



TRIẾT HỌC
HẠT GIÀO
RUNG HOA

TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO TRUNG HOA

Triết học Phật Giáo Ấn Độ du nhập vào Trung Hoa	7
1. <i>Vài nét tổng quan.....</i>	8
Phiên dịch và phổ biến Phật Giáo.....	8
Alaya thức và Yoga	10
Đại Thừa Khởi Tín luận	11
2. <i>Các tông phái Phật Giáo Trung Hoa:</i>	13
Thiền Thai Tông	13
Hoa Nghiêm Tông:	14
Thiền Tông	15
Tịnh Độ Tông	16
3. <i>Trung Hoa hóa những ý niệm Phật Giáo</i>	17
Tính Không.....	17
Đau Khổ và Vô Minh	18
Phật Tính.....	18
Tam Luận Tông	19
I. <i>Vài nét lịch sử.....</i>	19
II. <i>Cơ sở lý luận</i>	19
III. <i>Nguyên lý Trung đạo (Madhyama-pratipada).....</i>	23
TRIẾT HỌC VỀ DUY THỨC.....	24
I. Từ Vô ngã đến Hữu ngã	24
1. <i>Vô ngã luận Cơ giới</i>	26
2. <i>Hữu ngã luận Sinh cơ</i>	27
a. Quan điểm của Độc tử bộ	28
b. Quan điểm của Kinh lượng bộ	29
II. Các Luận Sư Duy Thức.....	29
III. Nhị thập tụng và Tam thập tụng	30

IV. Học Thuyết Duy Thức.....31

1. Cấu tạo Vạn Pháp và Con người.....	32
2. Đòi người và vũ trụ	33
3. Con người.....	34
a- Thân thể.....	34
b- Tâm thức	35
Ngũ Căn: five senses.....	36
Khảo sát ngũ căn.....	36
Thức thứ 6 : Ý Thức.....	37
Thức thứ 7 : Mạt-na Thức : Ý mã.....	42
Thức thứ 8 : Alaya Thức (Tàng Thức).....	44
3- Tiến trình phân biệt của Thức.....	46
a. Tam lượng : Ba loại trí phân biệt.....	46
b. Tam cảnh	46
c. Tam thọ : Ba loại cảm thọ.....	47
d. Tam tính.....	47
4- Các Pháp.....	47
5- Ba tự tính.....	49
a. Biến kế sở chấp.....	50
b. Y tha khởi	52
c. Viên thành thật.....	53
6- Cách tiêu trừ cái không thật.....	55
a. Chương ngại bên ngoài.....	58
b. Chương ngại bên trong	59
7- Đường giác ngộ.....	63
8- Nghiệp & Nghiệp báo.....	64
a. Nghiệp.....	65
b. Nghiệp trong tam giới (dục, sắc và vô sắc giới).....	65

Triết lý Hoa Nghiêm.....67

I. Kinh sách

II. Các Tổ sư.....68

III. Hoa Nghiêm Ấn Độ và tư tưởng Trung Hoa

1. Ảnh hưởng của Địa luận tông	68
--------------------------------------	----

2. Tư tưởng thừa hưởng của Đại thừa.....	69
a. Nhất thiết Pháp Không: nền tảng từ Trí Huệ Bát Nhã (Prajnaparamita)	69
b. Nhận thức luận.....	70
c. Như Lai Tạng.....	70
3. Ảnh hưởng của Lão giáo	72
a. Đạo huyền diệu	72
b. Trở lại là cái động của Đạo.....	74
c. Thể & Dụng	75
d. Lý Sự	76
4. Quan điểm của Phật Giáo	78

IV. Tư tưởng Triết lý Hoa Nghiêm80

A. Sắc tức thị Không.....	80
1. Các pháp biến đổi không ngừng.....	80
2. Các pháp không có Tự tính = Không	80
3. Tính Không và logic	84
4. Nhị đế	85
B. Tương tức : đồng nhất tính	87
Tam tính.....	88
C. Tương nhập : tương quan nhân quả	91
1. Ấn dụ về hải cảnh tam muội của Trùng Quán.....	92
2. Hiện và ẩn.....	93
3. Phân tích 12 nhân duyên.....	95
4. Hữu lực và vô lực	95
D. Tổng và Biệt : Lục tướng viên dung	96
E. Tứ Pháp Giới.....	98
1- Sự Pháp Giới	100
2- Lý Pháp Giới	100
3- Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới	101
a. Bản thể và Hiện tượng.....	101
b. Thể, Tướng và Dụng viên dung	102
4- Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới	108
F. THẬP HUYỀN MÔN.....	111
1- Đồng Thời Cụ Túc Tương Ung Môn	111
2- Nhân-Đà-La Vãng Cảnh Giới Môn.....	112

3- Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành môn	112
4- Vi Tế Tương dung An Lập Môn	113
5- Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn	113
6- Chư tạng Thuần Tập Cụ Đức Môn.....	114
7- Nhất Đa Tương dung Bất Đồng Môn.....	114
8- Chư Pháp Tương Tức Tự Tại môn.....	115
9- Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn	115
10- Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn.....	116
G. Tuyệt đối và Hiện tượng	116
H. Chân Như động hay tĩnh ?.....	120
1. Huân tập.....	121
2. “Chân Như động” của Pháp Tạng	124
Để kết.....	130
Triết Lý Thiền Tông.....	131
I. Sơ lược về Thiền tông	131
1. Tổ sư Thiền tông Trung Hoa	131
Bồ Đề Đạt Ma tổ sư (đầu thế kỷ VI sau Tây lịch)	131
Nhị tổ Huệ Khả (486-593).....	131
Tam tổ Tăng Xán (497-602)	131
Tứ tổ Đạo Tín (580-651)	132
Ngũ tổ Hoằng Nhãn (601-674).....	132
Lục tổ Huệ Năng (638-713).....	132
2. Kinh điển.....	133
3. Đặc tính của Thiền tông	133
II. Ảnh hưởng từ Lão giáo	135
1. Quan niệm về Vũ trụ.....	135
2. Thế-Dụng :.....	136
3. Thánh nhân.....	138
4. Suy nghiệm về Đạo	138
5. Tự Nhiên	139
III. Tăng Triệu và Triệu Luận	140
1. Tôn bốn nghĩa.....	140

2. <i>Vật bất thiên</i>	140
3. <i>Bất chân không</i>	143
4. <i>Bất nhĩ vô tri</i>	145
5. <i>Niết bàn vô danh</i>	149
6. <i>Thiền định của Tăng Triệu</i>	149
IV. Đạo Sinh	150
1. Vô vi và vô tâm.....	150
2. Thành Phật do đốn ngộ.....	150
3. Nhất xiển đề.....	151
V. Hai dòng Thiền : Bắc tiệm, Nam đốn	152
VI. Kiến Tính : giáo pháp của Huệ Năng	154
VII. Kiến tính là “thấy cái Không”	160
1. <i>Tính và vật không thể tách rời</i>	163
2. <i>Tự Tính và Bất-nhĩ</i>	164
3. <i>Vô Niệm</i>	169
4. <i>Tức tâm tức Phật</i>	182
“Tâm bình thường là Đạo”.....	183
“Vô tu chi tu”.....	184
Người có “Mindfulness”.....	186
Giá trị của Đau khổ.....	187
Làm sao để sống không gánh nặng?.....	189
Sách tham khảo :	190

Triết học Phật Giáo Ấn Độ du nhập vào Trung Hoa

Khi Phật Giáo du nhập vào Trung Hoa lần đầu tiên từ Ấn-độ và Trung Á, người Trung Hoa xem tôn giáo này là một phần hay một phái của Đạo Giáo, có người xem như một thứ tư tưởng ngoại lai, xa lạ và nguy hại cho trật tự xã hội và đạo đức Trung Hoa.

Các nhà truyền giáo từ Trung Á mang thêm nhiều kinh sách, ý niệm, nghi lễ, pháp tu tập. Phật Giáo và Đạo Giáo vay mượn lẫn nhau về ý tưởng, thuật ngữ, giới luật, vũ trụ học, cách tổ chức, và phương cách đạt được giải thoát. Cùng có những cuộc đấu khẩu và chính trị của những người chống Phật Giáo, uốn nắn Phật Giáo thành một tín ngưỡng mang đậm chất Trung Hoa.

Trong thế kỷ thứ V, Phật Giáo bắt đầu tự gỡ mình thoát khỏi khuôn pháp Đạo Giáo, bằng cách minh định những điểm khác biệt rõ rệt giữa tư tưởng Phật Giáo và tư tưởng Đạo Giáo, hạn định từ ngữ Đạo Giáo, thành lập những thuật ngữ và thể văn Phật Giáo riêng biệt. **Đại Thừa** Trung Hoa đã trở thành hình thức Phật Giáo chiếm ưu thế.

Tới thế kỷ thứ VI, nhiều giáo thuyết và pháp thực hành Phật Giáo được đưa vào Trung Hoa. Trong khi người Trung Hoa cố gắng tìm hiểu những giáo thuyết này, thì họ thấy rằng tuy các bộ phái truyền bá cùng một nền tảng giáo lý, nhưng lại không thống nhất và phù hợp với nhau. Cho nên vấn đề đặt ra là làm sao để hóa giải mỗi bất đồng trên. Việc giải đáp vấn đề này đã sản sinh ra các tông phái Đại Thừa Trung Hoa, nghĩa là những tông phái Phật Giáo phát sinh ở Trung Hoa, chứ không phải ở Ấn Độ. Bốn tông phái Trung Hoa là : Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông, Thiền Tông và Tịnh Độ Tông. Các tông phái này có những luận điểm chung là Phật tính, Tâm, tính Không, Như Lai tạng, phương tiện tu tập, vượt luân hồi và giác ngộ.

1. Vài nét tổng quan

Sự phát triển của triết học Phật Giáo Trung Hoa có thể được chia thành bốn thời kỳ:

- 1) Thế kỷ I – IV : Phật Giáo Ấn Độ và Trung Á du nhập vào Trung Hoa.
- 2) Thế kỷ V – VI : Tư tưởng Phật Giáo Ấn Độ và Trung Á được Trung Hoa hóa.
- 3) Thế kỷ VII – XII : Các tông phái Phật Giáo đặc thù của Trung Hoa xuất hiện.
- 4) Thế kỷ VII – XII : Phật Giáo Trung Hoa kế truyền của đến nay.

Chúng ta ghi nhận một vài sự kiện :

Một số tăng sĩ và thương gia Phật Giáo tới Trung Hoa, thiết lập những cộng đồng Phật Giáo ở Lạc Dương và những nơi khác. Qua mấy thế kỷ người Trung Hoa mới nhận ra là các phái Phật Giáo thực sự khác nhau. Ban đầu, người Trung Hoa chú ý tới các pháp tu tập của Phật Giáo như tụng niệm và thiền quán, để bổ túc cho các pháp tu tập của Đạo Giáo. Theo Đạo Giáo, người ta có thể trở thành Thánh nhân tức con người hoàn hảo, hoặc trở thành một vị tiên bất tử, nhưng phương pháp để đạt tới mục tiêu này thì rất mơ hồ. Kinh sách Đạo Giáo có tính cách huyền bí và khó hiểu, còn kinh sách Phật Giáo có vẻ có hệ thống và hướng dẫn từng bước về phương pháp thực hành.

Phiên dịch và phổ biến Phật Giáo

Một phái Bát Nhã, gọi là **Chân Không Tông**, tiếp nhận thuyết vũ trụ luận của tân-Đạo Giáo (*vạn vật sinh tử chân không nguyên thủy và sẽ trở về hòa nhập vào chân không đó*). Nhưng thực sự đây là một hiểu lầm hoàn toàn về tính Không của Phật Giáo. Một phái khác là phái **Tâm Không** cho rằng chân không là chân tâm. Các phái Bát Nhã cố gắng tuyên dương một tính Không siêu hình, đối lập với Sắc Tướng.

Cao tăng **Đạo An** (312-385) bình phái Bát Nhã và phương pháp phiên dịch các kinh sách Phật Giáo ra tiếng Trung Hoa, nhất là phương pháp "khế, ý", nghĩa là lấy từ ngữ trong kinh văn Đạo Giáo để dịch các thuật ngữ và ý niệm của Phật Giáo Ấn Độ. Thí dụ dùng từ "**vô vi**" để dịch từ "**Niết bàn**". Sau này, người ta lại dùng cách phiên âm các từ ngữ Ấn Độ, như "**Niết bàn**" là "Nirvana".

Sau Đạo An, Phật Giáo Trung Hoa mới được nhìn nhận là khác biệt với những tôn giáo bản địa Trung Hoa, và Phật Giáo dùng lối tiếp cận phê phán trong việc dịch kinh sách. Nhờ các công trình dịch thuật này, tư tưởng Phật giáo ngày càng rõ nét hơn và được nhiều người đón nhận.

Vào năm 401, có **Kumarajiva** (Cưu Ma La Thập, 344 - 413), người xứ Kucha ở Trung Á, được mời tới Trường An. Ngài đã phiên dịch nhiều kinh sách nhờ sự cộng tác của nhiều người tài năng như kinh Pháp Hoa, Duy Ma Cật và kinh Kim Cương. Triết học Trung Quán của **Long Thọ** (Nagarjuna), gọi là Tam Luận Tông, cũng được phổ biến nhờ các bộ luận : Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, và Bách Luận của Aryadeva.¹

Đệ tử ngài là **Tăng Triệu** (384-414) phổ biến thêm thuyết Trung Quán theo văn mạch của Lão Trang. Tư tưởng "Tam Luận Tông" được truyền bá từ thế kỷ V-VII, gây ảnh hưởng tới các tông phái khác.

Sau đó có **Cát Tàng** (549-623), phối hợp thuyết tính Không của Trung Quán với ý niệm Phật tính và Như lai tạng.

Năm 418, **Pháp Hiển** (tăng sĩ Trung Hoa đầu tiên) và Buddhahadra (**Giác Hiền**) phiên dịch một phần kinh *Đại Bát Niết Bàn*. Một đề tài được thảo luận trong bộ kinh này là Nhất xiển đề (icchantika), hạng người xấu xa đê tiện. **Đạo Sinh** (360-434), đệ tử của Huệ Viễn, cho

¹ **Độc nhãn đại sư** : Truyền thuyết kể rằng ngài Aryadeva sinh ra từ một đoá sen. Khi đến tuổi trưởng thành, ngài thụ pháp tại tu viện Sri Nalanda và về ngài tìm đến Long Thọ xin làm đệ tử.

rằng mọi chúng sinh, kể cả nhất xiển đề, đều có Phật tính, tức là đều có khả năng giác ngộ.²

Thuyết **Phật tính** có lẽ phát sinh ở Trung Hoa, do các dịch giả dịch chữ "buddhatva" (Phật Quả), hoặc nó đã phát triển từ một thuyết mới hình thành ở Trung Á. Dù sao thì Phật tính đã trở thành một trong những giáo lý căn bản của Phật Giáo Đông Á.

Alaya thức và Yoga

Vào đầu thế kỷ VI, hai tăng sĩ Ấn Độ là Bodhiruci (*Bồ Đề Lưu Chi*) và Ratnamati (*Lặc Na Ma Đề*, dịch là Bảo Hỷ) cùng hợp tác dịch **Thập Địa Kinh Luận** của Vasubandhu (*Thế Thân*). Theo kinh này, một Bồ Tát phải trải qua mười giai đoạn trước khi đạt Niết Bàn, và tư tưởng của Vasubandhu có nhiều điều tương hợp với giáo lý của phái Yoga hành (Yogacara). Trong khi dịch, hai dịch giả bất đồng ý kiến về cách diễn dịch tư tưởng, mà họ không thể hòa giải được. Bodhiruci diễn dịch cuốn này theo đường lối Yoga Hành. Còn Ratnamati nghiêng về một ý niệm Phật Giáo quá mới mẻ vào thời ấy.

Phái Yoga Hành phân tích về tâm trí, và phân biệt tám loại thức: năm giác thức, ý thức, chấp tri thức, (hay mạt na thức), và tàng thức (hay Alaya thức), còn được gọi là căn bản thức. Mỗi cá thể được hình thành bằng “dòng chảy” của **Alaya thức** của mình. Nó biến đổi trong từng khoảnh khắc tùy theo hoàn cảnh, nên Alaya thức không phải là tự ngã thường tồn, dù nó làm cho cá thể có cảm giác **liên tục**, nó chỉ là một chuỗi nhân quả liên tiếp. Alaya thức và những hiện tượng tâm trí chính là vấn đề cần phân tích, ổn định, để đạt được giác ngộ là đưa Tâm thức tới chỗ “an tĩnh” hoàn toàn, nghĩa là lãnh hội được tính chất thật của sự vật cách vô tư và trọn vẹn như một tấm gương (Đại Viên Cảnh Trí).

Lúc ban đầu, **Như lai tạng** ám chỉ việc đạt được **Phật Quả**. Rồi dần dần nó có nghĩa là **Phật tính** tiềm ẩn trong vạn vật, tức là **chân tính**

² Vì lý do này, Đạo Sinh bị “tẩy chay”. Mãi cho tới năm 421, kinh Niết Bàn được Dharmarakṣa (Tôn giả Trúc Pháp Lan) dịch mới theo một văn bản Trung Á, có nhiều đoạn cho rằng mọi chúng sinh đều có Phật tính và cả Nhất xiển đề cũng có những Phật tính.

thanh tịnh bị phiền não hay chướng ngại tâm trí và cảm xúc che phủ. Vậy là Như lai tạng đồng nghĩa với Phật tính.³

Lúc đầu, Alaya thức và Như lai tạng là khác nhau, thí dụ, **giác ngộ** có nghĩa là đưa Alaya thức tới chỗ kết thúc, nhưng lại có nghĩa là chứng ngộ Như lai tạng. Alaya thức hoạt động như cơ chế của nghiệp quả, còn Như lai tạng được coi là đối cực của ô nhiễm về mặt nghiệp quả. Tuy nhiên Kinh Lăng Già đã phối hợp hai điều này với nhau : Alaya thức cũng thanh tịnh như Như lai tạng, và sự thanh tịnh ấy sẽ là vĩnh viễn sau khi giác ngộ. Tâm thức vốn thanh tịnh, thường tồn, và là Pháp giới (tức *cõi nguyên thủy chân thực*), chính các **vọng niệm phân biệt** mới cần được giải trừ. Khi vọng niệm không còn, thì chân tâm thanh tịnh sẽ chiếu sáng như mặt trời ló rạng sau đám mây.

Trái lại, quan điểm chống lại thuyết này, cho rằng Alaya thức tự nó đã bị ô nhiễm và cần phải được giải trừ thì mới đạt giác ngộ.

Trong khi đó đối với dịch giả **Paramartha**⁴, người Ấn Độ, tác phẩm quan trọng nhất là **Nhiếp Đại Thừa luận**,⁵ một tác phẩm của phái Yoga Hành. Paramartha thêm "**thanh tịnh thức**" làm thức thứ chín (+ tám thức), nó sẽ hiển lộ khi Alaya thức bị hủy diệt.

Đại Thừa Khởi Tín luận

Trong thế kỷ VI, nhiều cuộc tranh luận xảy ra : Một bên là siêu hình học **bất nhị** và **bản thể**, xem Phật tính thường tồn, là chân tâm, Như lai tạng, Pháp giới và Chân Như. Một bên kia là lý luận phê bình chống bản thể, với chủ trương rằng "Không" nghĩa là không có Tự tính thường tồn hay độc lập nơi bất cứ vật gì. Họ xem thuyết Như lai tạng gần giống với Tự tính mà Đức Phật đã bác bỏ.

Kinh sách Đại Thừa nói tới bốn thứ vọng tưởng:

³ Phật tính được hiểu là chiến đấu chống lại nhiễm ô và bất tịnh, vì giải thoát là trở về hay phục hồi tính chất thanh tịnh nguyên thủy, bằng cách giải trừ sự ô nhiễm.

⁴ Ông tới Trung Quốc vào khoảng giữa thế kỷ VI.

⁵ Tác giả là luận sư Asanya.

- 1) trong cái vô ngã thấy có tự ngã;
- 2) trong cái vô thường thấy có thường tồn;
- 3) trong cái đau khổ thấy có phúc lạc;
- 4) trong cái bất tịnh thấy có thanh tịnh.

Nhưng có những kinh sách đầu tiên đã mô tả Như lai tạng (*kinh Thắng Man* chẳng hạn), là "Tự tính, vĩnh cửu, phúc lạc, và thanh tịnh". Vì thế, người Trung Hoa đã thắc mắc là nếu chỉ có một giáo pháp thì tại sao lại có nhiều sự dị biệt như thế ?

Đại Thừa Khởi Tín Luận⁶ là một sự tổng hợp khéo léo các tư tưởng Phật Giáo, có thể giúp giải quyết được nhiều mâu thuẫn. Tư tưởng chính yếu là :

- Nhất Tâm có hai phương diện, Chân như và Luân hồi.
- Chân như cũng có hai phương diện là tính Không và bất Không. Tính Không diễn tả Chân như là cái không thể mô tả được, không phải một cũng không phải nhiều, không giống mà không khác. Bất không được hiểu theo nghĩa : Chân như có tất cả mọi đức hạnh của một vị Phật.
- Như lai tạng và Alaya thức làm trung gian giữa Chân như và Luân hồi.
- Vô minh, giác ngộ, và tu tập đều thuộc về Luân hồi.
- Giác Ngộ có nhiều mức độ : giác ngộ sơ khởi, giác ngộ viên mãn, Giác ngộ nguyên thủy. Giác ngộ sơ khởi gọi là Bồ đề tâm, nên "Đại Thừa Khởi Tín" có nghĩa là phát Bồ đề tâm. Cái nền tảng nguyên thủy mà trên đó mọi vật xuất hiện, giác ngộ và không giác ngộ, là "nhận thức" đầu tiên đưa ta tới đường đạo; thành tựu tới hậu nằm ở cuối đường đạo, là vén mở sự tiếp giao của giác ngộ nguyên thủy và giác ngộ sơ khởi.

Wonhyo, một tăng sĩ Cao Ly, đã viết một cuốn *chú giải Đại Thừa Khởi Tín Luận* có ảnh hưởng lớn tới Pháp Tạng. Phật Giáo Trung Hoa xem Đại Thừa Khởi Tín Luận là cuốn sách quan trọng, có ảnh hưởng

⁶ Dịch giả là Paramartha.

manh, và rồi nó đặt nền tảng cho tư tưởng Phật Giáo Trung Hoa và Đông Á.

2. Các tông phái Phật Giáo Trung Hoa:

Tư tưởng và kinh sách của nhiều bộ phái Phật Giáo Ấn Độ đã được du nhập vào Trung Hoa, nhưng chỉ có Trung Quán và Yoga Hành phát triển. Sau thời Cát Tạng, Trung quán luận ảnh hưởng tới nhiều tông phái. Còn phái Yoga hành phát triển mạnh vào thế kỷ VI.

Vào thế kỷ VII, pháp sư **Huyền Trang** (600-664) du hành qua Ấn Độ để thỉnh kinh.

Pháp sư **Trí Nghiễm** (602-668), là một trong những vị tổ của Hoa Nghiêm Tông.

Khuy Cơ (632-682) phục hưng tư tưởng Phật Giáo Trung Hoa trong thời nhà Đường và nhà Tống (thế kỷ VI-XII), và giáo thuyết "Pháp tính", là căn bản siêu hình của Phật Tính tức pháp giới tức chân tâm tức Như lai tạng. Pháp Tạng biện luận rằng phái Du Già Hành chính thống chỉ hiểu pháp tướng, tức là sắc tướng hiện tượng, nhưng không hiểu sự thật siêu hình ẩn sâu ở bên dưới, đó là "pháp tính". Sau Pháp Tạng, tất cả các tông phái Phật Giáo Trung Hoa đều coi mình thuộc phái **pháp tính**, còn phái Du Già hành và Tam Luận Tông chỉ là những phái **pháp tướng**.

Có bốn phái **pháp tính** xuất hiện. Mỗi phái có danh sách các vị tổ của mình. Ngày nay các học giả cho thấy họ có những điểm sai lầm hay bóp méo sự kiện lịch sử...

Thiền Thai Tông

Người sáng lập là **Trí Khải** (538-597), dù ngài được coi là vị tổ thứ ba của tông phái này. Quan điểm của Trí Khải là : tất cả các thừa khác nhau của Phật Giáo chung quy chỉ là một thừa. Rồi ngài phân chia các loại giáo lý để giải thích sự khác biệt giữa các thừa và các pháp môn.

Đức Phật dùng những lời lẽ giáo pháp khác nhau cho thính giả, tùy theo căn cơ của họ, từ những giáo lý sơ cấp, đơn giản, (giáo lý Tiểu Thừa), như kinh Pháp Hoa là giáo lý bao quát, tới những điều cao xa

thâm diệu, như Kinh Hoa Nghiêm ... Giáo lý của các phái chỉ là một phần của Nhất Thừa, mà Thiên Thai Tông thể hiện hoàn hảo và trọn vẹn nhất.

Dựa vào Trung Đạo Luận của Long Thọ, Trí Khải đặt ra thuyết ba chân lý: **giả** (tạm thời), **không** (tính Không), và **trung** (ở giữa). Hai chân lý đầu là hai cách nói về nhân duyên. Chẳng hạn một cái tử, được gọi là tử, vì nó phát sinh từ nhân duyên, nó chỉ hiện hữu tạm thời trong những điều kiện nào đó mà thôi. Đàng khác cái tử là Không, vì nó là sản phẩm của nhân duyên, không có Tự tính độc lập. Cái tử là “trung” vì không thể nắm bắt trọn vẹn được sự thật của cái “giả” và cái “không”. Nó vừa là giả vừa là không; đồng thời nó chẳng phải là giả, cũng chẳng phải là không. Ngài Trí Khải gọi nó là “**Chân không kỳ diệu**”.

Chân lý trung dung bất nhị dùng để bác bỏ sự phân biệt có tính cách nhị nguyên về tâm thanh tịnh và vọng niệm. Trí Khải nói rằng mỗi khoảnh khắc vọng niệm đã là giác ngộ rồi : “Tâm bình thường là đạo”.

Thiên Thai Tông đề ra tức ba phương pháp đạt chứng ngộ: cửa **Phật**, cửa **chúng sinh**, và cửa **Tâm** :

- Cửa Phật thì quá khó hiểu, khó thực hành, chỉ có chư Phật mới thông suốt trọn vẹn.
- Cửa chúng sinh gồm những pháp môn học và thực hành dành cho chúng sinh cũng quá khó, nên có nhiều pháp môn khác nhau thích hợp với căn cơ từng hạng người.
- Cửa dễ nhất là cửa Tâm. Cửa Tâm nằm trong ý nghĩ hiện tại, là quán chiếu chính Tâm của mình.

Hoa Nghiêm Tông:

Khi chọn kinh Hoa Nghiêm làm sách kinh căn bản, Hoa Nghiêm Tông trình bày ngay quan điểm giác ngộ, là **Chân Như**, **Niết bàn**, nghĩa là lấy con mắt giác ngộ để trông nhìn thế giới.

Ngài **Trùng Quán** kể ra bốn loại pháp giới đan lồng vào nhau mà không hề có khó khăn trở ngại nào :

- **Sự pháp giới** : thế giới của sự kiện hay sự vật.

- **Lý pháp giới**", là thể giới của nguyên lý hay quy luật. Các nguyên lý liên kết mọi sự vật lại với nhau, chúng quan trọng hơn những sự kiện riêng biệt.
- **Lý Sự vô ngại** : trong thể giới sự vật có nguyên lý hiện diện, Lý là qui luật nối kết các sự kiện với nhau.
- **Sự sự vô ngại** : mọi sự vật đều có liên hệ nhân duyên với nhau. Hoa Nghiêm Tông so sánh với lưới trời của Indra (Đế Thích) bao trùm vũ trụ. Tại giao điểm của những sợi ngang, sợi dọc đều có một viên ngọc, mỗi viên ngọc phản chiếu tất cả các viên ngọc khác trong lưới. Cho nên khi nhìn vào một viên ngọc, ta thấy tất cả những viên ngọc khác. Mỗi sự kiện, mỗi vật đều chứa toàn thể vũ trụ, tất cả đều đan lồng vào nhau.

Giáo thuyết bất nhị này không mang tính chất nhất nguyên, vì Sự Sự vô ngại không xóa bỏ sự khác biệt giữa mọi sự vật, vì mọi vật tuy liên hệ với nhau, nhưng không đánh mất tính đặc thù của nó. Thời gian, không gian, Quá khứ, hiện tại, và tương lai, đều lồng vào nhau.

Thiền Tông

Thiền Tông xuất hiện như một phản ứng chống lại học thuyết phức tạp của Thiền Thai Tông và Hoa Nghiêm Tông : Khô lượng kinh văn kệch sù, , tỉ mỉ, khó hiểu, gây chướng ngại cho việc giác ngộ.

Truyền thống Thiền Tông kể tên sáu vị tổ. Lục tổ Huệ Năng lập một phái Thiền Tông ở miền nam, còn Thần Tú lập phái ở miền bắc. Phái Bắc Thiền mở rộng ảnh hưởng nhanh, nhưng vì lại dựa vào sự bảo trợ của triều đình nhà Đường và dễ dàng trở thành mục tiêu trong thời gian triều đình phá hủy Phật Giáo. Theo **Pháp Bảo Đàn Kinh**, Huệ Năng là một người bán củi, thất học, nhưng nhờ nghe một câu kinh Kim Cương mà đã đột nhiên giác ngộ.

- **Đốn ngộ** được xem là một trong những giáo thuyết chính của Pháp Bảo Đàn Kinh và tất cả các phái Thiền Tông.
- "**Trực chỉ nhân tâm, Kiến Tính thành Phật**" : điều quan trọng là quan sát tâm mình để chứng ngộ Chân tâm, Chân tâm chính là Phật.

Huệ Năng chủ trương sự **bất khả phân của thiên và trí huệ** : Dùng mô thức Thể Dụng (Thể và Dụng) trong việc phân tích của Đạo Giáo, Thiên là Thể của trí huệ, và trí huệ là Dụng của Thiên. Trí huệ không sinh ra thiên, mà thiên cũng không sinh ra trí huệ. Thí dụ cái đèn: đèn là thể, ánh sáng của đèn là dụng. Có đèn thì có ánh sáng, có ánh sáng thì có đèn. Thể và Dụng là bất nhị, không thể phân ly.

Thiên của Huệ Năng thì tinh táo, an tĩnh, duy lý, và dựa trên căn bản giáo lý Phật Giáo, chú trọng việc chứng nghiệm bản thân.

Trong 5 dòng Thiên, hiện chỉ có dòng **Lâm Tế** ở Trung Quốc, Đài Loan và Cao Ly. Dựa trên giáo lý của **thiền sư Lâm Tế** (viên tịch năm 867), phái này là tiếng nói có tính cách "Trung Hoa" nhất. Văn bản Thiên của dòng Lâm Tế được viết bằng loại văn thông thường. Ý tưởng "Chân nhân" của Trang Tử trở thành **"đạo nhân không trụ ở đâu"** (Vô trụ).

Kỹ thuật truyền pháp : trao đổi giữa thầy và trò. Dựa trên giai thoại Phật Giáo, các **công án** được soạn ra và trở thành một phần của kỹ thuật truyền pháp. Để giúp trò vượt chướng ngại mà đạt đến giác ngộ, thầy sẽ dùng những câu nói như "Gặp Phật giết Phật", những tiếng la hét hoặc những cú đánh, ... Phương pháp của thiền Lâm Tế giúp cho các đệ tử từ bỏ thói quen lệ thuộc về suy tư và cảm xúc. Ngay cả việc lệ thuộc vào giáo lý Phật, cũng cần phải giải trừ : *"Đừng để bị lừa dối"*.

Tịnh Độ Tông

Tất cả các tông phái Phật Giáo Trung Hoa, kể cả Thiên Tông, đều có tính chất sùng bái và lễ nghi, nhưng đối với Tịnh Độ Tông thì **sùng bái** là điều cốt yếu.

Tịnh Độ tông tôn sùng Phật A Di Đà và tin vào việc **tái sinh trong cõi giới Tịnh Độ**. Giáo pháp thực hành Tịnh Độ được phổ biến nhờ công của **Đàm Loan** (476-542), **Đạo Xước** (562-645), và đệ tử của ngài là **Thiện Đạo** (613-681).

Từ **"Tịnh Độ"** xuất hiện trong bản dịch **kinh Duy Ma Cật** của Kumarajiva, bản dịch tiếng Tây Tạng dùng từ đơn giản là **"cõi Phật"**. Thế giới cực lạc của Phật A Di Đà liên kết với từ **"cõi tịnh"**.

Kinh căn bản của Tịnh Độ Tông : kinh Vô Lượng Thọ, kinh A Di Đà, và kinh Quán Vô Lượng Thọ.

Đầu thời nhà Đường, đã có những hình thức sùng tín phổ thông như tín ngưỡng Văn Thù, Phật Quan Âm, Phật **Di Lặc** và Phật A Di Đà.

Giáo thuyết Tịnh Độ : Dựa vào sức lực của mình là vị kỷ và kiêu ngạo phát xuất từ tà kiến ngã chấp, ta nên niệm Phật và nương tựa vào uy lực và hồng ân của Phật A Di Đà. Ngài có thể chuyển công đức cho những người xứng đáng được tái sinh vào cõi tịnh ở phương Tây.

3. Trung Hoa hóa những ý niệm Phật Giáo

Thời Mạnh Tử (372-289 BC), các triết gia tranh luận với nhau về bản tính con người là tốt, xấu, hay không tốt không xấu. Người ta phân tích chữ "**Tính**" (性) gồm hai phần: chữ "**tâm**" và chữ "**sinh**". Nhân tính được quyết định bởi tham dục, ngay từ lúc được sinh ra, hay tính người phản chiếu tính chất của tâm. Chữ "tâm", nguyên nghĩa là trái tim, nhưng ta vẫn xem suy nghĩ và cảm xúc phát sinh từ cùng một nơi trong cơ thể. Cảm xúc, giận dữ hay từ bi, cũng như những tư tưởng trừu tượng duy lý, nguyên tắc đạo đức, đều là những hoạt động của tâm, ta thường gọi là **tâm trí**.

- Phật Giáo Ấn Độ không nói nhiều về nhân tính. Ý niệm Phật Tính được phát huy để sửa chữa phần nào sự thiếu sót đó.
- Phật Giáo Ấn Độ bàn luận nhiều về tiến trình nhận thức, suy nghĩ, chú ý v.v... Nhưng người Trung Hoa lại hiểu là những ý tưởng tâm lý đạo đức.
- Người Ấn Độ chỉ chấp nhận nhân có hiệu quả là có thật, còn người Phật Giáo Trung Hoa có khuynh hướng diễn dịch các thuyết nhân quả Phật Giáo như những thí dụ về những nhân thực thụ.

Tính Không

Chữ "Vô" của Lão Giáo khác nghĩa với "Không" của Phật Giáo. Với Lão Tử Vô = trống không, = "hư", là điều kiện để hoạt động và hữu

dụng. Vạn vật phát sinh từ Vô, và trở về với Vô. Hư vô nguyên thủy là nguồn gốc siêu hình, nơi trở về và là phần tiềm ẩn của vạn vật. Hình thể và hư vô là hai cực đối nghịch.

Còn Phật Giáo cho rằng : “Sắc sắc không không, ... sắc tức thị không, không tức thị sắc”. Tính không (sunyata) được hiểu là không có Tự tính hay tự ngã thường tồn, độc lập, tự sinh, bất biến trong một cá thể. Cho nên "Không" của Phật Giáo Trung Hoa khác với "Vô" của Lão Giáo.

Đau Khổ và Vô Minh

Khổ là điều đầu tiên trong Tứ Diệu Đế. Phật Giáo không chối bỏ vui, sướng, hoan lạc, v.v... Khổ vì tất cả đều vô thường, khổ là phản ứng lại vô thường. **Nguyên nhân** của khổ là tham muốn và vô minh.

Phật Giáo Trung Hoa xem “vô minh” là vấn đề căn bản của Phật. Vô minh đối nghịch với giác ngộ. Giác ngộ không hẳn là nhận biết nguyên nhân của đau khổ, mà là nhìn thấy **thực tính** của Tâm.

Phật Tính

Hoa Nghiêm Tông cho rằng Phật Tính và Như lai tạng là thanh tịnh và tốt, có vô số đức hạnh. Trong sự chứng ngộ viên mãn Phật Tính, mọi điều xấu, bất tịnh, và vô minh đều sẽ được giải trừ.

Phái Thiên Thai cho rằng trong Phật Tính cần phải giữ lại một chút sự xấu và vô minh, để có thể hiểu và thông cảm với số phận của chúng sinh. Phật Quả là sự hiểu biết "thanh tịnh", và là việc giải thoát chúng sinh khỏi vô minh. Ý tưởng này rất gần với tư tưởng của Tuân Tử, trong khi đó tư tưởng Hoa Nghiêm Tông lại gần với Mạnh Tử.

Về sau, Tân Nho, đặc biệt là sau thời học giả Chu Hy (1130-1200) đã tái khám phá Mạnh Tử và chấp nhận quan điểm về tính thiện. Nói cách khác, phái Tân Nho đã vay mượn học thuyết về **Lý** (nguyên lý), **Sự** (vật) và **khí** (vật chất-năng lực) của Hoa Nghiêm Tông.

Tam Luận Tông

I. Vài nét lịch sử

Nền tảng Tam luận tông là 3 bộ luận :

- **Kinh Bát Nhã**
- **Thập nhị môn luận** (*Dvādaśadvara-sāstra*).
Hai tác phẩm vĩ đại này đều do Long Thọ trước tác.
- **Bách luận** (*Satasāstra*) của Đề Bà (*Arya-deva*).

Về sau, ngài Long Thọ (Nāgārjuna) viết **Đại Trí Độ luận** (*Prajñāpāramitā-sāstra*), nên cũng gọi là **Tứ luận**.

Mục tiêu của luận thuyết là nhắm phê bình các quan điểm sai lầm về Phật pháp của các bộ phái Phật Giáo, nhất là các phái Đại thừa (Mahayanists).

Cưu Ma La Thập (*Kumārajīva*), người Kucca (Qui Tư), đã đem Tam luận truyền sang Trung Hoa, dần dần nó trở thành một tông phái.

Đầu vào thế kỷ thứ V, Cưu Ma La Thập đã phiên dịch Trung luận và truyền cho **Đạo Sinh**, Đàm Tế và Đạo Lãng (2). Pháp Lãng truyền cho **Cát Tạng** (3). Cát Tạng truyền cho Huệ Quán, Huệ Quán sang Nhật năm 625 và truyền bá Tam luận tại chùa Nguyên Hưng (*Gwangōji*) ở Nại Lương (*Nara*)...

Năm 679, *Suryaprabhāsa* đến Trung Hoa giảng Tam luận cho **Hiền Thủ**, lập thành **tân** Tam luận tông.

II. Cơ sở lý luận

Tam Luận Tông dựa trên 5 cơ sở lý luận sau đây :

1- Cơ sở một: dùng lối “phủ định biện chứng” (*dialectical negation*); luận cứ cơ bản là “**tứ cú**” gồm 4 mệnh đề xác định, hoặc có, hoặc không, hoặc vừa có, vừa không, hoặc vừa không có, vừa không không.:

- 1- Hữu (sat)
- 2- Vô (asat)
- 3- Diệc hữu diệc vô (vừa có, vừa không)
- 4- Phi hữu phi vô (không có, không không)

Bốn luận cứ này buộc đối phương phải trả lời dứt khoát; nhưng sẽ không có một câu trả lời nào thỏa đáng!

2- Cơ sở hai: Bát bất (tám phủ định) :

Trong bài tụng mở đầu của Trung quán luận, Long Thọ viết rằng:

“Bất sinh diệc bất diệt
 Bất thường diệc bất đoạn
 Bất nhất diệc bất dị
 Bất lai diệc bất xuất
 Năng thuyết thị nhân duyên
 Thiện diệt chư hý luận
 Ngã khê thủ lễ Phật
 Chư thuyết trung đệ nhất”

Tám phủ định trên được đặt thành 4 câu :

- 1- Không sinh Không diệt
- 2- Không thường Không đoạn
- 3- Không giống Không khác
- 4- Không đến Không đi

Luận chứng về Duyên khởi hiện hữu của ngài Long Thọ dựa vào bốn luận cứ - có, không, cũng có cũng không và chẳng phải có, cũng chẳng phải không. Luận cứ này được diễn đạt như sau:

Chúng nhân duyên sinh pháp
 Ngã thuyết tức thị không
 Diệc vi thị giả danh
 Diệc thị Trung đạo nghĩa.

Nghĩa:

Các pháp do nhân duyên sinh khởi
 Nên tôi nói là không thật có

Có, cũng chỉ là giả danh thôi
Đó cũng là ý nghĩa Trung đạo.

Các mệnh đề này nhằm phủ định tất cả các **sắc thái đặc thù của hiện hữu** : hễ cái gì bám vào hữu-vô, sinh-diệt, thường-đoạn, đồng-dị, khứ-lai, đều là sai lầm, hoặc hiện hữu nào sinh khởi từ chúng cũng đều là sai lầm.

Đặc điểm của phép phủ định biện chứng này là phủ định liên tiếp, phủ định luôn cả cái được phủ định : phủ định sinh khởi (sinh) bằng đoạn diệt; phủ định đoạn diệt bằng đến (lai); phủ định đến bằng đi (khứ); phủ định thường hằng; phủ định ý niệm thường hằng bằng đoạn diệt; phủ định ý niệm đoạn diệt bằng đồng thể (nhất); phủ định đồng thể bằng sai biệt (dị); phủ định sai biệt bằng sinh khởi... Cứ như thế mà phủ định tất cả mọi ý niệm chấp trước bám víu vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai.

3- Cơ sở ba: Bước thứ ba của phép biện chứng phủ định này là **Trung đạo** (Middle way) - tức con đường Giữa; mà đã ở Giữa đương nhiên phải có hai bên - hai bên đó được gọi là **Nhị đế**: Chân đế và Tục đế. Từ đó suy luận, hễ bên này là Chân, thì bên kia là Tục.

Tục đế	Chân đế
Hữu	Vô
Vừa Hữu vừa Vô	Phi Hữu phi Vô
Phi phi hữu, phi phi vô	phi phi bất hữu, phi phi bất vô

- Hữu** đối lập với **Vô**: Hữu là **Tục**; Vô là **Chân**
- Hữu-Vô** đối lập với **phi hữu-phi vô**: Hữu-Vô là Tục; phi hữu phi vô là Chân.
- Nếu cả 4 luận cứ trên là tục, thì luận cứ nào phủ định chúng là chân: Hữu-vô, phi hữu-phi vô là tục; **phi phi hữu, phi phi vô** là chân.
- Nếu cả 4 luận cứ trên đều là tục, thì luận cứ nào đứng trên chúng và phủ định chúng là chân: **Phi phi hữu, phi phi vô** là tục, **phi phi bất**

hữu, phi phi bất vô là chân... Sự phủ định cuối cùng sẽ đưa tới chân lý **Tính Không** - không thủ đắc được (apràptitva).

4- Cơ sở bốn: xác định giá trị của chữ Trung = Giữa.

Trung là điểm giữa, vị trí then chốt, là điểm tựa của hai thái cực. Dựa vào **một** trong hai thái cực là thiên kiến, cực đoan, chẳng hạn kiến chấp về hữu-vô, về thường hằng, về đoạn diệt v.v... Bám vào cả **hai** thái cực cũng là thiên kiến. Một khi ta buông bỏ được mọi kiến chấp vào hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, đồng, dị, khứ, lai, ấy là lúc ta trực giác được chân lý.

Tam luận đề cập đến “**Năm huyền nghĩa**” như sau:

- **Tục đế phiến diện** : thế giới hiện tượng là thực sinh thực diệt.
- **Chân đế phiến diện** : thế giới hiện tượng là bất sinh bất diệt.
- **Trung đạo của tục đế** : thế giới hiện tượng là không thực sinh, không thực diệt.
- **Trung đạo của chân đế** : thế giới hiện tượng là không thực bất sinh, không thực bất diệt.
- **Trung đạo** là sự kết hợp **GIỮA** tục đế và chân đế : thế giới hiện tượng là không sinh diệt hay bất sinh bất diệt.

Trung luận viết : “*Nếu không nương vào tục đế, thì không thể đạt đến chân đế*”.⁷ “*Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với Tính Không, tất cả không hợp lý vì không hợp lý với Tính Không*”. (Mk. XXIV.14).

5- Cơ sở năm: là Lý Duyên khởi.

Duyên khởi và tính Không là hai mặt của một thực tại, dù tương đối hay tuyệt đối, tục đế hay chân đế. Duyên khởi, là mặt hiển thị của tính Không (hiện tượng); tính Không là mặt ẩn của Duyên khởi (bản chất).

⁷ Thí dụ : nếu không dùng thuyền, thì không thể sang sông.

“Tính Không” (sunyata), Duyên khởi giống như bọt nước, khi chạm phải dòng nước, nó liền biến tan. Nhưng dòng nước cũng chỉ là tạm thời, là “duyên hội” mà thôi.

III. Nguyên lý Trung đạo (Madhyama-pratipada)

Đức Phật đã từng dạy: “Có hai cực đoan mà người học đạo muốn hướng đến giải thoát, cần phải tránh xa: cực đoan thứ nhất, nếu lấy lạc thú của thân thể làm mục đích của đời người, thì đó là một đời sống thô bỉ và ngu xuẩn; cực đoan thứ hai, nếu sống một đời khổ hạnh ép xác, chỉ tạo thêm khổ đau và vất vả”.

Trung đạo được xem là phương thế **tu tập** để không rơi vào hai cực đoan, kiến chấp. Nó cũng giúp ta đi tới giác ngộ và thực nghiệm chân lý từ Duyên khởi.

Một số phái Đại thừa cho rằng **Vô** hoặc chỉ có **Chân đế** là trên hết. Trên thực tế thì chỉ có thể được nhận biết được Vô ngang qua Hữu, cũng như biết được chân đế là nhờ tục đế. Đứng về Hữu, hoặc Vô, cũng là thiên kiến.

