị dính mắc với năng lượng của não: bao lâu não còn hoạt động, bấy giờ dạng tâm thức này vẫn còn; nhưng khi cái chết đến thời chẳng còn gì gọi là “não thức”. Để chấm dứt đề tài thảo luận này, tôi muốn nói thêm rằng, do đó mà trong đạo Phật người ta cho rằng nhờ dạng tâm thức vi tế nhất, mà cả con người lẫn các loài có sự sống đều được tin là có, mà phối hợp hóa học của não mới có thể khả dụng như điểm tựa vật chất cho tâm thức.”

Sau đó, giải đáp thắc mắc của một hội thảo viên về khái niệm không đại hay thành phần hư không, về quan điểm của Phật giáo đối với “không gian rỗng”, Dalai Lama giảng giải:

“Vũ trụ luận Phật giáo nói nhiều đến tiến trình, nhiều giai kỳ tiến hóa của vũ trụ. Trước tiên vũ trụ kinh qua hai kỳ “hư không”, rồi giai kỳ tạo dựng (thành), sau đó là trạng thái tương đối ổn định (trụ) như vũ trụ hiện tại, và rồi giai kỳ hư hoại. Từ đó một chu kỳ mới phát sinh. Cứ thế hết chu kỳ này lại đến chu kỳ khác, không gián đoạn và không bao giờ dứt. “Không gian rỗng” là nền tảng cho sự hình thành của vũ trụ mới, và nó là một vi tử có do sự hư hoại của vũ trụ trước đó. Vi tử này được mô tả như cái chỉ có thể hình dung mà không thể biết với giác quan. Các tiến trình như thế được giải thích trong vũ trụ luận Phật giáo.”

Nghe đến đó, một tham dự viên chợt nhận ra một khái niệm quen thuộc, phát biểu: “Một vi tử ‘chưa sinh’, một hiện tượng lượng tử ...”. Một vị khác hiểu lầm khái niệm vi tử hư không và nói: “Có phải cực vi hư không là cái tạo nên không gian?... Tôi muốn nói, nó mà tạo ra không gian thời có thể xem như một loại vật chất. Có phải như thế không?”

Dalai Lama liền giải thích khái niệm chủng tử sắc pháp và chủng tử tâm pháp như sau:

“Vi tử hư không ở đây không liên hệ gì với không gian thông thường trong đó các hiện tượng choán chỗ. Hư không ở đây không đơn giản là không gian rỗng, mà chứa đựng, trong trường hợp này, một dạng chất thể/vật chất hay là một cái gì đó cực kỳ vi tế, vì nó không ngăn ngại sự tồn tại của bất kỳ “cái gì

khác”. Nó không choán chỗ, không có vị trí. Như tôi đã nói, vi tử hư không là nền tảng trên đó vật chất dần dần phát sinh.

Nhưng mặt khác, đạo Phật không nói rằng tâm thức phát sinh từ vi tử hư không. Một nguyên lý căn bản của đạo Phật là vật và tâm có riêng cho mình liên tục tính. Hai đường thẳng cách biệt nhau. Nếu muốn nói đến nguyên nhân sâu xa cho sự phân cách này, trong đạo Phật, người ta viện dẫn các định luật tự nhiên.”

Một hội thảo viên hỏi về hiện tượng bổ sung của Niels Bohr (thí dụ: một lượng tử có thể vừa là hạt vừa là sóng): “Khi mô tả sự tương duyên tương sinh thời sử dụng từ bổ sung thế nào? Xin ngài vui lòng giảng giải cách thức ngài sử dụng khái niệm này và những hệ luận của cách sử dụng đó.”

Dalai Lama đề cập thuyết nhị đế của Bồ tát Long Thọ để trả lời: “Tôi nghĩ có một liên hệ giữa lối hiểu bổ sung của quý vị và phương cách sử dụng khái niệm này trong triết lý đạo Phật. Chúng tôi giả thiết rằng có sự không tương hợp giữa hình tướng như chúng ta nhận biết của một sự vật và chân tướng của nó. Sự không tương hợp này phát sinh vì chúng ta lệ thuộc vào ngôn ngữ thường ngày quen thuộc của mình. Ngôn ngữ này có liên quan mật thiết với những khái niệm thông thường cũng như đặc biệt của chúng ta, với quan niệm thực tại, với bối cảnh của chúng ta, v.v... Thế nên khi đi vào chiều sâu và tìm cách khảo sát thể tính của thực tại, thời chúng ta không thể tìm thấy tinh hoa này, chỉ vì sự khảo sát của chúng ta đặt căn bản trên ngôn ngữ, khái niệm thông thường và tâm thường mà chúng ta sử dụng. Nhưng điều này không có nghĩa là thể tính thực tại không có.