Trong Trung đạo, mọi ý niệm về Hữu và Vô giúp ta đối diện với Tính Không và chân lý. Nó là con đường dẫn đưa tới cứu cánh, được gọi là **Nhị đế** : chân lý tương đối (tục đế) và chân lý tuyệt đối (chân đế). Ta không thể tách rời chúng; nếu không, ta sẽ rơi vào thường kiến, hoặc đoạn kiến. Lý Duyên khởi được xem xét trên cả hai phương diện tục đế lẫn chân đế.

“Mượn chỉ đưa điều lên khỏi gió
Buông thuyền lúc khách đã sang sông.”
Gaté gaté, paragaté, parasamgaté
Bodhi Svadvà !”⁸

⁸ * gate -- Lộ trình tích lũy hay tích lũy đạo

* gate -- Lộ trình chuẩn bị hay gia hành đạo

* paragate -- Lộ trình tri kiến hay kiến đạo

* parasamgate -- Lộ trình thiền định hay tu tập đạo

* bodhisadva -- Lộ trình vô học hay vô lậu học đạo

TRIẾT HỌC VỀ DUY THỨC

Duy thức và **Trung quán** là hai trường phái lớn, triển khai tư tưởng Đại thừa đến cực điểm của triết học Phật Giáo vào những thế kỷ II đến thế kỷ VI tại Ấn Độ. Duy thức được biết qua tiếng Phạn bằng 3 từ:

- 1) **Cittamàtra** : tất cả đều do tâm. Chữ Cittamàtra hầu như không còn được nhắc tới.
- 2) **Yogacàra**, hành trì yoga, quán tưởng thiền định để đạt tới hạnh nguyện Bồ tát.
- 3) **Vijnanaptivàda** : tất cả vạn vật đều do Thức hiện khởi.

Cả ba từ này có thể dùng đồng nghĩa với nhau. Riêng Thế Thân lại thích dùng chữ Vijnanaptivàda hơn và nhận nó làm tên gọi cho triết thuyết của tông (Vijnanaptimatràtavàda). Phái Trung quán chú trọng về biện chứng bằng trí tuệ, còn phái Yoga đặt trọng tâm vào thiền định; cả hai đều nhằm nhận thức thực tính của hiện hữu.

Yoga là một phương pháp dùng để tìm hiểu tâm trạng, ý nghĩ của hành giả khi hành động, để chuyển biến Thức thành Trí (tuệ). Nó đem lại cho ta một nhận thức mới về sự giác ngộ, qua việc tìm hiểu Tâm thức bằng thuyết Ba tự tính (trisvabhava), rồi lập ra con đường thực hành (Bồ tát đạo).

I. Từ Vô ngã đến Hữu ngã

Sau thời Đức Phật, về vấn đề Ý Thức, ta thấy có hai hướng chính :

- Quan niệm linh hồn thường trụ bất biến, - Hữu Ngã, là khuynh hướng **Duy tâm luận**.
- Quan niệm tác dụng tâm lý chỉ là những biểu thị của vật chất, - **Duy vật luận**.

Đức Phật vừa không chấp nhận thuyết linh hồn thường trụ, vừa bác bỏ Duy vật luận, vì hoạt động tâm linh con người **luôn biến đổi** trong từng tích tắc. Trên lập trường sinh hoạt hiện thực, ta có thể phân biệt những yếu tố riêng biệt tâm và vật, song Tâm sinh lý là trạng thái phức hợp,

phải được nhìn theo tính cách **quan hệ lẫn nhau**. Chúng không phải một, mà cũng không phải là hai; nói cách khác, chúng không đồng nhất cũng không dị biệt. Đây chính **Vô ngã** luận Phật giáo.

Vả lại, tâm lý con người không chỉ giới hạn vào những sinh hoạt tâm lý **hiện tại**, mà còn mà còn liên hệ tới những sinh hoạt tâm lý trong quá khứ và vị lai nữa. Mà thời gian là bất tận, trong quan điểm về **luân hồi** lưu chuyển. Đồng thời thế giới vây quanh con người – khả giác hoặc bất khả giác – đều ảnh hưởng tới vận mệnh con người, ta gọi là **Dục giới** (Kamavacana), **Sắc giới** (Rùpavacana) và **Vô sắc giới** (Arùpavacana).

Với chủ trương **Vô ngã** (Anatta) - không có một thực thể bất biến - **cái gì sẽ luân hồi ?**

Kinh A Hàm (Agama), giải thích: “*Có nghiệp báo, không có tác giả; khi ngũ ấm (skandha) này đã diệt, ngũ ấm khác tương tục sinh khởi*”.

➤ Có những bộ phái luôn trung thành với Tinh thần chính thống của Phật giáo, như **Thượng tọa bộ** ở Tích Lan (Theravàda), hoặc **Nhất thiết hữu bộ** (Sarvāstvāda) ở vùng Kasmir. Một số bộ phái khác thì có những suy tư rộng hơn và phóng khoáng hơn.

Các ý kiến bất đồng giữa các bộ phái thường xoay quanh các vấn đề sau:

- Vô ngã hay Hữu ngã.
- Bất khả thuyết hữu ngã hay vô ngã.
- Ngũ uẩn luận.
- Con người (Pudgala) khác với Ngũ Uẩn.
- Con người là vô thường hay hữu thường.

Để giải đáp các vấn đề trên, ta thấy có nhiều lập trường :

- Ngã **vừa có vừa không**.
- Ý thức và Ngũ Uẩn **vừa đồng nhất vừa dị biệt**.
- Ý thức **thường** và **vô thường**.

Riêng lập trường **Ngã** có hai chủ trương :

1. Vô ngã luận Cơ giới

Từ **cảm giác đến hiện tượng**, tâm lý con người trải qua nhiều hoạt động phức tạp, như Luận Câu xá mô tả : “Nhãn, sắc duyên, nhãn thức, cả ba hòa hợp phát sinh xúc, xúc càng phát sinh với thọ, tưởng, tư, bốn vô sắc âm...” (Luận Câu xá – Abhidharmakosasastra, quyển 13).⁹

Đâu là chân tướng của Ý thức, của các hiện tượng kết thành tâm lý và quan hệ của các hiện tượng ấy ? Đâu là qui tắc nhân duyên sinh khởi của chúng, đâu là tác dụng của tâm lý, chúng phát sinh thế nào ? và kết quả ra sao ? Các luận sư Abhidharma đã phân tích rất tỉ mỉ những tác dụng của tâm lý và quan hệ giữa chúng, để thuyết minh tính cơ giới của chúng. Nhờ những phân tích này, tư tưởng của Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda) và Thượng tọa bộ ở Tích Lan (Theravāda) đã phát sinh.

Nói chung, các vấn nạn xoay quanh vấn đề : Nếu đúng là vô ngã, thì :

- Lưu chuyển trong vòng sinh tử là **ai** ?
- Làm thế nào mà **Ký ức** sinh khởi ?
- **Chủ thể** của nhận thức là thế nào ?
- Sự **liên tục tồn tại** của tự ngã ra sao ?
- Con người **tác nghiệp** như thế nào ?
- Ai thụ lãnh **quả báo** của các nghiệp ấy ?

⁹ Xem **Bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận** được ngài Thế Thân soạn ra, để phản bác lại trường phái Tỳ Bà Sa (Vibhāsa school); ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Nội dung bộ luận gồm các điểm sau :

- 1) Phân biệt giới về các pháp: On Elements.
- 2) Phân biệt căn về các quan năng: On Organs.
- 3) Phân biệt thế gian về thế giới: On Worlds.
- 4) Phân biệt nghiệp về các nghiệp: On Actions.
- 5) Phân biệt tùy miên về các phiền não: On Drowsiness or Passion.
- 6) Phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo: On the Noble Personality and the Path.
- 7) Phân biệt trí về trí thức: On Knowledge.
- 8) Phân biệt định về tư duy: On Meditation.
- 9) Hán dịch có một phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm) - The Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self.

- Nhận thức của chúng ta dựa trên việc **giả định có một Tự ngã**. Nhưng cũng có thể biện minh cho quan điểm **vô Ngã** : vì nhận thức chỉ do nguyên lý **nhân duyên** tác động, nghĩa là do sự phối hợp giữa **Căn** (giác quan) và **Cảnh** (sự vật); nhận thức chỉ là tác dụng của các diễn biến tâm lý, chúng sinh diệt trong từng giây phút, và chỉ có tính cách “**tương tự**” và “**tương tục**”; cái mà ta gọi nó là **Ý thức** - là Ngã - cũng không nằm ngoài sự tương tục ấy : *niệm trước vừa qua, niệm sau liền, không hẳn là đồng nhất với nhau*.
- Về phương diện **ký ức**, có một Tự ngã hay không? “Nếu không có tự ngã làm chủ thể cho ký ức, thì làm sao ký ức có thể nhớ lại những gì đã xảy ra?”

Ký ức là hồi tưởng, là nhớ lại những gì đã xảy ra, và những gì đã xảy ra đó, xuất hiện lại nơi ký ức, **ảnh tượng** của nó như là **tương đồng với thực tại quá khứ**. Mặc dù Dòng Ý thức luôn biến chuyển, nhưng niệm trước diệt và niệm sau sinh, không phải không có một mối liên hệ nào cả.

Rồi vấn đề luân hồi lưu chuyển được đặt ra: mối **quan hệ giữa chủ thể tác nghiệp, tác nghiệp và chủ thể thụ báo** như thế nào ? Theo Câu Xá luận, luân hồi không cần phải có một Tự ngã bất biến; vì luân hồi chính là sự **biến thiên bất tuyệt**, trôi chảy không ngừng của dòng sinh mạng. Thí dụ : cầm bó đuốc quay nhanh theo đường tròn, ta thấy có vòng lửa; thực ra thì do sự **tương tục** mà người ta thấy có một vòng lửa. Vòng lửa ấy không có một Tự ngã nào cả. Tóm lại, do các uẩn (skandha) tụ tập, mà giả thiết có hữu tình, rồi do sự ái thủ đó mà lưu chuyển sinh tử.

2. Hữu ngã luận Sinh cơ

Những luận sư được mệnh danh là “**Bồ đặc già la luận sư**” (Pudgala: **nhân thể**), có lẽ là **Độc tử bộ** (Vajjiputtaka Vatsīputriya) và **Chính lượng bộ** (Samatya), với chủ trương: **Ý thức bao khắp châu thân, Ý thức tùy theo cảnh mà co giãn**.

Độc tử bộ chủ trương có một thứ ngã “**Phi tức uẩn phi ly uẩn**”. Kinh lượng bộ chia làm hai thứ uẩn: ngũ uẩn thông thường gọi là “**Căn biên uẩn**” và một thứ uẩn gọi là “**Nhất vị uẩn**”, ngầm chứa đựng một chủ thể tâm lý.

a. Quan điểm của Độc tử bộ

Chủ trương Hữu ngã của phái này như sau :¹⁰ Luân hồi căn cứ vào chủ thể của tác nghiệp và cảm thọ của nó, và căn cứ vào chủ thể của tri giác, phán đoán; nghĩa là **chủ thể của nhận thức** và **chủ thể của ký ức**, khác với Chính lượng bộ là dựa trên **trách nhiệm** về thiện và ác, để biện minh về **chủ thể thọ báo luân hồi**.

Ngoài ngũ uẩn, các luận sư Độc tử bộ còn lập thêm **một ngã thể nữa**, gọi là “**không phải uẩn cũng không phải phi uẩn**” (*phi tức uẩn phi ly uẩn ngã*). Như vậy có một **tự thể “bất khả thuyết”** là tự thể trung tâm cho các sinh hoạt của con người. Mối quan hệ giữa **Uẩn và Ngã** cũng giống như sự quan hệ giữa **lửa và nhiên liệu** : Ngoài nhiên liệu, không có lửa, và ngoài lửa, không có nhiên liệu. Uẩn và Ngã là “bất nhất, bất dị”, “bất tức, bất ly”. Phải vượt ngoài hai kiến chấp đoạn và thường, người ta mới tìm thấy bản chất chân thật của sinh mệnh.

Với ý nghĩa đó, “Bồ-đặc-già-la” (Pudgala) **không phải thực hữu cũng không phải giả hữu**. Pudgala không biệt lập với Uẩn, cũng không phải chỉ là giả danh, mà là nội bộ của **Thân-Thức** tồn tại do các yếu tố cảm giác, và làm trung tâm cho chúng. Bản thể của cái tự ngã “phi tức uẩn phi ly uẩn” đó như thế nào? Ấy là điều **không thể nói** được, nên họ gọi tự ngã ấy “**Bất khả thuyết tạng**”.

Độc tử bộ, lấy **Vô minh** hoặc **Nghiệp** làm trung tâm của Ngũ Uẩn : Ngũ Uẩn không tích hợp theo kiểu cơ giới, nên không thể nói Ngũ Uẩn chính là Ngã; đồng thời, cái nhân thể (Pudgala) ấy cũng không ở ngoài Ngũ Uẩn, cho nên không thể nói nó tồn tại ở ngoài Ngũ Uẩn.

¹⁰ Theo **Thức thân tức luận** của Đề Bà Thiết Ma.

b. Quan điểm của Kinh lượng bộ¹¹

Kinh lượng bộ chủ trương :

- **Sát-na tương tục**, không có một pháp nào lưu chuyển từ tiền thể đến hậu thể, nhưng có sự tương tục của thực chất. Nên nó được gọi là **Thuyết chuyển bộ**.
- **Uẩn** có “**Căn biên uẩn**” và “**Nhất vị uẩn**”: Căn biên uẩn tuy niệm niệm sinh diệt, nhưng Nhất vị uẩn (là thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la) được xem là chủ thể cho sự tương tục từ tiền thể đến hậu thể. Uẩn hay ngã này cũng gọi là **Tế Ý Thức**. (Chủ trương này giống với Hữu ngã luận của Độc tử bộ.) Ngoài **Ngũ Uẩn phổ thông** (**Căn biên uẩn**) còn có **Căn Bản Uẩn** (**Thắng nghĩa**). Căn cứ trên lập trường này, Kinh lượng bộ đề cập để chứng tử, huân tập...

Đến đây, có vẻ như Kinh lượng bộ tiến gần đến chỗ thừa nhận có linh hồn theo kiểu nhận thức phổ thông, là điều trái với quan điểm chính thống của Phật giáo.

Ngoài ra, **Xích đồng bộ** (hay Đồng điệp bộ) chủ trương “**Hữu phần thức**”, **Đại chúng bộ** nói đến “**Căn bản thức**”; **Hóa địa bộ** nói đến “**Cùng sinh tử uẩn**”. Như vậy, ở những bộ phái (Tiểu thừa) này đã khơi dậy mầm mống của thuyết **Alaya thức**.

II. Các Luận Sư Duy Thức

Phái Duy thức Ấn Độ khởi đầu với Thế Thân (Vasubandhu) và Vô Trước (Asanga) đã đề xướng, hệ thống hóa và truyền bá triết lý Duy thức. Đồng thời có nhiều đại sư về sau cũng góp công sức rất nhiều.

- **Thế Thân** (315-395) viết *Duy thức Nhị thập tụng*, *Duy thức Tam thập tụng* (Vimsatikà và Trimsikà-vijnapti-kàrikà), và *Tam vô tự tính luận* (Trinisvabhàva-sàstra). Trong bộ **A-tù-đạt-ma Câu-xá**

¹¹ Kinh lượng bộ (Sautrantika) phát xuất từ Nhất thiết hữu bộ, lấy **Kinh tạng** (Sutrapitaka) làm căn bản.

luận (Abhidharma-kosa-bhàśya), Thế Thân nêu lên một quan điểm mới và phê bình ý hướng của phái Tiểu thừa.

- **Vô Trước** soạn *Bồ tát địa* (Bodhisattvabhūmi), *A-tì-đạt-ma Tập tập luận* (Abhidharmasamuccaya), và *Yoga sư địa luận* (Yogacāryābhūmi-sāstra) trình bày quan niệm Duy thức.
- **Gunamāti**, (**Đức Huệ**, sáng lập trung tâm Valabhì;
- **Sthiramāti** (An Huệ, tk. VI, (sa. sthiramati)),
- **Dharmapàla**, (**Pháp Hộ**, 530-591) : chủ trương Duy thức tuyệt đối.
- **An Huệ** : dung hòa quan điểm "thực tướng" của Nagarjuna (Long Thọ) với quan niệm "**nhất thiết duy tâm tạo**" của Duy thức.
- **Dignāga** (Trần Na) và **Dharmakīrti** (Pháp Xứng) : xây dựng phương pháp lý luận (gọi là **Nhân minh luận** (Hetuvidyā)).

Tại Trung Hoa, ngài **Huyền Trang** (Hsuan-tsang, 596-664) và đệ tử là **Khuy Cơ** (K'uei-chi, 632-685), được xem như là vị sáng lập **Duy thức** hay **Pháp Tướng tông** (Fa-hsiang). Sau khi dịch *Duy thức Nhị thập tụng* và nhất là *Duy thức Tam thập tụng*, ngài Huyền Trang viết *Thành Duy thức luận* (Vijnapti-mātratā-siddhi), làm triết thuyết căn bản cho Pháp Tướng tông Trung Hoa. **Đại Thừa Đăng** và Khuy Cơ đã cộng tác với Huyền Trang trong việc dịch thuật các bộ luận về Duy thức.

Đến cuối nhà Nguyên (1279), Duy Thức không có người kế thừa, nên bị tiêu vong tại Trung Hoa.

Mãi đến Dân Quốc năm 1912, cư sĩ Dương Nhôn Sơn (Nhật Bản), đem môn Duy Thức về Trung Hoa phục hưng trở lại và thành lập "Nội Học Viện Chi Na". Về sau môn Duy Thức được truyền bá sang Việt Nam.

III. Nhị thập tụng và Tam thập tụng

Vasubandhu viết **Nhị thập tụng** và phần chú giải, còn **Tam thập tụng** có phần chú giải của Sthiramati (An Huệ).

Theo Nhị thập tụng, thì tất cả mọi hiện tượng đều là sự biến hiện của Thức : Các đối tượng hiện hữu bên ngoài không kết thành nhận thức, ý nghĩ, tư tưởng của chúng ta. Trong giấc mộng, chúng ta trải qua những kinh nghiệm sống y như thể ta đang thức. Thế mà khi tỉnh giấc, ta chỉ còn những cảm giác mập mờ, ngoài ra chẳng có gì cả. Thực ra thì tất cả các hiện tượng chỉ do thức hiện khởi mà thôi.

Vì thế, nhận thức về sự hiện hữu của thế giới là không đúng với thực trạng của chúng. Những điều mắt thấy, tai nghe, xuất hiện như những hữu thể, mà thực sự chỉ là “cái” tạm thời, giả hợp. Ngay cả trong giấc mộng, các hiện tượng cũng chỉ là giả trá.

Theo **Tam thập tụng** của Thế Thân và chú giải của An Huệ, chủ thể nhận thức và cái được nhận thức (chủ thể và khách thể) đều chỉ là **chuyển biến của Thức** (vijñānaparināma). Nơi Thức, không có khách thể, cũng không có chủ thể, nhưng chúng **bị lầm tưởng là có**; chính vì bị lầm tưởng, nên phải có một tồn thể nào đó hiện hữu. Tồn thể đó chính là **Thức** (*Thức a-lại-da nơi trạng thái thanh tịnh*, vijñanaptimatrāta), mới đúng là thực tại chân thật tối hậu.

Thức tối hậu hàm chứa tất cả mọi biến thái, gọi là **àlayavijñanana** (thức A-lại-da) *trong dạng thức bị biến thái* (Alaya là kho chứa đựng (huân tập) mọi kinh nghiệm nhận thức. Một khi tâm đã **định tĩnh** (pratiṣṭhita) thì khuynh hướng suy tư nhị nguyên (về chủ thể và khách thể) sẽ chấm dứt, trí vô phân biệt và siêu việt thế gian sẽ hiện khởi. Trí này là **trí vô lậu** loại trừ mọi phiền não, không còn khuynh hướng nhị nguyên nữa. Nó là bất khả tư nghị, bất khả thuyết, và tự chứng. Alaya Thức, trong trạng thái thanh tịnh, được gọi là **Pháp giới** (dharmadhātu) của mọi đức tính, và được gọi là **Pháp thân** (dharmakāya) của Phật. Đây là giai đoạn chuyển Thức thành Trí.

IV. Học Thuyết Duy Thức

Bốn điểm trọng yếu của học thuyết Duy thức:

- a. Tất cả hiện hữu chỉ do thức, (duy thức, vijñanapti-màtrata);
- b. Mọi vật đều do Tàng thức (àlayavijñanana) hiện khởi;

c. Thức có ba tự tính (tri-svabhàva).

d. Tương quan giữa ba tự tính và ba thân Phật (trikàya).

Alaya Thức huân tập các hạt giống trong quá khứ. Dưới tác động của nghiệp, các chủng tử đã chín muồi làm sinh khởi các hiện tượng tâm thức. Chúng tác động với nhau tạo nên ảo ảnh mà chúng ta cho là thật. Chính những cảm nhận “bị ô nhiễm” đó, phát sinh ra ấn tượng về một cái “Ta”. Ấn tượng sai lầm này, khiến ta bám víu vào cái Ngã, cho nên phải trầm luân trong đau khổ.

1. Cấu tạo Vạn Pháp và Con người

Vạn pháp và con người trong vũ trụ đều do 7 yếu tố ¹² cấu tạo bằng cách kết hợp lẫn nhau mà hình thành. Đó là: Đất, Nước, Gió, Lửa, Nghiệp, Ngã Pháp (tức là Ngã Tướng và Pháp Tướng) và Thức.

- 1- **Đất**: là thể rắn, năng lực chướng ngại, tách riêng từng vật không được lưu thông với nhau : xương thịt con người, gỗ cây gân lá ...
- 2- **Nước**: là năng lực lưu chuyển, dung hóa và làm tươi các chất để kết thành nhiều chất khác nhau : máu huyết, nhựa cây ...
- 3- **Lửa**: là năng lực tạo nhiệt, là sức nóng hàm chứa trong vạn vật : nhiệt lượng, nhiệt độ ...
- 4- **Gió**: là năng lực lưu động, biến đổi, làm cho các hiện tượng luôn biến hóa và không ngừng sinh diệt : khí, hơi thở.
- 5- **Nghiệp**: là một năng lực kết thành hạt giống, bởi ngôn-hành-ý của chúng sinh. Nghiệp hội tụ lại thành tiềm năng trong Tàng Thức Alaya. Nó là một trong những nguyên nhân thúc đẩy vạn pháp sinh khởi.
- 6- **Ngã Pháp (Forms)**: là Ngã Tướng và Pháp Tướng. Ngã Tướng là hình tướng của động vật và con người. Pháp Tướng là hình tướng của Thực Vật và Khoáng Vật. Ngã Tướng và Pháp Tướng được gọi

¹² Trong Phật Giáo, số "7" được gọi là Biểu Pháp, tức là bảy yếu tố kết hợp với nhau để tạo nên vạn pháp và con người, dưới tác dụng của mười hai nhân duyên, gọi là Nhân Duyên Sinh.

chung là Ngã Pháp. Ngã Pháp là hình tướng sai biệt của chúng sinh, do Thức thứ sáu kết hợp và cô đọng lại thành hạt giống nằm trong Alaya Thức. Các hạt giống này chính là Mô hình (Forms) làm nhân tố cho vạn pháp sinh khởi khác biệt nhau.

7- **Tàng thức** (Alaya Thức) : là năng lực duy nhất xây dựng sinh mạng của mọi chúng sinh, qua sự thúc đẩy của Nghiệp Lực.

Alaya Thức tàng trữ tất cả các hạt giống, xây dựng cũng như bảo trì sinh mệnh của vạn pháp và loài người. Sáu yếu tố Đất, Nước, Lửa, Gió, Nghiệp Lực và Ngã Pháp, không thể tự động sinh khởi.

2. Đời người và vũ trụ

Đứng về nguồn gốc của bản thể, thì vũ trụ và loài người có mặt cùng một lúc, tựa như người đang mộng (Dream) và thế giới trong mộng, cả hai cùng hiện khởi, vì chúng đều hiện khởi từ Tiềm Năng (Memories) trong Alaya Thức.

Trong *Đại Thừa Khởi Tín luận*, ngài Mã Minh cho rằng vũ trụ và con người đều là **Hiện Tướng** (Activities) của Nghiệp Tướng (Memories) được chuyển biến từ trong Alaya Thức. Khi chuyển biến, địa cầu và con người được chuyển biến cùng một lúc theo Nghiệp báo.

Theo quan niệm của Phật Giáo, trái đất cũng có sự sống như con người. Nó được chuyển hóa từ nguồn khí quyền (Whirl-Atmosphere) trong không gian cô đọng lại thành khối và tượng hình theo **Pháp Tướng** (form).

Câu Xá Luận quyển 12, *Yoga Sư Địa Luận* quyển 2 và *Lập Thế A Tỳ Đàm Luận* quyển 9, mô tả địa cầu từ khi tượng hình cho đến khi băng hoại, trải qua bốn thời kỳ: Thành, Trụ, Hoại và Không, gọi là **bốn Kiếp**.

1- **Thành** : (Vivarta-Kalpa) núi non sông nước hình thành trải qua 20 tiểu kiếp.

2- **Trụ**: (Vivarta-Sthāyin-Kalpa) là thời kỳ trái đất đã hoàn thành, chúng sinh hữu tình sinh khởi và an trụ, trải qua 20 tiểu kiếp.

3- **Hoại**: (Samvarta-Kalpa) Kiếp Trụ đã mãn, trái đất và vạn vật đều hoại diệt, qua 20 tiểu kiếp.

4- **Không** : (Samvarta-Sthayin-Kalpa) nghĩa là chỉ còn một khoảng trống rỗng minh mông, qua 20 tiểu kiếp mới hết chu kỳ.

Nhị Khóa Hiệp Giải mô tả : "Mỗi đại kiếp đều có đủ bốn trung kiếp là: thành, trụ, hoại và không; mỗi trung kiếp có đủ hai mươi tiểu kiếp; mỗi tiểu kiếp có đủ hai thời kỳ tăng và giảm".

Như thế một Tiểu Kiếp thì gồm có kiếp tăng và kiếp giảm cộng lại. **Kiếp Tăng** căn cứ theo tuổi thọ thấp nhất của loài người, bắt đầu từ 10 tuổi, cách 100 năm tăng lên 11 tuổi, ... và cứ như thế tăng lên đến tột đỉnh là 84.000 tuổi.

Kiếp Giảm căn cứ theo tuổi thọ cao nhất của loài người, bắt đầu từ 84,000 tuổi, cách 100 năm giảm xuống một tuổi, chỉ còn 83.999 tuổi, rồi cách 100 năm giảm xuống một tuổi, chỉ còn 83.998 tuổi, ... và cứ như thế giảm xuống cho đến thấp nhất của mười tuổi.

Như vậy, tuổi thọ của trái đất gồm ba Trung Kiếp của Thành, Trụ và Hoại hợp lại, là 960 triệu năm.

Vũ trụ là chỗ nương tựa (Y báo) của loài người (Chính báo) sinh trưởng.

3. Con người

Hình tướng con người bao gồm nhiều yếu tố kết hợp nhau mà thành, nhưng gồm hai phần chính : Thân thể và tâm linh.

a- Thân thể

Thân thể con người được cấu thành từ bốn yếu tố vật lý, gọi là Tứ Đại : Đất, Nước, Gió và Lửa.

Bốn nguồn năng lượng nguyên thể trong không gian hoàn toàn không có hình tướng và là nguyên nhân trọng yếu làm phát sinh ra vạn pháp, qua hình thức ăn uống, hít thở...

Trong trạng thái năng lượng nguyên thể, Tứ đại không có hình tướng và bao trùm khắp vũ trụ ba cõi, chẳng hạn như điện thể ở thể **tĩnh** (Static State), gọi là lửa, nó tràn khắp vũ trụ; một khi bị kích động thì, nó xuất hiện ở một vị trí thu hẹp với hình thức điện **động** dụng (Activity).

Bốn nguồn năng lượng nguyên thể là những thể động (Dynamic States) không bị biến chất và thường tồn.



b- Tâm thức

Con người còn có tám loại hiểu biết thuộc về Tâm Linh, gọi là tám Thức. Chúng không phải là vật lý và không phát sinh từ vật chất.

Não bộ (Brain) của con người thì thuộc về vật chất, chỉ là chỗ trợ duyên cần thiết để tâm linh phát sinh hiểu biết.¹³ Khi con người bị chết đi, não bộ hư hoại và sự hiểu biết không còn phát sinh, nhưng tâm linh không bị tiêu hủy. Tâm linh ở thể tiềm năng (Memories), chờ đợi điều kiện thuận lợi mà tái phát sinh. Tâm Linh không bao giờ bị tiêu hủy. Cái chết chỉ là **ngã tướng** (form) này chuyển sang ngã tướng khác, tùy **nghiệp lực** lôi cuốn (transform).

Trong cuộc sống, tâm linh con người hoàn toàn chi phối và điều khiển thân thể. Đời sống văn minh, tiến bộ hay không, đều do sự quyết định sáng tạo của tâm linh. vạn pháp đều do "Nhân duyên", và tâm linh làm chủ trong việc xây dựng vũ trụ và cuộc sống nhân sinh. Nguồn gốc của tâm linh là Tâm thức.

Nhờ Tâm Thức, con người có thể hiểu biết. Tâm Thức gồm **8 loại** :

- 1- Nhân Thức (Eye Consciousness): khả năng hiểu biết bằng con mắt.
- 2- Nhĩ Thức (Ear Consciousness): khả năng hiểu biết bằng lỗ tai.
- 3- Tỷ Thức (Nose Consciousness): khả năng hiểu biết bằng lỗ mũi.
- 4- Thiệt Thức (Tongue Consciousness): khả năng hiểu biết bằng miệng lưỡi.

¹³ Như bóng đèn điện chỉ làm chỗ trợ duyên cho dòng điện nương phát sinh ánh sáng.

5- Thân Thức (Body Consciousness): khả năng hiểu biết bằng thân thể (da).

6- Ý Thức : khả năng hiểu biết qua Ý Căn.

7- Mạt-na Thức : khả năng hiểu biết do chấp trước.

8- Tạng Thức (Alaya Thức) : khả năng hiểu biết qua sự tàng trữ, bảo trì và xây dựng.

Sáu Thức đầu gọi là **Biểu Thức**, là khả năng biểu hiện ra bên ngoài. Mạt-na Thức (Manas) đóng vai trung gian giữa Ý Thức và Tàng Thức.

Ngũ Căn: five senses

Căn: là giác quan. Năm Căn nghĩa là năm giác quan của sự hiểu biết.

Căn gồm có hai phần : Phù Trần Căn và Tịnh Sắc Căn.

- **Phù trần căn** là phần giác quan lộ diện ra ngoài như: mắt, tai, mũi, miệng, lưỡi, thân thể.
- **Tịnh sắc căn** là phần giác quan rất tinh tế và nhạy bén ẩn phía trong thân thể, tức là phần hệ thống Thần Kinh (Nervous-System) của mắt, tai, mũi, miệng, lưỡi, thân thể.

Não bộ là trung tâm sinh hoạt chung của năm hệ thống thần kinh khác nhau. Mỗi hệ thống đóng một vai trò riêng. Ngoài ra, còn có Tâm Thức, gọi tắt là **Thức**, là một năng lực **hiểu biết và phân biệt** sự vật.

Khảo sát ngũ căn

Các nhà khoa học **duy vật** giải thích rằng Tâm Thức hay Tư Tưởng của con người được phát sinh từ nơi hệ thống thần kinh (Nervous-System) và trung tâm não bộ (Brain-Center). Ngoài hệ thống thần kinh hay trung tâm não bộ, Tâm Thức hay Tư Tưởng không thể xuất hiện. Nhưng trên thực tế, chúng ta nhận thấy những hiện tượng sau đây:

- Khi ta ngủ mê, hệ thống thần kinh không bị gián đoạn và trung tâm não bộ rung động liên tục theo trái tim nhịp thở. Tại sao lúc đó ta không có hiểu biết?

- Lúc ngủ say, thần kinh có thường thức mùi thơm hoa lan được không ? Khi ta cọ lông gà vào lỗ mũi, vào một người đang ngủ mê, tay họ gãi chỗ ngứa, nhưng sao họ vẫn ngủ mê không hay biết gì? Nếu hành động này chỉ là tác dụng của bản năng tự vệ theo cơ năng, tại sao trong lúc ngủ mê, họ đưa tay gãi đúng chỗ ngứa ?
- Vả lại, một người bất tỉnh (Lose Consciousness), sao bản năng tự vệ không hoạt động, khi ta se lông gà vào mặt của họ, dù hệ thống thần kinh của họ không hề bị hư hoại ?
- Lái xe ngủ gục : Đang khi lái xe, họ không muốn ngủ vì sợ gây tai nạn; nhưng Tâm Thức của họ đã rút lui lúc nào không biết. Não bộ của họ vẫn còn nguyên vẹn, đôi mắt vẫn mở, nhưng lúc đó họ không nhìn thấy gì hết ...

Hệ thống thần kinh hay não bộ không phải là nơi phát sinh ra Tâm Thức. Nó chỉ là môi trường trợ duyên giúp cho Tâm Thức hoạt động. Tâm Thức thì thuộc phần Tâm Linh, nó độc lập với vật lý, và làm chủ việc nhận thức.

Mỗi căn đều chứa sẵn những Chủng tử riêng biệt, độc lập với nhau, và chỉ có khả năng nhận thức được một khía cạnh của sự vật.

Năm khía cạnh này gọi là **ngũ trần cảnh** (Five Objects : Hình sắc, Âm thanh, Hương thơm, Mùi vị và Xúc cảm. Năm Thức này gọi chung là **Tâm Pháp** (Consciousnesses).

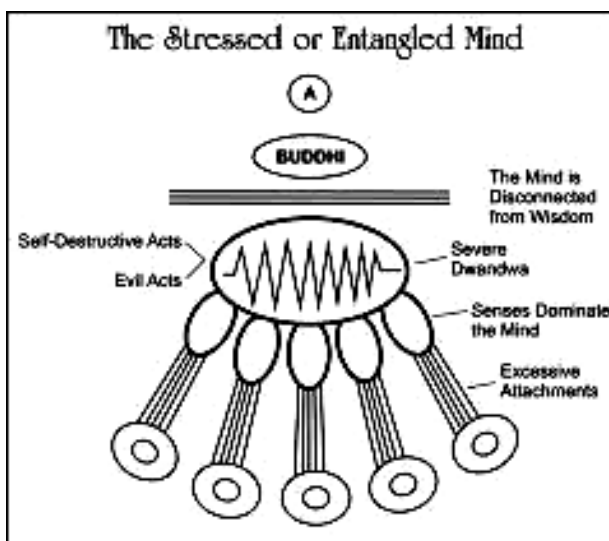
Thức thứ 6 : Ý Thức

(manaskàra; Mental Consiousness)

Năm Thức trên chỉ có khả năng nhận thức các hình tướng sự vật, chúng không thể biết được các pháp nội tâm. Còn Ý Thức (Mental Consiousness), là Thức thứ sáu có thể hiểu và ghi nhớ một cách rõ ràng về tính chất, giá trị và ý nghĩa của sự vật. Các nhà Duy Thức đã khảo sát Ý Thức và nhận thấy rằng :

- Ý Thức giúp ta lãnh hội sự vật, thì tính chất, giá trị và ý nghĩa của sự vật hiển hiện rõ ràng. Đồng thời nó ghi nhớ các hình ảnh đã được nhận thức.

- Nếu Ý Thức không hoạt động, ta không thể hiểu và ghi nhớ các tín hiệu do Giác thức (ngũ thức) đã nhận. Td về việc đọc sách...
- Ý Thức đóng vai trò phân tích, so sánh và tổng hợp các yếu tố đã thu nhận từ các giác quan (hình sắc, âm thanh, hương thơm, mùi vị, sự xúc chạm).
- Khi ngũ thức “văng mặt, Ý Thức dùng các ảnh tượng vô thể chất đã có sẵn về sự vật, nhờ tác động hồi tưởng, để nhận thức một vật. Td : tôi hồi tưởng lại những hình ảnh về Sài-gòn, Mỹ Tho, Nha Trang, ... hoặc về thời thiếu niên ...
- Ý Thức đóng vai trò quan trọng trong việc lãnh hội thế giới sự vật, định giá sự vật, tư tưởng, làm cho loài người được tiến bộ : khoa học, chánh trị, văn hóa, tư tưởng v.v... đều là sản phẩm thành quả của Ý Thức thứ sáu con người sáng tạo.
- Ý Thức vẫn hoạt động tùy thuộc vào hệ thống thần kinh con người. Sáu Tâm Thức nói trên cũng gọi là Biểu Thức, nghĩa là sáu Tâm Thức sinh hoạt thường biểu lộ một cách rõ rệt nơi thân thể và sự biểu lộ của sáu Tâm Thức khiến cho mọi người nhận biết dễ dàng.



Mỗi giác quan và Ý thức đều có một hệ thống thần kinh riêng biệt và có khả năng hiểu biết một khía cạnh của sự vật, cũng không thể thay thế cho nhiệm vụ của Thức khác.

Và lại, mỗi Thức chỉ biết tổng quát về hình ảnh của vật qua **Ảnh Tử**, chứ không thể biết được tính chất, giá trị và ý nghĩa của sự vật. Chính Ý Thức mới có khả năng lãnh hội tính chất, giá trị và ý nghĩa của sự vật. Ý Thức nương theo hệ thống Tâm Thức Mạt Na (Manas-System) để tiếp xúc với các Ảnh Tử (Five causes of illusions) do ngũ Thức cung cấp. Nhưng Ý Thức luôn bị Mạt-na Thức (thức thứ bảy) trực tiếp chi phối và điều khiển (Control). Vì thế nhận thức của Ý Thức thường bị lệch lạc méo mó về vạn pháp.

Khi một trong ngũ Thức bị tổn hại, - thức này không còn khả năng tiếp xúc với sự vật, nên không sinh các ảnh tử mới cho não bộ - thì Ý Thức bị suy giảm khả năng lãnh hội các sự vật.

Mọi nhận thức về thế giới hiện tượng bên ngoài đều nhờ vào Ý thức. Từ những tín hiệu thu nhận được từ ngũ thức qua các giác quan, sẽ được Ý thức phân tích, biện biệt, giúp ta nhận biết sự vật, theo sự phân biệt nhị nguyên, phải trái, trắng đen, nóng lạnh... Nó xem sự vật như là đối tượng và làm nảy sinh những ý niệm về ta như là chủ thể.

Tác động phân biệt (vikalpavasana) có 3 loại :

- **Tự tính phân biệt** : Ý thức sinh khởi cùng 5 thức trước, theo **cảm giác thuần túy** của ngũ quan (thấy, nghe ...), chưa có tính cách phân biệt, cân nhắc, tính toán. Năm thức trước có tính chất gì, thì nó có tính chất đó. Việc **phân biệt** này mang tính chất tự nhiên¹⁴, chưa phải do vọng niệm, như cái thấy, cái nghe, thuần khiết, chẳng hạn nuốt nhân sâm mà không biết mùi vị.
- **Tuỳ niệm phân biệt** : nghĩa là nhờ hoài tưởng những kinh nghiệm đã có trong quá khứ : hễ có **vọng niệm** là có phân biệt. Kinh viết : “Phân biệt là vọng, không phân biệt là chân.” Sau cảm giác thuần

¹⁴ Sự phân biệt để nhận ra sự vật này chứ không phải vật kia, là sự phân biệt tự nhiên, thuộc lãnh vực **Trí**, khác với sự phân biệt do Niệm can thiệp vào, thuộc lãnh vực **Ý thức**.

túy, Ý thức liền can thiệp vào và dẫn dắt cảm giác vào con đường phân biệt : Cắn một trái táo – thiết thức duyên với vị trần – ta chỉ biết ngọt, lạt, chua, đắng ... Sau đó, vọng niệm mới sinh khởi : ngọt quá sức, giống như táo Tàu chứ không phải táo Mỹ, người Tàu dùng nhiều hóa chất độc hại, không nên ăn táo Tàu ... Chỉ có Ý thức mới có khả năng phân biệt, nên gọi là “phân biệt thù thắng”.

- **Kế độ phân biệt** : Thức của mỗi giác quan đều có **giới hạn** riêng của nó, như tai nghe mà không thể thấy, mắt thấy mà chẳng thể nghe ... Kế độ phân biệt là vượt qua tầm hiểu biết của 5 thức trước. Từ cảm giác, trí tuệ bước sang Tri giác. Trong lãnh vực này, bắt đầu có phân biệt, so sánh. Và Ý thức không bao giờ vắng mặt trong năm thức trước. Ý thức này được gọi là “**Liễu biệt cảnh thức**”.

Khi ngũ căn (5 giác quan) tiếp xúc với trần cảnh (sự vật, âm thanh ...) thì Ý thức luôn can thiệp vào. Nhưng cũng có lúc Thức 6 tách rời với ngũ thức trước, như lúc ta suy tính 1 việc gì, tưởng tượng một điều chi ... trong lúc ta thức hoặc ngủ (chiêm bao, mộng mị...) nên còn gọi nó là “**Độc hành ý thức**”.

Các tâm sở căn bản, phiền não, và những duyên khác xâm nhập vào, gây ảnh hưởng trên Ý thức. Trong tiến trình đó, Ý thức này đưa đến những hành động cụ thể bằng thân - khẩu - ý (= hành động tâm linh : tính toán, nghĩ ngợi, hoặc tình cảm như yêu, ghét, giận dữ, oán hờn, xa lánh hay tham muốn, v.v...).

Có thể nói Ý thức biểu hiện qua hai loại : Độc hành Ý thức và Ngũ câu Ý thức.

1- Độc hành Ý thức

Ý thức có khả năng hoạt động riêng biệt mà không cần năm thức trên cùng phối hợp. Độc đầu Ý thức rất đa dạng, phạm vi hoạt động rất sâu rộng và phức tạp, có thể phân làm ba thứ :

- Ý thức trong mộng

Đây là Ý thức hoạt động trong giấc mộng : khi ta ngủ say thì năm thức trước đình chỉ hoàn toàn, không có tác dụng phân biệt, nên các hoạt động này thường xa rời thực tại... Cảnh trong mộng gọi là **độc ảnh**

cảnh, là hình ảnh sự vật hoàn toàn do ý thức chủ quan biến hiện ra mà thôi. Cũng có khi đó là những cảnh do biến động sinh lý của cơ thể phát sinh ra, gọi là **đối chất cảnh**.

- Ý thức tán vị

Trong khi tỉnh thức, Ý thức suy nghĩ tính toán việc này việc kia, nhớ lại quá khứ, tính toán trù liệu mọi việc trong hiện tại, lập kế hoạch cho tương lai...

Khi Ý thức suy nghĩ có kế hoạch làm **việc thiện**, thì có 11 món thiện tâm sở hiện khởi : Tin, tinh tấn, tự xấu hổ, thẹn với người, không tham lam, không sân hận, không si mê, nhẹ nhàng thư thái, không phóng túng, làm rồi không bám víu, không làm tổn hại. Đây là hoạt động có thể giúp ta giải trừ nghiệp báo và thành Bồ tát ...

Nếu khi Ý thức suy nghĩ tính toán lập ra kế hoạch làm **ác**, tức thì có 6 món phiền não phát khởi : *tham lam, nổi nóng, si mê, khinh mạn, nghi ngờ do dự, ác kiến*.

Việc chấp trước, có 5 loại: Chấp ta; chấp một bên (đoạn kiến, hoặc thường kiến); mê tín dị đoan; cố chấp vào chỗ hiểu biết của mình; giữ giới cấm không chân chính). Đồng thời **20** món tùy phiền não phát sinh : *giận, hờn, che giấu, buồn phiền, đổ kỵ ghen ghét, bòn sẻn, lọc lừa, bợ đỡ nịnh hót, tổn hại, kiêu căng, không biết xấu hổ, không biết thẹn với người, thân tâm xao động, hôn muội mờ tối, không tin, biếng nhác trễ nãi, buông lung, quên mất chính niệm, rối loạn, hiểu biết không chân chính*.

Ý thức tán vị chiếm hầu hết các hoạt động của Ý thức. Cảnh của ý thức tán vị thường là độc ảnh cảnh. Những ảnh tượng hiện ra do suy nghiệm về một *vật thể có thực*, đó là **hữu chất độc ảnh** (hình ảnh một ngôi nhà ta đã từng thấy). Còn hình ảnh phát xuất hoàn toàn trong trí, gọi là **vô chất độc ảnh** (quý, tiên ...)

- Ý thức trong định:

Đây là Ý thức độc lập của các bậc thiền định đã đạt đến độ ổn định, tâm bất loạn, ý thức không còn tiếp nhận các nhận thức do năm giác quan đưa vào. Cảnh của ý thức trong định thường là **tính cảnh**.

2- Ngũ câu Ý thức:

Khi cảnh vật chạm vào giác quan, Ý thức và năm thức trước đồng thời nhận có cảnh vật, thế giới khách quan. Nhưng chỉ trong trường hợp **cảm giác**, Ngũ câu Ý thức mới trực nhận được tính cảnh, còn khi đã đi vào **tri giác**, thì cảnh đó lại trở thành **đối chất cảnh**. Nếu đã là đối chất cảnh thì nó không phải là tính cảnh nữa.

Đối chất cảnh là những biến hiện của thế giới tính cảnh. Phần căn bản của kinh nghiệm là cảm giác, mà của Ngũ câu Ý thức cũng là cảm giác. Nhưng cảm giác là gì?

Một cảm giác gồm có 2 phần **nhận thức** (chủ thể) và phần **bị nhận thức** (đối tượng). Cả hai phần cùng hợp lại là cảm giác. Không nên lầm lẫn hai phần ấy với **giác quan** (chủ thể) và **ngũ trần** (đối tượng) là những điều kiện làm phát sinh cảm giác.

Có tính cảnh là thế giới thực tại, trong khi đối chất cảnh là thế giới **hình bóng**, một bên là thực, một bên là hư.¹⁵

Thế giới tính cảnh là hiện tượng của thức thứ tám (Alaya). Thế giới do ý thức nhận biết được là thế giới đối chất cảnh. Ngoài thế giới chủ quan do Ý thức nhận biết, còn có thế giới khách quan. Cả thế giới chủ quan và khách quan đều là **biến tướng của thức thứ tám**. Nên ta có thể nói rằng thế giới tính cảnh làm bản chất cho thế giới đối chất cảnh vẫn nằm trong thức thứ tám (là một bộ phận của thức thứ tám).

Thức thứ 7 : Mạt-na Thức : Ý mã

(mano-vijnanana, Afflicted Consiousness)

Quan sát một người đang ngủ mê : bị gãi vào bàn chân, người ấy rứt chân lại để tự vệ... Các nhà khoa học cho rằng những phản ứng ấy do bản năng tự vệ của các cơ năng trong thân thể. Phái Duy thức thì cho

¹⁵ Duy thức học khác với *chủ quan duy tâm luận*, vì Duy thức học công nhận thế giới khách quan; nó cũng không giống *thực tại luận*, vì nó quan niệm rằng thế giới do Ý thức nhận biết chưa phải là thế giới tính cảnh chân thực, tính cảnh chỉ là sở duyên duyên cho đối chất cảnh phát sinh.

rằng : lúc con người ngủ mê, sáu Thức trước đã “ngủ yên”, nhất là Ý Thức thứ sáu không hiện diện, thì con người không còn nhận biết được sự vật nữa, thì làm sao biết là cần tặc vệ ? Người bị ngất xỉu (unconscious), sáu Thức trước cũng không hoạt động.

Trong cuộc sống, ta thường rong ruổi theo các pháp bên ngoài : hơn thua, được mất, trái phải, vui buồn ... Khi ta rảnh rỗi, tâm trí tái hiện lại các sự việc ấy ... và làm nảy sinh những tâm tình khác nhau.

Trên thực tế thì sự **chấp ngã** thường được biểu lộ nơi hành động của Ý Thức thứ 7, - Ý Thức không phải là kẻ chấp ngã - là Mạt-na Thức. Ta có thể nhận thấy rằng :

- Vai trò của Ý Thức là phân biệt sự khác nhau của vạn pháp, nhưng không quản lý một ảnh tượng nào cả. Mỗi khi muốn nhớ lại một hình ảnh, ta đều phải nhờ đến Mạt-na Thức cung cấp.

- Theo Duy Thức, Mạt-na Thức có nhiệm vụ thu nhận các ảnh tượng của thế giới bên ngoài, rồi cất giữ nơi TàngThức; nó cân nhắc, tính toán hơn thiệt, chấp trước và quản lý vạn pháp một cách chắc chắn, vì nó gầy dựng và bám víu vào một cái Ngã. Vì thế, Mạt-na Thức rất khó hóa giải.

Có thể nói, Mạt-na Thức và Ý Thức thứ sáu cùng hợp tác phân biệt và chấp trước, Duy Thức gọi là "**phân biệt ngã chấp**". Còn các hiện tượng vạn pháp được hiện khởi từ những ảnh tử Ngã Tướng và Pháp Tướng trong nội tâm, thì do Mạt-na Thức và Alaya Thức hợp tác, gọi là "**câu sinh ngã chấp**". Ngoài ra Mạt-na Thức còn làm trung gian giữa Ý Thức và Alaya Thức trong mối quan hệ giữa nội tâm và thế giới bên ngoài. Nên Mạt-na Thức còn được gọi là "**tiềm thức**".

Vì chấp ngã, nên Thức thứ 7 che lấp chân tính của con người. Nó còn được gọi là **thức truyền thông** (defiling-transmitter consciousness), vì nó chất chứa, huân tập những hiện hữu của thế giới không thật bên ngoài, biến chúng thành những hạt giống ảo tưởng, từ đó cho rằng có một cái ngã cá biệt bên trong, làm cho nhiễm ô 6 thức trước. Thức thứ 7 này cũng làm nhiễm ô thức thứ 8 bằng cách liên tục cung cấp cho thức A-lại-da một cái ngã tưởng rằng có thật (chấp nội ngã, ngã thật tướng), trong không gian và thời gian.

Tri nhận của thức thứ 7 này là sai lầm (phi lượng) do vì bản tính chấp trước của nó, tạo nên 4 loại ảo ảnh: ngã kiến, ngã ái, ngã si và ngã mạn. Nó cũng duyên với 8 đại tùy phiền não, như giải đãi, bất tín, v.v...

Thức thứ 8 : Alaya Thức (Tàng Thức)

(Alaya-vijnanana, Foundation Consciousness)

Ta thử khảo sát sự có mặt của Alaya Thức:

- Người bị chụp thuốc mê hoặc bị ngắt xiu bất tỉnh (Lose Consciousness): Các Thức trước đều hoàn toàn ngưng hoạt động. Không còn cảm giác, suy tư, nhưng người đó vẫn chưa chết, một Tâm Thức vẫn còn, để giữ gìn sức sống và phân phối máu huyết trong thân thể. Thức này gọi là Alaya Thức.
- Khi người mẹ thụ thai, Alaya Thức xây dựng hệ thống sinh lý nơi thân thể của đứa con
- Nhờ Alaya Thức trong quả trứng, một gà con được hình thành và nẩy nở. Mỗi pháp đều có Alaya Thức.
- Các bộ phận trong cơ thể được hình thành dần dần. Thay một bộ răng vào chẳng hạn, thì đó chỉ là răng giả.
- Tưởng nghĩ đến những người đã chết, hoặc nằm mộng thấy các sự việc xảy ra ... Phải chăng những ảnh tượng trên xuất hiện từ trung tâm não bộ ?

Não bộ con người được cấu tạo bằng những tế bào li ti, chúng luôn sinh diệt, không ngừng biến đổi trạng thái và chuyển hóa từ giai đoạn hiểu biết non nớt, cho đến giai đoạn thông minh già dặn, sung túc kinh nghiệm, theo hai chiều: tăng trưởng và suy tàn.

Nếu các ảnh tượng của quá khứ được cất giữ trong não bộ, thì khi các tế bào được đổi mới hoàn toàn, ắt các ảnh tượng ấy cũng đã bị xóa đi, không còn một chút dấu tích nào.

Vả lại, não bộ hạn hẹp, làm sao dung chứa hết các ảnh tượng của vạn pháp trong thế giới vô biên. Nó cũng không có khả năng để quản lý, sắp xếp cách ngăn nắp các ảnh tượng đã xảy ra ở mọi nơi mọi thời. Khi ta nhớ lại một người, một biến cố nào, thì hình ảnh đó hiện ra ngay và không lẫn lộn ...

- Hiện tượng thần đồng : Pascal mới lên bảy tuổi đã giải đáp nổi bài toán Kỳ Hà Học khó nhất của các nhà bác học. Em bé Adragon de Mello mới 11 tuổi đã đậu Cử nhân toán vào tháng 6/1988 tại Đại Học Đường Santa Cruz, thuộc Tiểu Bang California
- Khả năng học tiếng Anh chẳng hạn : kẻ tiếp thu nhanh, kẻ tiếp thu chậm.
- Quan hệ giữa Mạt-na Thức và Alaya Thức : Mạt-na Thức luôn chấp ngã và cái ngã này nhất định phải là một pháp, hiện diện liên tục, không bị gián đoạn, không bị biến đổi. Nó không phải là thân thể, cũng không phải là sáu Thức trước của con người, bởi vì bốn yếu tố Đất, Nước, Gió, Lửa không có yếu tố nào làm chủ trên hết; còn sáu Thức trước cũng là những Thức bị giới hạn và phải tùy thuộc vào Alaya Thức. Alaya Thức làm nơi nương tựa cho tất cả hạt giống sinh khởi, và làm nền tảng căn bản cho Thức Mạt-na sinh ra sự chấp trước và quản lý vạn pháp, xây dựng, phát triển và duy trì sự sống.

Tàng Thức được hiểu theo ba nghĩa:

- **Năng tàng** : **khả năng tích trữ** hết thảy mọi hạt giống thiện ác nguyên thể của vạn pháp.
- **Sở tàng** : là **nơi** chứa đựng hạt giống, để chúng được nảy mầm và sinh khởi khi hội đủ cơ duyên.
- **Ngã ái chấp tàng** : Mạt-na Thức **lấy Alaya Thức làm Ngã**, để qui chiếu mọi hoạt động, ý nghĩ, tài sản, danh vọng, quyền lực...

Alaya Thức hoạt động theo **hai hướng**: - **duy trì** thân mạng của chúng sinh và vũ trụ; - **làm phát sinh** mọi hiện tượng khác nhau từ các hạt giống chứa đựng trong nó, theo luật nhân duyên. Tóm lại, Alaya Thức có nhiệm vụ xây dựng và bảo trì cho vạn pháp sinh trưởng và tồn tại.

Ta có thể ví Alaya thức như là đại dương mênh mông, còn 7 thức kia là những đợt sóng nhấp nhô trên biển. Bảy thức kia không thể tách rời khỏi thức thứ 8 này, cũng không làm khuấy động được đáy biển sâu tĩnh lặng; vả lại, nước và sóng tuy 2 mà 1 : Nước là Thể, sóng là Dụng.

Alaya thức gồm 2 phần: chủ thể và đối tượng được nhận thức. Chủ thể thì tương duyên với thức 7; Đối tượng thì tương duyên với 6 thức còn

lại, biểu hiện qua các trạng thái : **tri thức** (tính toán, phân tích, trí tuệ), **đạo đức** và **tâm linh** (tham ái, hồ thẹn, tin tưởng, thiền định...) ...

3- Tiến trình phân biệt của Thức

a. Tam lượng : Ba loại trí phân biệt

Phân biệt có nghĩa là thấy có ta có người, có chủ thể và khách thể, có cái ngã nội tại và thể giới ngoại tại. **Chủ thể** có 3 loại trí phân biệt (tam lượng):

- **Hiện lượng** (direct veridical perception) : Nhận thức trực tiếp hiện tượng đang xảy ra, duyên với 5 thức trước, cho thấy hình ảnh thật của thực tại. Thí dụ: Hoa hồng màu vàng.
- **Tỷ lượng** : Dựa trên nhận thức đó, mà nảy sinh ra **suy đoán**. Thí dụ: Hoa hồng này chắc trồng ở Đà Lạt hoặc được nhập từ ...
- **Phi lượng** : Nhận thức **tưởng tượng**, ảo giác, khác với giá trị thật của thực tại. Thí dụ: Hoa hồng này chắc sẽ có nhiều người giành mua, sức tiêu thụ sẽ cao, thu nhập nhiều ...

b. Tam cảnh

Ba cảnh của sự phân biệt thì duyên với **đối tượng** (khách thể) của nhận thức.

- **Tính cảnh** là tính chất của thể giới tự nhiên được Thức tiếp nhận, nó chưa bị bóp méo, chưa bị điều kiện của nhân quả chen vào, nó tương ứng với hiện lượng. Thí dụ: ta thấy bụi hồng mọc bên vệ đường.
- **Đối chất cảnh** : Những ấn tượng do trí suy đoán và tưởng tượng (tỷ lượng, phi lượng) của thức thứ 6 tạo thành khiến ta lại suy đoán. Thí dụ: vậy mà nó đẹp quá, tươi quá ...
- **Độc ảnh cảnh** : Quan niệm về ngã khiến ta suy nghĩ sai lạc và bóp méo thực chất của đối tượng, tạo nên một ảnh tượng không có thật. Thí dụ: ... chắc chắn là vì ta mà nở đây.

c. Tam thọ : Ba loại cảm thọ

Tất cả những kinh nghiệm tình cảm hay tâm linh của chúng ta, do 6 căn duyên hợp với 6 trần, để sinh ra 6 thức, được phân tích thành 3 loại:

- **lạc** : vui vẻ, thích thú ...
- **khổ** : không được như ý, buồn giận ...
- **vô ký** : không khổ không vui ...

Mỗi một kinh nghiệm đều phải thuộc một trong 3 loại này.

d. Tam tính

Phân tích theo tác dụng nhân quả của Thức, ta thấy có 3 loại :

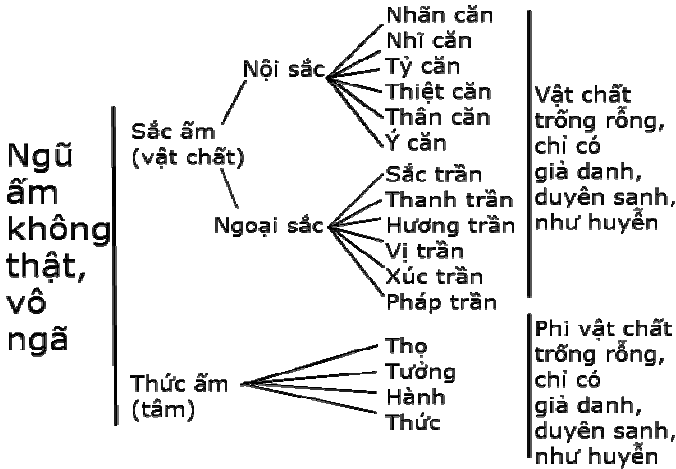
- **Thiện** (wholesome); khi một hành động mang lại lợi ích, là kết quả của những nghiệp chủng từ những hành hoạt thiện trong quá khứ. Hành hoạt thiện này duyên với 11 thiện pháp.
- **Bất thiện** (unwholesome) : là hành động trái với thiện gây ra những nghiệp chủng xấu. Tính này duyên với các tâm sở tùy phiền não.
- **Vô ký**, tức là những hành động không thiện không ác. Tính này duyên với 5 thức trước.

4- Các Pháp

Điểm mà Duy thức nhắm tới là tận diệt cái tâm thức **nhị nguyên** (pratisamkhyà-nirodha), bằng cách phân tích Thức hay Tâm : chúng chỉ là thành tố của các pháp, cho nên chúng vô ngã, chúng chỉ là sự phối hợp của ngũ uẩn, và không hề có một bản thể (dravya); tâm thức (vijñāna) con người (suy nghĩ, tính toán, nhận thức ...) chỉ là một dòng lưu chuyển của những ý nghĩ (vijñānapti) mà thôi.

Có thể nói Pháp là yếu tố nền tảng củng cố và duy trì sự hiện hữu của vạn vật. Tất cả mọi hiện hữu đều là pháp. Nó là cái mà khoa học gọi là nguyên tử. Các nguyên tử này kết hợp với nhau, tạo nên bản tính của thực tại. Dù là nhỏ nhất, nguyên tử cũng có thể phân chia được, vì chúng phải liên kết với nhau, mà có liên kết thì phải có chất thể, gồm 6 mặt :

Đông, Tây, Nam, Bắc, trên, dưới... Mỗi pháp đều do tâm thức tạo thành theo một chuỗi các sự cố được liên kết theo **gian kỳ**. Một vật được xem là hiện hữu, thực chất cũng chỉ do Thức tạo nên mà thôi. Trong quá trình đó, các pháp đều ảnh hưởng và bị ảnh hưởng (tương tức) bởi 8 thức.



Theo Duy thức học, có 100 pháp thuộc về tâm thức, được phân làm nhiều loại dựa trên 3 tính (thiện, bất thiện và vô ký). Có 5 loại pháp (ngũ vị):

- a. **Tâm pháp**, gồm có 8, thể hiện 8 thức;
- b. **Tâm sở hữu pháp**, gồm 51, liên đới hiện hành (tương ưng) với 8 tâm pháp. Các tâm sở hữu pháp lại được chia làm 6 loại phụ:
 - 5 liên đới hoạt động phổ quát (5 tâm sở biến hành);
 - 5 trạng thái đặc biệt (5 biệt cảnh);
 - 11 pháp hoàn toàn tốt (11 tâm sở thiện: tin tưởng, biết hổ thẹn, v.v.);
 - 6 căn bản phiền não: tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến;
 - 20 tâm sở tùy phiền não: trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, bất chính tri, vô tầm, vô quý, v.v...;
 - 4 tâm sở bất định (hối, miên, v.v...).

- c. **Sắc pháp**, gồm có 11 thứ : 5 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); các pháp này là hình bóng của hai loại trên;
- d. **Bất tương ưng hành pháp**, gồm có 24 pháp không tương ưng với 3 loại trên, dụ như thời gian, sinh diệt, phân biệt, v.v....;
- e. **Vô vi pháp**, có 6 loại, là những pháp không bị điều kiện hóa, như hư không, sự suy nghĩ, v.v..., do 4 loại trên mà có.

Nhận diện được một trăm pháp này, khi chúng tương ưng hay câu sinh với các thức, là bước đầu căn bản trên đường giác ngộ; đến khi đạt đến Đại viên cảnh trí, thì hành giả không còn phân biệt về ngã và ngã sở nữa.

5- Ba tự tính

Trong Nhị thập tụng, ngài Thế Thân đề cao thuyết Duy thức, nhưng chưa phân tích rõ cấu trúc và vai trò của ba tự tính. Trong Tam thập tụng, ngài mới bàn đến mối liên hệ giữa ba tự tính, khi phân tích tỉ mỉ về **tướng trạng** (laksana-nihsvabhavata), sự **tạo tác** (utpatti-nihsvabhavat), và **tự tính thật** của chúng (paramartha-nihsvabhavata).

An Huệ, đã đồng nhất Ba tự tính với ba **vô tự tính** trong chú giải kinh Giải Thâm Mật. Các luận sư Tây Tạng như Tsong-Khapa và MKhas Grub cũng chấp nhận lập trường này.

Khảo sát : phủ nhận sự hiện hữu thật của vật chất.¹⁶

- a. Một đối tượng hiện hữu mang **hiệu ứng** khác nhau đối với nhiều chủ thể khác nhau. Mỗi người có những cảm nhận khác nhau về cùng một vật.

¹⁶ Tam tính là ba hình thái hoạt động của Tâm trong tương quan với bản tính của hiện hữu: a) **Biến kế**: phân biệt những cá biệt giữa cái này và cái khác bằng danh và tướng; thấy sự từ **như** có một bản ngã thật : thực hữu, nhưng lại là tợ hữu, nghĩa là không tự hữu; b) **Y tha**: mọi tác dụng hiện khởi đều **nuôi tựa** vào nhau; ; c) **Viên thành thật**: bản tính tồn tại thật của hiện hữu : chất vàng ròng sau khi đã thành hình sự từ, vẫn không có gì **biến đổi**.

- b. Phái Duy thức thường dùng thí dụ về **giác mộng**, để nói về thực tại ta thấy trước mắt là **không có thật**. Các giác quan có thể **khiểm khuyết**, sai lầm hoặc gây ra **ảo giác**. Các hiện tượng xảy ra trong giấc mộng cũng thế.
- c. Các đối tượng nhỏ bé như **nguyên tử**, cũng được cấu tạo bởi nhiều hạt, chứ không có tính độc lập : proton, neutron, negatron, v.v...

Lập thuyết : phân tích mối liên hệ giữa chủ thể và khách thể, nội tại và ngoại tại, để làm nổi bật vai trò của Thức, qua việc nhận diện 3 đặc tính của một pháp.

- **Biến kế sở chấp tính** (zh. 遍計所執性 sa. parikalpita-svabhāva), hay gọi là **huyễn giác** (zh. 幻覺) hoặc **thác giác** (zh. 錯覺), còn gọi là **Phân biệt tính**, Vọng kế tự tính, Vọng phân biệt tính, Vọng tưởng tự tính, **Tự tính giả lập** (parikalpita-svabhava): sự vật hiện hữu là kết quả của trí tưởng tượng (huyễn giác), vì cho rằng sự vật là thật có, là độc lập; thực sự chúng chỉ do **Thức biến hiện** mà thôi.
- **Y tha khởi tính** (zh. 依他起性 sa. paratantra-svabhāva), tức là dựa vào cái khác mà sinh ra: Tất cả pháp đều do Nhân duyên mà phát sinh, lệ thuộc vào nhau, không có tự tính (sa. asvabhāva);
- **Viên thành thật tính** (zh. 圓成實性 sa. pariniṣpanna): tính chất thật có của sự vật.

a. *Biến kế sở chấp*

Tất cả các hiện hữu trong thế giới không bền vững, không tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Thế mà ta cứ xem là chúng có thật. Ấy là vì trí tưởng tượng luôn đinh ninh rằng có "Ngã", có thế giới sự vật bên ngoài ta.

Nhận thức sai lầm => thế giới tri giác sai, do tưởng tượng, chấp trước, ảnh hưởng của ý thức hệ triết học, tôn giáo sai lầm, do phản ánh sai về hiện hữu.

Thí dụ : vì một kinh nghiệm đau thương trong thời thơ ấu, nên bây giờ dù tôi đã quên, tôi rất ghét màu đỏ, sợ cá da rắn... Thích hay ghét màu

đỏ, hoặc sợ hãi... là sự phân biệt chủ quan, sai lầm, giả lập, không khách quan.

Luận Thành Duy Thức nói về Biến kế sở chấp tính:

*20. Do các thứ vọng tưởng phân biệt
Mọi vật được tưởng tượng ra
Những cái được hình thành do vọng tưởng này
Đều không có tự tính.*

King Lăng Già (bản dịch của DT Suzuki, 1959) nói:

“Đại Huệ! Biến kế sở chấp tính (vọng tưởng tự tính) sinh khởi từ tướng (nimitta). Đại Huệ, nó sinh khởi từ tướng như thế nào? Trong duyên khởi tự tính, những cái có thực xuất hiện theo nhiều cách, như có các tướng, các dấu hiệu, các hình dáng... Khi các đối vật, hình tướng và dấu hiệu này được bám chấp cho là thật, thì sự gắn dính này xảy ra theo hai cách. Các bậc giác ngộ tuyên bố rằng căn bản của biến kế sở chấp là bám luyến vào những tên gọi và những đối vật. Bám luyến những đối vật nghĩa là dính chặt với vật bên trong và vật bên ngoài (như là có thật). Bám luyến những tên gọi là nhận thấy trong những đối vật bên trong và bên ngoài có những đặc tính của cá thể và tổng thể và xem chúng đích thực thuộc về những đối vật.”

Cái không thật mà cho là thật, đó là vọng tưởng, phân biệt sai lầm, giả lập, biến kế. Rồi nó cứ theo đó mà dính bén, quuyến luyến, gắn bó, bám chặt. Đó là Biến kế sở chấp.

Như một dấu vết in lên Tâm Thức, lặp đi lặp lại nhiều lần, thì càng sâu càng khó xóa, Biến kế sở chấp này có thể ngày càng lớn, càng nặng, vì được tích tụ thêm, nhờ sự liên tục của Thức... Tâm thức càng ngày càng bị điều kiện hóa, bị những thành kiến, phân biệt cực đoan, giam hãm.

Sự vật mà tôi thích hay ghét chẳng phải là sự thật tuyệt đối (chân đế), mà chỉ là sự thật tương đối (tục đế). Màu sắc xuất hiện là nhờ hệ thống mắt và hệ thần kinh được tổ chức theo cách thể thuộc loài người thôi. Các thú vật khác lại thấy theo một cách khác. Ngày nay các nhà khoa học bảo rằng trong thế giới, các nguyên tử làm gì có màu sắc, hương vị.. ? Hơn nữa, cái ta thấy là do các photon đi đến mắt, tác động vào hệ thần kinh của ta, photon có thể nhiều hoặc ít, bước sóng có thể khác nhau,

nhưng photon làm gì có màu. Thế thì màu mà ta **thích** hay **ghét**, là do “**biệt nghiệp**”, và thấy **màu đỏ** (như tất cả mọi người) là “**đồng phận**” của loài người (theo *Kinh Lăng Nghiêm*). Cả hai đều chỉ là cái thấy tương đối, tạm thời, giả lập, thuộc về nghiệp, thuộc về thế giới sinh tử.

Hình ảnh trong kinh luận Đại thừa về tính Biến kế sở chấp này: mộng huyễn bọt ảnh, sương mù, như chớp lóe, hoa đốm giữa hư không, mặt trăng dưới đáy hồ, thuyền di chuyển mà cho là bờ chạy, như lông rùa sừng thỏ, như dọn nắng trên sa mạc mà cứ tưởng là hồ nước...

b. Y tha khởi

Y tha khởi (Paratantra-svabhava), còn gọi là Duyên khởi tính, Tương thuộc tính., là nương tựa vào những cái khác mà sinh khởi.

Suzuki dịch Y tha khởi tính là **cái biết ở phương diện tương đối** (paratantra). Đây là tính chất **duyên sinh tương thuộc** của hiện hữu.

Nhận thức duyên khởi => thế giới tri giác duyên khởi, tương duyên và cộng sinh, mang tính khách quan, điều kiện, nên không có tự tính (sa. Asvabhāva)

Luận Thành Duy Thức viết :

^{21.} *Tự tính y tha khởi
Do phân biệt các duyên mà sinh
Viên thành thật nơi đó
Thường xa lìa tính Biến kế trước.*

Kinh Lăng Già nói: “Y tha khởi tính sinh khởi từ sự phân chia của chủ thể và đối tượng”.

Y tha khởi tính này có hai phần:

Phần nhiệm: là “do phân biệt các duyên mà sinh ra”, “sinh khởi từ sự phân chia của chủ thể và đối tượng”. Đối với Phật Giáo, cái có sinh, có khởi, thì không là thật. Trạng thái đã diệt hết vô minh để giải thoát, được gọi là **Vô sinh pháp nhẫn**.

Phân tính: tức là ở tại y tha khởi tính, mà không còn một phân biệt nhỏ nhất nào, khiến ta thấy có sinh, đây là tính chất **thanh tịnh vô lậu** của Y tha khởi. Đây cũng chính là Viên thành thật tính.

Thí dụ: khi không còn thấy hoa đốm giữa hư không, thì chỗ nào trước kia thấy hoa đốm, bây giờ thấy là hư không, là không gian của bầu trời.

c. Viên thành thật

Viên thành thật tính (Parinispana-svabhava), còn gọi là Viên thành tự tính, Đệ nhất nghĩa đế thể tính, Tự tính tuyệt đối.

Nhận thức trọn vẹn => thế giới tri giác như thật : nhìn sự vật đúng với chính nó. Gọi là Tâm Chân như (sa. tathatā), Như Lai tạng (sa. tathāgata-garbha), là tính Không thực thể (sa. śūnyatā).

Viên thành thật là tính toàn bị, chân thật. Khi không còn phân biệt nhị nguyên, ta chỉ nhìn thế giới như là **biểu hiện** mà thôi. Nó không bị ảnh hưởng bởi điều kiện, cho nên tính này là "**như thật**" (Chân Như) của vạn vật. Nhìn thấy mặt trăng, thì chỉ biết là đang nhìn thấy mặt trăng.

Thành Duy Thức viết :

²¹ Viên thành thật nơi đó (nơi y tha khởi)

Thường xa lìa biến kế trước

²² Nên nó và y tha

Không khác không chẳng khác

Như tính vô thường không khác không chẳng khác với các pháp vô thường

Thấy tính Viên thành này mới thấy tính Duyên khởi kia.

²³ Dựa vào ba tính này

Lập ba vô tính kia

Nên Phật mật ý nói

Tất cả pháp vô tính (không có tự tính, là tính Không).

²⁴ Một là tướng vô tính

Hai là sinh vô tính

Ba, do xa lìa cái trước

Tính chấp lấy ngã pháp.

²⁵ Đây là sự thật tối hậu (chân lý tuyệt đối) của tất cả các pháp

*Cũng tức là Chân Như (Bhutatahata)
 Bởi vì nó không biến đổi, tính thường như vậy
 Đây là thực tính của Duy Thức.*

Kinh Giải Thâm mật nói: “Viên thành thật tính là Chân Như bình đẳng của tất cả các pháp”.

Kinh Lăng Già nói: “Viên thành thật tính được chứng ngộ khi người ta xua tan những **ý niệm phân biệt** về hình tướng, tên gọi, đặc tính và sự chấp thật. Đó là sự chứng ngộ bên trong bằng trí huệ bậc thánh. Viên thành thật tính này là thể tính của Như Lai tạng”.

Viên thành thật tính chính là Chân Như, là tính Không, là Như Lai tạng tính, Phật tính, Pháp thân... Nó vốn sẵn có nơi chúng sinh, là **bản tính giác ngộ** của con người, như Kim Cương thừa viết: “Các hệ phái Yoga hành tông và Mật tông đều nhấn mạnh sự thực là mỗi một con người đều vốn đã giác ngộ. Vô minh và mê muội chỉ là yếu tố phụ thuộc hoặc ngoại sinh tạm thời, tự trong bản chất con người chẳng có chút nào yếu tố tiêu cực đó... Bản tính giác ngộ sáng suốt ấy trong kinh văn Yoga hành tông gọi là **Như Lai tạng**. Nói chung, Như Lai tạng được hiểu là **Phật tính**”¹⁷

Các tông phái Đại thừa và Kim Cương thừa đều cho rằng: tất cả chúng sinh đều có Phật tính, hay Như Lai tạng tính hay Viên thành thật tính vốn thanh tịnh từ vô thủy, là thực tại bất sinh bất diệt, bất lai bất khứ, bất nhất bất dị... làm nền tảng mọi sinh diệt, lai khứ, nhất dị... Phái Duy thức xem Viên thành thật tính là **thực tính**, nó là nền tảng, là đường và là quả.

Dựa trên Viên thành thật tính, vốn không sinh không diệt, không dơ không sạch, không tăng không giảm, mà Y tha khởi tính và Biến kế sở chấp được thiết lập.

Theo quan niệm của Đại thừa, thì Viên thành thật tính là đại dương thanh tịnh, trong lặng, vô nhiễm, Y tha khởi tính là các làn sóng, Biến kế

¹⁷ Xem Traleg Rinpoche, *Ảnh hưởng của Du già hành tông trong Mật tông Tây Tạng*, trang 166, trong *Du già Hành Tông*, Thích Nhuận Châu soạn dịch, Văn Thành xuất bản, 2005.

sở chấp là làm tướng sóng là dữ là hiền, là xanh là trắng, là thuận hay nghịch với ta... Nếu ở trong Viên thành thật tính, thì mọi cơn sóng đều là nước, đều là biển cả : Sóng có sinh mà thật chẳng sinh, vì tất cả đều là nước. Mọi hiện tượng, mọi pháp chỉ là nước đại dương, chỉ có một tướng là đại dương.

Trong đêm tối, nhìn thấy **sợi dây** mà tưởng là **con rắn**. Sự thấy lầm này là Biên kể sở chấp. Khi nhìn thấy đó chỉ là sợi dây, sợi dây do duyên sinh, do nhiều thứ hợp lại mà thành, ấy là Y tha khởi tính, là chân lý tương đối. Cái nhìn tuyệt đối là : sợi dây không có tự tính, độc lập, là Không. Khởi từ Y tha khởi tính mà đi tới Viên thành thật tính, từ Chân lý tương đối đến chân lý tuyệt đối, tối hậu. Sắc tức là Không. Sinh tử tức Niết bàn. Phiền não tức Bồ đề.

Để rũ bỏ hết vô minh, ta phải **chuyển hóa tâm thức** (asrayaparavrtti) hay chuyển **Thức** thành **Trí**, nghĩa là chuyển Biên kể sở chấp và Y tha khởi tính thành Viên thành thật tính.

Khi mọi khái niệm về "cái Ta", về "đối tượng" bị đoạn diệt, thì sự vật sẽ chính là sự vật, ấy là giác ngộ.

6- Cách tiêu trừ cái không thật

Luận Thành Duy Thức bắt đầu bằng câu :

*¹. Những quan niệm về ngã và pháp đều không thật, chỉ là hư cấu.
Vì đó mà có mọi hình tướng và phẩm tính của hiện tượng sinh khởi.
Chúng đều nương vào sự biểu lộ và chuyển hóa của thức.
Thức biểu lộ và chuyển hóa như vậy, có ba (loại).
(bản dịch tiếng Anh của Wei Tat, Hong Kong, 1973)*

- 1- Đối với **biên kể sở chấp tính**, Phật Giáo đề ra hai phương pháp chính, là **quán không** và **quán huyễn**. Nói theo Duy thức, Biên kể sở chấp là huyễn, cần phải lìa xa. Lìa bỏ hết huyễn, tức là Viên thành thật tính. Nói theo tam tính của Duy thức, thì tướng của Biên kể sở chấp tính phải được chuyển hóa thành **tướng vô tính**. Tướng vô tính hay vô tự tính, ấy là Viên thành thật tính.
- 2- Để **Y tha khởi tính** (hay tính Duyên khởi) được hiển bày, chúng ta **quán duyên khởi**. Những điều mắt thấy tai nghe hay biết (mọi hiện

tượng, mọi pháp) tất cả đều vô thường, khổ, không và vô ngã. Song đây chỉ mới là chân lý **tương đối**. Vì thế bước kế tiếp là vươn tới chân lý **tuyệt đối** : Duyên khởi chính là tính **Không**, tất cả các pháp duyên sinh chính là **vô sinh**. Nói cách khác, Y tha khởi tính chính là Viên thành thật tính, không sinh không diệt, không dơ không sạch, không tăng không giảm, không đến không đi...

3- Làm hiển lộ **Viên thành thật tính** hay **Chân Như**. Một trong ba phương pháp của Kinh Viên Giác là **tọa Thiền**.

*“Thiện nam tử! Nếu các Bồ tát ngộ Viên giác thanh tịnh thì y vào cái giác tâm thanh tịnh này, chẳng giữ **quán huyễn** (Tamma bát đề) hay theo **hạnh tĩh** (Samatha), mà biết rõ thân tâm đều là ngăn che, chướng ngại, còn tính Viên giác sáng suốt chẳng hề bị ngăn ngại, luôn luôn siêu vượt qua khỏi mọi cảnh chướng ngại và không chướng ngại. Nó vẫn thọ dụng tướng thế giới cùng thân tâm, ngay nơi cõi trần, mà không bị ngăn che ràng buộc, như tiếng boong của chuông, tuy ở nơi chuông mà vẫn thoát ra ngoài.*

Luận Đại Thừa Khởi Tín nói:

“Trực tâm là trực tiếp chánh niệm Chân Như...”

Tất cả cảnh giới xưa nay vốn là Một Chân Tâm thanh tịnh, là mọi tướng niệm. Do chúng sinh vọng thấy các cảnh giới (sai biệt) nên tâm có phần mảnh hạn hẹp. Do hư vọng khởi ra các tướng niệm, chẳng xứng với pháp tính nên không thể thấu suốt rõ ràng. Chư Phật Như Lai đã lìa cái thấy và cái tướng hư vọng ấy, nên tâm không chỗ nào không khắp. Vì tâm chân thật, nên tâm là tính của tất cả các pháp. Từ thể tính này, soi rõ tất cả pháp hư vọng, có diệu dụng đại trí và vô lượng phương tiện, tùy theo phần chỗ chúng sinh hiểu được, mà khai thị mọi nghĩa của pháp, thế nên được gọi là Nhất Thiết Chứng Trí”.

Trực niệm Chân Như chính là “Chân Như tam muội”. Luận Đại Thừa Khởi Tín nói:

*“Tùy thuận (với Chân Như) như thế nào? Do **lần lần** tu tập cả **Chỉ** (Sama-tha) và **Quán** (Tam-ma bát đề) đều không rời nhau, nên cả hai đều hiện tiền... Vì tất cả các pháp xưa nay vốn không có tướng, mỗi niệm*

chẳng sinh, mỗi niệm chẳng diệt. Hành giả cũng không được ngoài tâm theo nghĩ các cảnh giới, rồi sau lấy tâm từ tâm. Nếu tâm rong ruổi, liền thân nhiếp lại trụ ở nơi chánh niệm. Phải biết chánh niệm đây là “duy tâm” (duy thức), không có cảnh giới bên ngoài. Và cái tâm này cũng không có tự tướng, niệm niệm đều bất khả đắc.

Con đường Bồ tát là con đường khám phá, khai triển và hợp nhất **căn bản trí** (hay vô sai biệt trí - thấy tính Không) và **hậu đắc trí** (hay sai biệt trí - thấy sự khác biệt của các hiện tượng). Vô sai biệt trí và sai biệt trí không mâu thuẫn nhau, mà lại còn hợp nhất với nhau. Ở cấp độ cao, vị Bồ tát đồng thời thấy trọn vẹn tính Không không sai biệt, vừa thấy sự sai biệt mà không sai biệt của tất cả các pháp.

Với căn bản trí hay vô sai biệt trí để chứng (tùng phần) Pháp thân, hay Thể của Chân Như, và với hậu đắc trí hay sai biệt trí chứng (tùng phần) Dụng của Chân Như hay Báo thân và Hóa thân.

-oOo-

Nói triết lý thì như thế, thật khó hiểu. Chúng ta thử phân tích một vài điều cách thực tế hơn.

Một câu chuyện minh họa cho Y tha khởi tính này :

Lục Tổ Huệ Năng đến chùa Pháp Tính ở Quảng Châu. Nhân có hai vị tăng tranh luận, một người thì nói “gió động”; người kia nói “phướn động”, cãi nhau mãi không thôi. Ngài Huệ Năng nghe thấy, bèn bảo rằng: “chẳng phải gió động, chẳng phải phướn động, chính là tâm của hai người động đấy !” (Xem *Pháp Bảo Đàn Kinh*, phẩm *Tự Tư*).

“Gió động hay phướn động” là quan niệm của người bình thường, Do Biến kế sở chấp tác động, mà tính chất của sự vật (Y tha khởi tính) bị nhiễm ô. Người am hiểu hơn thì giải thích gió động hay phướn động là do thế này thế kia ... Nhưng cả gió và phướn cũng đều động. Người đã thông đạt Y tha khởi tính, thì bảo gió, phướn đều chẳng động. Trong **căn bản trí** tất cả các pháp đều không sinh, không diệt. **Hậu đắc trí** lại tương ưng với **diệt và sinh**, nhưng nó luôn nằm trong và đặt nền trên căn bản trí; vì thế mới nói : **có diệt mà chẳng diệt, có sinh mà chẳng sinh**.

a. Chương ngại bên ngoài

Khi đối diện với những sự vật bên ngoài qua ngũ quan, ta thấy, mà chỉ thấy, nghe mà chỉ nghe – biết rõ những gì đang diễn ra trước mặt – nhưng Tâm thức không máy động, thì ta vẫn bình thản tự nhiên. Do Thức khởi động mà có cái này có cái kia. Nếu Thức không khởi động thì trần cảnh vốn tự lặng.

- **Bát phong** : là 8 điều ngăn trở tâm.
- **Lợi** : những gì lợi ích cho bản thân;
 - **Suy** : tổn hao, mất mát;
 - **Hủy** : bị sỉ nhục, khinh khi;
 - **Dự** : đề cao danh dự, địa vị;
 - **Xưng** : ca tụng, khen ngợi;
 - **Cơ** : chỉ trích, gièm pha;
 - **Khổ** : gặp bất hạnh, hoàn cảnh trở trêu;
 - **Lạc** : vui mừng, sung sướng.

Do Thức bắt giác mà vọng động, dính mắc. Vì thế, đứng trước những biến cố thuận hay nghịch, cần sáng suốt định tĩnh.¹⁸

- **Của cải vàng bạc** :
- Tham : thấy vàng bạc mà nảy sinh lòng ham muốn thu vào, như chiếc hồ lô hút lấy tất cả những gì nó muốn.
 - Sân : giống như chiếc quạt quạt cho lửa cháy mạnh thêm.
 - Si : nó tạo điều kiện cho lòng tham nổi dậy.
 - Mạn : nảy sinh tự cao tự đại, ức hiếp người.
 - Nghi : Có của cải, phải lo giữ, sợ mất, nên hay nghi hoặc, bất an.

Sở dĩ của cải vàng bạc quý báu là do con người hiểu biết cái quý báu ấy; không có trí tuệ biện biệt thì vàng bạc cũng chỉ như gạch đá. Thế thì trí tuệ mới là nguồn quý báu nhất., nhưng là thứ trí tuệ thuần thiện siêu việt, là “Trí huệ Bát nhã”, giúp ta biết làm chủ nhu cầu mong muốn của mình.

¹⁸ Chẳng hạn như chuyện Tô Đông Pha làm bài thơ thật hay khen ngợi ngài Phật Ấn, rồi đem tặng cho Phật Ấn ...

- **Sắc dục** : đây là thứ chúng tử đã có từ lâu đời trong Tàng thức của con người, là nỗi khổ âm ý trong lòng người. Điều cần thiết là phải sáng suốt, tinh ý, biện biệt để vượt qua chướng ngại.

b. Chương ngại bên trong

Tức là những chủng tử, những trói buộc tiềm tàng trong lòng người. Có thể phân làm hai thứ : **Chủng tử mê lầm** tạo ác nghiệp, dần dần huân tập vào tàng thức, khiến ta càng mê vọng; và **chủng tử thiện**, tạo ra phước thiện hay giác ngộ. Qua nhiều giai đoạn tu tập, ta đã vượt qua nhiều chướng ngại, nhưng chúng vẫn rình rập, chờ duyên mà bộc phát ra. Lòng người giống như chiếc hũ đựng ruốc, không còn ruốc nữa, mà vẫn ngửi thấy mùi.

- **6 tên giặt** : ấy là 6 vọng thức nơi 6 căn, khi căn tiếp xúc với trần, tâm Ý liền nương theo để cảm thọ theo bản năng. Những lời trách móc, mắng chửi, thóa mạ, ... đến với thính giác, nếu ta nghe như gió thổi, thì không có vương bận trong lòng; trái lại, nếu thấy đó là lời mỉa mai, hiểm độc ... mà chất chứa vào lòng, sinh ra bực bội, tức tối giận hờn... Nghĩa là ta bị nó cướp mất của bầu thanh tịnh trong lòng. Xem chúng như khó như gió, thì chúng không vào được lòng ta. Phật pháp dạy : "... Đối và pháp, không nên có chỗ trụ nào mà làm việc bố thí, chẳng trụ nơi sắc để bố thí, chẳng trụ nơi thanh, hương, vị, xúc, ý, để bố thí ...". "Bố thí" hiểu là buông bỏ, "trụ" là dính mắc. Nếu ngay nơi sắc, thanh, vị, xúc, ý, Thức không khởi niệm, dính mắc, tức là buông xả, không chỗ trụ.

Ngài Nghĩa Trung có bài kệ :

*"Chính nơi thấy nghe chẳng thấy nghe,
Còn đâu thanh sắc để trình anh ?
Trong kia nếu liễu toàn vô sự,
Thể dụng ngại gì phân chẳng phân."*¹⁹

Mở mắt là thấy sự vật. Nếu thấy chỉ là thấy, tâm không động. Đó là giải thoát.

¹⁹ Huyền Ý, *Tây Du ký qua cái nhìn của người học Phật*. NXB Thông tin Văn hóa, 2004, tr. 128.

- **Chân và vọng** : Chân vọng chẳng phải hai, chẳng phải một, vì chúng có cùng một nguồn gốc và là hai trạng thái khác nhau. Vì mê lầm nên mới có chân vọng. Đó là loại tri thức thông thường, có đối tượng làm duyên nên mới có. Còn Tuệ giác (hay Trí huệ, Chân Như) là cái Biết rõ và tĩnh lặng, thường hằng bất biến và rỗng không. Khi mê lầm thì chân là vọng. Khi giác ngộ thì vọng là chân; và khi biết rõ thực tướng của chân, thì không còn thấy chân-vọng. nếu còn thấy chân, ắt chân đó chẳng là thật chân.
- **Thất tình** : Mừng, giận, lo, sợ, yêu, ghét, muốn, huân tập vào chúng sinh qua 3 thời : quá khứ, hiện tại và tương lai. Chúng quyến luyến đời người như một mạng lưới nhện. Cần sáng suốt để chuyển hóa chúng thành thiện-nghiệp và biết buông bỏ :

*Ở đời vui đạo thấy tùy duyên,
Sớm tối theo duyên chớ buộc ràng,
Phải quấy, hơn thua, không màng đến,
Tốt xấu, khen chê, chẳng bận lòng.*

*Quá khứ rồi, đừng luyến tiếc,
Chưa đến, không trông cũng chẳng cầu,
Sống trong mộng, luôn cười với mộng,
Tháng ngày thanh thản, mãi thông dong.²⁰*

- **Ái Ngã và ái pháp** là gốc của **niệm** : Thức 6 (như gió thổi) và thức 8 làm nhân duyên cho nhau, nên thức 7 theo đó mà khởi lên. Nếu thức 6 dừng, thì thức 7 tự dừng.²¹ Vì thấy các pháp là thật, nên tâm ý sinh khởi (niệm) và ta bị trói buộc vào nó. Nếu nhìn trần cảnh cách thân nhiên tĩnh lặng, không có gì rắc rối nảy sinh.
- **Tham, sân, si** : Còn gọi là Tam độc, nó gắn liền với thân phận con người ngay từ lúc thành hình. Tham, sân, si được so sánh với sư tử, voi và đại bàng.
 - Tham có tài biến hóa khôn lường. Nó không chỉ là tham đắm ngũ

²⁰ Huyền Ý, *Tây Du ký qua cái nhìn của người học Phật*. NXB Thông tin Văn hóa, 2004, tr. 166.

²¹ Chuyện anh thư sinh đi dò qua sông.

đục bên ngoài, mà nó tiềm tàng và nuôi lớn tự ngã (cái Tôi).

- Sân có sức mạnh tàn phá. Lòng tham bị cản trở, sinh ra sân hận có sức tàn phá mãnh liệt, tựa như Hồng Hải Nhi vậy.

- Si là cội gốc của vô minh, là cái bắt giác tiềm ẩn trong tàng thức, bắc cầu cho tham và sân.

Vì thế, muốn diệt trừ được tham, sân, si, phải băng qua “rừng gai góc” và dùng trí **định-tĩnh** và phát huy tâm **Từ Bi**.²² Giới và phương pháp tu trì cũng là điều quý báu; nhưng nếu còn dính mắc vào đó, thì cũng là tham đắm. Hễ còn Ngã thì còn tham luyến, sân hận. Mà có trí huệ tự thâm tâm, thì lòng tham sân sẽ tiêu tan. Và lại, thuận cảnh hay nghịch cảnh cũng không nên mắc vào. Kinh có câu : “Lấy chướng ngại làm giải thoát. Lấy sơ sài làm giàu sang. Lấy oan ức làm của hạnh.”