Sự vật thật ra chỉ có trong sự lệ thuộc hỗ tương. Một sự vật có là do tương tác của nhiều yếu tố, cả những luật gọi là chủ quan lẫn khách quan. Do đó, không có gì có sự tồn tại độc lập, cái tự mình mà có và tồn tại mà không cần đến những cái khác. Mặc dù có thể được xem như một ‘toàn thể’, nhưng ‘toàn thể’ này chỉ tồn tại nhờ những thành phần của nó. Người ta không thể tìm được cái ‘toàn thể’ mà chỉ có những thành phần. Nhưng dù thế vẫn có một ‘toàn thể’.”

Trong lời giải nghĩa của Dalai Lama về vấn đề song hành giữa tâm thức và vật chất, đáng lưu ý nhất là câu: “Trong truyền thống Phật giáo có những phương cách tu tập, những dạng rèn luyện nhất định để hành giả có thể vượt qua giới hạn của bậc tâm thức thô sơ. Khi thành công, một bậc tâm thức vi tế hơn sẽ hoạt động.” Quả vậy, nhiều phương pháp tu luyện tâm thức đã được

giảng dạy dưới nhiều hình thức khác nhau, tại nhiều nơi, nhiều lúc khác nhau, thích ứng với hoàn cảnh và căn cơ của từng cá nhân. Tựu trung mục đích vẫn là một mặt, ức chế tâm ác, không để những tâm trạng điên đảo xuất hiện, và mặt khác, bồi dưỡng tâm thiện, thành tựu và tăng trưởng những tâm trạng thiện hảo. Nói rộng hơn, tu tập là ức chế phiền não, phát huy trí tuệ để cuối cùng đạt đến giải thoát và giác ngộ. Thiện, ác, mê, ngộ, rốt ráo không ngoài những hoạt động tâm lý. Cho nên tu tập muốn có hiệu quả thời trước hết cần phải biết rõ những hoạt động tâm lý một cách như thực. Đó là nguồn gốc phát sinh tâm lý luận Phật giáo.

Đức Phật căn cứ vào tâm lý để nói lý vô ngã, có khi giải phẫu những yếu tố cấu thành tâm nói là tĩnh, có khi cắt nghĩa tình hình hoạt động của tâm mà nói là động. Theo lập trường vô ngã luận, tâm là hiện tượng, là quá trình của những tác dụng phức hợp. Để thấy rõ chân tướng của tâm, các luận sư A tỳ đàm đặc biệt thuyết minh những yếu tố cấu thành tâm và mối quan hệ giữa những yếu tố ấy. Tâm và tâm sở được phân tích rất tinh tế và tỉ mỉ. Những nhân duyên quy định sự sinh khởi của tâm, sự câu khởi hay kế khởi của những tác dụng tâm cũng được thuyết minh rất tường tận.

Đặc biệt là vấn đề nhận thức. Nhận thức là những tác dụng nhân duyên, khi căn, cảnh hòa hợp thời một ý nghĩ (thức) về cảnh tượng tức tượng trừu xuất phát hiện. Như vậy, nhận thức hoàn toàn là một quá trình tâm lý. Nhận thức cũng niệm niệm sinh diệt, tương tợ, tương tục từng sát na, cũng gọi là tâm, cũng gọi là thức. Trong sự tương tục ấy, niệm trước, niệm sau chưa hẳn là đồng nhất.