- **Tâm thức:** Khi tiếp xúc với pháp, tâm khởi niệm, là đã vướng mắc.²³ Giữ **giới** nghiêm ngặt là tâm được **định**, trong giới có định, trong định có giới. Có giới định mà không khởi tưởng, thì giới là định, là huệ.²⁴ Tuy tâm đã định, nhưng hạt giống tam độc vẫn âm ỉ phảng phất, rình chờ cơ duyên để sinh xuất, hoặc vẫn còn chấp rằng : “mình là kẻ giác ngộ, còn chúng sinh thì mê lầm”, nghĩa là vẫn còn **kẹt trong pháp** (ngộ, Niết-bàn cũng là pháp). Vì chân Giác là thực nghiệm được mình chưa từng có nhơ/sạch, khổ/vui, sinh/diệt, và hăng rống lạng sáng suốt (Thường-Lạc-Ngã-Tĩnh). Nói cách khác : khi 6 căn tiếp xúc với 6 trần, tâm khởi niệm và bị lôi cuốn theo, ấy là

²² Trí huệ hay Từ bi, sân hận, cũng chỉ là nhất niệm. chuyện Ngộ Không hỏi Bồ Tát : “Bồ Tát là yêu tinh, hay yêu tinh là Bồ Tát.” Bồ Tát đáp : “Bồ Tát hay yêu tinh cũng chỉ là nhất niệm.” (xem Huyền Ý, *Tây Du ký qua cái nhìn của người học Phật*. NXB Thông tin Văn hóa, 2004, tr. 197).

²³ Chuyện vị tỳ-kheo trộm hương sen. (Huyền Ý, *Tây Du ký qua cái nhìn của người học Phật*. NXB Thông tin Văn hóa, 2004, tr. 215.)

²⁴ Chuyện Khi Ngộ Không đi xin cơm, dẫn thầy trò Tam Tạng dừng ra khỏi vòng đũa vễ, thì được yên ổn. Nhưng Bát giới “dụ dỗ” tam Tạng ra khỏi vòng vễ và đi tìm nơi khác nghỉ ngơi... thì bị yêu tinh bắt đi. Khi được cứu rồi, Đường Tăng nói : “Vì không tin cái vòng của con, thầy mới lọt vào vòng của người khác. Biết bao là khổ sở.” (Ibid, tr. 215.)

Mê. Khi căn-cảnh cùng giao tiếp, tâm vẫn an nhiên không khởi niệm thêm bớt, ấy là **Giác**.

- **Nhà diễn thuyết nổi danh và khúc gỗ :** Một nhà diễn thuyết nổi tiếng nói được vài ba câu, rồi xách búa ra đẽo một khúc cây... Cuối cùng, ông dừng lại và hỏi thính giả : “Quý vị đã thấy gì ?” Thính giả nêu nhiều câu trả lời... Nhà diễn thuyết nói : “Quý vị thấy khúc cây giảm dần, nhưng quý vị có chú ý chiếc búa còn bén như trước nữa không ?” Những kiến thức đã cũ, những thành kiến, những thái độ cố chấp, phê bình chủ quan, khiến ta thiếu tỉnh giác, và làm trở ngại cho tập thể.

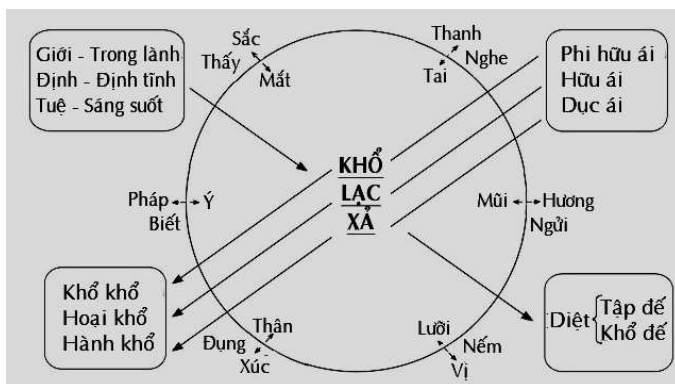
-oOo-

Tóm lại :

“Tâm sinh thì pháp sinh.

Tâm diệt thì pháp diệt.”

Nói cách khác, có tâm thì có pháp. Tâm – pháp đều tương sinh tương diệt. “Nhất tâm sinh vạn pháp, vạn pháp đều do tâm. Tâm tức pháp. Pháp tức tâm. Ngoài tâm không có pháp, ngoài pháp không có tâm.”



Học hỏi, nghiên cứu là công việc nằm trong Y tha khởi tính, Y tha khởi tính nằm trong chân lý tương đối, nghĩa là nằm trong Thức, trong sự hiểu biết của **Thức**. Còn một hành giả đã đạt đến **Trí**, thì các hạt đều không sinh không diệt. Đó là cái thấy của Trí Huệ : thường trụ trong chân lý không sinh không diệt, mà nhìn ra cuộc đời, thì cũng thấy có

sinh có diệt, có đến có đi; nhưng cái sinh diệt, đến đi này là sinh diệt đến đi trong tính Không. Nó giống như con thuyền Bát-Nhã đưa thầy trò Tam Tạng qua sông, là thuyền, song là thuyền không đáy (rỗng không, Không). Mà chính “thuyền” cũng là phương tiện, là pháp, cũng cần buông bỏ nó, mới đạt được Giác.

7- Đường giác ngộ

Theo Duy thức, tuy Tâm giác ngộ là bất nhị, nhưng hành trình của tâm thức được chuyển hóa dần dần qua 4 bậc, nghĩa là chuyển biến 8 thức thành 4 trí²⁵. khi Y tha khởi tính đạt tới sự chân thật trọn vẹn, thì hành giả đạt tới giác ngộ.

1. **Tiền ngũ thức** : mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, trở nên thanh tịnh và không còn bị vướng mắc khi tiếp xúc với các đối tượng (trần); trí này gọi là **Thành sở tác trí** (wisdom of successful performance).
2. **Thức thứ 6**, khi biết tường tận về cái hoàn toàn không của Ngã (cái Ta) và của pháp (vạn vật), tức ngã không và pháp không, nó sẽ được gọi là **Diệu quan sát trí** (wonderful contemplation wisdom).
3. **Thức thứ 7** trở thành **Bình đẳng tính trí** (wisdom of equality), tức là nhận biết tường tận bản tính bình đẳng giữa cái Ta và những hiện hữu không phải ta.
4. Khi **Thức thứ 8** trở nên như tấm gương lớn, tức **Đại viên cảnh trí** (Great mirror wisdom), nó phản chiếu toàn thể vũ trụ một cách như thật, không sai trái, lệch lạc.

Những hiểu biết của ta chỉ là mớ kiến thức thu thập qua kinh nghiệm, đọc sách, giao tiếp... Khi ta đi vào con đường tìm giác ngộ, trí tuệ ta bắt đầu tiếp nhận **trí căn bản**. Trí căn bản làm nảy sinh **Trí hậu đắc** (subsequently-attained wisdom) : ấy là sự **thanh tịnh** của trí tuệ, nó giúp ta *phân biệt* tất cả các pháp, mà không bị chấp trước vào chúng hay do chúng, và thoát khỏi những mê lầm về hiện tượng giả trá do Thức tạo nên. Khi đi từ mê lầm tới giác ngộ, ta nói tới ba thân Phật.

²⁵ **Trí** (hay Trí tuệ) là cái biết **nhất nguyên**, sự vật là như thật, như là chính nó, không phê phán (thanh tịnh).

Phật có ba thân : Pháp thân (Dharmakàya), Báo thân (Sambhogakàya, Enjoyment body) và Hóa thân (hay Ứng thân, Nirmànakàya, Transformation body). Chỉ có Pháp thân là chân thật. Còn Báo thân và Hóa thân là những biểu hiện của Pháp thân.

- a. **Hóa thân**, tức là phần thân thể vật chất trong thế giới hiện tượng. Hóa thân là phương tiện cần thiết để Đức Phật giáo hóa chúng sinh. Trong Hóa thân này có Thành sở tác trí, để Đức Phật có thể hoạt động bằng nhận thức, như người bình thường. Đó là Đức Phật lịch sử, Đức Thích Ca Mâu Ni.
- b. **Báo thân** là một hiện thể vô hạn, linh diệu, mà Đức Phật dùng để giáo hóa các bậc Bồ tát. Bình đẳng tính trí tương đương với Báo thân này. Có rất nhiều Báo thân, mỗi Báo thân có một cõi trời, hay một tịnh độ riêng, siêu việt ngoài thế giới phàm tục.
- c. **Pháp thân** : Phật có 2 tướng :
 - **Tổng tướng**, là cái Nhất siêu việt trên cả một và nhiều, là Thể chân thật tuyệt đối, thể hiện như là trí vẹn toàn, hoàn hảo, tuyệt đỉnh; là bản tính tối thượng của thực tại, là Chân như, Như thị, là Không;
 - **Biệt tướng**, là hiện hữu như là hiện tượng (Alaya Thức) chuyển biến và là Pháp thân được trực nhận ngay khi đạt giác ngộ. Pháp thân này tương đương với Đại viên cảnh trí.

Lý tưởng và mục đích của Phật Giáo là đạt đến giác ngộ. Giác ngộ là thực chứng được Chân như (True Suchness, hoặc Thusness). Chân như là trạng thái hiện hữu duy nhất của thực tại. Khi không còn phân biệt giữa nội/ngoại, (phải/trái, chân/vọng ...) hành giả trực nhận được sự thật bất nhị tuyệt đối, siêu việt ý thức về một "cái ta" phân biệt, không còn đeo đuổi bám víu vào mọi sự đời, mà luôn an bình thư thái trong cuộc sống... Giác là **Biết rõ như thật** (Chân như).

8- Nghiệp & Nghiệp báo

Khi Ý thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến y tha khởi tính nhận là có chủ thể và khách thể, khiến ta chấp trước (tính biến kế sở chấp) vào

sự vật mà biến hiện, nên tạo thành **nhân**, đưa đến **quả**, gây thành **nghiệp** và **luân hồi**.

Lưu chuyển ba đời			
1/ Nhân Quá khứ	2/ Hiện tại		3/ Quả Vị lai
	Quả	Nhân	
1/ Vô minh	3/ Thức	8/ Ái	11/ Sinh
2/ Hành	4/ Danh sắc	9/ Thủ	12/ Lão tử
	5/ Lục nhập	10/ Hữu	
	6/ Xúc		

a. Nghiệp

Nghiệp là kết quả do hành động tạo tác, cố ý hay vô tình. Hậu quả của những hành động đó để lại dấu vết (hạt giống) gieo trồng trong Tàng thức. Chúng nảy mầm theo thời gian và sinh thêm những hạt giống mới. Cuộc đời của chúng ta, quá khứ, hiện tại và tương lai, đều bị dẫn dắt bởi hành động trong quá khứ, huân tập nơi hiện tại (dị thực, vipaka) và đùn đẩy đến hành động trong tương lai...

Tiến trình của nghiệp có 3 giai đoạn :

- **Ảo tưởng** hiện khởi bắt nguồn từ nơi Thức thứ 6, là Thức tạo tác nên hành động dẫn đưa đến nghiệp;
- Nghiệp tạo tác vì sinh ra chủng tử nơi thức thứ 8 (Tàng thức). Vòng sinh tử và luân hồi trong tương lai dẫn đưa **Tàng thức** này tái sinh vào trong 6 cõi (lục đạo luân hồi, 6 levels of existence);
- Cuối cùng, là các hạt giống của nghiệp nảy nở và chúng ta gặt hái những gì chúng ta gieo trồng.

b. Nghiệp trong tam giới (dục, sắc và vô sắc giới).

Bậc phát tâm Bồ tát hành trì **Yoga**, lần lượt kinh qua 9 vùng (cửu địa), trước khi giác ngộ viên mãn, nó chỉ là một kinh nghiệm chớp nhoáng, là "satori", chứ chưa phải thực chứng Niết bàn.

Cửu địa trong tam giới gồm có:

a/. **Dục giới** : địa thứ nhất, thế giới của ái dục.

b/. **Sắc giới**: 4 bậc thiền:

- Sơ thiền : ly sinh, hỷ lạc (Joyful stage of leaving production);
- Nhị thiền định : sinh hỷ lạc địa (Joyful stage of the arising of samàdhi);
- Tam thiền : ly hỷ diệu lạc địa (Stage of wonderful bliss of being apart from joy);
- Tứ thiền xả niệm : thanh tịnh địa (Stage of renouncing thought);

c/. **Vô sắc giới** : 4 bậc thiền:

- **Không** vô biên xứ (Infinite Space);
- **Thức** vô biên xứ (Infinite Consciousness) : thức thứ 7 không còn câu sinh với thức thứ 8, phá chấp ngã và trở thành **Bình đẳng tính trí**;
- **Vô sở hữu** xứ (Unmoving Ground or Nothing Whatsoever) : tất cả thức thứ 6 và 7 đều tận diệt, trở thành **Diệu quan sát trí**;
- **Phi tưởng phi phi tưởng** xứ (Neither Cognition nor Non-cognition).

-oOo-



Triết lý Hoa Nghiêm

Triết lý Hoa Nghiêm tông của Trung Hoa, mang tính chất rất đặc biệt “Trung hoa” theo nghĩa : Nó không chỉ khai triển tư tưởng Phật Giáo Ấn Độ, nhưng nó còn quảng diễn tư tưởng Phật Giáo theo cách diễn tả của người Trung Hoa.

Trong tiến trình Trung hoa hóa này, triết lý của Lão giáo đã tác động mạnh mẽ vào quan niệm bốn pháp giới của Hoa Nghiêm tông : huyền nhiệm (mystery), trở về nguồn cội (returning to the source), Thể và Dụng (t'i-yung, essence and function), Lý-Sự (noumenon and phenomenon).

I. Kinh sách

Khi Phật Giáo được truyền vào Trung Hoa, tới thế kỷ thứ 4, bộ kinh Hoa Nghiêm mới chính thức du nhập và được dịch từ chữ Phạn sang Hán văn, lấy tên là "Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh" (Ta-fang-kuang-fo hua-yen-ching).

- a. Lần đầu - đời Đông Tấn (317-419), do ngài Phật Đà Bạt Đà La (Buddhabhadra - Giác Hiền), người bắc Thiên Trúc, dịch : gồm 60 quyển, 34 phẩm, 36. 000 bài tụng.
- b. Lần thứ hai đời nhà Đường (618-907), do ngài Thực Xoa Nan Đa (Hỷ Học), người nước Vu Điền (Kotan), tái dịch bản cũ, gồm 80 quyển, 39 phẩm, bổ khuyết thêm 9.000 bài tụng, thành 45.000 bài tụng.
- c. Lần thứ ba, cũng đời nhà Đường, do ngài Bát Nha, người nước Kế Tân (Kaboul) tới Trường An, dịch tóm lược, gồm 40 quyển và dịch phần cốt yếu là phẩm Nhập Pháp Giới. Trong ba bản dịch, bộ Bát Thập Hoa Nghiêm hoàn bị hơn cả.

Các bộ luận giải kinh Hoa Nghiêm quan trọng và giá trị như :

1. Hoa Nghiêm Nhất Thừa Thập huyền Môn, 1 quyển, của ngài Đỗ Thuận thuyết.

2. Hoa nghiêm Ngũ Thập Yếu Vấn Đáp, 2 quyển, do ngài Trí Nghiễm soạn.
3. Hoa nghiêm Kinh Thám Huyền Ký, 20 quyển, và Hoa nghiêm Kinh Kim Sư Tử Chương Chú, 1 quyển, do ngài Pháp Tạng (Hiền Thủ) soạn.
4. Hoa Nghiêm Đại Sớ Sao, 90 quyển, của ngài Trùng Quán (Thanh Lương) soạn.
5. Tục Hoa Kinh Lược Sớ Sao Định Ký, 15 quyển, của Ngài Tuệ Uyển soạn.
6. Hoa Nghiêm Nguyên Nhân Luận, 1 quyển, của Ngài Tông Mật (Khuê Phong) soạn.
7. Tân Hoa Nghiêm Kinh Luận, 40 quyển, của trưởng giả Lý Thông Huyền soạn.

Thượng tọa Thích Trí Tịnh dịch bộ kinh Hoa Nghiêm từ chữ Hán sang Việt văn từ năm 1965.

II. Các Tổ sư

Có nhiều tổ sư nổi tiếng :

- Đỗ Thuận (Tu-shun, 558-640)
- Trí Nghiễm (602-668)
- Pháp Tạng (Fa-tsang, 643-717), Huệ Viễn.
- Trùng Quán (738-840)
- Tông Mật (780-841)

III. Hoa Nghiêm Ấn Độ và tư tưởng Trung Hoa

1. Ảnh hưởng của Địa luận tông

- Mỗi địa trong thập địa đều đồng nhất với địa kia.

- Tất cả đều là Không và hiện hữu nhờ tương tức tương duyên nhân quả.

Mọi vật có đồng nhất hay không? Tăng Xán bảo : Có thể. Còn Pháp Tạng lại bảo : Tất nhiên là thế. Khi so sánh Hoa Nghiêm và Thiền tông, người ta gọi Hoa Nghiêm là phần Lý thuyết, Thiền tông là phần thực hành.

2. Tư tưởng thừa hưởng của Đại thừa

a. Nhất thiết Pháp Không: nền tảng từ Trí Huệ Bát Nhã (Prajnaparamita)

- Tính Không không là phi hữu, chẳng phải Hư vô, cũng chẳng phải là một vật thể hay một Thực thể siêu việt, tối cao, vượt trên cảnh giới sinh tử luân hồi, ví dụ như chỗ an trú, mát mẻ, cảnh Thường-Lạc-Ngã-Tĩnh. Do đó, nó không hề bị luyến ái, ràng buộc. Nó vốn là cái không thể mô tả, vì nó phá vỡ mọi khái niệm.
- Sự vật thay đổi không ngừng : Có những vật thể trải qua nhiều trạng thái liên tiếp (sinh-tồn-trụ-diệt) là thực thể cung ứng như địa điểm cho sự thay đổi.
- Dựa trên giả định, thì không có gì ngoài sự thay đổi, không có địa điểm thường hằng cho sự thay đổi. Từ biến cố trước chuyển qua biến cố hiện tại, rồi chuyển sang biến cố sau. Vì thế không có điểm nào không thay đổi, hoặc tồn tại trong một hình thái, qua những khoảnh khắc liên tiếp. Ta gọi sự thay đổi theo các pháp tương duyên là Duyên khởi.
- Tư tưởng này bác bỏ quan điểm cho rằng các biến cố có một Hữu thể cố định, thường hằng, với đặc tính tự trị (Tự Ngã, Atman). Thực sự các pháp chỉ là những khái niệm trừu tượng, nghĩa là có một sự hiện hữu tồn tại chỉ do qui ước, mà mục đích c1 tính xã hội và tiện lợi. Chẳng hạn con bò, hoặc Tôi như là chủ thể, để bảo rằng “những thứ này là của tôi” là sở hữu, là “điểm” qui tụ những cái tốt xấu ... Mà thật ra không có một vật thể hằng hữu để sở hữu hay mất đi. Sự vật vốn là Không, = không có hữu thể hay tính độc lập; = là hiện hữu chỉ

tồn tại trong sự tùy thuộc vào những cái khác. Bởi lẽ các biến cố vốn là không, nên mới có đời sống đạo và mục tiêu tịch diệt.

b. Nhận thức luận

Bên ngoài các ý tưởng của ta, thì Thực tại là gì ?

- Thực tại vốn lưu chuyển không ngừng, mà ngôn từ chỉ là nỗ lực để diễn tả nó. Vì thế, ngài Long Thọ gọi là Tính Không, theo nghĩa :
 - ta không thể quan sát được trong thế giới hiện tượng;
 - không có cái tuyệt đối ẩn sau thế giới sự vật;
 - Cái tuyệt đối = trực giác, Tuệ giác.
- Pháp Duy thức đã nêu lên 3 tính chất của sự vật :

Y tha khởi tính – tức là phải tùy thuộc vào những cái khác, chẳng hạn thế giới tự nhiên;

Biến kế sở chấp tính – là cái hữu thể bị phân biệt, là tính độc lập tạo ra mối tương quan nhị nguyên khách thể/chủ thể;

Viên thành thật tính, là cái được trực nhận, thông hiểu ngoài tính phân biệt, đây là thứ có giá trị cao nhất có thể giúp ta giải thoát.
- Phải chăng Tính Không chỉ là **Hữu thể duyên sinh** ? Người Trung Hoa bấy giờ thường đồng hoá Tính Không với **Lý**. Song thực sự thì Tính Không và Lý có hàm nghĩa khác biệt nhau :
 - Tính Không chỉ sự trống rỗng, hoặc vô hiệu (mặt tiêu cực);
 - Lý : ám chỉ một tiềm năng đầy đủ, phong phú, sáng tạo trong cội nguồn của thế giới hiện tượng (mặt tích cực).

Chính vì vậy, ngài Pháp Tạng đã dùng **Lý** để thay cho Tính Không theo một nghĩa tích cực : Tính Không = Hữu thể duyên sinh. Vì sự vật vốn do duyên sinh, nên trí tuệ không thể nắm bắt được thực tại ... Cũng vì thế mà ta thất vọng, khổ đau...

c. Như Lai Tạng

Phải chăng tất cả chúng sinh là Như Lai Tạng của Phật Quả ?

Phật Giáo quả quyết rằng có một mầm phôi thai, hay yếu tố Tâm Linh, thanh tịnh và sáng chói, mà vỏ bọc của nó là nhiễm ô và phiền não. Nên mục tiêu của Phật quả, ta không thể tìm ở bên ngoài chúng sinh, vào một

thời gian hay một nơi chốn nào đó. Nó như một tiềm năng luôn hiện hữu trong ta.

- Tất cả chúng sinh đều có phôi thai của Phật quả : Trong mỗi chúng sinh, có một chỗ chứa, hoặc như cái thai tạng. Chính cái hạt giống tiềm tàng này là nguyên nhân đưa tới Phật quả. Nhưng tiềm năng ấy phải được làm cho hiển lộ rõ ràng thành một thực tại cụ thể trong cuộc sống. Nó bị lu mờ vì những lỗi lầm đạo đức cá nhân và những tri thức gây phiền não. Khi các phiền não bị tiêu huỷ, hạt giống ấy sẽ tự toả sáng lên.
- Như Lai tạng như một vật thể ? hay như Atman của Ấn giáo ? Trước hết, ta cần phân biệt Nhân và Quả. Theo Kinh điển Đại thừa, các phiền não (tham lam, thù hận ...) không phải là những pháp hiện hữu tồn tại thường hằng, hình thành nên nhân cách con người. chúng chỉ là những kết quả, những điều kiện, nên ta có thể loại bỏ chúng. Đàng khác, như ta đã nói, Như Lai tạng là một **tiềm năng** (ví dụ Khả năng âm nhạc : có người vốn bộc lộ sớm, có người phải rèn luyện khổ công mới thành tài). Dù Như Lai tạng được gọi là Như Như, Phật Quả, Tính Không..., ta vẫn phân biệt : Như Lai trong tình trạng nhiễm ô (chẳng hạn người đời) và Như Lai trong tình trạng thanh tịnh (tu hành, giác ngộ), tức là Phật quả.
- Phái **Duy Thức** (Yogacara), trong kinh Lang-già và kinh Giải Thâm Mật (Lankaravatma sutra, Samadhinirmocara sutra), xem Như Lai tạng là Alaya thức, là kho chứa đựng các hạt giống, khi nó được chuyển hoá qua Thanh tịnh, sẽ trở thành nguồn suối Phật quả; nó “tiêu trừ” các hạt giống vô minh và phiền não, để các hạt giống trí huệ và thanh tịnh toả sáng.
- Còn **Trung luận** dùng giáo lý Tính không : Như Lai tạng là bản sinh hay thủ đắc ? Nếu Như Lai tạng là bản sinh, tại sao con người không sống được như Đức Phật ? Phật tử Trung Hoa cho rằng : Tính Không tức duyên sinh. Ngài **Long Thọ** đã dựa trên **Bát bất** để nói về việc sự vật “*thiếu vắng một tự tính độc lập*” : các pháp không hiện hữu tồn tại như các thực thể trong chính chúng và thuộc về chúng. Còn ngài **Pháp Tạng** bảo rằng : các pháp chỉ hiện hữu trong mỗi

tương thuộc tương duyên (Duyên khởi) và không hề có Tự Tính; toàn thể vũ trụ bao la và sai biệt, trong Tính Không triệt để, vốn tự nó là **Pháp Thân** (Dharmakaya), là Thân trang nghiêm rực rỡ của Như Lai (tathagarba).

3. Ảnh hưởng của Lão giáo

a. Đạo huyền diệu²⁶

Lão Tử nói nhiều về Đạo :

“Cốc thần bất tử, đó là Huyền tấn. Cửa Huyền tấn chính là gốc rễ trời đất. Miên man trường tồn, dùng không bao giờ hết.” [Đạo Đức Kinh, chương 6]

Khái niệm “Huyền” (mystery) được Lão Tử nói ngay từ trong chương đầu cuốn Đạo Đức kinh.

*“Không tên là khởi đầu của trời đất, có tên là mẹ của muôn vật. Cho nên thường không để nhìn thấy cái có vi diệu trong cái không. Thường có để nhìn thấy cái không vi diệu trong cái có. Hai cái đó cùng một nguồn gốc, nhưng tên khác nhau, đều gọi là **huyền**. (Cái) huyền ấy thâm sâu hơn cả những gì thâm sâu; chính là cửa phát sinh ra mọi điều huyền diệu.”*²⁷ [Đạo Đức Kinh, chương 1]

Rồi ngài liền giải thích lẽ huyền vi ấy :

²⁶ Huyền có nghĩa là huyền bí, huyền diệu, sâu thẳm, chân lý thâm sâu, “tối tăm”. Một số kinh, luận của Hoa Nghiêm đã bàn về **lẽ thâm sâu, huyền diệu** của Phật pháp. Ngài Pháp Tạng đã dùng chữ **Huyền** để nói về 10 điều kỳ diệu, hay “thập huyền môn”.

²⁷ Bản dịch của Nguyễn Hiến Lê : *Đạo mà có thể diễn tả được thì không phải là đạo vĩnh cửu bất biến; tên mà có thể đặt ra để gọi nó [đạo] thì không phải là tên vĩnh cửu bất biến.*

“Không”, là gọi cái bản thủy của trời đất; “Có” là gọi mẹ sinh ra muôn vật.

Cho nên, tự thường đặt vào chỗ “không” là để xét cái thể vi diệu của nó [đạo]; tự thường đặt vào chỗ “có” là để xét cái [dụng] vô biên của nó.

Hai cái đó [không và có] cũng từ đạo ra mà khác tên, đều là huyền diệu.

Huyền diệu rồi lại thêm huyền diệu, đó là cửa của mọi biến hóa kỳ diệu.

“Đạo có đủ đặc tính của vật chất; trạng thái mơ hồ của Đạo là trạng thái duy nhất. Chính trong trạng thái mơ hồ ấy vẫn có hình tượng có thể nghe và thấy được. Cũng chính trong trạng thái mơ hồ ấy vẫn có vật thể mà ta có thể nắm bắt được. Trong trạng thái mơ hồ ấy vẫn có một thứ tinh tế. Thứ tinh tế ấy rất chân thực, mà trong sự chân thực đó lại có sự tồn tại vật chất.” [Đạo Đức Kinh, chương 21]

Hoặc :

“Khoảng trời đất giống như ống bể thợ rèn. Trống không mà không hao kiệt; càng động, hơi càng ra.” (Đạo Đức Kinh, chương 5)

“Huyền đức thâm hĩ, viễn hĩ, dữ vật phản hĩ, nhiên hậu nãi chí đại thuận”. (Đức huyền diệu sâu thẳm, cùng với vạn vật trở về, rồi sau mới đạt được sự thuận tự nhiên).

Vạn vật đã huyền bí, mà cái Đạo thâm sâu ấy là thâm sâu nhất, là mối tương quan giữa Vô và Hữu :

“... Huyền ấy thâm sâu hơn cả những gì thâm sâu; chính là cửa phát sinh ra mọi điều huyền diệu.”

Nó giống như cái “Huyền nhiệm của mọi huyền nhiệm” (Mystery of mysteries). Ý tưởng này rất quan trọng, đến nỗi sau hơn 5 thế kỷ, phong trào Huyền học lại đào xới nó lên. Và một số nhà sư Phật giáo dùng ý tưởng ấy để gán cho Phật pháp của họ như : Seng-chao (384-414), Chih-tsang (549-623), Yuan-hsiao (617-686) và Li T’ung-hsuan (635-730).

Dấu vết tư tưởng Lão Trang được tìm thấy trong tác phẩm của Trùng Quán chú giải về Hoa Nghiêm kinh :

*“Đi-về chẳng bến bờ;
Tới-Lui từ một nguồn cội.
Huyền thay, diệu thay, thẳm sâu thay,
Không lời, không ý nào xuyên thấu
Đích thị là Pháp giới.”*

Thật ra ngài Trùng Quán chỉ muốn lấy lại từ ngữ của Lão Trang, song ý nghĩa thì khác hẳn.

b. Trở lại là cái động của Đạo

“Trở lại là cái động của Đạo” (Ch. 40) : Khi một vật phát triển đến cực điểm với những tính chất nào đó, thì những tính chất ấy đi ngược trở lại, tạo thành những tính chất tương phản. Đó là luật tự nhiên.

- “*Phản giả, đạo chi động*”.
(Luật vận hành của đạo là quay trở về). [Đạo Đức Kinh, chương 1]
- “*Có một vật hỗn độn, sinh thành trước trời đất; yên lặng, trống không; đứng một mình mà chẳng thay; đi khắp nơi không dừng; có thể làm mẹ thiên hạ. Ta không biết tên của nó, nên đặt tên nó là Đạo. Gượng gọi tên đó là Lớn. Lớn là đi, đi là xa; xa là trở lại. Cho nên Đạo lớn, Trời lớn, Đất lớn, Người cũng lớn.*” [Đạo Đức Kinh, chương 25]

Thay vì dùng chữ **phản**, có lúc Lão tử; chương 16, dùng thêm chữ **phục**:

“*Vạn vật tịnh tác, ngô dĩ quan phục*”.

(Xem vạn vật sinh trưởng, ta thấy được qui luật phản phục).

Phản hay phục đều cùng một nghĩa như nhau : **quay trở về**.

Trong kinh **Dịch**, luật phản phục được tượng trưng bằng **quẻ Phục** (gồm năm hào âm ở trên và một hào dương ở dưới). Khi khí âm đã phát đến cực điểm (sáu hào cùng là âm cả, tức tháng 10 Âm, tháng lạnh nhất) thì một hào dương xuất hiện ở dưới, nghĩa là khí dương bắt đầu sinh trở lại. Do đó mà quẻ có tên là Phục (trở lại), thuộc tháng 11 âm lịch, ngày đông chí (solstice d’hiver).



Luật phản phục của Đạo tức là luật tuần hoàn của vũ trụ : gió lốc không hết buổi sáng, mưa rào không hết ngày (phiêu phong bất chung triêu, sậu vũ bất chung nhật – ch.23).

“*Phù vật vân vân, các phục qui kỳ căn*” (ch.16).

(Vạn vật phồn thịnh đều trở về gốc của chúng).²⁸

²⁸ Gốc = căn nguyên, tức là Đạo.

Trong chương 14, Lão Tử viết : “*đạo trở về cội vô vật*” (phục qui ư vô vật). Vạn vật trở về với đạo, tức là về cội vô vật.

*“Luật vận hành của đạo là trở lại lúc đầu (...) Vạn vật trong thiên hạ từ “có” mà sinh ra; “có” lại từ “không” mà sinh ra. (Phản giả đạo chi động... thiên địa vạn vật sinh ư hữu, **hữu sinh ư vô**). [chương 40]*

Vậy thì khởi thủy là “**Vô**”. Từ “Vô” mà sinh “**Hữu**”. Vạn vật sinh thành, biến hoá, tới một trạng thái nào đó, rồi tất cả đều trở lại, trở về với “Vô”. Và từ cái “Vô” lại sinh “Hữu”... Cho nên Đạo mới có thể “thường Đạo”, và cái luật phản phục, qui căn ấy cũng là bất biến vĩnh cửu (thường hằng).

Sống ở đời, biết được qui luật “phản phục” bất biến ấy, mới là sáng suốt :

“Phục mệnh viết thường. Tri thường viết minh, bất tri thường, vọng tác hung. Tri thường dung”.

“Trở về gốc (căn nguyên)... gọi là “trở về **mệnh**”. Trở về mệnh là luật bất biến (thường) của vạn vật. Biết luật bất biến thì sáng suốt, không biết thì vọng động mà gây hoạ. Biết thì bao dung” (ch.16).

Thật ra thì Phật giáo Ấn Độ cũng nói tới “cội nguồn” (source); thực tại này được ám chỉ là Alaya Thức, là Như Lai tạng (tathagatagarbha), tức là nơi mọi vật mọi hiện tượng đi vào hiện hữu.. Nhưng khó mà tìm thấy ý tưởng mọi vật trở về “cội nguồn”. Bởi lẽ con đường giải thoát là gạt bỏ những ảo tưởng mà trí tuệ đã áp đặt lên Thực Tại chân thật, hơn là trở về với Thực Tại ấy.

Đàng khác, “trở về” (phản phục, hoàn, qui) cội nguồn là nét chủ đạo của Lão giáo, cách riêng của Lão tử. Các tổ sư Hoa Nghiêm cũng nói tới “trở về với Nhất chân pháp giới”, là trở về với nguồn cội uyên nguyên : Giác ngộ là trở về Nguồn, bằng cách rũ bỏ cái Sai lầm, trở về Nguồn thì **an tĩnh**. Đó chính là mục tiêu của Hoa Nghiêm.

c. Thể & Dụng

Tân Nho và Tân Lão bàn nhiều về tương quan của Thể-Dụng, hiểu như bản-tính và công-dụng của sự vật. Vương Bật (Wang Bi, 226-249) xem

Thể-Dụng là tương quan giữa thực tại và các biểu hiện của nó. Theo lời giải thích của Wing-tsit Chan thì người Trung hoa quan niệm mỗi vật hiện hữu trong tương quan giữa bản thể (hiểu là *bản tính sự vật*) và tác dụng của nó (*được dùng vào những việc khác nhau*).

Hoa Nghiêm lại dùng Thể-Dụng với ý nghĩa khác hẳn so với Lão giáo. Chẳng hạn, đối với Vương Bật, Thể-Dụng được dùng để qui chiếu về **vô-hữu** (non-being); còn ngài Pháp Tạng dùng Thể-Dụng để nói về hai mặt Bản thể và tác dụng của một vật, và giải thích về sự đồng nhất và dung thông của Lý và Sự. Dưới cái nhìn của Hoa Nghiêm, Thể-Dụng không là những thứ “tĩnh” (static), mà là luôn “động” (dynamic). Tương quan Thể-Tướng-Dụng là điều trọng yếu nhất của Hoa Nghiêm.

d. Lý Sự

Chữ Lý được **Trang tử** dùng nhiều lần, với ý nghĩa là sự **hiểu biết của trí tuệ**, đối lập với Tình (cảm) nơi con người.

Mọi vật ngang nhau

“Vật nào cũng là vật khác mà cũng là chính nó. Phân biệt vật và mình thì không thấy được lẽ đó, hoà đồng với vật thì thấy được. Cho nên mới bảo cái kia là tự cái này mà ra, mà cái này cũng tự cái kia mà có. Chẳng hạn người ta phân biệt sống và chết, sự thực sống cũng là chết, chết cũng là sống. Cái có thể được cũng là không thể được, cái không thể được cũng là cái có thể được. Xác nhận cũng là phủ nhận, phủ nhận cũng là xác nhận. Thánh nhân không chấp nhất nên mới rạc rở ở trên trời.

Mình là người khác, người khác cũng là mình. Người kia có quan niệm của họ về thị, phi. Mình cũng có quan niệm của mình về thị, phi. Có sự khu biệt thực nào giữa mình và người kia không? Mình và người dường chống đối nhau nữa, cái chót [tức cái cốt yếu] của Đạo ở đó. Cái chót đó ở trung tâm cho nên ứng với các biến hoá vô cùng. Cái “thị” (phải) biến hoá vô cùng, mà cái “phi” (không phải) cũng biến hoá vô cùng. Cho nên mới bảo: Không gì bằng dùng trực giác. (Xem Trang Tử, Nam Hoa Kinh, Nội thiên, 3-4).

Tương quan giữa sự vật và Đạo

“... Cho nên một cọng cỏ nhỏ với một cây cột lớn, một người đàn bà xấu với nàng Tây Thi, với tất cả các cái bậy bạ, dối trá, quái dị đều hợp nhất ở trong Đạo hết. Cái nhất đó phân chia ra thành vạn vật, phân chia ra rồi thì không còn cái trước nữa mà cái này sẽ mất đi. [nghĩa là có sinh thì có diệt, có diệt thì có sinh]. Nhưng không vật nào có sinh thành, có huỷ diệt vì rốt cuộc lại hợp nhất ở trong Đạo...”

Trên đời không có gì lớn bằng đầu chiếc lông mùa thu, mà núi Thái Sơn thì nhỏ. Không ai thọ bằng đũa trẻ chết yếu, mà không ai yếu bằng ông Bành Tổ. Trời đất cùng sinh ra với tôi; vạn vật và tôi hợp nhất, chỉ là một.” (Xem Trang Tử, Nam Hoa Kinh, Nội thiên, 7).

Tân-Lão-giáo dùng chữ Lý để nói về Đạo, hiểu là “nguyên lý phổ quát”, “nguyên lý cần thiết”, “nguyên lý làm cho một vật là chính nó”, “nguyên lý tối thượng”.

Lão tử và Trang Tử gọi Đạo là Vô, hiểu là vô danh, vì Đạo không phải là một vật, nên không thể gọi tên. Về sau, Hướng Tú (221-300) và Quách Tượng (? – 312) chú giải Đạo là Vô, là “chẳng có gì”, hay gọi là “hư không” : **“Đạo không có chỗ nào là không có, nhưng chỗ nào cũng đều là không”** (Trang Tử chú sớ, thiên 6), và “các vật đều tự tạo, không cậy dựa vào đâu, đó là lẽ chính của trời đất vậy.” (thiên 2)

Có thể tóm tắt Quách Tượng với nhiều chủ trương :

- Vật tự hóa vô thủy vô chung, “tự nhiên” mà biến hóa.
- Không có một tác nhân sáng tạo tiên nghiệm.
- Các pháp cùng sáng tạo và duy trì lẫn nhau qua các động tác hỗ tương, nhưng mỗi vật sống tự nó.

Vì thế, một người được sinh ra, dù không quan trọng, nhưng tất yếu phải có những tính chất phải có, vẫn cần toàn thể vũ trụ làm điểm tựa cho sự hiện hữu của mình. Tất cả mọi vật trong vũ trụ không thể chấm dứt tồn tại, mà không tác động ảnh hưởng đến con người đó. Nếu một yếu tố bị thiếu đi, thì y không còn hiện hữu. Nếu một nguyên lý bị xâm phạm, y sẽ không còn sống nữa.

Vương Bật và Kuo Hsiang (- 312) giải thích Đạo bằng từ Lý, hiểu là “nguyên lý phổ quát”, “nguyên lý cần thiết”, “nguyên lý làm cho một vật là chính nó”, “nguyên lý tối thượng” Nhưng trong khi Kuo Hsiang bênh vực cho cái lý nội tại trong sự vật và có vô vàn lý, thì Vương Bật đề cao cái Lý siêu việt tuyệt đối. Chính khái niệm Lý này, sau đó một thời gian khá lâu, mới được Phật giáo triển khai. Chẳng hạn như Chih-tun (314-366), Hui-yuan (334-416), Seng-chao (384-414) và Tao-sheng (360-434). Đường như quan niệm về Lý-Sự của Hoa Nghiêm được hình thành từ truyền thống này.

4. Quan điểm của Phật Giáo

Đạo là con đường mà theo đó các pháp hiện hữu, tồn tại; Đạo không phải là Thai tạng tiên nghiệm, cũng chẳng phải là thực thể siêu hình vốn có sẵn trong các pháp. Có thể nói Đạo là **cách hiện hữu của các pháp trong tương quan hài hoà**. Điều này ảnh hưởng tới quan niệm của Pháp Tạng. Các phái Phật Giáo khác chỉ chấp nhận Phật Tính trong hình thức **nguyên nhân** nơi tâm chúng sinh, còn Pháp Tạng lại thừa nhận trong hình thức **kết quả**, nghĩa là trong chúng sinh tồn tại chính tự thân Phật quả cứu cánh. Vì thế, Hoa Nghiêm chủ trương : mọi pháp hữu tình và vô tình đều có Phật tính, hoặc nói cách khác, mọi pháp = Phật tính. Vì sao thế ? Chúng ta cần ghi nhận một số quan điểm đã có sẵn.

- **Đại thừa Khởi tín luận** không là tác phẩm của Mã Minh (Asvaghosa), mà được sáng tác ở Trung Hoa vào một thời kỳ muộn hơn, dựa vào nhiều nguồn như kinh Như Lai tạng và Thực tính luận. Từ **Nhất Tâm** được diễn tả dưới 2 hình thức : Nhất Tâm là **Như Như**, là Thực tính trong bản chất thanh tịnh; và Nhất Tâm là **Luân hồi sinh tử** trong hình thức nhiễm ô. Vì thế chúng sinh là sự pha trộn của Chân lý và tính hư ngụy sai lầm, của Tuyệt đối và hiện tượng. Thực tính và Tuyệt đối đều hiện hữu trong hình thức nhiễm ô và thanh tịnh. Cho nên ta không thể đạt tới Thực tính ngoài các hiện tượng, và cái Tuyệt đối không nằm riêng rẽ với cái tương đối, hiện tượng.

- **Tương quan Chân-Giả, thanh tịnh-nhiễm ô** : Trong cuốn Khởi tín luận, Huệ Viễn ²⁹ cho rằng **Như Như Thực tính** là một pha trộn giữa thanh tịnh và nhiễm ô và các pháp vừa giống nhau (đồng) vừa khác nhau (dị). Ngài Pháp Tạng còn đi xa hơn : thế giới là một hỗn hợp của cái tuyệt đối và các hiện tượng (tương đối); dù các pháp có khác biệt nhau về **Tướng** (đặc điểm riêng của sự vật) và **Dụng** (chức năng), chúng vẫn triệt để đồng nhất trong **Tuyệt đối thể** như là Thực tại của chúng. Hoa Nghiêm gọi là tương tức tương duyên.

Theo Hoa Nghiêm, thì Phật pháp giới **hiện diện trong con người và mọi vật**. Phật Giáo Ấn Độ đã cố gắng đồng hóa Niết Bàn và sinh-tử, và tất cả mọi đối nghịch nhị nguyên khác đều đồng nhất trong Tính Không chung của chúng. Nhưng người Trung Hoa lại chú trọng tới việc đồng hóa vũ trụ pháp giới với Như Lai thân (Phật Thân), với những kiểu nói như : **“không nhiễm ô, mà lại nhiễm ô”** (= cái thường tồn trở thành cái vô thường), **“nhiễm ô, mà lại không nhiễm ô”** (khi trở thành vô thường, nó không đánh mất tính thường tồn của nó). Vì thế, “Pháp thân luân hồi trong Ngũ đạo được gọi là chúng sinh” (Luận giải, T. 1866, tr. 499 a-b).

Nói “nhiễm ô” là nói về óc phân biệt; nói “thanh tịnh” là nói cái nhìn trong ánh sáng của Trí Huệ Bát Nhã, tức là nhìn thấy các pháp trong mặt thật của nó như là tương tức tương duyên.

Mục tiêu của **Tân Đạo gia** là tìm về **lẽ Chí thiện** trong sự cộng sinh hài hòa của các hiện tượng, cũng ảnh hưởng tới Pháp Tạng; ngài cũng nhìn thấy lẽ chí thiện – như là Tính Không, Phật Thân, Thực Tại, Phật Tính – và cùng một ý nghĩa với Pháp giới (vũ trụ), nơi mà mọi phân biệt đều được làm cho **hài hòa**, mọi pháp đều là nhân duyên cần thiết cho toàn thể.

Ngay từ ở Ấn Độ, Hoa Nghiêm đã đồng hóa vũ trụ trong thực tính của nó với Phật Thân³⁰. Có thể nói Hoa Nghiêm là một tập hợp tư tưởng nhiều giáo lý, nhất là Tính Không và Như Lai tạng theo cảm nhận của người Trung Hoa. Không có pháp trọng pháp khinh, tầm thường hay

²⁹ Huệ Viễn sống vào thời Nam Bắc Triều và nhà Tùy.

³⁰ Đức Phật Pháp giới = Đức Tỳ-lô-gia-na lại có nguồn gốc Ấn Độ, chứ không phải Trung Hoa.

thấp kém, nhưng chúng đều có giá trị tối cao, vì mọi pháp đều là Không, và bày tỏ cho biết Thực tính ấy (Tính Không, Phật Thân).

IV. Tư tưởng Triết lý Hoa Nghiêm

A. Sắc tức thị Không

1. Các pháp biến đổi không ngừng

Sự vật chỉ là một chuỗi các biến cố nhất thời. Thực vậy, pháp không có thời gian : chúng biến mất khi chúng vừa xuất hiện, giống như ảo tưởng, những khung hình trong điện ảnh, như ánh chớp, ánh lửa, dù nó có vẻ như một tập hợp của nhiều sự kiện.

Santiraksita viết : “*Các pháp nhất thời biểu thị do sự tận diệt của chúng*”. Điều này có nghĩa là sự vật không tồn tại qua sát-na kế tiếp, nên không thể xem chúng là tồn tại thực sự. Cái thay đổi trong chốc lát, thì gọi là không, là không hiện hữu tồn tại.

Kinh Kim Cang viết : “*Tâm quá khứ bất khả đắc, tâm hiện tại bất khả đắc, tâm vị lai bất khả đắc*”. Các pháp nằm trong thời gian đều là không. Các pháp trong quá khứ đã không còn, cái hiện tại không dừng trụ, cái vị lai chưa đến. Cái vô thường vốn không sinh không diệt, nghĩa là : vô thường là thay đổi, biến động, không dừng trụ; đồng thời cũng không có pháp cá biệt như là tồn tại. Nếu có một pháp tồn tại không thay đổi, thì mọi pháp đều không thay đổi. Do đó, trong thế giới này, sự thay đổi là liên tục và nhất thời. Và lại, khái niệm Hiện hữu luôn gắn liền với khái niệm tồn tại : không tồn tại là không hiện hữu, không hiện hữu là Không. Sát-na của cái gọi là tồn tại cũng là sát-na của cái không tồn tại : vì lẽ có sinh mới có diệt, có diệt mới có sinh ... Vô thường không phải là Sinh (diệt), cũng không là Diệt (Sinh), mà vô thường đồng thời không Diệt (Sinh) cũng không Sinh (Diệt). Bởi thế, Vô thường và Tính Không là như nhau, chỉ khác về cấp độ thâm sâu.

2. Các pháp không có Tự tính = Không

Theo quan điểm Trung đạo của ngài **Long Thọ**, thì các pháp được hợp bởi nhiều nguyên nhân hay nhiều yếu tố khác nhau, nên chúng là một

phức hợp về cấu trúc, không tự tồn tại (thực ngã), không có tự ngã độc lập, nhưng pháp tồn tại nhờ các pháp khác. Các pháp không có một bản tính xác định, mà chỉ xuất hiện trong mối tương quan liên hệ (các điều kiện). Khi điểm qui chiếu thay đổi, các pháp cũng thay đổi hoặc bị biến mất. Các pháp không có **Tự tính**, không tự tồn tại, chúng chỉ hiện hữu tương đối.

a. **Tự tính** (Ngã) là một thực thể tự đầy đủ, tồn tại độc lập, xác định và bất khả phân.

Nếu hiểu Tự tính là Tự Ngã, hoặc Ngã, thì Ngã thường được xem là cái **“vĩnh hằng bất biến, nhất quán và tự tại”**. Từ lúc được sinh ra cho tới chết, Toàn luôn là Toàn; một sát nhân 9X, dù thay đổi diện mạo, cách sống ... 50 năm sau, khi bị bắt, vẫn bị xem là cùng một tên sát nhân năm ấy ... Thực ra, thì cái Ngã này chỉ là cái ngã chủ quan, một cái ngã “giả lập” và hữu ích trong cuộc sống mà thôi.

Ngã cũng là cái **bất khả phân**, nó phải hợp nhất, tinh ròng, không pha trộn. (Td: một tội nhân thay hình đổi dạng, đổi tên, nhưng những đặc tính nhận dạng vẫn y nguyên). Ngã là một nguyên thể. Dù tôi có bị chứng lú lẫn, nó trước quên sau, hay bị chứng tâm thần phân liệt, thì cái Tôi vẫn còn, tôi vẫn là tôi ...

Dưới cái nhìn của Phật Giáo, Ngã là một đơn thể cơ bản, không chứ thành phần, hay là một nguyên thể gồm nhiều thành phần cấu tạo. Cái thân ta do Ngũ Uẩn, 12 xứ, 18 giới (=94 pháp) cấu tạo nên. Nếu trong nguyên tử có một năng lực để kết hợp các hạt bên trong nó, mà không có năng lực này, thì nó không thể tồn tại. Trong con người cũng có một năng lực hợp nhất, nó gây ra sự chấp trước, chấp thủ; buông xả lực kết hợp này, sẽ là giác ngộ.

Ngã vốn **tự tồn tại** dựa vào sự **tự do, độc lập và ý chí** : luật sư biện luận cho bị cáo rằng : lúc xảy ra sự cố, bị cáo đã có hơi men ...”, để tòa án giảm nhẹ tội; hoặc khi ta xin lỗi “tôi không phải là chính mình...”, nghĩa là tôi bị tước đoạt tính tự do, tự chủ, ý chí (tự tại). Ý chí được xem như khả năng làm chủ các quyết định, là cái ngã hiểu theo nghĩa thông thường, ai ai cũng hiểu nó như một kinh nghiệm trực tiếp và nhất thời. Ý

chí tự do thực sự là một điều rất hiếm, nó cũng bị “tiền định” bởi tâm tính, tập quán, kiến thức hoặc những điều kiện bên ngoài.

b. **Vô Ngã** : được hiểu như vô ngã tính, là tính không trong bản ngã cá nhân; hoặc như vô tự tính, là Tính Không trong mọi pháp (phạm vi rộng)

Tính Không (Svabhava – Sunyata) : mọi pháp đều do lý nhân duyên, nên không có tự tính, các pháp không hiện hữu tồn tại, mà chỉ là những biến cố nhất thời, tương đối.

- Nếu tất cả các pháp đều có tự tính, điều gì sẽ xảy ra ? Dĩ nhiên không có điều gì xảy ra cả : không có sinh-diệt, biến hóa, tiến bộ, thăng trầm ... Long Thọ viết : *“Bởi vì có tính không, tất cả pháp được thành. Nếu không có tính không, nhất thiết pháp không thành”*.
- Nếu không có Ngã thường tồn, cái gì sẽ gánh chịu Nghiệp báo ? nỗ lực tâm linh có ích lợi gì ? Nếu có một dãy số là số 0, bạn có thể thay thế nó bằng bất cứ con số nào. Vả lại, Tính Không không nhắm đánh đổ cấu tạo của các pháp, mà nhắm loại trừ mọi **chấp thủ**, luyến ái nơi con người.

Theo **Duy Thức Tam Thập Tụng** của Thế Thân, thì thế giới hiện tượng là sự phóng chiếu của thức thứ 8 (Tâm Thức Alaya). Ngoài nghiệp cá nhân, con người còn có một cộng nghiệp giống nhau, nên cùng phóng chiếu một hình ảnh trên cùng một nơi chốn : con cá sống trong nước, nhưng không cảm nhận được như con người ...

Thuyết Hữu Ngã tuyệt đối của **Upanishads** xem đáng Tội Thượng thanh tịnh, bất biến, như cây cổ thụ vĩ đại, là nguồn sống của mọi loài, là chất vàng của mọi thứ bằng vàng (Ch. Up. 6.1.5; Brh. Up. 2.5.15), là trục xe và vành xe nâng đỡ vạn vật, là gốc rễ của muôn vật (Ch. Up. 6.8.6) và chỉ có Đại Ngã mới thực sự tồn tại (Ch. Up. 6.22).

Còn **Tomas Aquino** chỉ bàn về bản chất sự vật, mà không đặt nặng vấn đề hiện hữu. Chữ **Whatness** chỉ bản chất các thuộc tính³¹, hình dáng sự vật; còn chữ **Thatness** lại nói về tính hiện hữu tồn tại³². Thatness tương

³¹ Thí dụ : chiếc bánh nướng vàng rộm, giòn, ngon ngọt ...

³² Thí dụ : còn kem bán không ?

tự như chữ Is-ness = là, tồn tại; hoặc chữ Beingness = đang là, hiện thể. Thực ra, khi ta nói một vật đang có mặt, đang hiện hữu, thì nó trở thành Whatness (bản thể), còn hiện hữu tồn tại chỉ có thể nhận biết bằng trực giác.

Sau 1975, khi được hỏi “ngoài miền bắc có tivi không, anh bộ đội mạnh dạn trả lời : “Ồi giới ơi, tưởng thứ gì không có, chứ tivi thì chạy đầy đường”. Anh ta chẳng hiểu tivi là cái thứ gì, nhưng vẫn khẳng định một sự hiện hữu tồn tại, một hiện thể.

Chữ Essence khác với chữ Existence :

Essence (Bản chất) = biểu thị các thuộc tính (attribute), hình dạng (form), bản tính (nature) hay thực chất (quidify).

Existence = hiện hữu tồn tại, chỉ ề thực tại (actuality) đang là (Is-ness), hiện diện thoáng qua (Immédiate presence), hoặc hành động hiện hữu tồn tại (act of existing); hoặc được hiểu như Suchness = như thi, như như, thực tính.

Chữ Tính Không được hiểu theo 2 nghĩa : Không là (các thuộc tính : là cái này, cái nọ ... không nắm bắt được bằng nhận thức); hoặc nó có nghĩa là Không có tự tính. Tự tính vốn thanh tịnh, thuần khiết, là một hình thức chấp trước câu sinh vi tế, và là Tâm thức Alaya là nguyên nhân của sinh tử luân hồi.

Còn Tính Không tuyệt đối và tính siêu việt tuyệt đối của **Hoa Nghiêm** là pháp môn bất nhị, nghĩa là không có đối tính nhị nguyên. Cho nên, ta không thể nào nói về nó, hoặc là ta chỉ biết **im lặng** mà thôi.

Tâm kinh viết : “Trong Tính Không, không có Sắc, không có thụ, ... tưởng... hành... thức; không có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; cũng không có sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; không có vô minh, mà cũng chẳng có kết thúc vô minh, không có lão-tử hoặc chấm dứt lão-tử; không có khổ, diệt, đạo; không có Trí Huệ, cũng chẳng có chứng đắc.”

Như thế thì Ngũ uẩn, thập bát giới, Tứ diệu đế, bát chính đạo, Niết bàn ... đều bị hủy bỏ. Tính Không nói đây, không là hiện hữu tồn tại, mà cũng không phải là hư vô, nó có nghĩa là không thể nhận thức hay mô tả bằng những quy ước thông thường của ngôn từ và tư tưởng. Vâng, đúng

là không có gì để nói : vì khi mọi pháp đã tận diệt, thì ngôn từ cũng tận diệt. Ngài Long Thọ từng nói : “Nếu có pháp bất không, ắt có pháp không. Mà thực sự chẳng có pháp bất-không, làm sao có pháp không ?”

Nếu ta cứ bám vào Tính Không, ta lại rơi vào sự đoạn diệt. Vì thế, Tính Không tuyệt đối là việc tự phủ định chính mình, là vượt lên trên nó; và nhờ Tính Không, các pháp mới hiện hữu : Ấy là “Không tức thị Sắc” vậy.

10 so sánh Tính Không

- 1/ Tính Không ngụ ý tính vô ngại : nó hiện hữu trong mọi vật, song không cản trở một vật nào.
- 2/ Tính Không hiện diện khắp nơi, bao trùm mọi vật.
- 3/ Tính Không luôn bình đẳng, không có sai biệt.
- 4/ Tính Không mênh mông bao la, rộng lớn vô tận.
- 5/ Tính Không vô tướng: không có hình dáng, dấu vết.
- 6/ Tính Không thanh tịnh, không ô nhiễm.
- 7/ Tính Không vốn bất động, yên nghỉ, vượt trên sinh tử, thành hoại.
- 8/ Tính Không là phủ định tích cực : phủ định mọi cái có giới hạn, kết thúc.
- 9/ Tính Không là phủ định của phủ định : phủ định ngã tính, tự tính.
- 10/ Tính Không là bất khả thủ đắc, nhận thức.

3. Tính Không và logic

Luật đồng nhất ($A=A$) được xem như nguyên lý cơ bản, mà không cần chứng minh; nó có nghĩa là A hiện hữu tồn tại như là chính nó. Vì thế nó cho ta cảm nhận về cái đang là, về một thực thể có thật (tự tính, tự ngã). Luật đồng nhất vốn hiển nhiên và được dùng để chứng minh cho cái khác : chẳng hạn $A = 2/10 \text{ EUR}$; nó giúp ta kiểm tra sự tương hợp giữa cái này và cái kia.

Theo kinh Bát nhã, thì $A = A$, vì nó không có tự tính, hoặc vì $A = -A$, chẳng hạn khi nghiên cứu về ánh sáng, các nhà khoa học bảo ánh sáng là sóng, mà nó cũng là hạt; Khi nó là sóng thì không phải là hạt; khi nó là hạt, thì nó không là sóng. Gọi A là ánh sáng, ta có $A = \text{sóng}$, $A = \text{hạt}$, thì $A = -A$.

Còn luật mâu thuẫn : $\neg(\neg X) = X$; không có gì vừa đúng vừa sai; nó đúng trong giới hạn vật lý cổ điển. Còn đối với Bát Nhã, 2 phủ định không nhất thiết thành 1 khẳng định. Trong vật lý hiện đại, mọi vật đều tương đối, nên có A và $\neg A$, vì A có thể trở thành vật khác trong cảnh giới khác, vì A không có tự tính. Mỗi quan điểm đều có vị trí và giá trị chân lý khác nhau.

4. Nhị đế

Kinh Kim Cang viết rằng : Tâm không phải là tâm, nên mới gọi là tâm :

$$T = \neg T, \ni A$$

Tục đế - chân đế - Huyền (Maya, hợp nhất cái tục & siêu việt)

Với Hoa Nghiêm, đây không là hai thực thể tách biệt trong hai phạm trù riêng rẽ và phân chia, nhưng chúng hoàn toàn tương tức. Có vượt qua được chính ban thân hệ thống, mới nhận thấy cả hai là vô phân biệt : “Không tức thị sắc, sắc tức thị không”. Hoa Nghiêm gọi là tính Không vô đối, hoặc Bát Nhị.

Tục đế	Chân đế
1. Hữu : A khẳng định hiện thể; có nhiều cấp độ chân lý.	1. Vô : $\neg A$ phủ nhận hiện thể
2. Vừa Hữu vừa Vô : $A \wedge \neg A$ vừa hiện thể vừa phi hiện thể, là chấp trước vào các cực đoan : sinh tử/Niết bàn, hữu hạn/vô hạn, sạch/nhơ ...	2. Phi Hữu phi Vô : $\neg(A \wedge \neg A)$ phủ nhận cả hiện thể và phi hiện thể.
3. phi phi hữu, phi phi vô : $(A \wedge \neg A) \wedge \neg(A \wedge \neg A)$ vừa khẳng định vừa phủ nhận hiện thể và phi hiện thể	3. phi phi bất hữu, phi phi bất vô : $\neg[(A \wedge \neg A) \wedge \neg(A \wedge \neg A)]$ không khẳng định cũng không phủ nhận hiện thể và phi hiện thể.

Tính Không mà Hoa Nghiêm muốn nói tới là Tính Không **vô trụ** : phi nhị phi bất nhị. Vấn đề chính nằm ở chỗ khẳng định hay phủ nhận hiện

thể và phi hiện thể: Tục đế luôn khẳng định, Chân đế luôn phủ định. Qua bảng Nhị đế trên, **Cát Tạng** dùng phép biện chứng bản chất vô trụ của Tính Không.³³

Tăng Triệu cũng nói về bản chất vô trụ của Đạo như sau :

*Vạn vật đều có đối đãi,
Chỉ có Đạo là độc tôn.
Bên ngoài Đạo chẳng có gì,
Bên trong Đạo, chẳng phải trống không,
Chẳng trong chẳng ngoài.
Bao hàm Thái Nhất,
gom toàn vũ trụ, hết thấy vạn vật.
Cái Thực Tướng ấy,
Phi nội phi ngoại, phi tiểu phi đại,
Phi nhất phi dị, phi minh phi muội,
Phi sinh phi diệt, phi thô phi tế,*

.....

Vì thế, Đạo là cái không thể gọi tên, nói là Nhất, chẳng qua là nói để có cái nói, chứ Chân lý là thứ không thể diễn tả.

Vậy thì, có thể dùng logic để chứng minh cho nó được chẳng? Làm sao ta cảm nghiệm được điều đó? Thứ Viên dung mà Hoa Nghiêm muốn nói tới, thật khác xa với thực tại trước mắt chúng ta, phải chăng chỉ là một lý tưởng xa vời ?

Tâm Kinh viết : “Vì không có gì để chứng đắc, nên Bồ tát mới noi theo Bát-Nhã Ba-la-mật, để được Tâm không có gì ngăn ngại; vì không có gì ngăn ngại, nên không có sợ hãi, xa lìa hết thấy mọi điên đảo mộng tưởng và đạt đến cứu cánh niết bàn”.

Tóm lại ta có thể nói rằng :

- Không : mọi nỗ lực giải thoát đều phát xuất từ việc cá nhân chứng ngộ, chứ không do một Thượng đế nào; vả lại, bản thể luận được xem là phương thể giải thoát.

³³ Một môn sinh hỏi : Bạch sư phụ, Đệ Nhất Nghĩa là gì : Sư phụ nói : Nếu ta nói với người Đệ Nhất Nghĩa là gì, thì nó đã trở thành đệ nhị nghĩaq mất rồi.

- Không : phủ định hoàn toàn Ngã tính : tướng, ngã, chúng sinh, thọ, già, luật, bổ thí, hạnh nguyện ...
- Không : hợp nhất các đối đãi nhị nguyên : sinh/diệt, hữu/vô, chủ/khách ...
- Không : là kinh nghiệm trực tiếp về Giác ngộ (không là một khái niệm thông thường). Nếu tính Không là một khái niệm, ắt sẽ có cái đối lập. Tính Không vốn không là một cái gì cả, nên không có cái đối lập. Cách duy nhất để diễn đạt là im lặng. Sự loại bỏ (hay là vượt qua) luôn là một đòi hỏi liên tục : ngón tay chỉ mặt trăng, nhìn ngón tay thì không thấy trăng; bỏ ngón tay thì mới thấy trăng.

B. Tương tức : đồng nhất tính

Chúng ta thử suy xét :

- Thân xác con người bao gồm nhiều bộ phận về sắc tướng (hình thức, dáng) và công dụng (chức năng) : Mỗi bộ phận không lẫn lộn với những bộ phận khác, cũng không tồn tại khi tách rời khỏi thân (điều này đúng với thân xác, nhưng không đúng với vũ trụ).
- Toàn thể không tách rời khỏi thành phần, vì thế không có thành phần thì không có toàn thể.
- Thành phần có đồng nhất với toàn thể chăng (về cấu tạo, chức năng...) ? Mỗi bộ phận có hình dáng, vị trí và chức năng riêng, không thể hoán đổi cho thành phần khác; nhưng chúng đồng nhất, vì là điều kiện nhân duyên cho cái toàn thể.

Tương tức rất khó xác định và mô tả, vì nó vượt ra ngoài mọi khái niệm, biểu tượng và lẽ lối suy tư của con người. Nói tóm gọn thì tương tức là hết thảy mọi pháp đa biệt chỉ là **Một**.

Muốn hiểu được nó, ta phải đi vào lãnh vực Phật tâm, hay Như Như, Tính Không, hoặc Lý (universal principle). Nhờ hợp nhất Sự vào trong Lý, mà tương tức được sáng tỏ. Đại sư Pháp Thuận đã giải thích rất hay trong “Ngũ giáo chỉ quán”.

Lý Sự vô ngại là sự hợp nhất hoàn toàn, dựa trên hai nguyên lý :

- Như Như = Thực tính = Lý
- Tâm = biến đổi vô thường = Sự.

Theo chân lý bất nhị, tất cả các pháp duyên sinh đó là Không, hay chỉ là **tợ-hữu**. Vì Tính Không là cái bất Không, nên nó trở thành hiện hữu tồn tại. Vì Tính Không và pháp hữu (hiện hữu tồn tại), nên chúng hoàn toàn hợp nhất, cái Thực và cái Hư phản ánh, thâm nhập và dung thông với nhau. Cho nên, hiện hữu tồn tại = phi hiện hữu tồn tại, hoặc $A = -A$.

Một ví dụ : nước và sóng. Sóng không hề khác nước, vì sóng là hiển thị của nước. Nước không khác sóng, vì nước tạo ra sóng. Sóng và nước, tuy là một, song vẫn khác nhau. Chúng khác nhau, nhưng chúng vẫn là một. Cho nên trụ trên sóng là trụ trên nước, vì sóng-nước vốn khác nhau, mà vẫn không khác nhau. Suy ra : chúng sinh hữu tình là hiện thân của Niết bàn; Niết bàn là bản tính của chúng sinh. Sinh-tử là Niết bàn, mà cũng chẳng có sinh tử Niết bàn, ví chúng không hề khác biệt nhau. Từ cảnh giới vô vi (unconditioned; asamskrta) xuất hiện các pháp hữu vi (conditioned; samskrta).

Như thế, tương tức là hợp nhất các thực thể riêng biệt đối đãi : hiện-thể/phi-hiện-thể, sinh-tử/Niết-bàn, hữu-vi/vô-vi... Nhờ chúng nghiệm được chân lý này mà Hoa Nghiêm đưa ra 10 điều huyền diệu, hay vô ngại, còn gọi là “thập huyền môn”, đồng nghĩa với Sự Sự vô ngại pháp giới

Tam tính

Mỗi vật đều có 3 mặt riêng biệt, cũng là 3 cách thức xuất hiện như sau:

- **Y tha khởi tính** (paratantra svabhava) : hiện hữu nhờ nhân duyên, nghĩa là có hiện hữu, song vô thường.
- **Biến kế sở chấp** (parikalpita svabhava) : cách nó xuất hiện sai lầm đối với tâm trí con người, nghĩa là không thực sự hiện hữu và vô thường.
- **Viên thành thật tính** (parinispanna svabhava) : thực tính của sự vật, vừa hiện hữu tồn tại, vừa vô thường.

Ngài Pháp Tạng đặt tên cho 2 mặt của mỗi tính chất :

	A	B
Viên thành thật	Bất biến	Tùy duyên
Y tha khởi tính	Vô thể	Tợ hữu
Biến kế sở chấp	Vô hữu (trên thực tế)	Hiện hữu đối với giác quan

- Viên thành thật tính : vốn là cái tuyệt đối bất biến, nó lại trở thành duyên sinh, nó nhận lấy hình thức của các pháp nhiệm ô và thanh tịnh.
- Y tha khởi tính : nó “hiện hữu tồn tại theo một cách giống như thật” (**tợ hữu**), nghĩa là có vẻ như một sự thường tồn và thực tính, khiến nó như là tối thượng. Nó không hề có thực thể, nó là Không cho mọi pháp duyên sinh.
- Biến kế sở chấp : Một mặt, nó như hiện hữu đối với giác quan, nên các pháp được xem là thật; mặt khác, nó không hiện hữu tồn tại như nó có vẻ là thể.

Tam tính đều hoàn toàn đồng nhất trong hỗn hợp hữu thể đúng/sai, thật/giả.

- Các tính chất trong hàng **A** là giống nhau, ngang hàng với cái thật và đồng hóa với Tính **Không**.
- Các tính chất trong hàng **B** đều giống nhau, ngang hàng với **Giả** và duyên sinh pháp hữu (=Sắc).
- Mỗi tính đều mang đặc tính của chân lý (**Thực**) và hư ngụy (**Giả**), hay Tính Không và pháp hữu (duyen sinh).

Ngài Pháp Tạng gọi phạm trù A là “**Bản**” (gốc) của “**mặt**” hay “**cảnh**” (phái sinh); phạm trù B (hư, giả) lại là phát triển của Bản. Vì thế “*cái Chân bao hàm cái Giả và cái phát sinh, cái Giả thâm nhập vào nguồn Chân*” (Treatise - Luận giải, T.1866, tr. 499a).

Trong khi các tông phái Phật Giáo cùng nhìn nhận rằng : Sắc và Tính vốn không đồng nhất, còn Niết bàn, Tính Không, Phật tính ... là cái bất

biến theo định nghĩa, thì Pháp Tạng lại nghĩ rằng : *cái Tuyệt đối này đi vào hiện hữu tồn tại trong cả hai hình thức thanh tịnh và nhiễm ô như những hiện tượng duyên sinh*. Ý tưởng này đặt nền trên tư tưởng cuốn *Đại Thừa Khởi Tín Luận* : Pháp thể tuyệt đối bất biến trở nên bị qui định tùy duyên và mang lấy hình thức thanh tịnh và nhiễm ô.

Cuốn Trisvabhavanirdeśa (Thích Tam tính) đã xác nhận điều này : Sự sâu xa của Tam tính gồm có hữu và phi hữu, nhị nguyên và hợp nhất, tối tăm và trong sạch, và không phân biệt các tướng :

- Biến kế sở chấp được hiểu như là hiện hữu tồn tại nhưng không thực sự hiện hữu tồn tại; các tướng của nó là cả hữu và phi hữu.
- Y tha khởi hiện hữu tồn tại một cách ảo tưởng, nhưng không hiện hữu tồn tại theo cách nó xuất hiện...
- Viên thành thật hiện hữu tồn tại trong bất nhị và là sự vắng mặt của đối tính nhị nguyên ...

Nhưng ngài Pháp Tạng không thể chấp vào những phạm trù đã thành lập, nên ngài đặt ra nhiều vấn nạn về Tam tính và tự trả lời.

- **Đồng nhất trong sai biệt** với thế giới hiện tượng, tức là nêu vấn đề đồng thể và dị thể. Gọi một pháp là hữu, vì nó là sản phẩm do các duyên góp lại mà thành, và gọi là Không vì pháp do duyên sinh đều không có Tự tính. Khi nói các pháp là đồng nhất, ta không nhầm lẫn định sự đồng nhất nơi các thực thể, mà có nghĩa là các pháp hoạt dụng giống nhau như là nguyên nhân. Một toàn thể như là toàn thể, sẽ không khả hữu nếu các pháp không đóng góp cho cái toàn thể. Vì thế phải có một thể nguyên nhân đồng nhất với các nguyên nhân khác.
- Một nguyên nhân gốc qui tụ nhiều nhân cá thể bên trong, sẽ trở thành không khác biệt nhau, được gọi là **đồng thể**. Thí dụ 12 nhân duyên : bất kỳ một mắt xích nào cũng được xem là nguyên nhân hoạt dụng, là nguyên nhân toàn thể. Nếu như từ Vô minh suy tới các pháp kia, thì có 12 vô minh. Nếu suy từ Thức, thì có 12 thức. 12 pháp tuy

riêng biệt nhau, nhưng chúng vẫn hoạt dụng như nguyên nhân duy nhất.

- Để chứng minh các pháp tuy nhiều và sai biệt nhau, chúng vẫn đồng nhất, ngài Pháp Tạng đã nêu ví dụ **10 đồng tiền** : Mỗi đồng tiền vừa là nguyên nhân vừa là cái được tạo ra, vừa là hiện hữu tồn tại vừa là Không, nhưng hiện hữu tồn tại này lại là tương thuộc tương duyên.

Chính mối tương quan nhân quả bảo toàn cho tính đồng nhất. Một pháp là hiện hữu khi được xem là nhân; một pháp là Không, khi được xem là quả của pháp kia. Một pháp vừa là hữu vừa là không. Vì thế, các pháp ngang hàng nhau, vì vừa là nhân vừa là quả. Ví dụ cái nhà là nhân và quả của cái rui, cái rui vừa là quả vừa là nhân của cái nhà.

-oOo-

Khi nhận thức về tính Không, chúng ta ý thức rằng chúng ta hiện hữu nhờ vô số các hữu thể khác, có tri giác hoặc vô tri, ở gần hay ở xa... Chúng ta cần có nhau, nên cần biết ơn và quý trọng mọi vật vô điều kiện ... vì thế giới bình thường này là thế giới Tịnh độ của Đức Phật A-di-đà.

C. Tương nhập : tương quan nhân quả

Khi nói “tương tức” là nói “sắc tức thị không, không tức thị sắc”.

Còn “tương nhập” nghĩa là không có gì hiện hữu tồn tại độc lập, riêng biệt, mà các pháp đều **tùy thuộc nhau** để tồn tại và vận hành. Khi giải thích duyên khởi bằng tương nhập, ta nói tới 3 khía cạnh của tương nhập: đồng thời câu khởi – đồng thời tương nhập – đồng thời tương dung. Chẳng hạn ánh sáng từ nhiều bóng đèn đều trộn lẫn vào nhau cách vô ngại. Ly nước trộn đường, muối, cà phê ...

Khi phân loại các biến cố, Whitehead kể ra 6 loại : con người, động vật và côn trùng, thực vật, đơn bào, đại vũ trụ (tập hợp có qui mô lớn), tiểu vũ trụ (các biến cố vô cùng nhỏ). Mọi vận hành của các biến cố thiên nhiên đều ảnh hưởng lẫn nhau, tương duyên tương sinh, tương tác lẫn nhau như Âm dương biến dịch; mọi biến đổi của bất kỳ một vật nào cũng tác động tới toàn thể sự vật.

Các pháp bao hàm lẫn nhau : thí dụ tôi đứng trong một căn phòng, căn phòng chứa đựng tôi, tôi nhìn ngắm, quan sát căn phòng ... Trong vũ trụ, không có gì là biến cố tách biệt cả. Nó vừa là hình ảnh vừa như tấm gương phản chiếu hết thấy các pháp. Mỗi biến cố là một yếu tố của mọi biến cố trong thiên nhiên. Vì thế, ta có thể nói rằng vũ trụ tương quan với thân xác ta.

1. Ấn dụ về hải cảnh tam muội của Trừng Quán

Ngài Trừng Quán dùng nhiều chiếc gương để minh họa cho tương tức tương nhập của các pháp :

- Các pháp chỉ là hình ảnh, chứ không phải là thực thể có thật.
- Muôn vạn sự vật được phản chiếu trên một tấm gương, chúng xuất hiện đồng thời với nhau.
- Mỗi một pháp (tấm gương) vừa là tấm gương vừa là hình ảnh, cho chúng ta chứng nghiệm được tính vô ngại của nguyên lý tương dung.

Tâm thức Alaya được chuyển hóa như một tấm gương vĩ đại, trong suốt, thanh tịnh và ngời sáng phản chiếu hết thấy mọi pháp, vì mỗi pháp đều tương quan với mọi pháp (phản chiếu các pháp), vì mỗi pháp đều tùy thuộc vào các pháp (hình ảnh phản chiếu). Cho nên Alaya có khả năng thu nhận hình ảnh, hay phản chiếu các pháp.

Hải cảnh là biểu tượng của Phật tâm : khi vọng tưởng tiêu tan dần, thì tâm thức sẽ trở nên thanh tịnh, trong sáng, phản chiếu vô lượng các hiện tượng : con người, mây mưa, bão tố, trăng sao, tinh hà, vương quốc của chư thánh hay quỷ thần ... Tâm thức này không tách biệt và tâm thức của con người.

Ngài Trừng Quán đưa ra một ví dụ : trong căn phòng có một gương lớn (Tâm), một đại sư (Phật) đang giảng cho một môn đồ (con người). Gương phản chiếu đại sư và môn đồ; đại sư và môn đồ nhìn thấy tâm gương, đồng thời đại sư và môn đồ cũng có tương quan hỗ tương nói/nghe, truyền/nhận, hỏi/hiếu ... Có những điều hiện rõ trước mắt, nhưng cũng có những điều tiềm ẩn.

2. *Hiện và ẩn*

Trong cuộc sống, tính viên dung thường bị che khuất bởi thói quen suy nghĩ hữu ngã của ta, khiến ta bị gò bó, hạn chế trong các khái niệm : khi nước là một thức uống, thì lập tức ta loại trừ H_2O và một tổng hợp phân tử Hễ ta quả quyết điều gì, thì làm biểu lộ khía cạnh đó, và che dấu (ẩn) những khía cạnh khác. Vì thế ta rất khó lãnh hội được mối tương quan đa thù đa biệt, tương duyên tương sinh một cách đồng thời. Còn Hoa Nghiêm lại khẳng định hiện-ẩn cùng hiện hữu tồn tại và đồng thời.

Ngài Trùng Quán lý giải : Trăng vành khuyên ta đang thấy, đó là hiện; nhưng đồng thời nó khẳng định phần ẩn (không thấy) đang hiện hữu. Sự hiển hiện của một vật bao hàm sự hiện hữu tồn tại của phần đang ẩn tàng của chính vật đó. Với con người, mặt trăng chỉ lớn bằng trái banh, nhưng với một người đang ở trên đó, thì mặt trăng lại rộng lớn mênh mông vô cùng : phần lớn là hiện, phần nhỏ là ẩn. Ngài Obama là một vị tổng thống oai phong; mà cũng là một con người bình dị, dễ thân thiện; ông vô cùng nhỏ so với thái dương và là một phần tử của một phân tử... Chắc hẳn ai cũng nhớ chuyện 5 anh mù sờ voi : mỗi anh đều trả lời một kiểu. Chính sự hạn chế của Ngã tính cố hữu (câu sinh ngã chấp) tạo ra những khung qui chiếu trong cách suy nghĩ của ta. Thử hỏi con người là gì ? Cái được nêu ra là hiện (hay chủ), cái bị lờ đi là ẩn (khách).

Khi ta đứng trên một khung qui chiếu, hay một quan điểm riêng biệt, ta chỉ thấy một khía cạnh đúng, những khía cạnh khác là sai.

Còn quan điểm của Hoa Nghiêm, các pháp vốn tương dung tương nhập, nên các pháp là vô phân biệt và hợp nhất, mọi pháp mâu thuẫn đều viên dung.³⁴ Một thí dụ : Anh ăn hoặc trứng hoặc cá. Ăn trứng thì không ăn cá? ăn cá thì không ăn trứng ? Không ăn trứng thì ăn cá ? Không ăn cá thì ăn trứng ? Vừa ăn trứng vừa ăn cá, cả hai đều đúng.

³⁴ Hai thiền sư gặp nhau. Một người nói : - nếu ông có một cây gậy, tôi sẽ cho ông một cây gậy. – Tôi có cây gậy nào đâu ? – Nếu ông không có gậy, tôi sẽ đoạt của ông một cây gậy.

Pháp Thường hỏi một vị tăng : Thế nào là Phật? – Mã Tổ dạy rằng: Tức tâm tức Phật. Một tăng khác bảo : vậy sao Mã Tổ cũng dạy rằng : Phi tâm phi Phật?

Vậy thì một khẳng định vừa được chấp nhận vừa bị chối từ, làm sao có thể thiết lập được một trật tự mới ?

Một khung qui chiếu chỉ có giá trị giới hạn và sẽ bị một cảnh giới cao hơn vượt qua. Toán số thập phân $\Rightarrow$ đại số $\Rightarrow$ toán tập hợp $\Rightarrow$ toán nhị phân ... Trong khoa vật lý, khoa xã hội hay đạo đức học, ta cũng dễ dàng tìm thấy những bằng chứng cụ thể.

Hoa Nghiêm quan sát các pháp từ tất cả mọi chiều kích, vượt lên trên mọi cảnh giới cá biệt. Và tính viên dung là sự hài hoà vĩ đại của mọi cảnh giới cộng sinh với nhau. Khi làm một điều gì sai sót, ta vẫn thường nói : *“mọi sự đều tương đối cả mà!”*, hoặc *“con người có ai mà không sai lầm chứ!”*, *“Ồ, vậy mà quên khuấy đi mất !”* ... Có hàng trăm lý do để viện dẫn mà bào chữa mình; không phải là giá trị đạo đức sai, song ta thích được đối xử theo một cách cá biệt (duy ngã).

“Mỗi pháp đều khác biệt nhau nơi Thể và Dụng, và không thể bị lẫn lộn được. Do đó chúng khác nhau.”

Mỗi pháp chỉ có khả năng tạo ra kết quả nhờ sự trợ giúp của các duyên khác hợp tác với nó. Chẳng hạn như Hạt giống muốn mọc thành cây lúa, phải cần có ánh sáng, đất, nước, khí ... Ánh sáng cho hơi nóng, nước tạo ẩm ướt, đất bồi dưỡng ... Nhân và Duyên cùng hợp tác để tạo nên Quả.

Nói tương tức, là nói tới đồng nhất tính; nói tương nhập là nói về tương quan nhân quả : một pháp được gọi là Nhân, bao gồm bên trong nó những tính chất được vay mượn hoặc bị tước đoạt, những tính chất bị sở hữu bởi điều kiện nhân duyên góp vào (ánh sáng, nước, đất...). Nó sở hữu trong chính nó những tính chất của tất cả các điều kiện nhân duyên trợ giúp cho pháp ấy. vì thế có sự tương nhập vô tận của tất cả các pháp. Song ví dụ trên đây chỉ mới nói về quan hệ đơn phương.

Trong quan hệ nhân quả, vốn là toàn thể vũ trụ, tương quan nhân quả là đa phương. Cho nên hề một pháp tác động như là nguyên nhân cho toàn thể, thì đồng thời nó như là thành phần của toàn thể, kết quả của một nguyên nhân khác. Các điều kiện nhân duyên trợ giúp cũng là kết quả

của một pháp nguyên nhân, và nó sẽ là nguyên nhân của pháp nguyên nhân.

Nói cách khác, thành phần bao hàm toàn thể, toàn thể bao hàm thành phần. toàn thể vốn được bao hàm trong thành phần, thì đã là một toàn thể bao hàm thành phần.

Mỗi pháp đều có khả năng **hữu lực và vô lực**, thu hút và bị thu hút, tước đoạt và bị tước đoạt. các pháp phụ thuộc lẫn nhau trong quan hệ nhân quả.

3. Phân tích 12 nhân duyên

Nếu vô minh là pháp khác biệt với 11 pháp kia, vô minh muốn tạo quả, thì phải nhờ 11 pháp kia trợ giúp. Nếu không có trợ giúp, thì vô minh chỉ toàn là vô minh, ví như thân xác chỉ được tạo thành bởi mũi, thì thân chỉ toàn là mũi.

Vô minh vốn được tạo ra từ các pháp khác, nên tính chất của vô minh cũng bị thu hút vào trong các pháp khác, và sự tương nhập phát xuất từ việc thu hút tất cả các tính chất vào tất cả 12 pháp. Vô minh là thành phần của kết quả, mà cũng là nguyên nhân cho kết quả. Chính 11 pháp kia đã trợ giúp cho vô minh bằng năng lực của chúng và làm cho vô minh vận hành theo khả năng của nó.

Phạm trù nhân quả này tuôn chảy từ quá khứ vào hiện tại, từ hiện tại vào tương lai, và có mặt ở mọi chốn mọi nơi. Các mối liên hệ hàng dọc và hàng ngang tạo thành một ma trận duyên sinh mà không hề có một trung tâm nào của nhân quả. Nhân quả ở khắp nơi và liên tục, vì mỗi pháp là nhân cho mọi pháp khác.

4. Hữu lực và vô lực

Khi một pháp đơn lẻ tác động như nguyên nhân cho toàn thể, thì các điều kiện nhân duyên (vốn cũng là kết quả) trợ giúp nó, được xem là không có năng lực (vô lực).

Muốn có một tòa nhà (toàn thể), ắt phải có các phần cá biệt, được gọi là rui, (và cột, gạch, đá ...). Cái rui hoàn toàn cần thiết cho cái nhà được thành tựu. nó là thành phần sở hữu năng lực. các thành phần khác như

cột, gạch, đá ... vốn tác dụng như điều kiện nhân duyên trợ giúp cái rui, sẽ không có năng lực và làm nổi bật chức năng (Dụng) của cái rui ấy. Nếu lấy miếng ngói làm nhân duyên cốt yếu, thì cái rui trên lại được xem là không có năng lực. Về hình dáng và chức năng riêng của các pháp, các tính chất và thuộc tính cũng có đồng nhất tính.

Nếu một pháp chỉ trợ duyên một phần năng lực, thì tòa nhà không trở thành hiện hữu. Nếu thiếu một pháp, hoặc bị hư hỏng, thì không còn là tòa nhà trọn vẹn, mà là cái nhà hư. Nếu các pháp hình thành cùng nhau, tất cả sẽ đồng nhất và hòa lẫn vào nhau cách vô ngại. Nay toàn thể bị lấy đi một thành phần, thì cái toàn thể hoàn hảo trước đây bị tiêu hủy, không còn là toàn thể cá biệt nữa, nó trở thành một toàn thể mới.

D. Tổng và Biệt : Lục tướng viên dung

Có nhiều mối tương quan liên hệ giữa các hiện tượng khác nhau như là pháp (dharma), xứ (ayatana), thập nhị xứ và giới (dhatus) ...

Trước tiên ta gọi tên các pháp tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại :

- **Tổng** là cái bao gồm nhiều tính chất.
- **Biệt** : các tính chất vốn không đồng nhất hay giống nhau, vì tổng được tạo thành bởi nhiều biệt. Nhiều Biệt tương hợp thành một Tổng tướng. Hễ có Tổng thì có Biệt, không có Biệt thì không có Tổng. Trong Biệt tướng có đặc dị tướng. Trong Dị tướng có sai biệt tướng.
- **Đồng** : nhiều yếu tố tạo thành vốn không giống nhau, vì chúng đồng nhất trong sự hình thành cái tổng.
- **Dị** : mọi yếu tố đều khác nhau từ quan điểm của bất kỳ một yếu tố khác. Hình tướng của mỗi vật tuy có khác nhau, nhưng về mặt lý tính thì không có gì sai biệt cả.
- **Thành** : toàn thể pháp duyên khởi được hình thành lại là kết quả của các yếu tố này cộng tác lại.
- **Hoại** : mọi yếu tố vẫn là một cá thể với những tướng riêng của nó và bản chất của nó không bị xáo trộn. Hoại là sự tan rã của một vật lớn thành nhiều phần tử nhỏ.

Theo kinh Hoa Nghiêm, không có một ngăn ngại, mâu thuẫn nào giữa Đồng và Dị (Unité et Diversité) và giữa Dị và Dị (Diversité et Diversité).

Dị là Sự; Sự là vật, hay việc riêng biệt. Đồng là Lý, hay là Nhất, mà Lý là **Thể** của Sự và nằm trong Sự.

Tất cả sự vật trên đời này không có thực thể đồng nhất bất biến, mà chỉ là hiện tượng của nguyên thể hay Chân thể, tức là Lý mà thôi.

Khi nói đến Tổng, Đồng, Thành là đứng về phương diện toàn thể viên dung, bình đẳng của Bản thể.

Khi nói đến Biệt, Dị, Hoại là đứng về phương diện hiện tượng, trong đó mọi sự vật đều phơi bày hình tướng riêng biệt khác nhau.

Vạn vật trong vũ trụ đều có hai tính cách: Bình đẳng và Sai biệt.

Ba tướng: Tổng, Đồng, Thành đều có tính cách viên dung, bình đẳng, không sai biệt. Còn Biệt, Dị, Hoại đều có tính cách sai biệt, bất bình đẳng và ngăn ngại nhau.

Tất cả các pháp đều có đủ lục tướng, không một pháp nào lại không viên dung, tự tại, bởi thế nên gọi là lục tướng viên dung. Vạn vật đều gồm đủ cả hai nghĩa: Sai biệt (trên mặt hiện tượng), và bình đẳng, vô sai biệt (trên mặt bản thể). Thể và Tướng không hề tách rời nhau, một ẩn, một hiển, bao bọc lấy nhau, trong-ngoài cùng là một vật; trong (bản thể) là ngoài (hiện tượng), Chân Như là vạn pháp, vạn pháp là Chân Như, Lý tức Sự, Sự tức Lý.

Một cái rui trong tòa nhà đều có lục tướng – lúc ấy, một vật thể (pháp) cá biệt với hình dạng (tướng) và chức năng (dụng) riêng biệt, nhưng đồng thời cũng là tổng, là tòa nhà (tổng).

Hoa Nghiêm trình bày các pháp như là pháp qua duyên khởi, sự tương nhập vô tận của các pháp. Sự đồng nhất vô ngại, sự tương giao vô tận của Lý và Sự, của Sự và Sự. Khi các khái niệm này được hiển hiện trong tâm Bồ Tát, mọi chướng ngại được vượt qua. Bồ Tát sẽ tận diệt được các lỗi lầm đạo đức và trí thức, hay phiền não (klesa). Trong hành vi đạo đức, một đức hạnh được hoàn hảo, thì tất cả sẽ hoàn hảo. Về phương diện thực tế, khi một phần được hiển hiện, thì tất cả đều được hiển hiện.

Như chúng ta đã phân tích về cái nhà và cái rui : tòa nhà khiến cái rui trở thành cái rui, đồng thời cái rui là điều kiện nhân duyên cho tòa nhà hiện hữu tồn tại. Nên cái rui là điều kiện cần thiết cho cái nhà, mà nó còn trở thành cái nhà, là đồng nhất với cái nhà, và vì cái nhà toàn thể không tồn tại tách biệt khỏi các điều kiện nhân duyên cá biệt (rui), cho nên rui = nhà; đàng khác mỗi pháp cá biệt trợ giúp vào để tạo thành cái nhà, đã hoạt động theo duyên sinh, nghĩa là không thành phần hiện hữu tồn tại thực sự. Cái rui không chỉ là một nguyên nhân duyên sinh, mà là nguyên nhân duyên sinh **duy nhất**. Một cái rui trở thành hợp nhất vào trong cái nhà, vốn được kết hợp bởi nhiều năng lực duyên sinh, thì nó có năng lực tạo ra cái nhà. Một cái rui không được hợp nhất với cái nhà, thì không thể tạo nên cái nhà được. Tất cả các điều kiện duyên sinh hiện diện khác đã làm cho một cái rui trở thành cái rui, lúc ấy nó có năng lực tạo nên cái nhà (tổng).

Bất kỳ một thành phần nào của cái nhà được xem xét, cũng tác động theo một cách như thế.

-oOo-

E. Tứ Pháp Giới

Vũ trụ vạn vật do từ "Nhất Chân Pháp Giới" mà thành lập. Nhất Tâm, còn gọi là "Tâm chúng sinh", "Tâm tướng" hay "Tâm tính" (là "Tự tính của Tâm". Khế kinh viết : "Vô bất tùng thủ pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thủ pháp giới" (Nghĩa là: Chẳng có một pháp nào không từ Tâm mà lưu xuất, và cũng chẳng có một pháp nào không trở về Tâm này).

Theo Đại thừa khởi tín luận, thì Nhất Tâm có hai tướng:

- Tướng **Chân Như**, nói về phần Thể tính chân tâm thanh tịnh, chẳng hạn như "tính trong sạch" của nước.
- Tướng **Nhân Duyên** sinh diệt, là nói về Thể, Tướng, và Dụng của Chân Vọng hòa hợp nhau mà có : thí dụ như "tính trong sạch" và "tướng vẫn đục" lẫn lộn trong nước.

Tướng Dụng không rời Thể, Thể không rời Tướng Dụng, như sóng không rời nước, nước không rời sóng. Thể, Tướng, Dụng tương tức,

dung nhiếp nhau. Vì thế, Chân Như tuy thanh tịnh bất biến, mà vẫn tùy duyên sinh diệt; và các pháp sinh diệt tùy tùy duyên sai biệt, mà vẫn như như bất biến thường tồn.

Chân Như không sinh không diệt, bao trùm mọi nhân quả, thánh phàm, y báo chánh báo, ... nên mới gọi là "**Nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn thể**" (Chân Như là Thể của Nhất pháp giới). Chân Như là "tổng tướng" của tất cả các pháp; Thể tính Chân Như là bình đẳng (vô sai biệt), Nó thâm nhiếp hết thấy mọi tướng (nên gọi là "đại").