Thật vậy, trong mỗi niệm hay sát na tâm, thức bao gồm trong nó cả phần chủ thể lẫn phần đối tượng. Kiến phần và tướng phần là hai phần thiết yếu không thể không có của thức, của nhận thức. Hai phần này luôn luôn cùng sinh cùng diệt, có phần này thời có phần kia, phần này không thời phần kia không. Cảm giác phải luôn luôn là cảm giác về một cái gì, tri giác phải luôn luôn là tri giác về một cái gì, ý thức phải luôn luôn là ý thức về một cái gì. Không thể có chủ thể riêng biệt với đối tượng. Chẳng hạn, một sát na nhãn thức bao gồm một chủ thể (người thấy), mối quan hệ (sự thấy), và đối tượng (vật thấy). Nhãn thức không thể tồn tại nếu không có nhãn căn tức thị quan và sắc trần tức hình sắc. Sự tiếp nối của những chuỗi xúc chạm giữa các cảm quan sinh lý và đối tượng vật lý của chúng tạo nên sự tiếp nối của những chuỗi cảm giác mà ta gọi là thức. Thức như vậy là những dòng tiếp nối của cảm giác, nếu ta nói về năm thức đầu, hay của tri giác hoặc phân biệt, nếu ta nói về ý thức.

Sự quán sát và phân tích của các luận sư A tỳ đàm cho thấy không có một chủ thể bất biến cố định (“ngã”) trong quá trình niệm niệm sinh diệt không một khắc dừng nghỉ của tâm. Nhưng đó là nói về chủ thể, còn đối tượng thời sao? Và quan hệ thời sao? A tỳ đàm luận phân biệt các tính chất vật lý là đối tượng của năm giác quan và suy nghĩ là đối tượng của ý thức. Đó là phép phân tích lưỡng biên chủ thể và đối tượng, kiến phân và tướng phân. Có hai hệ quả đáng lưu ý. Một, sát na tâm được nhiều bộ phái như Kinh lượng bộ (Sautrāntika) chẳng hạn, chủ trương là thực tại cứu cánh. Luận sự có câu: “Hết thấy các pháp tồn tại trong một sát na tâm”. Hai, vô ngã trong A tỳ đàm luận là ngã không, hay sinh không, chứ không phải là sinh pháp câu không, cả sinh không lẫn pháp không. Bởi thế ngoại giới là một thực thể khách quan và độc lập.

Đối với ngài Long Thọ, ngoài yếu tố khách quan không có yếu tố chủ quan, ngoài yếu tố chủ quan không có yếu tố khách quan; ngoài khách quan thời quan hệ cũng không có, mà quan hệ đã không có thời nhận thức cũng không thể có được. Nói như thế không có nghĩa là khẳng định hay phủ định sự hiện hữu của sự vật. Mọi sự vật đều đồng thời khởi, đồng thời hồi nhiếp, và đồng thời hồi dung. Nghĩa là, đúng theo lý duyên khởi không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể của nó, và mọi sự vật đồng thời hiện khởi, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia. Tóm lại, theo ngài Long Thọ, "Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sanh từ nhân duyên. Thế nên tất cả các pháp đều Không, nghĩa là không có tự tính." (Trung luận XXIV.19: Vị tăng hữu nhất pháp/ Bất tưng nhân duyên sinh./ Thị cố nhất thiết pháp/ Vô bất thị không giả.//)

Để phản bác chủ trương sự vật có tự tính của đối phương, ngài Long Thọ thường sử dụng phép phản chứng (reductio ad absurdum), thuận theo lý lẽ của họ, đưa ra những lý do mà họ công nhận dù Ngài không đồng ý, rồi từ đó chỉ cho họ thấy lỗi lầm của họ. Trong Trung luận, luận chứng của Ngài chú trọng vào ba trường hợp phân biệt: phân biệt chủ thể, đối tượng, và quan hệ nhận thức (Phẩm 3: Quán Lục tình), phân biệt nguyên nhân, quả dẫn xuất, và quan hệ nhân quả (Phẩm 4: Quán Ngũ âm), và phân biệt vật thể, thuộc tính, và quan hệ định nghĩa (Phẩm 5: Quán Lục chủng và Phẩm 6: Quán Nhiễm Nhiễm giả). Đại khái luận chứng được trình bày như sau.

(1) Nếu chủ thể và đối tượng, nguyên nhân và quả dẫn xuất, vật thể và thuộc tính, tất cả hiện hữu độc lập nhau như ta thường tưởng, hay tự hữu một cách tuyệt đối như là những yếu tố căn bản dùng làm lý chứng cho sự phân tích

tâm và vật, thời tất nhiên chúng không phụ thuộc vào bất cứ điều kiện hay quan hệ nào. Sự hiện hữu như vậy là hiện hữu có tự tính.