Như Lai tạng là "tổng tướng" của Nhất Tâm, tuy thanh tịnh như Chân Như, nhưng còn bị phiền não che phủ, làm nhân cho động, nên mới có Tâm sinh diệt. Chân (không sinh diệt) và Vọng (sinh diệt) hòa hợp nhau, không phải Một, không phải khác, nên gọi là Alaya thức (tướng nhân duyên sinh diệt của Nhất Tâm).

Alaya thức là cái "Thể-Tướng-Dụng" về nhiệm ô và thanh tịnh hòa hợp của Nhất Tâm. Chân Như là "**tính ướt**" của nước, Như Lai tạng như "**nước**" (hình tướng của nước), và Alaya như "**sóng**" (dụng của nước). Trong sóng gồm cả tính ướt và nước; nghĩa là Alaya thức (Tâm sinh diệt) gồm cả "Thể-Tướng-Dụng" về nhiệm ô và thanh tịnh hồ tức của Tâm.

Vì thế, Thực tại được xem như giao tuyến của hai mặt Tuyệt đối (Chân Như) và Hiện tượng (nhân duyên sinh diệt). Thực tại đồng thời dung nhiếp cả hai : Tuyệt đối không ở ngoài Hiện tượng. Hiện tượng không ở ngoài Tuyệt đối. Nói cách khác, về phương diện bản thể, cả hai là đồng nhất; về phương diện nhận thức, thì chúng sai biệt.

Bài tụng Trung luận XXV.19 đã mô tả :

*“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 tồn tại trên giao tuyến của hai trật tự, Tuyệt đối và hiện tượng. Một mặt, Thế con người là Chân Như, nhưng vẫn bị chi phối bởi hiện tượng hữu hạn và phàm tục. Trạng thái tồn tại như thế là Như Lai tạng. Nhất tâm là Như Lai tạng.

Tóm lại, Nhất pháp giới hay Pháp giới là Pháp thân thường trụ, thường hằng bất biến, làm nơi nương tựa chân thật cho chúng sinh, là nguyên lý duy trì và xuất sinh mọi hiện tượng.

Từ quan điểm trên, ngài Đỗ Thuận đã triển khai ý niệm về bốn Pháp giới. Về sau nó được Trí Nghiễm và Pháp Tạng quảng diễn, và ngài Trừng Quán đã thiết định cuối cùng về thuyết bốn Pháp giới. Đó là :

1. **Sự pháp giới** : Sự vật có muôn vàn hình tướng sai biệt và đặc thù.
2. **Lý pháp giới** : Lý trí và tinh thần.
3. **Lý Sự vô ngại pháp giới** : Thế giới của Lý và của Sự dung thông với nhau, không ngăn ngại nhau.
4. **Sự sự vô ngại pháp giới** : Thế giới của Sự và Sự, hết thảy mọi vật trong hiện tượng giới đều dung thông với nhau.

1- Sự Pháp Giới³⁵

Là hình sắc hay vật chất, gồm vô vàn hình tướng khác nhau. Sự vật sinh diệt vô thường.

Sự pháp giới cũng là những hiện tượng trong trời đất. Các pháp đều có tự thể và hình dáng to nhỏ, rộng hẹp, ngắn dài khác nhau, gọi là Pháp giới.

2- Lý Pháp Giới

Lý pháp giới cũng là thế giới những trật tự, những nguyên lý trừu tượng, những định luật chi phối các sự vật và biến cố hiện khởi và vận hành. Chẳng hạn như định luật **roir** : Có thể mỗi vật rơi mỗi khác, tùy theo các điều kiện liên hệ, ta cũng có thể dự đoán vị trí rơi của chúng ... Hoặc

³⁵ Chữ giới (dhātu) có nghĩa là "cái phân biệt".

như sự tuần hoàn của bốn mùa hay của ngày đêm, không phải ngẫu nhiên mà có, nhưng do nhiều "lý" tổng hợp điều hành.

Lý là Tâm hay Bản thể, là Chân như. Cảnh giới này hư tĩnh, vắng lặng, sáng suốt, diệu huyền, bao trùm toàn thể vũ trụ, bất sinh, bất diệt, bất khứ, bất lai...

Lý Pháp Giới hay là Chân Như tuyệt đối, bình đẳng, nhất như, vô phân biệt, là cái nguyên lý đại đồng phổ quát cho toàn thể, được gọi là Pháp Thân, Pháp Tính, Thể Tính, Thực Tướng, hoặc Bản Thể Chân Không của vạn pháp hay cái Bản Lai Diện Mục của mỗi chúng sinh.

3- Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới

Lý là thể tính của tất cả pháp (Sự). Sự là hiện tượng của lý tính. Sự luôn là biểu tượng của một lý, và Lý luôn là lý tính của một sự. Lý và Sự hợp nhất, chẳng những không rời nhau và hỗ nhập, mà còn hoàn toàn đồng nhất hay bất nhị (advaya). Đó gọi là lý sự vô ngại.

Là thể giới của Lý và Sự hoàn toàn dung thông, không mâu thuẫn, ngăn ngại nhau. Vì muôn pháp đều huyền ảo, không có tự tính riêng biệt, nên mọi sự đều là Lý. Bởi Chân như (=Tự tính hay Thực thể) đều tùy duyên biến hiện, nên mọi Lý đều là Sự. Lý nhờ Sự mà hiển bày, thì Sự nhờ Lý mà thành vật.

a. Bản thể và Hiện tượng

Trong mỗi Lý đều có Sự, và trong mỗi Sự đều có Lý. Sự là Sắc, Lý là Không, và Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc, Nói Lý và Sự vô ngại là nói Tâm tức Vật, Tinh thần tức Vật chất, hay Năng lượng tinh thần là Khối lượng vật chất. Lý tức là Sự, Sự tức là Lý-Tinh thần, là Vật chất ở thể "loãng", mà Vật chất là tinh thần ở thể cô đọng ("L'Energie est la matière extrêmement diluée, et la Matière est l'Energie extrêmement condensée").

Trên mặt Bản thể vô sai biệt, thì Lý và Sự, hay Không và Sắc, Tâm và Vật đều viên dung hòa hợp, dung thông, dung nhiếp với nhau để cùng tồn tại. Không thể tách rời Lý khỏi Sự, hay Sự ra khỏi Lý, thành hai thứ riêng biệt. Lý và Sự như Nước với Sóng, không khí với lân hư trần.

Sóng tan thành nước, nước nổi thành sóng, lân hư trần kết hợp thành không khí, không khí tan ra thành lân hư trần, không thể phân biệt ngoài sóng có nước, ngoài không khí có lân hư trần, vì hai thứ đó đan kết chẳng chịt với nhau, cho nên Chân Không chẳng rời Diệu Hữu.

b. Thể, Tướng và Dụng viên dung

Bàn về Lý, Sự vô ngại, tức là Thể, Tướng và Dụng viên dung, là nói đến Tướng như hiện tượng của Thể, nương vào Bản thể mà phát sinh. Thể và Tướng bao giờ cũng dung thông dung nhiếp với nhau, nên công dụng của vạn hữu hóa ra vô cùng. Mỗi pháp đều có Sự và Lý hòa hợp với nhau, tuy hai mà một, tuy một mà hai, nhưng Sự vẫn là Sự, Lý vẫn là Lý. Cũng như Nước tuy là Sóng, Sóng tuy là Nước, nhưng Nước vẫn là Nước, mà Sóng vẫn là Sóng, Sóng với Nước tuy giống nhau trên mặt Bản thể, nhưng vẫn dị biệt trên mặt Hiện tượng.

Lý và Sự trong mỗi pháp đã viên dung vô ngại, thì Lý và Sự trong vạn pháp cũng đều viên dung vô ngại cả. Viên dung nghĩa là bao trùm, hòa hợp với nhau, hòa tan trong nhau như sữa với nước để trở thành một thể duy nhất. Vô ngại tức là tự do, tự tại, không gây mâu thuẫn, chướng ngại cho nhau, trong cái thể tương tùy, tương sinh, tương tức, tương nhập.

Lý, Sự vô ngại hay Thể, Tướng viên dung, là cái Lý huyền diệu của vũ trụ sự vật hữu hình. Chúng không phải là hai, mà cũng chẳng phải là một. Thực tại bao hàm đặc tính **lượng diện**, vừa sai biệt trên mặt hiện tượng, lại vừa đồng nhất trên mặt bản thể. Lý là Thể của Tướng, Dụng; Sự là Tướng, Dụng của Lý. Lý tính là toàn Sự, Sự là toàn Lý tính. Lý đã là Sự, thì Lý không ở ngoài Sự, mà Sự cũng không ngoài Lý. Lý không ngại Sự, mà Sự cũng không ngại Lý.

-oOo-

Lý Sự là một nhất thể bất khả phân ly. Không thể có cái này mà không có cái kia. Lý Sự viên dung, không những tương nhập mà còn hoàn toàn đồng nhất với nhau : **“Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc”**. Sắc = Sự; Không = Lý.

Theo lý duyên khởi, Lý Sự vô ngại có nghĩa là các pháp hiện hữu do duyên sinh không mâu thuẫn với tính Không của chúng. Nhờ tính

Không, hay vô Tự tính, vạn pháp hiện khởi cùng một trật, làm thành một **Nhất thể**.

Ngài Đỗ Thuận nêu ra **mười phép quán lý sự vô ngại**.

- **Lý luôn bao hàm Sự** : Lý trải rộng khắp nơi và mọi thời, còn Sự vốn giới hạn, có ranh giới. Vì sao vậy ? Vì chân lý của Lý là bất khả phân : mới vì trần đều thu hút và bao hàm chân lý vô lượng vô biên của Lý. Thí dụ về định luật rơi, mọi vật đều bị nó chi phối.
- **Sự bao hàm Lý** : Tuy Sự thì hữu hạn, Lý thì vô hạn, Sự lại hoàn toàn đồng nhất với Lý chứ không phải giống nhau từng phần, bởi lẽ Sự không có thực thể, nên nó giống với Lý. Một vi trần có thể hàm chứa cả vũ trụ mà nó vẫn y nguyên.

“Toàn thể biến cả được hiển hiện trong một ngọn sóng, tuy vậy biến cả không thu nhỏ lại”. Một ngọn sóng hàm chứa cả đại dương, mà không hề bị nói rộng ra; biến cả trải rộng qua muôn vàn cơn sóng, mà không bị biến dạng. Khi một cơn sóng bao hàm biến cả, thì mọi cơn sóng cũng bao hàm biến cả trong trạng thái nguyên vẹn của chúng. Biến là Lý bất khả phân; sóng hữu hạn, song hàm chứa biến, vì nó vốn đồng nhất với biến. Nếu ngọn sóng phải nói rộng ra mới hàm chứa được biến cả, thì ắt phải là một ngọn sóng và biến cả hữu ngã – là điều Phật Giáo không chấp nhận. Biến không biến thành nhiều dạng sóng khác nhau, nhưng nó vẫn nguyên vẹn.

Đặt Lý-Sự diện đối diện, thì chúng không giống nhau, cũng chẳng khác nhau. Từ Lý mà nhìn vào Sự, ta thấy có 4 nguyên lý :

- Thực tính của Lý không khác với Sự (đồng nhất), do đó vật hàm chứa Lý trọn vẹn.
- Thực tính của Lý và Sự không giống nhau (tách biệt, riêng rẽ), vì Lý thì vô biên, Sự lại hữu hạn. (cái phân biệt tới vô phân biệt).
- Bất đồng tính = bất dị tính (không giống - không khác), nên Lý vô hạn và hàm chứa mọi vi trần.
- Bất dị tính = bất đồng tính (không khác – không giống), nên Lý của một vi trần luôn vô hạn, bất khả phân.

Ở đây, chắc chắn Hoa Nghiêm vận dụng Nhị đế nghĩa của Trung luận :

tục đế = thế giới hiện tượng sai biệt; và

chân đế = Tính Không, thế giới vô phân biệt.

Không giống nhau, không đồng nhất : $-(A = A) \rightarrow p$

Không khác nhau, vô phân biệt : $-[(A = A)] \rightarrow -p$

Do đó : $p = -p$

Lý vốn ở mọi nơi, mà không ở một chốn nào cả, nên Lý ở cả bên trong bên ngoài của Sự (pháp).³⁶

Nếu nhìn từ quan điểm của Sự, ta thấy :

- Khi một pháp bao hàm Lý, nó không làm trở ngại các pháp khác bao hàm Lý.
 - Khi hết thảy các pháp bao hàm Lý, chúng cũng không ngăn ngại một vi trần nào bao hàm Lý. Do đó, hiện hữu tồn tại bên ngoài cũng là hiện hữu tồn tại bên trong.
 - Vì hết thảy các pháp bao hàm Lý cách đồng thời, mọi pháp đều hoàn toàn ở **bên trong Lý** và đồng thời ở **bên ngoài Lý**, mà không có gì trở ngại. “Bên trong Lý” nghĩa là mỗi một Sự riêng đều bao hàm Lý chung; “bên ngoài Lý” nghĩa là cặp Sự-Lý này không là cặp Sự-Lý kia.
 - Vì các pháp không hề “phá hủy” nhau, cho nên nếu đặt cái này đối lại cái kia, thì nó **không ở trong cũng không ở ngoài**. Đây cũng là ý tưởng phản ánh Nhị đế. Tục đế : vật A không thể bị hàm chứa trong vật B. Chân đế : A không ở ngoài B vì tính tương tức của chúng bên trong Lý.
- **Sự xuất hiện ắt phải dựa vào Lý** : Sự vốn không có thực tính nào ngoài Lý; do Lý mới có Sự, vì mọi hiện tượng duyên sinh đều trống rỗng, không có yếu tính; mà cũng vì không có yếu tính, các pháp

³⁶ Cái toàn thể như : làng xóm, quốc gia ... chỉ là tương đối, khác với tư tưởng của Hoa Nghiêm.

mới đi vào hiện thực. Gió thổi, thì nước biển mới thành sóng chuyển động; cũng vậy từ Như lai tạng sản sinh ra mọi pháp.

- **Qua Sự, Lý mới sáng tỏ** : Khi Sự nắm giữ Lý, thì Sự trống không, còn Lý thì được minh chứng, hiển hiện cách sống động (Lý hiển, Sự ẩn), giống như sóng tiêu tan, thì nước vẫn còn nguyên vẹn.
- **Qua Lý, Sự mới được thủ tiêu** : Khi Sự làm cho Lý xuất hiện rõ ràng thì sắc tướng của Sự bị thủ tiêu, cái Pháp duy nhất và đồng đẳng xuất hiện, đó là Lý chân thật và độc nhất, thí dụ giữ nước lại thì không còn sóng.
- **Sự có thể làm ẩn Lý** : Lý dẫn dắt và thiết lập các biến cố duyên sinh (Sự = kết quả) và chỉ có các hiện tượng nhân quả này hiển hiện, còn Lý thì ẩn mặt : như muối hoà tan trong nước, nhưng không thấy Lý của chúng. Kinh viết : *“Pháp thân luân lưu trôi dạt theo ngũ thú luân hồi, thì được gọi là chúng sinh hữu tình”*.
- **Lý chân thật là Lý tự thân của Sự** : Lý chân thật không ở ngoài Sự, vì lẽ nguyên lý Pháp vô ngã và Sự phải tùy thuộc vào Lý.
- **Tự thân các sự vật và biến cố chính là Lý** : sự vật vốn không có tự tính, nên đồng nhất với Lý, cũng vậy chúng sinh = Như Như thực tính.
- **Lý chân thật không là Sự** : Lý chân thật khác với cái ảo tưởng, cái phi-chân, cái mà các pháp phải tùy thuộc vào thì khác với cái tùy thuộc. Nước vốn đồng nhất với sóng, nhưng nước (tính ướt) không phải là sóng (chuyển động).
- **Sự vật và biến cố không là Lý** : tướng và tính, hình dáng và bản chất là khác nhau, cái bị tùy thuộc khác với cái được tùy thuộc. Tuy Sự ở trong Lý, song các sự vật và biến cố luôn đa biệt đa động. Sóng ở trong nước, nhưng mỗi con sóng đều chuyển động khác nhau.

Tóm lại, nhìn từ Lý tới Sự, ta thấy được sự **thành → hoại**.

Từ Sự tới Lý, ta thấy **hiển → ẩn, Một → nhiều**.

Ngài Pháp Thuận luận giải Lý Sự vô ngại nhằm mục đích thiền quán tâm

linh : cứ để cho pháp giới hiện tỏ trước tâm của mình, ta sẽ thấy tất cả mọi mâu thuẫn đối lập được hoà hợp cách viên mãn.

Ngài Đỗ Thuận muốn thể nghiệm nguyên lý **vạn pháp đồng thời câu khởi**, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung, để chứng minh Lý Sự vô ngại pháp giới, là một Toàn thể mà trong đó đồng và dị trở thành hòa hợp, Lý và Sự hỗ tức hỗ nhập.

Ta có thể diễn tả “Lý và Sự hỗ tức hỗ nhập” bằng các phép toán đơn giản như :

- (1) $5 + 2 = 7$ và
- (2) $(5 + 2) - 7 = 0$

Vế thứ (1) : $[5 + 2 = 7]$ là một phán đoán tổng hợp (intuitive synthetic judgment). Phép toán cho phép chuyển hai hay nhiều số nguyên thành một “hợp” số nguyên; điều này diễn tả sự tương quan nhiếp nhập giữa một và nhiều.

Vế thứ (2) : $[(5 + 2) - 7 = 0]$ diễn tả ý nghĩa nhất đa tương tức (mutuality of one and many) của dạng thứ nhất. Hai vế của phương trình quy chiếu về luật đồng nhất (tàdātmya; Principle of Identity). Số “0” là biểu tượng của luật đồng nhất ấy. Nếu một và nhiều, cá thể và tổng thể không bao hàm và dung nạp lẫn nhau, thì tất yếu số “0” không hiện ra trong vế sau!

Nói theo Luận Đại thừa khởi tín, thì hai dạng phương trình này phô diễn cấu trúc "Nhất Tâm (tâm chúng sinh), nhị Môn (tâm Chân như và tâm sai biệt), và tam Đại (thể lớn, tướng lớn, dụng lớn)" của Pháp Đại thừa.

-oOo-

Quán Lý Sự vô ngại

Trong phép quán Lý Sự vô ngại, Sự vẫn được giữ nguyên. Nơi Sự ta thấy Lý, nơi Sắc tướng ta thấy tính Không. Nơi Sự có Lý và nơi Lý có Sự, nên được gọi là sự vô ngại của Lý và Sự, của Sắc và Không. Lý tương tức tương nhập, tương dung tương nhiếp với Sự. Nói cách khác, **Chân lý tuyệt đối có mặt trong chân lý tương đối.**

“*Thân Như Lai ở khắp tất cả mọi chỗ, khắp tất cả mọi chúng sinh, khắp tất cả mọi pháp, chẳng phải đến, chẳng phải không đến*” (Phẩm Như Lai xuất hiện, thứ 37).

Quang minh Như Lai cũng như vậy:

*Hiện khắp trong tâm của trời người
Chư Phật hiện thân cũng như vậy
Tất cả mười phương đều khắp cả
Thân Phật vô số chẳng kể được
Cũng chẳng phân thân, chẳng phân biệt
(Phẩm Như Lai xuất hiện, thứ 37)*

Hoặc :

*Thân Phật phóng quang minh
Đầy khắp cả mười phương
Trong mỗi mỗi vi trần
Quang minh đều đầy đủ.
(Phẩm Như Lai hiện tướng, thứ 2).*

Khi Lý ở trong Sự, Tính ở trong Tướng, thì một Sự có tất cả Lý, tất cả Tính, vì Lý hay Tính là cái toàn thể không thể phân chia. Ta cũng có thể nói : khi Toàn thể nhập vào Phần tử, Phần tử ấy dung chứa cái Toàn thể, mà cái Toàn thể không phải thu hẹp lại, vì cái Toàn thể này là tính Không.

Khi Sự nhiếp lấy Lý, Tướng nhiếp lấy Tính, thì một Tướng ấy chứa tất cả Tính. Khi Phần tử nhiếp cái Toàn thể, nó không phải nở lớn thêm, vì Sự vốn là tính Không.

Cái vô hạn nằm trong cái hữu hạn, nhỏ nhất là vi trần, và mỗi vi trần hữu hạn chứa đựng tất cả cái vô hạn. Đó là pháp quán Lý Sự vô ngại.

Trong kiến thức thông thường, chúng ta suy tư bằng tính chất của Sự Tướng, bằng những khái niệm hữu hạn : đó là Tâm phân biệt, tạo nên sinh tử. Cần phải vượt qua mọi giới hạn của Sự Tướng và khái niệm, thì chân lý tương đối trở thành chân lý tuyệt đối, sinh tử phân biệt tức là Niết-bàn vô phân biệt. Ấy là giải thoát.

Thí dụ về quán thời gian :

*Vô lượng vô số kiếp
 Hiểu đó tức một niệm
 Biết niệm cũng vô niệm
 Như vậy thấy thế gian.
 (Phẩm Phổ Hiền hạnh, thứ 36).*

Vô số kiếp thu vào trong một niệm, một niệm nhiếp vô số kiếp, bởi vì vô số kiếp và một niệm đều là **vô niệm**, đều là tính **Không**.

Để thấy Lý hay tính Không, chúng ta cần đưa tất cả các Sự hay các Sắc Tướng về bản tính của chúng là **tính Không**, vốn là nền tảng bất biến của tất cả các pháp. Nghĩa là che lấp Sự đi, để Lý được hiển bày trọn vẹn.

- Quán các Sự Tướng là vô tự tính, đó là đưa Sự về Lý, đưa Tướng về Tính.
- Quán Sự sinh xuất trong tính Không, hiện hữu trong tính Không và tiêu tan trong tính Không.
- Khi quán Sự Tướng là duyên sinh, vô tự tính, đó là đưa Sự Tướng trở lại tính Không.

Khi đưa được các Sự Tướng về Thể tính của chúng thì bấy giờ tính Không hay Lý vô ngại liền hiện ra rõ rệt, giống như thấy một cách trực tiếp : Thí dụ như tấm gương và hình bóng trong gương. Khi đưa các hình bóng trở về nền tảng của chúng là tấm gương, nghĩa là nhìn thấy các hình bóng là không thật, vô tự tính, có duyên sinh (duyên sinh trên nền tảng tấm gương), khi ấy chúng ta thấy tấm gương. Tấm gương ấy là tính Không.

4- Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới

Sự sự vô ngại pháp giới = Mọi vật đều dung thông với nhau: Thời gian dung thông với thời gian; Không gian dung thông với không gian; Thời gian dung thông với không gian; Tam giới, Tam thế và Mười phương dung thông với nhau; Một dung thông với tất cả. Tất cả dung thông với Một.

Albert Einstein đã chứng minh cho điều này, bằng **thuyết Tương đối**, nhất là quan niệm Không-Thời gian 4 chiều, không có sự phân cách tuyệt đối giữa vật chất và năng lượng, giữa tinh thần và vật chất, chúng chỉ tương đối mà thôi, vì chúng vốn dung thông vô ngại.

- Đo khoảng cách giữa các vật cách xa nhau bằng “vận tốc ánh sáng”.
- Cảm nghiệm khi đi lên ngọn núi cao ...

Tương quan giữa Lý và Sự, Không và Sắc, Tâm và Vật trong kinh Hoa nghiêm, ta không thể giải thích bằng biện luận, mà phải dùng **trực giác** mới thấu triệt được phần nào cái lý sâu sắc kia.

Trong ba cõi (dục giới, sắc giới, và vô sắc giới), các pháp hữu vi, hình tướng sai biệt, tương đối và nhị nguyên, nhưng dưới con mắt của Hoa Nghiêm, không có gì chướng ngại, có thể kéo dài một sát-na thành muôn kiếp, hoặc thu tóm muôn kiếp vào một sát-na, cả càn khôn được nhét vào một hạt cải, hay đầu một sợi tóc :

*"Càn khôn rút lại đầu lông xú,
Nhật nguyệt nằm trong hạt cải mòng"*

Tất cả Sự nằm trong một Sự và một Sự nhập vào tất cả Sự, gọi là Sự Sự vô ngại hay Tướng Tướng vô ngại

*Ở trong một vi trần
Đều thấy các thế giới
Như ở một vi trần
Tất cả trần cũng vậy.
Thế giới đều vào trong
Bất tư nghi như vậy
Trong mỗi trần đều có
Mười phương ba đời pháp.
Cõi loài đều vô lượng
Đều hay phân biệt hết
Trong mỗi trần đều có
Vô lượng những cõi Phật ...
Tất cả các thế giới*

*Đều vào trong một cõi
Thế giới chẳng là một
Lại cũng không tạp loạn.
(Phẩm Phổ Hiền hạnh, thứ 36).*

Sự nhiếp và nhập này là khắp cả, nên được gọi là **Phổ**:

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

Một là tất cả thế giới vào một lỗ chân lông, một lỗ chân lông vào tất cả thế giới.

Hai là tất cả thân chúng sinh vào một thân, một thân vào tất cả thân chúng sinh.

Ba là tất cả kiếp vào một niệm, một niệm vào tất cả kiếp.

Bốn là tất cả Phật pháp vào một pháp, một pháp vào tất cả pháp...

Tám là tất cả tướng vào một tướng, một tướng vào tất cả tướng...”

(Phẩm Phổ Hiền hạnh, thứ 36).

Quán Sự Sự vô ngại là : nơi một Sự phản chiếu tất cả mọi Sự, nơi một Tướng phản chiếu tất cả mọi Tướng. Một làn sóng phản chiếu tất cả các làn sóng khác và mỗi làn sóng được phản chiếu lại phản chiếu tất cả các làn sóng khác. Một bóng phản chiếu tất cả các bóng và mỗi bóng được phản chiếu lại phản chiếu tất cả các bóng khác. Một phản chiếu trong tất cả và mỗi cái một trong tất cả này lại phản chiếu tất cả. Sự phản chiếu, ảnh hiện của tất cả nhân lên với tất cả như vậy được gọi là trùng trùng vô tận.

Ngoài Lục Tướng, các pháp còn có mười đặc tính huyền diệu được trình bày trong tập luận của ngài đại sư Pháp Tạng, nhan đề là "**Chú Kim Sư Tử chương**"³⁷.

-oOo-

³⁷ Tục truyền rằng : Hoàng hậu Võ Tắc Thiên muốn nghe đại sư Pháp Tạng (643-712) giảng kinh Hoa Nghiêm. Ngài đã mượn tượng con Sư Tử Vàng trưng bày trong nội điện làm đề tài giảng luận. Võ Hậu rất phục tài, tỏ lời khen ngợi và tặng ngài danh hiệu là "Hiền Thủ Đại Sư"

F. THẬP HUYỀN MÔN

Pháp Tạng phân biệt mười pháp môn vô ngại:

1. Bản thể và sắc tướng vô ngại.
2. Vi tiểu và vô lượng vô ngại.
3. Một và nhiều vô ngại.
4. Hổ nhập vô ngại.
5. Hổ tức vô ngại.
6. Hiện lộ và ẩn kín vô ngại.
7. Vi tế vô ngại.
8. Lưới Trời Đế Thích vô ngại.
9. Mười thời vô ngại.
10. 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.

1- Đồng Thời Cụ Túc Tương Ung Môn

Td : Vàng và sư tử xuất hiện một cách trọn vẹn trong cùng một lúc: đồng thời cụ túc tương ung.

“Trong pháp giới vô lượng vô biên, mỗi pháp và mọi pháp đồng thời bao gồm tất cả các Sự và Lý một cách trọn vẹn, trong mọi thời gian, mà không hề bỏ sót một vật nào”.

Lời trên cho ta thấy quan điểm của Hoa Nghiêm : một vi trần hàm chứa **quá khứ, hiện tại và tương lai**; đàng khác, mọi nhân quả đều **hiện hữu đồng thời**. Mọi nhân quả, mọi cảnh giới đồng thời tự thiết lập trong sự tương ứng, để hình thành một duyên khởi, mà không hề phân biệt quá khứ, vị lai, khởi đầu hay kết thúc. Nhờ đó, Sự và Lý tương nhập vào nhau mà không làm rối loạn trật tự của chúng. Mọi pháp như thể được phản chiếu trong một tấm gương vĩ đại.

Các pháp trong vũ trụ đều vô ngã, vô thường, dung thông vô ngại. Thời gian, không gian, động lực, sự sống ... cùng tồn tại đồng thời, tương tức, tương nhập, tương sinh, tương diệt, không có pháp nào có tự tướng riêng

biệt, độc lập cả. Mỗi một pháp, đều có đủ các pháp khác. Vạn pháp đều “đưa đầy” và nối kết nhau thành một mạng lưới trùng trùng điệp điệp.

Kinh Hoa Nghiêm viết : *"Hết thấy mọi pháp như một biển lớn vô tận, cùng chung một đạo tràng. Mỗi pháp ví như một giọt nước biển, có đủ mùi vị của nước trong trùng dương bát ngát do muôn sông ngòi to nhỏ đổ vào"*.

2- Nhân-Đà-La Vãng Cảnh Giới Môn

Td : Sư tử và vàng là một. Mỗi sợi lông của sư tử đều bằng vàng, nên phản ánh toàn thân sư tử. Trong toàn thân phản ánh này, mỗi lông cũng phản ánh toàn thân. Như vậy, vì tương phản thành ra vô tận. Đó là nghĩa: nhân đà la vãng cảnh giới.

Nhân-đà-la phiên âm chữ **Indra**, gọi là Lưới Trời Đế Thích. Vũ trụ như một tấm lưới rộng lớn, mỗi mắt lưới được gắn hạt minh châu ngời sáng. Mỗi hạt phản chiếu ánh sáng của các hạt kia, tạo thành một quang cảnh rực rỡ: nghĩa là **mọi vật trong vũ trụ đều liên quan mật thiết với nhau**. Tác động của mỗi vật đều gây ảnh hưởng đến mọi vật khác: một cái vẫy tay, một tiếng cười, tiếng khóc, một ý nghĩ ... đều phát sinh ra năng lượng làm rung chuyển cả không gian vô tận.³⁸

Hoa Nghiêm cho rằng: *Vũ trụ chẳng khác nào một sân khấu khổng lồ trong đó có vô số những sức mạnh chằng chịt, và vô số những phần tử trùng trùng điệp điệp tác động hỗ tương tạo thành một bức tranh muôn màu hòa hợp*.

3- Bí Mật Ẩn Hiện Câu Thành môn

Td : Thấy đó là sư tử, thì đó không phải là vàng; thấy đó là vàng, bất giờ đó không phải là sư tử: bí mật ẩn hiện câu thành.

Vạn vật thiết yếu **hỗ tương đồng nhất** (tương hủy và tương thành) để thể hiện sự hòa điệu.

Cũng như trong Âm có Dương, trong Dương có Âm, thì trong Ẩn có Hiện, trong Hiện có Ẩn. Các pháp tương tức, tương nhập, vừa ở trong,

³⁸ Xem phần PHỤ LỤC, Mười Huyền Môn.

vừa ở ngoài, mà cũng chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, vì chúng cùng một thể Tính. Cái hiện hữu tồn tại trước mắt là biểu hiện của cái Ẩn. Cái Ẩn là chốn nương tựa của cái Hiện.

Cùng một mặt trăng, nơi thấy trăng khuyết, nơi thấy trăng tròn ... Nhìn con đường trước mắt, ta thấy nó thẳng tắp, vậy mà nhìn ngang, nó lại là đường dốc lên xuống ... Vì thế, ta mới nói : "Tâm là Phật, Phật là Tâm", Phật là Ẩn, Tâm là Hiện, cả hai đều thành tựu.

4- Vi Tế Tương dung An Lập Môn

Td : Vàng và sư tử được phân biệt bằng cách bao dung lẫn nhau trong từng chi tiết nhỏ nhất: vi tế tương an lập.

Một pháp có thể hàm chứa hết thấy các pháp khác. **Một và nhiều lần lộn nhau, gọi là an lập.** Vật vô cùng nhỏ là vi trần. Vũ trụ mênh mông được cấu thành bởi hằng hà sa số các vi trần hay nguyên tử cực tiểu. Toàn khối cực vi là Chân Không của vạn pháp. Thực tướng của các pháp là vô tướng. Chân thể của nó là vô thể. Cái cực đại và cái cực tiểu dung thông vô ngại lẫn nhau.

5- Thập Thế Cách Pháp Dị Thành Môn

Td : 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: thập pháp cách thế dị thành.

Vạn vật khởi nguyên từ Ý thể – do đó một ý niệm tương đồng phải được phản ánh trong tất cả.

Trong giấc mơ, việc quá khứ, hiện tại và vị lai đều có thể xuất hiện. Cùng một lúc con người đùa dỡn với chính mình trong những khoảng không gian và thời gian khác nhau. Kiếp này chịu ảnh hưởng của kiếp trước và nhiều kiếp trước nữa, và chịu ảnh hưởng của hoàn cảnh, thời tiết, khí hậu trên mặt đất, và của vũ trụ không gian vô tận. Trong Lý vô ngã, vô thường, thời gian là tương đối, không gì ngăn bằng một đời người, mà không gì dài hơn một vài phút ngưng đợi người thân.

Thi sĩ Tản Đà viết :

"Người đời thử ngẫm mà hay,
Trăm năm là ngắn, một ngày dài ghê!
Còn ai, ai tỉnh hay mê?
Những ai thiên cổ đi về những đâu!... "

6- *Chư tạng Thuần Tạp Cụ Đức Môn*

Td : Nhìn vào cặp mắt, biết đó là cặp mắt của sư tử; tức đã nhận ra toàn thân sư tử. Nói cách khác, cặp mắt sư tử bao hàm toàn thân của nó. Các bộ phận khác cũng vậy. Như thế, các bộ phận sư tử vừa **thuần**, vì bao hàm toàn thân; vừa **tạp**, vì riêng biệt. Đó là nghĩa: chư tạng thuần tạp cụ đức.

Vạn vật là kết quả của nhân duyên, do đó hỗ tương **phụ thuộc lẫn nhau**.

Thuần và Tạp, Chủ và Khách, Tâm và Vật, Tính và Tướng, Lý và Sự, Chất lượng và năng lượng, Vật chất và Tinh thần, hay Bản thể và Hiện tượng ... đều dung thông vô ngại, khiến cho cái này trở thành cái kia, cái kia trở thành cái nọ, mà vẫn không mâu thuẫn với nhau. Nhờ thế mà mọi bất đồng được hóa giải, không còn phân biệt Ngã và phi Ngã, cái Ta hợp làm một với toàn thể sự vật chung quanh.

7- *Nhất Đa Tương dung Bất Đồng Môn*

Td : Vàng và sư tử bao dung lẫn nhau thành ra vừa một vừa nhiều: nhất đa tương dung an lập.

Hết thấy vạn pháp dù "một" hay "nhiều" cũng đều dung thông với nhau cả.

- Cái một ở trong cái một
- Cái một ở trong tất cả
- Tất cả ở trong tất cả
- Tất cả ở trong cái một

Thế giới vô hạn là cái **một duy nhất**, tức là **một toàn thể**. Đặt một ngọn đèn ở giữa mười tám gương bao quanh nó, ta thấy thế nào ?... Vì thế, ta

có thể nói rằng : Một là hình ảnh của tất cả. Tất cả là hình ảnh của Một cái cực tiêu là hình ảnh của cái cực đại thu hẹp lại.

8- Chư Pháp Tương Túc Tự Tại môn

Td : Mỗi chi tiết của sự tử đều là vàng, và vàng có **khấp** trong từng chi tiết của sự tử: chư pháp tương tức tự tại.

Một là tất cả. Tất cả là một. Trong pháp giới, hình tướng của vạn hữu sai biệt, không đồng đều, nhưng Thể tính mọi vật đều bình đẳng. Vật lớn, vật nhỏ thể chất giống nhau, vì chỉ là hợp-tướng của các nguyên tử. Lớn nhỏ, rộng hẹp chỉ là những khái niệm tương đối, vì không có vật nào tuyệt đối lớn hoặc tuyệt đối nhỏ. Đại thiên thể giới, tức 1.000.000.000 thể giới, như Thái dương hệ của chúng ta, cũng chẳng lớn gì, vì trong vũ trụ bao la vô cùng tận, nó chỉ là một hạt cát nhỏ trong những đồng cát của sông Hằng... Đức Phật đã dạy: *"Trên đầu sợi lông hiện ra mười phương quốc độ, ngôi trong hạt bụi mà chuyển đại pháp luân"*. Nghĩa là các pháp đều bình đẳng, tuyệt đối, vô sai biệt.

9- Duy Tâm Hồi Chuyển Thiện Thành Môn

Td : Vàng và sự tử, hoặc một hoặc nhiều, hoặc ẩn hoặc hiện, ... không có bản tính cố định. Sự thành tựu cứu cánh của chúng tùy theo các **tác dụng của tâm** : duy tâm hồi chuyển thiện thành.

Mọi sự vật hiện hữu trong cuộc đời đều bắt nguồn từ Như lai tạng, chân Tâm thanh tịnh. Tâm làm chủ tất cả. Cho nên trong kinh nói: Tâm tạo chư Như lai, nhược bằng **ngịch chuyển "tức thị sinh tử"**; mà **thuận chuyển thì "sinh tử thị niết bàn"**. Chân Tâm (Phật tính) vốn không sinh, không diệt, không tăng, không giảm, không nhờ, không sạch. Bản thể của Chân Tâm là trong sáng tròn đầy.

Do Tâm mới có Lý có Sự. Do Tâm mới có vạn hữu sinh thành và biến dịch. Vì thế Hoa Nghiêm mới nói **"Nhất thiết duy tâm tạo"**. Pháp môn "Duy Tâm hồi chuyển thiện thành" cũng có ý nghĩa : các pháp đều tương tức vô ngại hay **Tâm tức Cảnh, Cảnh tức Tâm**, khi Cảnh tịch thì Cảnh là Tâm, khi Tâm chiếu thì Tâm là Cảnh. Tịch và Chiếu chỉ là hai mặt của một đồng tiền.

10- Thác Sự Hiện Pháp Sinh Giải Môn

Td : Sự tử biểu tượng cho vô minh; vì khi thấy chỉ có sự tử thì chất vàng ròng bị che đầy mắt. Nhưng cũng từ nơi sự tử đó mà chỉ ra cho thấy cái thể chất chân thật của nó là vàng ròng; thế là làm bộc lộ Lý tính từ ở Sự: thác sự hiện pháp sinh giải.

Nhờ quan sát hiện tượng giới mà ta nhận thấy rõ chân lý "Vạn vật đồng nhất thể" và vì vạn pháp đều vô ngã, vô thường, duyên sinh nên các pháp đều không có ranh giới nhất định và gây chướng ngại cho nhau (mà) còn dung thông dung nhiếp lẫn nhau để tạo nên vũ trụ có trật tự nhịp nhàng, theo chiều hướng tiến bộ về nẻo chân, thiện, mỹ, tự tại giải thoát.

Đứng về mặt bản thể thì, vũ trụ là một khối duy nhất, viên mãn, bất biến, tự tại vô ngại, bình đẳng và bất khả phân. Nhưng trên bình diện Hiện tượng thì sự sự, vật vật lại có những bộ mặt sai thù phân biệt. Tuy nhiên, Bản thể và hiện tượng chỉ là hai bộ mặt của một thực tại tuyệt đối được mệnh danh là TÂM hay CHÂN NHƯ

Vạn hữu, trăm sai ngàn biệt, đều do từ một nguồn Tâm (chữ Tâm viết hoa) này mà sinh khởi và ở đó thì không gian và thời gian đều dung thông làm một, và sự Sống tràn lan bất tận vô thủy vô chung.

Đứng về mặt hiện tượng thì vạn hữu trong vũ trụ đều làm nhân làm duyên đắp đổi lẫn cho nhau, trùng trùng duyên khởi và ảnh hưởng lẫn nhau để cùng tồn tại hay hủy diệt. Những "thế giới chủng", "thế giới hải", nói trong kinh Hoa nghiêm, chính là quan niệm về thiên hà (Galaxie) và siêu Thiên văn học ngày nay đã công nhận vậy.

---o0o---

G. Tuyệt đối và Hiện tượng

Phật Giáo Đại Thừa thường dùng hai ẩn dụ : nước và sóng, vàng và sự tử vàng (các sắc tướng).

Trong ẩn dụ **nước và sóng**, gió thổi khiến nước động, tạo thành sóng. Nước là cái Tuyệt đối, là thực thể bất biến; sóng là cái tương đối trong không-thời-gian, là các hiện tượng. Nếu nước không giữ được bản chất của nó là nước, thì sẽ không có sóng. *Đại thừa khởi tín luận* viết : “Nhu

là kết quả của nước vô minh, Tâm vốn có bản chất thanh tịnh, lại trở nên bị kích động và tạo nên sóng”.

Trong ẩn dụ **vàng và các sắc tướng**, ta thấy vàng có hai mặt : bất biến và tùy duyên. Bất biến vì nó không thay đổi bản chất khi được sử dụng; và vốn tùy duyên, nên nó được dùng làm các đồ vật cách dễ dàng, như dân chuyển, vòng, nhẫn ... Chiếc nhẫn chẳng hạn, thực thể nó vốn là Không, nghĩa là không hiện hữu tách biệt với vàng; đồng thời, nhẫn là biểu hiện của vàng vì nó có hình dáng là chiếc nhẫn. Tính Không của nhẫn tùy thuộc tính bất biến của vàng : nhẫn thay hình đổi dạng, mà vàng vẫn y nguyên. Còn sự biểu hiện của nhẫn tùy thuộc tính tùy duyên của vàng, toàn thể tính của vàng được biểu hiện như là chiếc nhẫn.

Thực thể nằm dưới mọi hiện tượng, mọi chúng sinh hữu tình và vô tình, có thể gọi nó là Tỳ-lô-gia-na : “Tỳ-lô-gia-na đã trở thành chúng sinh”. vậy thì phải chăng Tỳ-lô-gia-na giống như Brahman³⁹ của Upanishads ?

Theo quan điểm của Hoa Nghiêm, chân lý Tuyệt đối đã hiện hữu tồn tại trước theo thời gian với một thể giới cụ thể (Sự) : thể giới hiện tượng là một hỗn hợp của Chân và Giả, vô vi và hữu vi.

Ngài Pháp Tạng giải thích rằng : Cái Tuyệt đối vốn bất biến, thanh tịnh, vĩnh cửu, bất động, tĩnh lặng, nó bị kích động bởi những điều kiện nhân duyên nào đó, khiến nó xuất hiện như như vũ trụ các vật thể hiện tượng. Nhưng cái tuyệt đối bất biến vẫn là tuyệt đối bất biến. Trên thực tế, ta không thấy gì là tuyệt đối, bất biến, là lý tính, bản thể, chúng vẫn là cái “rắn chắc” cho ta nhận thức được chúng. Pháp tạng gọi tính chất này là như hiện hữu tồn tại, cũng có nghĩa là chúng chỉ hiện hữu tồn tại tùy thuộc vào những cái khác, bởi lẽ nó không có tự tính (svabhava) độc lập, tách biệt khỏi những điều kiện nhân duyên. Đó là Tính Không, là sự tồn tại tùy thuộc hoàn toàn vào điều kiện nhân duyên, và nó cũng là điều kiện nhân duyên cho những cái khác.

Phân tích Tuyệt đối và hiện tượng (tương đối), ta thấy :

³⁹ Brahman tự phân chia chính mình thành 4 giai cấp, hoặc thành vũ trụ vạn vật.

Tuyệt đối	Bất biến	
	Tùy duyên	Duyên sinh, điều kiện hóa
Hiện tượng	Tợ hữu	Dường như có tồn tại
	Vô tự tính	(Tính Không)

Hoa Nghiêm cho rằng cái Bất biến trở nên tùy duyên, nghĩa là hiện hữu như một hiện tượng tồn tại, cái trợ hữu – tức là thực tại cụ thể trước mắt – chỉ là tính tùy duyên của Tuyệt đối, và Tính Không của sự vật ấy là tính bất biến được gán cho Tuyệt đối. Sự vốn là thể giới thường nhật, là những thực tại đơn lẻ, và tính chất thực của nó là tính Tuyệt đối bất biến của nó. Vì thế, Tuyệt đối và tương đối, vô vi và hữu vi giao thoa với nhau. Ngài Pháp Tạng bảo rằng cái Tuyệt đối theo tùy duyên mà trở thành các pháp sai biệt, và các pháp sai biệt này không tách rời khỏi cái Tuyệt đối.

Nếu gọi Bất biến mới là Hữu thật, là hiện hữu tồn tại, còn Vô là không hiện hữu tồn tại, thì Phật Giáo lại xem nó mang một ý nghĩa tích cực : Không là nền tảng của hiện hữu, của các pháp : Cái Tuyệt đối bất biến chuyển hóa thành các pháp hiện tượng mà nó vẫn y nguyên, cho nên cái Tuyệt đối phải là một Thực thể tĩnh nằm dưới cái chuyển biến.

Theo quan niệm Tây phương, thì Linh hồn ở bên trong thân xác là cái Tôi vĩnh cửu bất biến, mang tính cách cá thể riêng biệt. Còn đối với Phật Giáo, nó là một đơn thể chung cho mọi thực thể, cái Tuyệt đối bất biến tương đương với hiện hữu tồn tại, hiện tượng đổi thay tương đương với không hiện hữu tồn tại, tức là Không.

“Nhu Như thực tính (tathata) là cái Tuyệt đối, đem lại ý nghĩa cho hiện hữu tồn tại, vì nó là nền tảng của sai lầm và giác ngộ. Nó là phi-vô vì không thể hủy diệt nó. Nó là Tính Không, vì nó xa lìa các tướng, nó tùy duyên, nó thanh tịnh vì nó đối nghịch với ô nhiễm. Nó là hhu và là Không.”

Tuyệt đối	Bất biến	= Hữu
	Tuỳ duyên	= Tính Không = Vô
Hiện tượng	Tợ hữu	= hữu
	Vô tự tính	= Vô = Tính Không

Tuyệt đối biểu hiện chính nó là thể giới hiện tượng, nên hai phạm trù trên là hai mặt của một pháp : hiện hữu tồn tại và Tính Không. Vì thế sách mới nói : Sắc = Không; Không = Sắc.

Trong Tâm kinh, ngài Pháp Tạng đã luận giải về Sắc-Không như sau :

- Sắc-Không vốn **đối nghịch nhau** : “Trong Tính Không không có Sắc, cho nên trong Sắc không có Không. Tuy Sắc-Không cùng hiện hữu, nhưng chúng hủy diệt nhau.
- Sắc-Không **không đối nghịch nhau** : Vì Sắc là huyền hóa, Sắc không ngăn ngại Tính Không. Vì là chân không, Không không ngăn ngại Sắc huyền hóa. Nay Không là sự đoạn tuyệt, thì không phải là chân không. Nếu Sắc ngăn ngại Tính Không, thì Sắc là chân sắc, chứ không phải Sắc huyền hóa.
- Sắc-Không **sáng tạo cho nhau** : Nếu Sắc không có một bản thể, chúng đã không hiện hữu. Nếu không có các pháp, thì đã không có Tính Không. Chúng tạo ra nhau và cùng tồn tại, hòa lẫn với nhau. Chúng là một và cùng một pháp. Điều này không có nghĩa là Sắc được tạo ra từ Tính Không, cũng không hủy diệt Tính Không.

Tính Không vốn là bản thể của pháp duyên khởi, song nó không phải là cái có trước (bản thể hay hữu thể như ta vẫn hiểu), đề từ đó phát sinh ra các pháp. Tuy không tách biệt với các pháp, Tính Không vẫn không bị ô nhiễm bởi các pháp duyên sinh, bởi luân hồi, phiền não (lỗi lầm đạo đức và trí thức).

Ngài Pháp Tạng cho rằng pháp không hề có tự tính, nó hình thành và biến mất như là kết quả của các điều kiện nhân duyên, nó được hình thành từ các điều kiện nhân duyên, và Tính Không là không có tự tính;

đồng thời Tính Không = pháp hữu, vì chúng hiện hữu tồn tại nhờ điều kiện nhân duyên và không có tự tính : Hễ có pháp, thì có Tính Không, có Tính Không thì có pháp không. Vì thế mới nói : Sắc = Không. Kinh Duy-ma-cật viết : “Chúng sinh vốn đồng nhất với Niết bàn, và như vậy không cần nhập Niết bàn nữa.”

Và lại Tính Không = Sắc, nên kinh về Bát Tăng Bất Giảm viết : “Pháp thân của Như Lai lưu chuyển trong các ngũ đạo, được gọi là chúng sinh hữu tình.” Vì thế các pháp là thân của Tỳ-lô-gia-na.

Tỳ-lô-gia-na⁴⁰ được hiểu là tính Bất biến của vô thường duyên sinh, của tính biến đổi. Nó giúp ta định hướng lại các mối quan hệ của ta với những người khác, với tất cả mọi vật hữu tình và vô tình : Giác ngộ là sự dâng hiến vị tha và lòng từ bi với mọi hiện hữu. Nó như định luật của sự sùng mộ - Dharma (Pháp), là Đạo, là Lý. Đạo là con đường của các pháp xuất hiện cách tự nhiên, Lý là khuôn mẫu trong tự nhiên.

Đức Phật lịch sử đã giác ngộ, ngài là khuôn mẫu hiện thực của định luật vật lý hay cái Tuyệt đối xuất hiện trong không-thời-gian. Người phật tử thực hành công hạnh là tái diễn lại Tâm từ bi vĩ đại, là đồng hóa với Tính Không của mọi hiện hữu tồn tại.

Kinh Hoa Nghiêm viết :

Biết rõ hết mọi pháp,
Vốn không một tự thể;
Thấy bản tính các pháp,
Là thấy Tỳ-lô-gia-na.

H. Chân Như động hay tĩnh ?

Nếu dựa vào **bản thể** của vạn pháp để kiến thiết một thể giới lý niệm gọi là **Chân Như** bất biến, thì trong thể giới lý niệm đó vạn pháp sinh khởi thế nào?

Có hai cách luận giải vấn đề sinh khởi thể giới hiện tượng : một trên phương diện **tu tập**, một trên phương diện **nhận thức**.

⁴⁰ Tỳ-lô-gia-na không phải là Thượng Đế, là Thiên Chúa của các tôn giáo, hay sự sùng bái tự nhiên.

1. Huân tập.⁴¹

Đại thừa khởi tín luận giải thích rằng **các pháp tạp nhiễm và thanh tịnh sinh khởi không dứt** là do huân tập (vasana, tập khí) bởi Vô minh và Chân Như. Thể thanh tịnh của Chân Như không hề tích chứa hư vọng, nhưng nếu Vô minh “thâm nhiễm” vào, thì dấu vết của hư vọng sẽ xuất hiện. Còn thể ô nhiễm của Vô minh, tuy không có một nghiệp lực thanh tịnh nào, nhưng nếu nó được hương hoa Chân Như “nhiễm thấm”, thì nó cũng được thơm lây, nghĩa là được hấp thụ sự thanh tịnh.

Thế nào là huân tập ?

Hằng ngày, tâm trí chúng bị chi phối bởi những thói quen nhận thức sai lầm và được lặp đi lặp lại, từ trong kinh nghiệm quá khứ, khiến tâm trí mù quáng không còn nhận biết đúng đắn về thực tại. Các khái niệm, các từ ngữ danh sắc như che mờ tâm trí và để lại những dấu ấn về các hiện tượng phi bản chất tích tụ trong nhận thức của ta. Vô minh, hư vọng, óc phân biệt chủ quan (vikalpa) thâm nhiễm dần dần.

Về nguồn gốc của Vô minh, trong *Đại thừa khởi tín luận* có viết : “Do không thông suốt pháp giới nhất thể tuyệt đối (ekadharmadhātu), nên không tương ứng với Tâm mà hốt nhiên khởi vọng niệm, do đó gọi là vô minh.”

Pháp Tạng giải thích chữ “**hốt nhiên**” nhằm nói đến **vô minh** là nguyên nhân độc nhất làm phát sinh tất cả mọi khát vọng ô nhiễm. Hốt nhiên cũng có nghĩa là **vô thủy**, vì thật sự là có khởi thủy, nhưng không có một pháp nào có trước vô minh (T. 44, trang 267a).

“Hốt nhiên” cũng có nghĩa là **bất thức** (unconsciously) hay **không ý thức** lý do. Đạo sư Tử Tuần thuộc Hoa nghiêm tông so sánh : “Vô minh giống như bụi bặm đọng tụ lại trên mặt gương, hay giống như mây thành linh kéo đến bao phủ bầu trời.” (T. 44. trang 360c: Khởi tín luận sơ bút tước ký)

Huân tập bởi Vô minh có hai khía cạnh :

⁴¹ Huân tập là gì ? Một thí dụ : Quần áo vốn không có mùi hương, rảy nước hoa vào, ta thấy quần áo thơm... Hakeda lại dùng chữ “permeation” (thấm, thâm nhiễm) để dịch chữ huân tập. Tác giả khác dùng chữ “perfumation, perfuming”.

- **Huân tập bởi căn bản:** Do nghiệp trong quá khứ tác động vào Thức (Vô minh $\Rightarrow$ Hành $\Rightarrow$ Thức). Nói “huân tập bởi căn bản” tức là nói do bất giác thuộc căn nguyên (**căn bản bất giác**).
- **Huân tập bởi Ái và Kiến** đã khởi, do đó mà có trí phân biệt vạn pháp: đó là bất giác thuộc ngọn ngành (**chi mật bất giác**) huân tập của Tâm khiến trở thành Thức phân biệt Sự, rồi nương vào phiền não Ái và Kiến mà tích tụ dần.

Vậy thì, Chân Như có thể “thâm thấu” (thâm nhiễm) vào Vô minh được chăng ?

“Minh” = vidya; phủ định là “vô minh” (avidya), nó không có thực thể, nên vô minh = vô thể (non-entity). Trên phương diện luận lý, vô thể không thể bị huân tập hay che phủ. Vì thế Nguyên Hiểu (Wonhyo), một luận sư người Triều Tiên, đề xướng thuyết **nội huân** (internal perfumation), tức “pháp lực huân tập”, nghĩa là lực nội huân bởi pháp Chân Như.⁴²

Nương theo thuyết nội huân, ngài Pháp Tạng giải thích : Mỗi người có thể vun trồng và tích trữ các thiện nghiệp, khi theo đuổi con đường toàn thiện, từ bước khởi đầu cho tới lúc đạt được chánh quả; họ sẽ đoạn trừ được cái ý thức tạp nhiễm (gồm tịnh và bất tịnh) và vén mở Phật tính vĩnh cửu siêu vượt trên vòng sinh-tử.

Một khi cái hư vọng của Alaya Thức tạp nhiễm bị đoạn trừ và Pháp giới hiển hiện, thì cái Mạt-na Thức biến động kia sẽ tiêu tan và Tâm Thức vốn sáng láng sẽ trở về với tình trạng uyên nguyên của nó. Nói khác,

⁴² “Y trên lực huân tập này mà tu tập tư lương, dẫn đến phát triển sự tu hành như thực trong hàng Thập địa, cho đến Vô cầu địa, thời phương tiện được mãn túc. Từ đó, phá tướng sinh diệt bên trong của hòa hiệp thức (tức a-lại-da thức), hiển lộ tính bất sinh bất diệt. Đó là ý nghĩa câu văn: phá hòa hiệp hiệp thức tướng, hiển hiện pháp thân. Lúc bấy giờ bèn diệt tâm tương tục (tức ý thức, thức thứ sáu) trong nghiệp tướng chuyển tướng, khiến cho tâm bản giác tùy nhiễm được trở về căn nguyên, thành trí thuần tịnh. Trong đây, tương tục thức cũng vẫn là tâm sinh diệt nội tại của hòa hiệp thức. Nhưng để hiển hiện pháp, nên nói là phá hòa hiệp thức. Vì để thành tịnh trí của Ứng thân nên nói là diệt tướng của tương tục thức. Song, không diệt tâm tương tục mà chỉ diệt tướng của tâm tương tục.” (Khởi tín luận sơ, Nguyên Hiểu, Tuệ Sỹ dịch)

một khi phần hư vọng nơi Alaya Thức bị đào thải, cùng với việc tích đức, sẽ khôi phục lại cái Tâm nguyên thủy ra khỏi dòng hư vọng.

Dĩ nhiên, Chân Như có thể tác động tới Tâm thức con người, nhưng Chân Như có tác động tới Vô minh được chăng ?

Luận viết :

“Thế nào là sự huân tập sinh khởi pháp tịnh không đứt đoạn? Vì pháp Chân Như có khả năng huân tập vô minh, rồi do lực của nhân duyên huân tập, khiến Vọng Tâm nhàm chán cái khổ và lạc của sinh tử, mà mong cầu Niết-bàn. Nhờ Vọng Tâm này mà Chân Như được huân tập.”

Trước tiên là Chân Như nội huân vô minh, khiến thành nghiệp thanh tịnh (**tịnh nghiệp**). Rồi chính dụng thanh tịnh (**tịnh dụng**) này huân ngược lại Chân Như, làm tăng thế lực. Cái trước là huân tập bản hữu (**bản huân**), Cái sau là huân tập tân sinh (**tân huân**). (Xem T.44, 1846, 271a. Tuệ Sỹ dịch giải)

Ngài nói tiếp về **Tự thể tướng huân tập**:

*“Chân như huân tập có hai nghĩa: tự thể tướng huân tập và dụng huân tập. **Tự thể tướng huân tập**, là từ đời vô thủy đến nay vốn có sẵn pháp vô lậu và được trang bị nghiệp bất khả tư nghị (**bất tư nghiệp**) tác thành tính của cảnh giới. Do hai nghĩa ấy, sự huân tập hằng diễn ra, mà do lực của nó khiến chúng sinh nhàm chán khổ lạc của sinh tử để mong cầu Niết-bàn, tự tin thân mình có pháp Chân như nên phát tâm tu hành.*

Nói là từ vô thủy, v.v..., cho đến nghiệp bất tư nghị (dẫn văn đoạn trên), nghĩa là, **bản giác** vốn bất không, nó được gọi là **pháp vô lậu**. Pháp ấy một cách **âm thầm** huân tập (minh huân) chúng sinh. Nó không phải là vật thể sờ ra đó để có thể nhận biết. Vì vậy gọi nó là bất tư nghiệp. Trong đây, nghiệp, là tác dụng của sự huân tập một cách âm thầm. Nói là tác thành tính của cảnh giới (tác cảnh giới tính), đây là thuyết minh không phải do trực tiếp huân tập vọng tâm kia, khiến nó có sự chán và cầu, để thành trí quán chiếu. Nhưng nó (vọng tâm) làm cảnh giới được quán chiếu cho trí quán chiếu.

Nói do hai pháp này v.v... (văn dẫn), tức hai pháp tâm và cảnh này, cũng chỉ cho hai pháp thể và tướng, chúng âm thầm huân tập chúng sinh cho có năng lực, để khởi lên sự chán và sự mong cầu.

Nói tự tín v.v... (văn dẫn), là nói rõ y huân tập mà phát khởi tướng tu hành.” (T44, 1846, 271c. Tuệ Sỹ dịch giải)

Theo cách luận giải của Pháp Tạng thì câu “tự thể tướng huân tập” thường được hiểu là “**nội huân**”. Nội huân là xung động nội tại của Chân Như có công dụng dẫn xuất trạng thái **tri giác** từ trạng thái **bất tri giác, thức từ vô thức**. Nó có khả năng hoạt hiện mọi sự đặc thù, hiển bày công đức của tự thể, biểu thị công đức của tính.

Dụng huân tập:

Dụng của Chân Như huân tập là duyên tố ngoại lực. Theo Phật pháp thì mọi cái đều phải có nhân tố và duyên tố, nhân duyên hội đủ mới được hoàn thành. Chẳng hạn, phải có nội lực của Chân Như huân tập, lại phải nỗ lực tu tập làm duyên tố cần thiết, thì mới biết chán cái khổ của sinh tử, biết tin cái vui của Niết Bàn, biết làm lành lánh dữ, mới đi đến tuệ giác Niết Bàn.

2. “Chân Như động” của Pháp Tạng

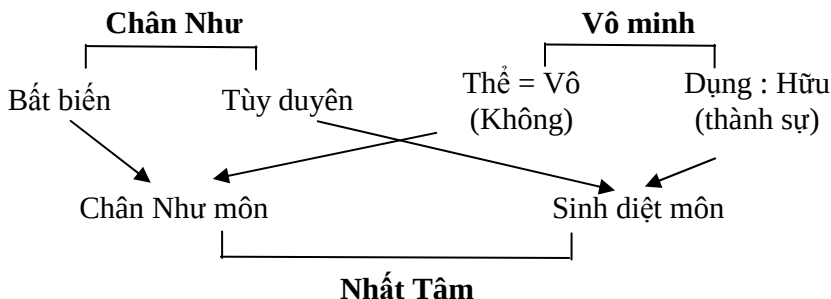
Pháp tướng tông, như ngài **Huyền Trang** (596-664), chủ trương thuyết “Như Lai **tĩnh**” và không thể xuất sinh ra các pháp hiện tượng. Còn ngài Pháp Tạng cho rằng Chân Như thì bất-biến và tùy duyên, tùy duyên và bất-biến, “sát cánh” với nhân duyên tạo tác nên thế gian và của thế gian, nhưng nó không hề bị biến đổi.⁴³ Đây chính là nét phác họa của thuyết “Chân Như động”.

Ngài Pháp Tạng đã dùng lý thuyết tương tác giữa **Âm Dương** để biện minh cho quan điểm “Chân Như động”. Ngài bảo rằng **Chân Như** có hai khía cạnh : **Bất biến** và **Tùy duyên**. **Vô minh** cũng có hai mặt : không có bản thể = **Vô** (Không) và tác dụng **thành tựu** sự vật trong thế gian. Rồi dựa trên việc phân tích hai khía cạnh “**Chân**” và “**vọng**” (true/false),

⁴³ Có lẽ Pháp Tạng muốn nói theo Lão Tử : “Vô vi nhi vô bất vi”, hoặc nguyên lý của Kinh Dịch : Dịch = biến dịch và bất dịch (Changing and Unchanging Principle).

ngài thiết lập sự tương ứng, một bên là tương giao giữa hai môn Chân Như và Vô minh, và bên kia, là tương giao giữa **Niết bàn** và **Luân hồi**, - hai cửa của Như Lai tạng - tức **Chân Như môn** và **sinh diệt môn** (Samsara), là hai tướng của Nhất tâm trong *Đại thừa khởi tín luận* đã nói tới.

Lược đồ này được phác họa như sau :



Sau đó ngài Pháp Tạng lập luận theo lối nhị biên giữa **chân và vọng, tự và tha, động và tĩnh**, để mô tả chi tiết cấu trúc của cửa Luân hồi sinh tử. Lối lập luận này dường như chịu ảnh hưởng của **Kinh Dịch** : “Thái cực sinh Lưỡng Nghi, Lưỡng Nghi sinh Tứ Tượng, Tứ Tượng sinh Bát Quái.”

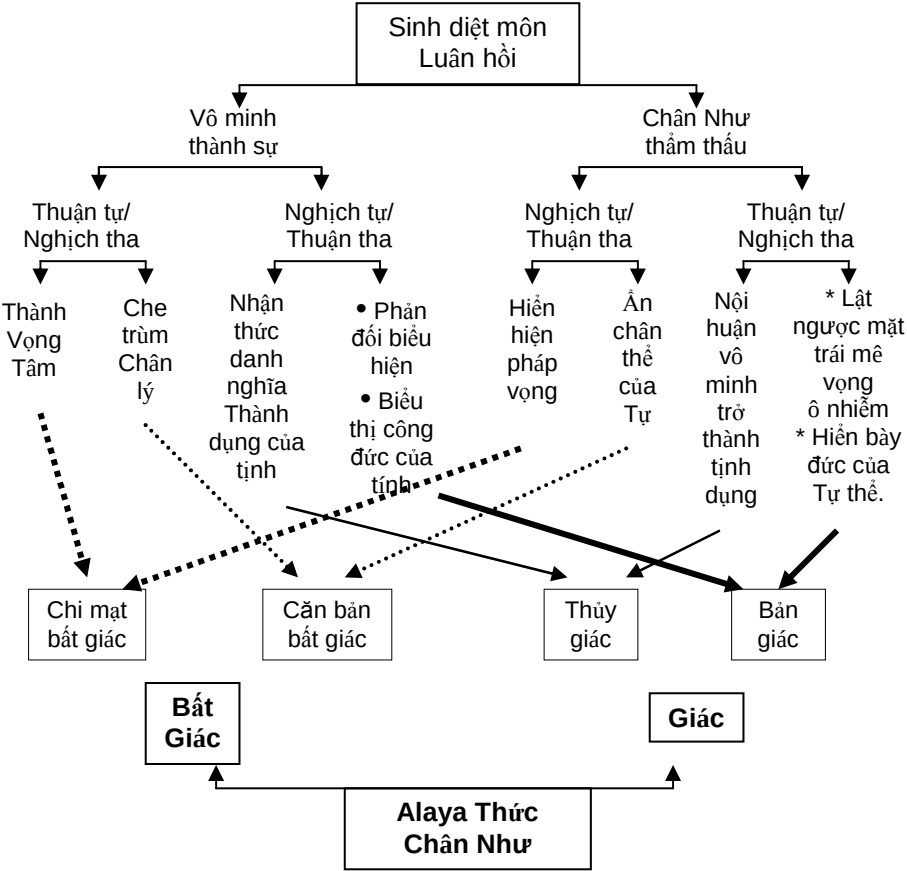
Khởi đầu là cửa Luân hồi, chia ra **hai** phía, phía **chân** và phía **vọng**. Mỗi phía chân hay vọng lại chia ra hai nghĩa, **thuận tha /nghịch tự** hay **thuận tự /nghịch tha**, thế là có bốn nghĩa. Mỗi một trong **bốn** nghĩa lại có hai nghĩa, **động** hay **tĩnh**, và cuối cùng tất cả có **tám** nghĩa, bao trùm toàn thể thế giới luân hồi sinh tử.

o Về mặt **Vô minh** (Dụng và thành tự),

- **thuận tự** nghịch tha có hai nghĩa : Một là **gây ra vọng tâm** (*that which makes delusions – Vô minh*); hai là **che trùm chân lý** (*that which hides the true – Chân Như*). Một mặt là tiêu cực, mặt kia là tích cực (Tĩnh & Động) ⁴⁴
- **Nghịch tự** thuận tha có hai nghĩa: Một là nhận biết tính thiên cận

⁴⁴ Những từ như “tiêu cực, tích cực, Tĩnh và Động” được thêm vào, để làm rõ tác động trái ngược của Âm Dương.

của danh sắc, và làm cho tính thuần khiết được hoạt dụng (*that which knows names as names*); hai là phản đối biểu hiện và biểu thị công đức của tính (*that which reverses itself and points beyond*), là chống lại tình trạng sẵn có của sự việc và sẵn sàng hiển thị sự thật, hay bản tính và giá trị khác. Hai tiểu mục này biểu thị cho Vô minh phủ định chính mình và khẳng định Chân Như cách tích cực hay tiêu cực.



- o Về mặt **Chân như**,
 - **thuận tự** nghịch tha có hai nghĩa: Một là **lật ngược mặt trái mê vọng nhiễm ô** (nghịch tha: vô minh) và **hiển bày tác dụng của tự thể** (*that which [actively] reverses delusions to reveal truth*) (thuận tự: Chân như). Hai là **thâm thấu** (nội huân) vào bên trong vô minh

và thức tỉnh niềm khát vọng Niết bàn (*that which* [more subtly] *internally perfumes ignorance and arouses the pure functions* [to seek for Nirvana]).

- **Nghịch tự** thuận tha cũng có hai nghĩa: Một là **ẩn chân thể của tự** (*that which actually* [too willingly] *seeks to hide itself, its own true nature*). Hai là **hiển hiện pháp vọng** (*that which* [more passively] *allows itself to be deluded, or allows delusions to reign*).

Sau khi triển khai một thành tám ($1 \Rightarrow 2 \Rightarrow 4 \Rightarrow 8$) để diễn tả sự sinh khởi của thế giới luân hồi khách quan, Pháp Tạng thu rút tám vào lại một ($8 \Rightarrow 4 \Rightarrow 2 \Rightarrow 1$) trong Alaya Thức (Alayavijnana), để chứng minh hết thấy đều duy Thức: Alaya thức xuất sinh và quy hồi tất cả các pháp.

Lược đồ trên cho ta thấy hai hoạt động :

- o Nửa phần trên ($1 \Rightarrow 8$) mô tả thế giới **khách quan** và cấu tạo của Luân hồi.⁴⁵
- o Nửa phần dưới ($8 \Rightarrow 1$) trình bày về khía cạnh **chủ quan**. Toàn bộ cả hai phần diễn tả cho ta thấy mọi hiện tượng (luân hồi ở phần trên) chỉ là do Thức tạo nên (Alaya Thức ở phần dưới).⁴⁶

Thực tại được cấu tạo bởi một **Động - Chân** (Active, Chân Như) và một **Tĩnh - Vọng** (Negative, Vô minh). Phối hợp cả hai lại thì thành thế giới luân hồi (về mặt khách quan) và các mức độ khác nhau của **Giác** và **Bất Giác** (về mặt chủ quan). Chân Như và Vô minh có thể tự phủ định và tự khẳng định. Mức độ định lượng về tính chất “Động-Chân” và “Tĩnh-Vọng” trong 8 phương thức (phần giữa lược đồ) được xếp bảng như sau:

TRÁI (Tĩnh-Vọng)				(Chân-Động) PHẢI			
-3	-4	-2	-1	+2	+1	+3	+4

⁴⁵ Việc triển khai từ $1 \Rightarrow 8$ chịu ảnh hưởng của Kinh Dịch.

⁴⁶ Việc thu tóm Thực tại khách quan vào trong Ý Thức, - là Duy Tâm chủ quan - không theo truyền thống của Kinh Dịch.

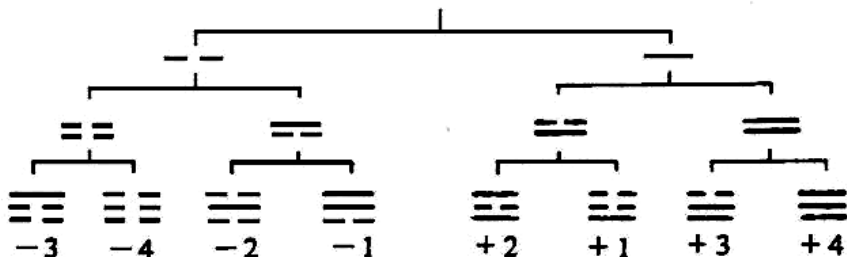
- o **+4** : biểu thị cho Chân Như Động trong tự thể và đối lập với Vô minh, tìm cách “lật tẩy” hư vọng, để vén mở chân lý (Tự thể).
- o **-1** : Vô minh tự che giấu, bằng cách lật mặt trái “vô minh” của mình ra, để vượt thoát khỏi cái Thiện.

Cặp +4 và -1 hợp lại thành Bản Giác, hợp của chúng = **+3** là một số dương tốt nhất trong toàn bảng :

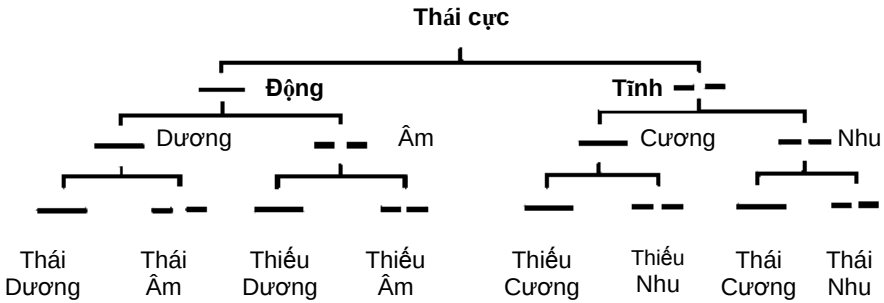
- Thủy giác : $+3 - 2 = +1$
- Căn bản bất giác : $-3 + 2 = -1$
- Chi mạt bất giác : $-4 + 1 = -3$

Ngài Pháp Tạng giải thích rằng Sinh diệt môn (Luân hồi) tương ứng với Alaya Thức, và Alaya Thức này là nơi Giác và Bất Giác sẽ lưu lại. Chính Thức là “cạm bẫy” trong cõi luân hồi sinh tử, lại tìm kiếm những nhân tố Như Thị và thoát ra khỏi thế giới phàm tục.

Kinh Dịch viết : “Thái Cực sinh hai nghi, hai nghi sinh bốn Tượng, bốn Tượng sinh tám Quẻ.” Và lược đồ sau đây chứng minh cho Kinh Dịch đã gây ảnh hưởng trên tư tưởng của Pháp Tạng :



Trước ngài Pháp Tạng, chưa có sơ đồ này. Mãi cho tới thời Tân Nho, Thiệu Ung (Shao Yung, 1011-1077), sau Pháp Tạng 3 thế kỷ, mới giải thích về hoạt động của vũ trụ theo lược đồ sau :



Như vậy ta thấy rằng tư tưởng Hoa Nghiêm chịu ảnh hưởng cách luận giải về vũ trụ trong Kinh Dịch, - nó đã giúp Pháp Tạng thoát ra khỏi cách suy nghĩ và diễn tả của người Ấn Độ về Phật Pháp - nhưng Hoa Nghiêm cũng trở lại gây tác dụng trên tư tưởng của Nho gia về sau này.

-oOo-

Tóm lại, đứng trước những vướng mắc về tính chất tĩnh-động cũng “Chân Như”, ngài Pháp Tạng đã mô phỏng theo triết lý Kinh Dịch, để giải quyết vấn đề. Như ta đã phân tích “Chân Như tùy duyên-bất biến” – Chân Như thâm thấu (huân tập) vào mọi thực tại, mà không hề đánh mất Yếu tính của nó – tạo nên một cảm thức về tính nội tại của Tuyệt đối thể. Lý (Chân Như) và Sự (hiện tượng) là đồng nhất. Chân Như không chỉ đơn thuần là điểm tựa tĩnh tại, mà còn là động lực tạo tác nên thế giới. Nó đã tác động vào tư tưởng Thiền tông, khiến thiền nhân tin tưởng vào lòng Từ Bi trong thế giới tự nhiên, vào sự hiện diện của Chân Như trong một hạt cát, vào sự đồng nhất của **Chân Như** và **Chân Nhân** của Lão giáo.

Tư tưởng của Hoa Nghiêm nói chung, và của Pháp Tạng nói riêng, đã trở thành một hạt giống cho nhiều luồng tư tưởng triết học Trung Hoa về sau.

-oOo-

Đề kết

“Phá ngã chấp, thấy tính Không. Tự ngã là chương ngại lớn nhất của mình. Phải làm sao mới dẹp trừ được tự ngã, trở về với bản tính, để mở ra một không gian thanh thang ?

1. Quan tâm đến mình, mới có thể quan tâm đến người khác.⁴⁷

Thân thể (tứ đại) và thân tâm không yên bình, vui vẻ, thì sống chung với người khác thật không dễ dàng. Buông bỏ áp lực sẽ làm cho lòng ta thanh thản, mọi quan hệ trong cuộc sống mới hòa hợp và nảy nở.

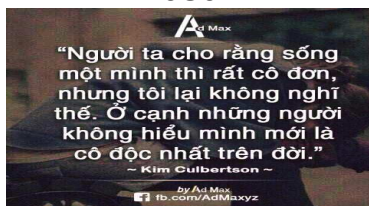
2. Dẹp bỏ chấp trước, thì nhìn thế giới rộng lớn thanh thang.⁴⁸

Tính cố chấp là chương ngại khiến ta và kẻ khác phải phiền não. Con nhộng phải phá kén chui ra mới thành bướm, con gà con phá vỡ vỏ trứng, mới thành gà lớn. Chỉ dựa vào vào những điều mình ưa thích hoặc hiểu biết, thì ta không thể khoan dung với người; lòng dạ có rộng rãi, thì không gian sống mới bao la, mọi vt mới dung thông vô ngại.

3. Chúng sinh bình đẳng, không có ai cao thấp.⁴⁹

Năm ngón tay đều “lớn” như nhau, vì công năng (dụng) có giá trị như nhau. Nếu mỗi ngón chỉ nhìn thấy mình riêng lẻ, mà không biết đến sự hòa hợp của cả bàn tay. Chỉ nhìn thấy mình quan trọng, mà phủ nhận người khác, thì ta sẽ đánh mất sức mạnh của toàn thể. Sống kề cận nhau là vì có duyên với nhau, cho nên cùng cống hiến sức mình để phát huy thể mạnh của tập thể, chính là làm cho mình được tăng trưởng.

-oOo-



⁴⁷ Chuyện con vịt một chân hay hai chân.

⁴⁸ Xem chuyện một phật tử hằng niệm Quan Âm Bồ tát, bị lũ lụt cuốn trôi.

⁴⁹ Xem chuyện năm ngón tay cùng tranh luận.

Triết Lý Thiền Tông

Thiền (phạn ngữ dhyana) : nghĩa là tư duy, suy xét về một đối tượng tâm thức.

Niệm : là tưởng nhớ về một đối tượng.

Định : định (samadhi = tam muội) là tập trung tư tưởng vào một điểm duy nhất, để giữ tâm trí khỏi tán loạn, hầu chân lý được sáng tỏ.

Theo Thiền tông, **Thiền** có nghĩa là “Phật”, là “Đạo” : “Phật là tự tâm, là giác tính. Giác tức là linh giác, đáp ứng với ngoại vật trong đời sống hằng ngày. Tâm tức là Phật. Phật tức là đạo. Đạo tức là Thiền.

I. Sơ lược về Thiền tông

1. Tổ sư Thiền tông Trung Hoa

Từ Bồ Đề Đạt Ma tới Huệ Năng có 6 vị tổ sư. Sau này Huệ Năng bỏ tục truyền y bát, Thiền tông phân thành 5 nhánh, nhưng nay chỉ còn 2 nhánh tồn tại lâu dài.

Bồ Đề Đạt Ma tổ sư (đầu thế kỷ VI sau Tây lịch)

Ngài là con thứ ba của vua Hương Chí, Nam Ấn, đã đắc pháp với tổ 27 Bát Nhã Đa La, rồi sang sang Trung Quốc hoằng đạo.

Nhị tổ Huệ Khả (486-593)

Sau khi đắc pháp, ngài sống như người hạ lưu cùng khổ, giao du với bọn đầu đường xó chợ để tùy duyên độ người.

Tam tổ Tăng Xán (497-602)

Tăng Xán hoằng hóa tại núi Tư Không, nhận Tì Ni Đa Lưu Chi làm đệ tử. Rồi Đạo Tín tìm đến lễ tổ Tăng Xán :

- Xin hòa thượng từ bi ban cho con pháp môn giải thoát!
- Ai trói buộc ngươi?

- Không ai trói buộc con cả!

- Đã không trói buộc, đâu cần cầu giải thoát!

Đạo Tín liền đại ngộ, về sau được tổ Tăng Xán truyền y bát làm vị tổ thứ tư.

Tứ tổ Đạo Tín (580-651)

Tổ Đạo Tín độ Ngài Pháp Dung, tại núi Ngưu Đầu. Trên đường đến huyện Huỳnh Mai, tổ gặp một đứa trẻ 7 tuổi, cốt cách khác thường, nên thân mật hỏi han :

- Danh tính con là gì?

- Tính thì có, nhưng chẳng phải tính thường!

- Vậy là tính gì?

- Tính Phật.

- Con không có tính sao?

- Tính đó vốn là không kia mà!

Đứa bé được thu nhận làm đệ tử, và trở thành vị tổ thứ năm của thiền tông.

Ngũ tổ Hoàng Nhẫn (601-674)

Theo truyền thuyết, tiền kiếp tổ Hoàng Nhẫn là vị sư già trồng tòng tại núi Long Phong, người thời đó gọi là **Tài Tòng** đạo giả.

Ngũ tổ có rất đông môn đồ, hoàng bảy trăm tăng chúng, trong đó, có hai vị nổi bật nhất là Thần Tú và lục tổ Huệ Năng.

Lục tổ Huệ Năng (638-713)

Huệ Năng, quê ở Tân Châu, Lĩnh Nam, nhà nghèo, làm nghề đốn củi nuôi mẹ. Ngài đến Huỳnh Mai, xin ngũ Tổ cho làm đệ tử.

Khi nghe đến câu “**Ung vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm**” thì Huệ Năng liền đại ngộ. Sau đó tổ trao y bát cho Huệ Năng, rồi khuyên Ngài đi về phương Nam hoàng pháp (Nam tông). Còn Thần Tú đi lên hướng Bắc, khai mở ra Bắc tông.

Sau Huệ Năng, Thiền phân hóa thành 5 tông : Qui Ngưỡng, Lâm Tế, Tào Động, Vân Môn và Pháp Nhãn. Nay chỉ còn hai phái Lâm Tế và Tào Động.

- *Phái Tào Động* là thiền “**mặc chiếu**”, là tu tập bằng cách quán tâm trong tĩnh lặng. “Mặc” nghĩa là tĩnh lặng trong vô niệm, “chiếu” là ý thức sống động và sáng tỏ.

- *Phái Lâm Tế* lấy **công án** hay tham thoại làm phương pháp tu tập.

2. Kinh điển

Kinh Lăng Già (Lankavatara) là bộ kinh chủ yếu về Tâm. Tương truyền rằng chính Bồ Đề Đạt Ma đã trao cho Huệ Khả bốn quyển kinh Lăng Già làm tâm ấn.

Kinh Bát Nhã (Heart sutra),
Kinh Duy Ma Cật (Vimalakirtinirdesa).
Kinh Thập Địa.

Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh (Prajnaparamitahridaya Sutra) là một trong các kinh căn bản và phổ thông của Phật Giáo Đại Thừa. Tâm Kinh đã được nhiều vị cao tăng dịch từ tiếng Phạn sang tiếng Hán: ngài Cưu Ma La Thập dịch vào khoảng 402-412, ngài Huyền Trang dịch năm 649.

Kinh Kim Cương Bát Nhã (Vajracchedika): Lục tổ Huệ Năng vô tình nghe một đoạn kinh Kim Cương mà phát tâm cầu đạo. Nhất là khi nghe giảng đến câu “**ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm**” ngài liền đại ngộ.

Pháp Bảo Đàn Kinh của lục tổ Huệ Năng. Chúng ta sẽ ghi nhận những tư tưởng đặc sắc của Thiền tông Trung Hoa qua tập kinh này.

3. Đặc tính của Thiền tông

Thiền tông có nhiều chủ trương : Bất lập văn tự, Giáo ngoại biệt truyền, Trực chỉ minh tâm, Kiến tính thành Phật ...

Có thể nói Thiền tông rất trọng tinh thần **tự do** và **phóng khoáng** trong việc dạy đạo và tu tập : không lệ thuộc vào văn tự, ngữ ngôn hay bất cứ thức hình thức nào, như đề phá chấp việc sùng bái hình tượng quá đáng,

không rập khuôn trong tu tập,⁵⁰ hoặc những hành động “khác thường” để khai mở tâm : Mã Tổ véo mũi Bách Trượng; Câu Chi cắt ngón tay đồng tử; Nam Tuyền chém mèo⁵¹; Nam Tuyền đập Lâm Tế ba lần khi người đệ tử chân thành thỉnh pháp..⁵² “Nói được cũng ăn 30 gậy, không nói được cũng ăn 30 gậy”⁵³

Kinh viết : “*Nầy thiện tri thức, phải biết rằng nếu chẳng ngộ thì Phật là chúng sinh; còn một niệm mà ngộ, thì chúng sinh là Phật...*” (Pháp bảo đàn kinh). Nhưng Ngộ rất khó hiểu, chỉ có thể dùng Tâm để chứng nghiệm. Có nhiều ví dụ khác :

Một chú tiểu xin **Triệu Châu** dạy thiền, ngài hỏi : “chú ăn cháo chưa ?”. Chú tiểu đáp “Ăn cháo rồi!”. Tổ lại bảo : “Ăn cháo rồi thì rửa bát đi!”. Thoạt nghe chú tiểu liền ngộ đạo.

Thiền sư **Hương Nghiêm** nghe tiếng sỏi chạm vào khóm tre mà ngộ. Nghe tiếng động của một bó củi rơi, **Diên Thọ** được ngộ đạo. Cư sĩ **K.Y.** đọc sách thiền đến câu “*Tôi đã nhận rõ rằng Tâm không khác với núi sông và trái đất rộng lớn, mặt trời mặt trăng và các ngôi sao*” thì ngộ đạo (Xem Ba Trữ Thiền, bản dịch Đỗ đình Đồng, trang 330).

⁵⁰ **Triệu Châu** dạy : “Đừng để Phật đồng vào lò, đừng để Phật gỗ vào lửa, đừng để Phật đất vào nước. Phật thứ thiệt ngồi ở bên trong, Bò Đề và niết bàn, chân như và Phật tánh, tất cả là chiếc áo ngoài buộc siết thân thể. Chúng được coi như phiền não...”.

Khi được vị tăng hỏi “Phật là cái gì?”, **Vân Môn** đã đáp cộc lốc : “Que cốc khô” (tức Càn thi quyết).

Đan Hà đến chùa Huệ Lâm gặp tiết đại hàn, bèn lên chính điện lấy tượng Phật gỗ đốt để sưởi ấm. Viện chủ Hướng trách : “Sao đốt tượng Phật của tôi”. Sư lấy gậy bới tro, rồi nói : “Tôi thiêu để lấy xá lợi”. Viện chủ bảo : “Phật gỗ làm gì có xá lợi?”. Sư lại nói : “Đã không có xá lợi sao ông lại trách tôi ? Thôi xin cho tôi thiêu hai vị nữa để sưởi cho ấm!” (Xem Pháp sư Thánh Nghiêm, Giải đáp 100 câu hỏi thiền, Đạo Tâm dịch, NXB Tôn giáo, Q. 3, tr. 251.)

⁵¹ Xem Pháp sư Thánh Nghiêm, Giải đáp 100 câu hỏi thiền, Đạo Tâm dịch, NXB Tôn giáo, tr. 59.

⁵² Xem Pháp sư Thánh Nghiêm, Giải đáp 100 câu hỏi thiền, Đạo Tâm dịch, NXB Tôn giáo, tr. 64.

⁵³ Xem Pháp sư Thánh Nghiêm, Giải đáp 100 câu hỏi thiền, Đạo Tâm dịch, NXB Tôn giáo, tr. 62

Chứng nghiệm bằng trực giác :

Có những chân lý ở gần, mà hóa xa, xa mà hóa gần, thật đơn giản mà lại quá phức tạp, phức tạp mà giản đơn... Nhưng ta không thể cảm nhận nó bằng phân tích, lý luận, kinh sách, hay bằng lý giải công án. Nhưng tiên vàn phải chứng nghiệm được cái chân lý “bất khả thuyết” và cái “cứu cánh bất khả đắc” ấy bằng **trực giác cá nhân**. Thiền sư Hương Nghiệm từng năn nỉ Qui Sơn giảng giải chân lý cho. Nhưng Qui Sơn bảo : *“Nếu tôi nói cho đệ biết, nhất định đệ sẽ mắng tôi, vì tôi nói là nói cái biết của tôi, mà nó lại chẳng dính dáng gì đến việc của đệ cả”*. Vì thế đem những mẩu chuyện ngộ của người xưa mà lý giải, dù lập luận cao sâu đến đâu, ta cũng không thể ngộ được.” Hoặc *“Nếu tôi giải thích thế nào là “đệ nhất nghĩa” thì nó đã trở thành thứ hai rồi!”* Thế thì rốt cuộc phải im lặng. Im lặng thì biết hiểu sao chứ ? Đó là cái khó của Thiền.

Tâm thức bùng nổ :

Những khó khăn, ưu tư khắc khoải lớn về Đạo, Thiền tông gọi là **“Nghĩ”**: *“Đại nghi đại ngộ, tiểu nghi tiểu ngộ”*. Các công án Thiền là một phương pháp mập mờ, dùng chính cái “nghĩ” đó mà chuyển tâm cho từng đệ tử.

Thiền Lâm Tế đã đặt nặng việc dùng công án hay khán thoại. Đi đâu hay làm gì, ăn uống hay ngủ nghỉ, hành giả luôn bị cái “phi lý” ấy đeo đuổi và làm căng thẳng. Nhưng nhờ gạt bỏ hết tất cả mọi tư tưởng, nên vọng niệm vơi dần, hành giả đạt được định tĩnh, tạo duyên cho “ngộ” chợt bùng nổ.

Có thể nói ngoài tư tưởng Phật pháp nòng cốt, Thiền mang đậm tính cách của người Trung Hoa trong cách nghĩ, cách diễn tả, nhất là Lão giáo.

II. Ảnh hưởng từ Lão giáo

1. Quan niệm về Vũ trụ

Tư tưởng Trung Hoa có hai dòng chính về vũ-trụ luận.

Thiên mệnh : Theo tư tưởng Trung Hoa, Thiên = trời, ám chỉ thể giới tự nhiên bao quanh con người. Trong xã hội Trung Hoa, người đứng đầu là thiên tử, rồi tới các quan lại và dân chúng. Cơ cấu này đã được “Ngọc hoàng Thượng đế” xếp đặt. Vua và các quan lại có trách nhiệm duy trì trật tự xã hội, còn thứ dân thì phục vụ những người cầm quyền. Vua phải tuân theo mệnh trời.

Âm Dương : Âm dương là nguyên lý sinh hoá của vạn vật. Chúng sinh thành qua bốn giai đoạn : Thái Dịch, Thái Sơ, Thái Thủy, Thái Tổ.⁵⁴ Hai lực này luân phiên nhau điều khiển vận mệnh con người; qua những hiện tượng xảy ra trong vũ trụ, con người có thể nhận biết những biến động sắp xảy ra, hoặc tốt hơn hoặc xấu hơn. Con người “tiên đoán” các hiện tượng ấy qua những qui luật được biểu thị trong Kinh Dịch, để thuận theo thiên mệnh.

2. Thể-Dụng :

Lão Tử gọi **Thiên** là **Tự Nhiên**. Tự Nhiên hoạt động theo luật riêng của nó, tức là noi theo Đạo.

Thể và Dụng được đề cập tới trong Lão Tử, chương 4: “*Đạo phát ra mãi mãi tuy không cần thâm vào mà cái dụng của nó vẫn không bao giờ hết.*” Đạo khởi dậy từ nơi mơ hồ như giấc ngủ, biểu thị cái Đức ẩn mật. Đạo trở thành, không phải cái này hay cái kia, nhị nguyên, mà là cái nó là, như thị, ngay từ khi bắt đầu khởi thủy.

“Đạo như là khối gỗ chưa đẽo gọt, tức là giản dị. Không có gì giản dị hơn cái Đạo vô danh. Đức là cái giản dị sau Đạo, và người theo Đức thì phải sống cuộc đời càng giản dị càng hay. Người có cuộc sống hợp với Đức thì phải ở ngoài vòng phân biệt tốt xấu, thiện ác. Lão Tử nói: “Nếu thiên hạ biết được đẹp là đẹp thì ấy là có xấu, biết thiện là thiện ấy là có bất thiện.” (Thiên hạ giai tri mỹ chi vi mỹ, tư ác dĩ; giai tri thiện chi vi thiện, tư bất thiện dĩ.)