(2) Kinh nghiệm cho thấy không tìm đâu ra những hữu có tự tính.

(3) Vậy mọi sự vật đều do duyên sinh. Tất cả đều vô tự tính, tất cả là Không.

Có người hỏi: "Được rồi, ai cũng thấy thế giới và cái ta biến đổi trong từng sát na, có ai bảo thế giới và cái ta là thường hằng đâu? Ai cũng thấy mọi sự vật đều nương vào nhau mà đồng thời hiện khởi, có ai bảo chúng hiện hữu độc lập riêng biệt đâu? Thế thời thử hỏi tu tập phỏng có lợi ích gì?"

Trả lời: "Theo cách đặt câu hỏi thời rõ ràng sự thấy biết nói đến trong câu hỏi không do tu tập, nghĩa là không do chính mình tự quán sát và phân tích mà có. Có thể là do tin tưởng qua một quyền lực ngoại vi nào, hoặc qua những hình ảnh trong tâm do danh từ gọi ra, hoặc do nương tựa nơi sự thấy biết của tha nhân. Phải có những kinh nghiệm tâm linh cá nhân sống động và thực thụ, phải tinh tấn tu tập triển khai tuệ quán vào tánh Không thời mới thể nghiệm được cái sức mạnh lớn lao của vọng tưởng hý luận gây nơi ta sự bám víu chấp trước vào cái hình tượng huyền ảo về cơ sở cố định của một cái ngã có thực và riêng biệt, của một thế giới có thực và riêng biệt, và của một quan hệ chân thực giữa ngã và thế giới."

Ngài Long Thọ đã phá triệt để những tư duy trừu tượng và những luận giải thuần lý luôn luôn dính mắc vào chấp ngã chấp pháp. Trung luận trình bày rất cặn kẽ vấn đề tiêu diệt vọng tưởng hý luận và khẳng định công phu tu chứng là phương tiện duy nhất để thấy cái như thực. Số đông triết gia Tây phương cho rằng thế giới thực tế của kinh nghiệm là của trí thức quần chúng, không đáng bỏ công nghiên cứu. Ngược lại, Trung luận cho thấy rằng cuộc sống và thế gian thế nào thời đức Phật thấy y thế ấy, không dụng công diễn dịch chúng theo ý riêng. Lẽ cố nhiên, về mặt nhận thức luận, ta không thể không ghép liền cái chủ quan vào mỗi hành vi nhận thức, và cái gọi là thế giới khách quan chẳng qua chỉ là một sự tái tạo hư giả của tâm tưởng cố hữu của ta. Nhưng trên quan điểm tánh Không thời tự do tuyệt đối chỉ đạt được khi mọi tư tưởng chấp ngã chấp pháp hết xen vào cuộc sống. Thế gian được nhận thức đúng như thực, như tấm gương thấy sao chiếu vậy, "hoa qua chiếu hoa, nguyệt qua chiếu nguyệt".

Trong Phẩm 4: Quán Ngũ âm, ngài Long Thọ dặn dò rất kỹ là khi giải đáp hay khi đặt câu hỏi thời phải y cứ trên tánh Không, nếu không thời người

đáp hay người hỏi mắc phải lỗi lầm lấy giả định làm luận cứ giáo biện (petitio principii):

IV.8. Khi phân tích y cứ trên tánh Không, bất cứ người nào phản bác, thời những điều người này không phản bác đúng là những điều cần phải được chứng minh.

IV.9. Khi giải thích y cứ trên tánh Không, bất cứ người nào nạn vấn, thời những điều người này không nạn vấn đúng là những điều cần phải được chứng minh.

(Bản chữ Phạn: IV.8. Vighrahe yah pariharam krte sūnyatayā vadet,/ Sarvam tasyāparihrtam samam sādhyena jāyate.//

IV.9. Vyākhyāne ya upālabham krte sūnyatayā vadet,/ Sarvam tasyānupālabdham samam sādhyena jāyate.//)

Lấy giả định làm luận cứ giáo biện có nghĩa là luận chứng của đối phương phản bác quan niệm sự vật vô tự tính luôn luôn tựa vào tiền đề là “Có những hiện tượng hoàn toàn độc lập và sinh khởi không có nguyên nhân, hoặc sinh khởi từ một hiện tượng khác có tự tính.” Vì vô minh từ nguyên thì, đối phương đâu có biết tiền đề ấy chỉ là giả định, nghĩa là điều cần phải được chứng minh! Nhưng chắc chắn đối phương không thể chứng minh hiện tượng có tự tính được.

Bởi vì không những kinh nghiệm cho thấy không tìm đâu ra những hữu có tự tính mà ngay trong bài tụng đầu tiên, Phẩm I: Quán Nhân duyên, ngài Long Thọ đưa ra đầy đủ lý do bác bỏ hết thảy mọi lối nhìn điên đảo cho rằng các pháp duyên khởi có yếu tính quyết định và luận phá tất cả mọi kiến giải sai lầm về sự sinh khởi của các pháp do tác dụng của năng lực dẫn sanh quả từ tự thể hay từ nơi tự tính của vật thể khác. Sự sinh khởi không thật có giữa hai vật thể đồng nhất hay sai khác. Ngôn ngữ và luận lý không đủ khả năng giải thích tánh phi nhất phi dị tức tánh Không của sự sinh khởi. Từ quan điểm Bát nhã, sinh khởi chỉ là danh tự giả tướng.

Như vậy, do tu tập thiền định mà khám phá ra trước tiên là tuy không tìm thấy "ngã" nhưng vẫn thấy có tâm thức để nhận diện sự phát sinh, có mặt, và tàn hoại của những hiện tượng tâm lý (tâm sở), mặc dầu chỉ trong chớp nhoáng của một sát na. Nhưng tiếp theo sau đó, ngay cả tâm thức cũng không thấy có. Và vì tâm thức là cái gì đó riêng biệt và thông hiểu thế giới hiện tượng, cho nên khi không có tâm thức thời cũng không có thế giới! Cả

hai cái mốc chủ quan và khách quan đều không có. Ngay cả quan hệ nhận biết cũng không có bởi vì chẳng bao giờ có sự vật gì bị che dấu trong toàn vũ trụ (Thiên giới bất tăng tàng), nghĩa là ngoài tâm thức và thế giới không có cái thứ ba.

Nhưng cái thế giới ta sinh sống trong đó hiện ra sờ sờ trước mắt hằng ngày thời sao? Mỗi cá nhân vẫn có một tên gọi, có công ăn việc làm, có kỷ niệm, có những dự tính muốn thực hiện. Mặt trời vẫn mọc mỗi sáng và các nhà khoa học vẫn gia công giải thích sự kiện đó. Có thể dùng thuyết Nhị đế của ngài Long Thọ để giải đáp thắc mắc này. Nhị đế được trình bày trong ba bài tụng Trung luận XXIV.8, 9, và 10 sau đây.

XXIV.8. Vì chúng sanh, chư Phật đã y cứ vào Nhị đế (hai chân lý) để thuyết giảng giáo pháp. Nhị đế đó chính là Thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế (còn gọi là Chân đế).

XXIV.9. Người nào đối với Nhị đế mà không có khả năng tri nhận, phân biệt thời kẻ đó không thể tri nhận được ý nghĩa chân thật của giáo pháp sâu xa vi diệu của chư Phật.

XXIV.10. Nếu không y cứ Tục đế, thời không đạt được Đệ nhất nghĩa đế. Và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa đế thời không chứng được quả vị Niết bàn.

Theo thuyết Nhị đế, thế tục đế hay sự thật theo quy ước thông tục là trật tự của thế giới thường nghiệm. Trong thế giới thường nghiệm này, tâm thức và thế giới vật lý không ngừng câu khởi, liên tục quan hệ nhau trong cả không gian lẫn thời gian, có những thứ như tên gọi, công ăn việc làm, kỷ niệm, dự tính, mặt trời và chuyển động của nó, các công trình khảo cứu, v.v... Chân đế hay Đệ nhất nghĩa đế là tánh Không của chính cái thế giới thường nghiệm đó. Như vậy, mặc dầu theo Chân đế, các hiện tượng, tâm hay vật, là duyên khởi như huyễn, không có tự tính, nhưng theo thế tục đế, chúng có, chúng là giả hữu, là danh tự giả tướng.

---oOo---

HẾT