⁵⁴ “**Thái Dịch** là trạng thái hỗn độn trước khi trời đất sinh thành; **Thái Sơ** là [giai đoạn] nguyên khí vừa xuất hiện [nhưng chưa định hình]; **Thái Thủy** là [giai đoạn] khí bắt đầu có hình trạng; **Thái Tổ** là [giai đoạn mà] hình trạng và tính chất của nguyên khí cơ bản được hình thành.” [Liệt Tử, Thiên Thủy]

“Đại Đạo trôi nổi, nó có thể đi sang trái hay phải. Vạn vật nương vào nó mà sinh, nhưng nó không từ chối vạn vật. Sự đã thành, nhưng nó không tự xưng là có. Thương yêu nuôi dưỡng muôn loài nhưng nó không cho mình là chủ, và thường không ham muốn. Có thể gọi tên nó là nhỏ; muôn vật trở về nó mà nó không coi mình là chủ, nên có thể gọi tên là lớn. Thánh nhân suốt đời không cho mình là lớn, cho nên thành được việc lớn của mình.” [Đạo Đức Kinh, chương 34]

“Hư không cùng cực, hết sức yên tĩnh. Vạn vật đua sống, ta nhân đó xem chúng trở về (nguồn). Vạn vật trùng trùng đều trở về cội. Trở về cội rồi là tĩnh; tĩnh là phục mệnh; phục mệnh tức là trường cửu. Biết «trường cửu» mới là sáng suốt. Không biết trường cửu sẽ làm càn và gây hung họa. Biết «trường cửu» sẽ thung dung như công hầu vương tước, sẽ hợp với Trời với Đạo. Hợp Đạo rồi sẽ trường cửu: thân có mất đi, cũng chẳng nguy hại gì.” [Đạo Đức Kinh, chương 16]

Theo *Thang Dụng Đồng*, Vương Bật (226 - 249) cho rằng Đạo rất uyển chuyển, đưa từ một trạng thái này đến một trạng thái khác. Đạo tự nhiên tiến từ trạng thái **ẩn tàng** đến trạng thái **biểu lộ** (Đức). Trạng thái nguyên thủy được xem là cực lạc, còn trạng thái theo sau là hoại diệt : **Vật trở về với nguồn gốc. Sống thuận theo hòa điệu của vũ trụ**, như tự nhiên, con người đạt đến bất tử. Vì thế luận giải này mang tính cách đạo đức, nó đòi buộc ta chịu trách nhiệm lấy chính tương lai của ta.

Vương Bật sử dụng danh từ Thể-Dụng đầu tiên. Ông đề xuất ra những khái niệm đối lập như "Hữu vô", "Thể dụng", "Bản末", "Ngôn ý", "Động tĩnh" mang một ý nghĩa mới, để triển khai mối quan hệ giữa bản thể và hiện tượng, vận động và ngừng nghỉ, nhận thức và đối tượng, thiên đạo và nhân sự. Từ câu nói “Hữu sinh ư Vô”⁵⁵ của Lão tử, ông đã xem "Vô" là Thể, "Vô" sinh ra "Hữu". Rồi ông dùng "Lão" chú giải "Dịch", lại dùng Nho chú giải "Lão".

Vương Bật khai sáng cho phong trào **huyền học** trong nhận thức luận và duy tâm, và đã đem huyền học đến gần với tôn giáo. Sau Vương Bật, còn có Hướng Tú, Quách Tượng, Đạo An, Chi Độn, Tăng Khải, Huyền

⁵⁵ Lão Tử, ch. 40

Trang dần dần đưa huyền học kết hợp với **Bát Nhã Không tông**, hình thành nên tư tưởng triết học Phật giáo Trung Hoa.

Trong Phật học, Thể và Dụng được xem như vấn đề thuộc siêu hình : **Thể** là trạng thái uyên nguyên trống rỗng, chứ không phải là một bản thể cần có thuộc tính kèm theo.

3. Thánh nhân

Khuôn mẫu lý tưởng của Lão giáo là thánh nhân.

“Đạo Trời như gương cung. Cao thì ép xuống, thấp thì nâng lên. Thừa thì bớt đi, không đủ thì bù vào. Đạo Trời bớt dư bù thiếu. Đạo người chẳng vậy, bớt thiếu bù dư. Ai đem chỗ dư bù đắp cho thiên hạ? Phải chăng chỉ có người có Đạo? Cho nên **thánh nhân làm mà không cậy công. Công thành không ở lại; không muốn ai thấy tài mình.**” [Đạo Đức Kinh, chương 77]

Cuộc sống riêng tư của mỗi người, không ai có quyền can thiệp vào. Nó chỉ liên hệ tới **vận hành tự nhiên** của vũ trụ, tức **Đạo**.

Đạo là **con đường mà vạn vật đi theo**, đồng thời cũng là **con đường mà ta phải theo**: con người hoạt động như là Toàn Thể (Vũ Trụ) hoạt động, nghĩa là như **Thiên Nhiên** vốn ngự trị thế giới, mà không tự ý phá hủy nó, cũng không sở hữu nó. Vì thế thánh nhân là mẫu mực sống : **“thánh nhân làm mà không cậy công. Công thành không ở lại; không muốn ai thấy tài mình.”**

4. Suy nghiệm về Đạo

Lão Tử gọi **bản** là gốc, căn cơ, và **mạt**, ngọn, cùng tận. Cái mà Lão Tử gọi là **“Mẫu”** (*vạn vật chi mẫu*), thì Trang Tử gọi là **“bản”** (*phù hư tịnh diệu đạm, tịch mạt vô vi giả, vạn vật chi bản dã*).

Trang Tử cũng nói : “Quên sự vật, quên thiên nhiên, đó gọi là **quên bản ngã** của mình (vong ngã). Người vong ngã mới có thể nhập vào cảnh giới phù hợp với đạo trời.” [Trang Tử, Thiên Địa]

Sau **Bản Phác**, thì **Đại Tợ** xuất hiện, là phần tiêu cực của cái đã xuất hiện trước khi con người chưa bị nhiễm ô và khi mà **Đức** (Đại Tợ) còn

ngự trị và con người chưa tách rời khỏi vị trí đã được đặt vào, để đeo đuổi quyền lợi vị kỷ riêng tư.

Có thể nói Đạo đã “chuyển biến” và đi vào thời gian; và phản phục là trở về trạng thái nguyên thủy, thì thời gian sẽ tan biến đi : trạng thái nguyên thủy được xem như mục tiêu đích thực, là đặc tính của hiện tại, song nó vẫn còn trong tương lai, vì trạng thái nguyên thủy này vẫn chưa được hiện thực.

Sự biến thái từ **Thế** đến **Dụng** xuất hiện xuyên qua **thời gian**. Khác với Lão Tử, Vương Bật chú ý đến lịch sử thuộc vũ trụ. Điều này có thể diễn đạt như sau: trước tiên, không có gì cả (Vô), rồi vạn vật đa biệt xuất hiện, tức là sinh ra Có (Hữu). “*Hữu sinh ư Vô*” (theo Lão Tử, ch. 40). Vương Bật chủ trương thuyết về “**Bản Vô**” đối lập với thuyết “**Bản Hữu**”. Phần “Vô”, ta có thể tìm thấy trong “*Vật Bất Chân Không luận*” của **Tăng Triệu** và học phái Bản Vô.

5. Tự Nhiên

Trong Đạo học, Tự Nhiên được hiểu là “như thế”, “tự tại”, nghĩa là **hiện hữu cách độc lập**, không lệ thuộc vào qui luật của vũ trụ. Vạn vật nảy nở, tứ thời bát tiết tuần tự vận hành, các hiện tượng thiên nhiên diễn biến theo dòng vận chuyển có sẵn: trong Tự Nhiên, vẫn có **trật tự**, nó là cái **Lý** trong “thiên địa chi lý, vạn vật chi lý”. Damiéville nói, vạn vật được phú bẩm và bổ sung bằng những thứ mà chúng cần. Trong Tự Nhiên, có một tri tính (Biết). Bà mẹ của vạn vật, nghe thấy được những nhu cầu đó (**cảm**) và hồi đáp cho nó những thứ cần thiết (**ứng**).

Theo Lão Tử thì **vũ trụ** có một cái **Thần** (ch.6: cốc thần bất tử; ch. 21: đạo chi vi vật, kỳ trung hữu tượng), nó không thể hiện hữu nếu không có phẩm tính, nó có thể nhận biết và hành động như là một **nhân tính**. Đồng thời mỗi vật đều có tính, mỗi tính đều có hạn. Sự vật tuy khác nhau, như đại bàng thì to lớn và ở nơi cao, chim cú nhỏ bé và ở nơi thấp, hoặc như đại trí và tiểu trí, thọ và yếu..., nhưng không vật đủ để hơn những vật khác.⁵⁶ “Trời đất là tên chung của vạn vật. Trời đất lấy muôn vật làm thể, ắt muôn vật lấy trời đất làm chính. Tự nhiên là không

⁵⁶ Xem lại quan niệm “tề vật” của Trang Tử.

làm gì, chỉ tự nhiên thôi. Đại bàng bay cao, chim cú bay thấp, đều là tự nhiên mà được. Không làm mà được, ấy là **chính**... Chỉ kẻ không phân biệt ta và người, thuận theo sự tiến hóa lớn là không dựa vào đâu và không bị **lụy**.”⁵⁷ Nói cách khác, Đạo vốn là Không. Trời bao trùm muôn vật, nhờ đó mà vạn vật hiện hữu. Nhìn mọi vật ở quan điểm của Trời và hợp nhất với Trời, là vượt qua mọi vật và mọi **phân biệt**.

III. Tăng Triệu và Triệu Luận

Tăng Triệu (384-414), họ Trương, người Trường An, **Kinh Triệu** (nay là Tây An), lúc nhỏ đã thích tư tưởng Lão Trang, sau đó qui y Phật giáo, thông hiểu ba tạng kinh, luật, luận. rồi theo ngài Cưu Ma La Thập tu học Bát nhã kinh. Tăng Triệu truyền bá Bát nhã Phật Giáo bằng nhiều bài luận. Vào giữa đời Lương và đời Trần (Nam Triều) chúng được biên soạn thành một tập gọi là “Triệu Luận”.

“Triệu Luận” gồm có 5 thiên : Tôn bản nghĩa, Vật bất thiên luận, Bát chân không luận, Bát nhã vô trí luận, Niết bàn vô danh luận.

1. Tôn bản nghĩa

“Tôn bản nghĩa” : giải thích danh, tướng của Bát nhã học. Bản vô, Thực tướng, Pháp tính, Tính không, Duyên hội v.v... danh, tướng tuy sai biệt, ý nghĩa thì tương đồng. “Tính không” đồng nghĩa với “chư pháp thực tướng”.

2. Vật bất thiên

Chữ “**thiên**” có nghĩa là “thay đổi”, “vận động”. Mọi vật đều vận động, biến chuyển, vô thường.

Tăng Triệu cho rằng : Nhìn từ bề mặt Vạn vật tuy là **vận động**, nhưng không phải là sự vận động trung thực, mà chỉ là **giả tạo**. Nói như vậy không có nghĩa là sự vật hoàn toàn tĩnh chỉ. Sự vật không vận động, nhưng cũng không phải là tuyệt đối tĩnh chỉ, vì tĩnh chỉ cũng là hư vọng. Vì thế Tăng Triệu bảo rằng : Tất cả vạn vật “**tuy động mà thường tĩnh**,”

⁵⁷ Xem Quan niệm “tiêu dao” của phái tân đạo gia.

không bỏ động mà tìm cầu cái tĩnh, tuy tĩnh mà không lìa cái động, động và tĩnh chưa từng có sự sai khác”, động tức là tĩnh, tĩnh tức là động, động tĩnh nhất như.

Trong cuốn Trung Luận, ngài Long Thọ đưa ra : Tất cả vạn pháp “*Không sinh cũng không diệt, không thường cũng không đoạn, không một cũng không khác, không đến cũng không đi.*” (xuất = khứ).

“Vật bất thiên luận” của **Tăng Triệu** chính là sự diễn đạt câu “bất lai bất xuất” cách cụ thể.

Kinh Phóng Quang ⁵⁸ viết: “Pháp không khứ lai, không động chuyển”. Đi tìm nguyên nhân của sự bất động này, há phải do nơi lìa bỏ cái động để tham cầu cái tĩnh đâu, mà thật ra là nhận thức rằng tĩnh tồn tại ở nơi động vậy. Cầu tĩnh nơi động, nên nói rằng tuy vật tại nơi biến động mà thực tế thì vẫn thường tĩnh, không từng lìa bỏ động ngoại tại để cầu tĩnh, nên vật tuy nội tại luôn tĩnh mà vẫn không xa lìa động. Như vậy, căn bản là động tĩnh không khác, chỉ vì con người hồ đồ nghi hoặc mà cho rằng chúng có chỗ không đồng”.

Đạo Hành kinh nói: “Pháp vốn không từ nơi nào lại, cũng không có nơi nào để đến”. *Trung Quán luận* nói: “Quan sát một nơi chốn, ta biết rằng người **đã đi** rồi, nhưng thực sự thì người đi không có nơi nào để đến cả”.

Thông qua cái **động** của sự vật, mà luận bàn cái **tĩnh** của chúng, ta biết rằng **sự vật không biến thiên**.

Khi nói rằng sự vật **động**, là ta căn cứ vào sự vật trong *quá khứ không đi đến hiện tại*. Cho nên nói là **tĩnh** cũng căn cứ vào vật từ *quá khứ không đi đến hiện tại*. Sự vật qua đi, vì vật *quá khứ không đi đến hiện tại*. Sự vật tĩnh chỉ, là vì vật *hiện tại không đi vào quá khứ*. Vật đã đi qua, mà không đến hiện tại, thì vật ở hiện tại làm sao đi vào quá khứ ?

⁵⁸ *Phóng Quang Bát Nhã kinh*, Tây Tấn Vô Xoa La dịch, q. 5. Diễn Dữ Không Đăng phẩm: “Sở ngôn Ma Ha diên, diệc bất kiến lai thời, diệc bất kiến khứ thời, diệc bất kiến trụ xứ. Hà dĩ xứ? Chư pháp bất động dao cố”.

Con người từ lúc sinh thành tới khi trăm tuổi, cũng chỉ cùng một chất; tuy biết năm tháng đi qua, song con người chẳng nhận thức được hình thể mình cũng biến thiên theo năm tháng.⁵⁹

Thế tục gọi là “**đình lưu**”, Tăng Triệu gọi là “**đi qua**”; điều mà người đời gọi là “**đi qua**”, Tăng Triệu lại cho là “**lưu lại**”. Theo đó, đi qua và lưu lại tuy khác biệt nhau, nhưng vẫn cùng một ý.

Tăng Triệu lý luận rằng :

Con người luôn tìm kiếm cái “xưa” ở nơi cái “nay”, nên gọi đây là không lưu lại. Cầu hiện tại nơi quá khứ, nên biết rằng vật không đi qua. Nếu “nay” mà đi vào “xưa”, thì “xưa” ắt phải có “nay”. Nếu “xưa” đi đến “nay”, thì trong “nay” ắt phải có “xưa”. Hiện tại đã không bao quát quá khứ, nên sự vật không từ quá khứ đến; quá khứ không bao quát hiện tại nên biết là vật không từ nay đi vào xưa. Nếu xưa không đi đến nay, nay cũng không đi vào xưa, thì đây là điều mà ta gọi là mỗi tính tự trụ nơi mỗi gian kỳ của nó; có vật nào mà có thể di động đi lại được đâu? Cho nên bốn mùa rong ruổi, nhật nguyệt tinh sao vận hành, tuy biến chuyển nhanh chóng mà vẫn bất động... Núi mà thành được là nhờ nơi từng cây trúc mọc lúc ban sơ; đường dài đi trọn là do nơi bước chân khởi đầu. Vì thế, Kinh nói: “Tam tai ⁶⁰ vẫn đầy đủ, ràng rịt nhau mà khiến nghiệp lực chúng sinh vĩnh viễn chẳng lay chuyển”.⁶¹

Quả không hiện hữu cùng lúc với nhân. Do nhân mà có quả, nên nhân không bị diệt ở thời quá khứ. Quả không hiện hữu cùng lúc với nhân, nên nhân không từ quá khứ đi đến hiện tại. Không diệt không đến, ắt là không chuyển biến ...

⁵⁹ Phạm chí xuất gia, đến khi đầu bạc, trở về quê, người trong thôn gặp nói rằng: “*Người xưa nay vẫn còn!*”. Phạm chí nói: “*Tôi tuy giống người xưa mà chẳng phải người xưa*”. Người trong thôn đều ngạc nhiên và không tin lời nói ấy. Đây là điều mà Trang Tử nói về người có sức mạnh vác núi chạy đi, kẻ ngu không hiểu tại sao là vậy.

⁶⁰ Nạn **nước, lửa, gió** : Tăng Triệu mượn ý trong *Trường A Hàm* do Phật Đà Da Xá và Trúc Phật Niệm dịch đời Hậu Tần, q. 21, đề cập đến tam tai: đến thời kỳ thế gian tận diệt thì sẽ có **lửa, nước** và **gió** phát sinh để tiêu hủy thế giới vạn vật.

⁶¹ D. T. Suzuki, “The Zen Doctrine of No-Mind”, THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM, Bản dịch Việt : Thích Nhuận Châu.

-oOo-

Tư tưởng **Ấn Độ** xem cuộc đời của cá thể là thời gian từ sinh khởi, tăng trưởng đến hoại diệt. Theo Phật học Trung Hoa, thời gian lại là: *“tùng vị lai đáo hiện tại, tùng hiện tại đáo quá khứ, pháp kinh tam thế”*.

Đối với Tăng Triệu, cuộc đời một cá thể là môi trường trong đó ấu thời, tuổi già và cái chết hiện sinh. Vị lai là lúc chưa sinh, hiện tại là tuổi ấu thơ, quá khứ là tuổi già và sau khi chết.

Phật giáo quan niệm rằng các pháp chỉ tồn tại trong khoảnh khắc (sát-na) mà thôi; đời người thực ra chỉ là một vòng xích các pháp vô thường, vô ngã.

Tăng Triệu đã nhận ra rằng vạn vật chuyển biến hỗ tương với nhau, nhưng vẫn tịch nhiên, duy trì vị trí của chúng.

Để diễn tả **thời gian là bất biến**, Tăng Triệu lấy thí dụ về một thiếu niên trưởng thành: “Tuổi trẻ đã đi qua”, ai cũng phải già đi và sẽ chết. Điều này cho ta thấy sự chuyển biến của thời gian.

Vòng-đời của con người như một tiến trình trẻ-già-chết. Nhưng mỗi sát-na là một pháp. Pháp Trẻ không đi vào pháp Già, pháp Già không đi vào pháp Tử ... Tăng Triệu đặt các pháp của đời người vào trong **tiến trình hiện hữu của pháp** – chứ không phải là **tiến trình sinh diệt**. Cho nên *“tuổi trẻ luôn luôn trẻ, tuổi già luôn luôn già”*. Gian kỳ (La durée) tự chúng **không thể thay đổi vị trí được**. Tăng Triệu chỉ chú ý đến sự kiện là các pháp giữ yên vị trí của mình trong tiến trình thời gian, từ sinh đến tử. Vòng-đời chẳng qua chỉ là **một khoảnh khắc** tồn tại trong vũ trụ. Cái gì cổ thì vẫn là cổ, cái gì kim thì vẫn là kim, không bao giờ trở thành khác được. Mỗi khoảnh khắc là một nghiệp : ta không thể chối bỏ cái ta hôm nay để tiếp tục là ta ở ngày mai được.

3. Bất chân không

Tăng Triệu giải thích rằng : *“Các pháp hư giả nên gọi là không chân thật; hư giả không thật cho nên nói là không”*. “Không” tức là mọi pháp đều do nhân duyên giả hợp mà sinh thành, vọng tưởng, tồn tại

không chân thực, nên mới gọi là **“bất chân”**. “Bất chân” tức là “không”, “không” tức là “bất chân”.

Nói **“Vô Tâm”** tức là nói tâm **trống rỗng** trước vạn vật, mà vạn vật chưa từng là không. Ta đạt được cái Không đó, khi tâm thần an tĩnh; nhưng khi vạn vật là trống không thì ta lại đánh mất ý nghĩa “Không”. Nói **“Tức Sắc”**⁶² tức là nói : Sắc tự nó không phải là Sắc, nên tuy là Sắc mà chẳng phải là Sắc. “Không tức thị Sắc”, vì Sắc ở đâu thì Không ở đó, chẳng cần đợi tới khi Không thành tựu nơi Sắc, rồi mới gọi nó là Sắc. Sắc không thể tự hình thành là Sắc được.

Thánh nhân không xa lìa giả-tướng, cũng không thoát ly chân-tướng, nên biết rằng bản tính vạn vật **chẳng biến dịch**. Không biến dịch, nên tuy Không mà Có. Vì vạn vật vô ngại, nên tuy Có mà Không. Tuy Có mà Không, nên chẳng phải Có. Tuy Không mà Có, nên chẳng phải Không. Vậy thì, chẳng phải là vật không có, mà là vật không phải là **vật chân thật**. Nếu không phải vật chân thật, thì dựa vào đâu mà gọi là **vật** được ?

Cho nên kinh *Duy Ma* viết ⁶³ : *“Tính của Sắc vốn là Không, chẳng phải là sắc bị hủy diệt rồi sau mới là Không”*. Vạn vật tự chúng trống không, không hiện hữu tồn tại, chẳng phải đợi đến lúc phân tích ra thành Không-Có, rồi mới thông đạt được nguyên lý Hữu-Vô.

Ma Ha diễn luận viết : “Tất cả các pháp đều tùy thuộc vào nhân duyên, nên mới có thể phát sinh là Hữu; tất cả các pháp đều tùy thuộc vào nhân

⁶² Do Chi Đạo Lâm, tức Chi Độn, thành lập, chủ trương rằng tính của Sắc không tự có, nên Sắc tuy là Sắc, mà vẫn Không.

⁶³ *Duy Ma kinh*, Cựu Ma La Thập dịch, quyển trung, Nhập Bất Nhị Pháp Môn phẩm: “Sắc sắc không vi nhị. Sắc tức thị không, phi sắc diệt không, sắc tính tự không. Như thị thọ, tưởng, hành, thức, thức không vi nhị”.

Quan điểm này, Tăng Triệu trong *Duy Ma kinh chú*, giải thích như sau: “Sắc tức thị không, bắt đầu sắc diệt, nhiên hậu vi không. Thị dĩ kiến sắc di ư không giả, tắc nhị ư pháp tướng dã”.

duyên, nên không thể sinh khởi thành Hữu. Tất cả các pháp không hiện hữu tồn tại tùy thuộc vào nhân duyên, nên có thể hiện hữu; tất cả các pháp hiện hữu tùy thuộc vào nhân duyên, nên không được xem là hiện hữu”.

Kinh *Phóng Quang* viết : “**Các pháp chỉ là giả hiện, không thật**”. Ví dụ như người huyền hóa, không phải là không có người huyền hóa, mà là người huyền hóa là người không chân thật.

Trung Quán nói : “Vật không phân biệt bỉ thử, nhưng con người lại cho là cái này, cho là cái kia”.

Vạn vật không là chân thật, mà chỉ là giả hiệu. Cho nên thánh nhân đứng trên sự biến hóa của vạn vật, mà vẫn không bị thay đổi, trải nghiệm vô số mê hoặc mà vẫn thông qua, vì lẽ vạn vật bản lai vốn hư huyền, chứ không phải là dựa trên điều hư huyền mà bàn luận, rồi mới khiến vạn vật thành hư huyền.

4. Bát nhã vô tri

Tăng Triệu cho rằng : **Bát nhã thì tuyệt đối vĩnh hằng, có thể chiếu soi tất cả, mà bản thân của nó lại là vô tướng, vô danh, vô tri**. Chư pháp vô tướng; nếu hữu tướng tức là hư vọng, nên không có gì ta phải nhận thức cả. Nó khác ta cần loại bỏ mọi nhận thức về thế tục, mà tiêu trừ chấp trước.

Kinh *Phóng Quang* viết : “Bát Nhã không có sở hữu tướng, không có sinh diệt tướng”. *Đạo Hành kinh* cũng viết : “Bát Nhã không có điều gì thấy, Bát Nhã không có điều gì biết”.

Tinh thần không tư lự, nên một mình ngự trị, vượt ngoài thế giới biểu tượng. Trí tuệ vô tri, nên huyền chiếu ra sự vật. Trí tuy ở bên ngoài sự vật, nhưng luôn hàm chứa sự vật. Tinh thần vượt ngoài thế giới, mà trọn ngày vẫn nằm trong địa vực trần gian. Vì thế Tinh thần tùy thuận theo biến hóa của vạn vật, tiếp ứng vô cùng. Không u uẩn nào mà không quan sát tới, nhưng vẫn không tỏ lộ công đức chiếu sáng của mình. Đây tất là điều sở tri của sự vô tri, là điều hội ngộ của Tinh thần Thánh nhân.⁶⁴

⁶⁴ Trang tử thì nói “ngồi quên”.

Bát Nhã Vô Tri luận bàn về **“hữu tâm, vô tâm”** của Tự Nhiên. Tự Nhiên nhìn vạn vật không như đôi mắt con người nhìn thấy. Trang Tử nói rằng: **phù tri, hữu sở đãi nhi hậu đương**”, “tri, cần phải đợi đến khi đạt được kinh nghiệm rồi mới có thể hành động”. Quách Tượng giải thích: “Biết, thì không thể tiên đoán được một hành động là có thể hay không, cần phải đợi cho đến khi *hội đủ* tất cả *những điều kiện tiên quyết*; nhưng ai sống theo Tự Nhiên (Thiên Thượng), thì không cần phải chờ đợi”. Vậy thì trí tuệ mà Tự Nhiên thấu đạt là thể nào?

Theo ngài Long Thọ thì **Nghiệp** (Nhân Duyên) đồng đẳng với Niết Bàn, bởi vì cả hai bình diện khác nhau ấy chỉ có **một** : Nghiệp là diễn tiến của huyền hóa ngẫu nhiên, ràng buộc bởi nghiệp lực, còn Niết Bàn thì tịch tĩnh bất biến.

Long Thọ chỉ nói tới sự chuyển hóa chỉ từ **giả tướng** đạt đến **thật tri**. Vương mắc vào giả tướng (chấp ngã) thì Nghiệp vẫn còn. Ly thoát nó sẽ dẫn tới Niết Bàn. Long Thọ không hề đề cập đến **ý chỉ biểu lộ của vũ trụ**.

Tăng Triệu nói tới **“tức tợ tức chân”**, là nói tới một ý chỉ khác hẳn với ý chỉ của Long Thọ : **“Nghiệp tức Niết bàn”**. Ông đồng hóa Bát Nhã với **Tâm của Thánh nhân**.

Tăng Triệu nêu lên một ý hướng mới: **“hư nhi bất hữu, hư nhi bất vô; hư bất thất chiếu, chiếu bất thất hư”**. Với Lão Tử, thời nguyên thủy, vũ trụ tĩnh tại, yên nghỉ, bất động, nhưng Lão Tử không hề nói là vũ trụ huyền hoặc, rồi sau mới minh chiếu. Tăng Triệu tuyên giải về Đạo của Lão Tử như là **Chiếu**, đây là điểm mới lạ. Và Tăng Triệu cho rằng Bát Nhã là **huệ chiếu của Tâm thức được nhân cách hóa**. Tâm đó có thể là chưa bừng tỉnh, là **“hư”**; hay là **bừng tỉnh** để rồi phải “ngụp lặn” với những “sôi động của cuộc sống”. Đạo là Thê, Đức là Dụng. Thê tĩnh, chứa đựng tiềm năng Đức, Đức phát động, biến chuyển từ một trạng thái này đến trạng thái khác.

Khi chú giảo về Dịch Kinh và Luận Ngữ, Vương Bật cho rằng: **Bản thể là trật tự biểu đức trong đó vạn vật được dung chứa và phát sinh, nhưng tự nó thì lại vô chất vô hình**. Nó là toàn thể bất biến, viên mãn.

Nó khai sinh dòng luân lưu của Đại Dụng. Đó là ý nghĩa mà Tăng Triệu muốn nói tới qua thuật ngữ “**Chiếu Công**”.

Tăng Triệu còn thuyết về vũ trụ như một khởi điểm và là **một trung tâm**. Đối lập với trung tâm (nội) là vòng chu vi (ngoại). Một vật, nhìn từ **bên trong** (nội tại) và từ **bên ngoài** (ngoại tại) thì vật bị nhìn thấy vẫn là **một**.

Tâm là **Nội Thể**,⁶⁵ tức là nói về phương diện **Thể**; **Tâm** là **minh chiếu**, là **Ngoại Chất**, là nói về phương diện **Dụng**. Dù được miêu tả khác biệt nhau, **Tâm** vẫn là **Tâm**. Toàn **Thể** không thể là cái này hay cái kia được. Nhưng vì **Tâm** của chúng sinh phân biệt mà có cái này cái kia, ấy là “biện đồng chi đồng ư dị, biện dị chi dị ư đồng”.

Theo “Thư gửi Lưu Di Dân”, thì **vũ trụ hoạt động bởi chính nó**, chủ thể của Vũ Trụ (Thiên Nhiên) không phải là vị Thiên Sư Vũ Trụ (thánh nhân). Cuộc Sống Vũ Trụ biểu lộ ra, chính là hoạt động của Như Lai tự biểu lộ; hay cũng là sự biểu lộ của Thánh Nhân : vị sáng thể và sự sáng thể là một, “vật bất dị ngã, ngã bất dị vật; ngã vật huyền hội, qui hồ vô cực” (*Niết Bàn Vô Danh luận*).

Tăng Triệu mô tả **Tâm** của chúng sanh cũng như tấm gương (huyền giám), chúng vừa phản ánh vật bên ngoài, vừa biểu lộ cả những vật từ bên trong... Khi bùng chiếu, Bát Nhã phản chiếu nội tại và tạo nên cái mà ta gọi là “thế gian”, nhưng mà thật ra chỉ là cái thế giới nội tại của Bát Nhã mà thôi.

Thiên sư gạt bỏ thế giới bên ngoài để rút vào tĩnh lặng, để nhìn thế giới từ bên trong; còn Bát Nhã vừa là nội tại, vừa là ngoại tại cùng một lúc. Hiện hữu của Bát Nhã là ánh sáng, là sự sống, là sáng tạo. Tất cả mọi nhị nguyên đều bị gạt bỏ.

Trong **Vật Bất Thiên luận**, Như Lai với Đạo là Một : Đạo vốn là Quy luật căn bản của mọi diễn biến. Những vận hành của các tinh tú, các thiên thể, bốn mùa tuần hoàn đắp đổi nhau ... đều theo Quy luật, chúng diễn biến trong chính cuộc sống hàng ngày của chúng ta. **Cuộc sống ta là thực tại**. Thánh Nhân là người lãnh hội được sự thật đó, Thánh Nhân

⁶⁵ “nội hữu độc giám chi minh, ngoại hữu vạn vật chi thức”

ngự trị định mệnh và hướng dẫn mỗi vật biến chuyển theo Trật Tự hay Quy Luật, hướng dẫn con người đến số phận của họ. Thánh nhân gắn bó với vạn vật một cách tự nhiên và vô ý thức, tự hành động không cần điều kiện kích thích, cũng chẳng có dự tính nào.

Trung đạo của Tăng Triệu

Bát Nhã Vô Tri luận bắt đầu với mệnh đề : “*Thánh Tâm vừa trống không vừa viên mãn; Bát Nhã tri và vô tri*”. Còn Bát Chân Không luận có câu :

*Hữu không phải là Thật Hữu
Thật Hữu không phải là Hữu
(Bát Chân Không luận)*

Nghiệp và Niết Bàn được đặt trên cùng một bình diện y như là Trung đạo của Long Thọ, lại đạt đến giải thoát khỏi đau khổ ở trần gian và thăng hoa hành giả đến cảnh cực lạc, nơi mà Thánh Nhân ngự trị.

Trong việc diễn tả thực tính của vạn vật, Tăng Triệu nhận ra **ngôn từ và biểu tượng là bất khả thể**, - vì lẽ vũ trụ không là một vật⁶⁶ - trong khi con người lại cố gắng dùng ngôn từ để cụ thể hóa cuộc đời và thực tính của vạn vật. Vạn vật là một thế giới mà con người chỉ là phần tử. Toàn Thể là một Đại Tượng, đối lập với các cá thể đa biệt trong cuộc sống hàng ngày.

Đối với Tăng Triệu, các hiện tượng (Hữu) đều **do tâm sinh khởi**. Chúng chỉ là vọng tưởng. Kẻ giữ được lòng mình (Tâm) đứng ở trung tâm vũ trụ và nhìn ngắm Hữu-Vô là một, thì kẻ ấy chu du khắp vạn vật mà chưa từng gọi nó là Hữu, vạn vật tuy không phản chiếu trên gương (Tâm) mà chưa từng gọi nó là Vô. Mọi hiện tượng sai biệt trong đời sống hằng ngày đều là Tinh thần cả.

⁶⁶ Có thể so sánh với quan điểm của Kant về Hữu Thể.

5. Niết bàn vô danh⁶⁷

Niết bàn vốn tịch tĩnh hư không, vi diệu vô tướng, không thể dùng ngôn ngữ để diễn đạt, vượt ra ngoài danh tướng; vì thế nói Niết bàn, chẳng qua cũng chỉ là một loại **giả danh** mà thôi.

Tăng Triệu nói đến thánh nhân như một nhà sáng thế : “*phù thánh nhân không động vô tướng nhi vạn vật vô phi ngã tạo*”. Trong Bát Nhã Vô Tri, ông xem thánh nhân như ngự trị thế giới, lo lắng cho chúng sinh và nhận biết những gì xảy ra. Nói cách khác, thánh nhân là **Tự Nhiên** được nhân cách hóa. Sáng tạo ở đây được hiểu là “**tự-biểu-hiện**”. Trong Bát Chân Không luận, Tăng Triệu nói : “*Công đức chiếu soi của Như Lai, chiếu công, thì bất khả hủy diệt*”. Công đức đó, gọi là “sự sáng tạo”.

Trong hành động sáng tạo đó, Huyền giám (Như Lai, Tự Nhiên) hàm chứa hết thấy mọi hình tướng, âm thanh của cuộc sống hàng ngày. Cho nên “Toàn Không” vốn đồng nhất với thế giới viên mãn.

6. Thiền định của Tăng Triệu

Phật học Ấn Độ thực tập hai phương pháp thiền định, anusmrti: **quán**, và samàdhi: **tam muội**,⁶⁸ siêu việt mọi nhận thức. Tam muội của Tăng Triệu có thể được xem là trạng thái xuất thần trong đó thiền giả hoàn toàn hòa điệu với Tự Nhiên. Nhập thể với cuộc sống vũ trụ, đó là mục đích. Thiền giả hay thi sĩ cảm nhận mình hòa điệu với thiên nhiên, đó là điều mà Tăng Triệu kinh nghiệm được trong những lúc nhập định tam muội. Kinh nghiệm đó như “dòng sông cuộn cuộn chảy, mà vẫn không chuyển động”.

⁶⁷ Vô danh gọi cho ta nhớ tới câu nói của Lão tử : “Đạo khả đạo phi thường Đạo, danh khả danh phi thường Danh”.

⁶⁸ Là niệm Phật mà thân khẩu ý đều hợp nhất để tiến tới yên lặng hoàn toàn (nhắm đạt trạng thái rỗng không yên lặng cùng cực của ”Hư”).

IV. Đạo Sinh

Đạo Sinh (道生, dàoshēng, 360-434) sinh tại Bành Thành (thuộc tỉnh Giang Tô hiện nay), sau xuất gia và đến Trường An học với Cư-ma La-thập (Kumàrajīva, 344-413) cùng với Tăng Triệu.

1. Vô vi và vô tâm

Ngài dùng lại từ ngữ của Lão Trang,⁶⁹ với ý nghĩa cao hơn.

- Vô vi = hành động không do cố sức, nghĩa là hành động hồn nhiên, không phân biệt gì, không có sự lựa chọn, gắng sức.
- Vô tâm = không trí tuệ, là không có lòng tham luyến sự vật, dù ta vẫn theo đuổi những hoạt động khác. Vì không do tham luyến, nên hành động không có báo ứng.

2. Thành Phật do顿 ngộ

Ý tưởng này được nói đến trong Biện tông luận của Tạ Linh Vận (-433) :

- Việc học hành tu tập tự nó có tính cách **chuẩn bị, thanh lọc**, chứ không đủ để thành Phật. Giác ngộ giống như một bước nhảy qua bên kia bờ sông hay vực thẳm, hoặc là qua được, hoặc không qua được, chứ không phải qua “dần dần”.
- Phật tính (hay Vô) không thể **chia** nhỏ làm nhiều phần, nay “đồng” được một phần, mai “đồng” được một phần. Nếu ta sống trong cảnh giới Hữu, thì việc ta làm là học tập, chứ chưa phải là giác ngộ, vì giác ngộ ở ngoài Hữu.
- Người có **tình** là có Phật tính, song bình thường ta không nhận biết (vô minh), nó khiến ta vướng mắc vào vòng sinh tử. Nên trước hết phải **ý thức** mình có Phật tính, rồi phải **học tập** để “thấy”, vốn là cái “thấy” **chợt đến** : “*Bỏ Mê được Cực. Về Cực được Gốc. Đạt tới Gốc là đạt tới Niết Bàn.*”⁷⁰

⁶⁹ Lão Trang dùng và hiểu ý nghĩa chữ Vô vi trên bình diện tâm lý, luân lý xã hội.

⁷⁰ Phùng Hữu Lan, Đại cương Lịch sử Triết học Trung quốc, Nguyễn Văn Dương dịch, NXB Thanh Niên, 1999, tr. 253.

Phật tính (Niết Bàn) không ở ngoài vòng sở tri, mà cũng không hoàn toàn khác hẳn. Khi Tuệ giác, thì thế giới hiện tượng lập tức thành thực tại của Phật tính, vì liễu ngộ không có nghĩa là dứt bỏ luân hồi sinh tử : “Khi nói về tới bờ kia, thì tới là không tới. Nhưng không-tới và không-không-tới, mới thật là tới. Hoặc “Thấy Phật tức là không thấy Phật. Không thấy Phật mới thật là thấy Phật.” (Biện tông luận, q.8).

Tại sao ? Thế giới của Phật chính là thế giới này, giống như người sống giữa những vật bằng vàng, tuy có thấy hình tượng và đặc điểm của những vật bằng vàng mà người ấy chỉ thấy chất vàng mà thôi Không có thực tại của Phật tính nào khác hơn là thế giới hiện tượng, cũng như không có vàng ngoài những vật bằng vàng. Người giác ngộ nhìn thế giới và thấy một ý nghĩa khác với kẻ phàm phu.

3. *Nhất-xiên-đề*

- Ngay cả Nhất-xiên-đề⁷¹ cũng có Phật tính⁷² và có thể đạt Phật quả.
- Bất cứ ai cũng có Phật tính, bất cứ ai cũng có thể thành Phật ngay tức khắc.

Đối với Đạo Sinh thì Phật tính trong *Đại bát-niết-bàn* kinh và tính Không trong kinh *Bát-nhã-ba-la-mật-đa* chỉ là một: cả hai đều vô tướng, vô tính. Phật tính và tính Không chính là Niết-bàn, là trạng thái không còn phân biệt giữa chủ thể và khách thể. Không có một Tịnh độ ngoài thế giới này, vì chư Phật không hề rời chúng ta, luôn luôn ở trong ta.

-oOo-

Trên đây là những tư tưởng chuẩn bị cho quan điểm, chủ trương của Huệ Năng. Huệ Năng đã lấy “bình nội” đựng “rượu ngoại”. Và lại, vốn là nhà tu hành, ngài đã đoạn tuyệt với những “đầu tích” của trần thế, không còn phải giữ luật đời. Nhưng thầy tu phải “phụng sự” trần gian bằng cách thuyết pháp cho những kẻ u mê, và như người có trách nhiệm với xã hội,

⁷¹ Hiểu là những kẻ cùng cực, đói khổ, rách nát, trộm cướp, hoặc chống đối ...

⁷² Trước kia, Mạnh Tử đã nói về tính : “phát triển hết tâm ta, thì biết được **tính** ta, phát triển hết tính ta, thì biết Trời.” (Mạnh Tử, VIIa, 1). Nhưng Mạnh Tử chỉ nói đến **tính** trên bình diện tâm lý, chứ không nói đến **Tịnh** (theo Siêu hình).

để làm cho đạo Pháp được tỏa sáng, cải tạo và cứu độ thế giới.⁷³ Đồng thời, ngài cố công khám phá cái “kỳ diệu” từ cái “tâm thường” trong đời sống hằng ngày. Khi đọc PHÁP BẢO ĐÀN KINH, ta sẽ thấy được những tư tưởng ấy của ngài Huệ Năng.

V. Hai dòng Thiền : Bắc tiệm, Nam đột

Theo cuốn *Cuộc Đời Huệ Năng* do TỐI TRỪNG soạn, Huệ Năng 34 tuổi khi đến thọ giáo với Hoàng Nhẫn, tại tu viện Hoàng Mai.

Khi Hoàng Nhẫn cho biết đệ tử nào có thể làm được một bài kệ hợp với lý Thiền sẽ được kế thừa làm Tổ thứ 6 của Thiền tông. Lúc ấy Huệ Năng chỉ là một cư sĩ quen làm công quả ở dưới bếp.

Đại sư Thần Tú, viết bài kệ :

*Thân thị Bồ-đề thụ
Tâm như minh kính đài
Thời thời cần phát thức
Vật sử nhạ trần ai.*

Dịch :

*Thân là cây Bồ-đề
Tâm như đài gương trong
Luôn siêng năng lau phủi
Chớ để nhuộm bụi hồng.*

Tông Mật minh họa tư tưởng của Thần Tú bằng **quả cầu thủy tinh** trong suốt và hoàn hảo, nó không có màu sắc riêng. Khi đặt nó bên cạnh những vật hoàn toàn khác, nó liền “thay đổi” màu sắc và biến thành màu đen. Nên quả cầu “bẩn” cần phải được lau chùi, để nó chiếu sáng lên. Môn đệ của Thiền Bắc tông nghĩ rằng quả cầu thủy tinh, với thể tính trong suốt, chỉ được khám phá ở bên dưới trạng thái đen tối dơ bẩn.

Lau phủi hay quét bụi là phương pháp Thiền tĩnh tại, nghĩa là nhập định bằng việc **tập trung tư tưởng, thanh tịnh tâm ý**, bằng cách chú tâm

⁷³ Đây là mục tiêu của Nho giáo : “Đại học chi đạo, tại minh minh đức, tại thân dân, tại chỉ ư chí thiện.”

vào **một niệm duy nhất**. Khi một niệm sinh khởi, ngoại cảnh liền chiếu sáng rõ ràng; khi niệm tưởng vắng lặng, ta sẽ nhận biết được thế giới nội tâm.

Tâm cũng giống như một quả cầu thủy tinh. Chính ngoại cảnh tạo ra sự khác biệt, còn Tâm vẫn là chính nó, không hề bị biến dạng. Tâm hiện hữu bên trong “lòng” mỗi người. Tâm được thừa hưởng mọi tính chất của chư Phật. Muốn đạt được nó, cần phải quán chiếu bên trong bằng cách tĩnh tu.

-oOo-

Đàn Kinh kể lại chuyện **Chí Thành** được Thần Tú sai đi tìm hiểu giáo pháp của Huệ Năng.

Khi nghe thuyết pháp, Chí Thành nhận ra ngay bản tâm của mình, liền thưa: “Con vốn từ chùa Ngọc Tuyền (c: *yu-chuan*) đến đây. Thầy Thần Tú chỉ dạy cho con, nhưng con chưa được giác ngộ. Bây giờ, nghe pháp yếu của Hòa thượng, con đã nhận ra ngay bản tâm mình. Mong Hòa thượng từ bi chỉ dạy thêm cho”.

Đại sư Huệ Năng bảo: “Nếu ông từ chùa Ngọc Tuyền đến, ắt ông là kẻ do thám”.

Chí Thành đáp:

“Khi con chưa tiết lộ thì đích thị con là do thám, nhưng khi con đã thưa thật với Hòa thượng rồi thì con chẳng còn là kẻ do thám nữa”.

Lục Tổ bảo: “Trường hợp đó cũng là ý nghĩa phiền não (s: *klésa*) tức bồ-đề (*bodhi*).

Đại sư bảo Chí Thành: “Tôi nghe thầy ông chỉ dùng tam vô lậu học. Gồm giới, định, huệ để dạy người. Nói cho tôi biết thầy ông đã dạy như thế nào?”

Chí Thành thưa: “Thầy Thần Tú dạy giới, định, huệ như sau: Không làm các việc ác là *giới*, vâng làm các việc lành là *huệ*, tự thanh tịnh tâm trí mình là *định*... Thỉnh ý của Hòa thượng như thế nào, xin chỉ dạy”.

Đại sư Huệ Năng đáp: “Ấy là một quan điểm rất hay, nhưng tinh thần của tôi thì khác”.

Chí Thành hỏi: “Thưa Bạch Hoà thượng, khác chỗ nào?”

Đại sư đáp: “Một bên chậm, một bên nhanh và thẳng tắt.”

Chí Thành thỉnh cầu muốn được chỉ dạy cái thấy của Ngài về giới, định, huệ.
Đại sư đáp:

“Vậy thì hãy lắng nghe pháp của tôi, bản tâm tự nó vốn không bệnh, đó là *Tự Tính giới*, tâm tự nó vốn không loạn, đó là *Tự Tính định*, tâm tự nó không si mê đó là *Tự Tính huệ*”.

Đại sư nói tiếp: “Tam vô lậu học mà thầy của ông giảng dạy là dành cho người có căn cơ thấp, còn giáo pháp tam học của tôi là dành cho hàng có căn trí siêu tuyệt. Khi ngộ được Tự Tính, chẳng cần dựng lập tam học nữa”.

Chí Thành thưa: “Thỉnh Hòa thượng chỉ dạy rõ cho con ý nghĩa ‘chẳng cần dựng lập’”.

Đại sư nói: “Tự Tính vốn không bệnh, không loạn, không si mê, mỗi niệm đều là trí tuệ siêu việt (Bát-nhã), mỗi niệm trong ánh sáng trí tuệ quán chiếu này thường vượt khỏi mọi sắc tướng. Do vậy, nên chẳng dựng lập tất cả các pháp. Đốn ngộ là nhận ra ngay Tự Tính này, chẳng phải nhận thức theo từng thứ lớp mà được. Đây là lý do của việc không dựng lập”.

Chí Thành đánh lễ và không bao giờ rời Tào Khê, trở thành đệ tử của Đại sư.

-oOo-

Thần Hội⁷⁴ là một đệ tử lớn của Huệ Năng, xem tam học của Thần Tú thuộc loại “hữu sự”, còn tam học của Huệ Năng lại qui hướng về “**Tự Tính**”, không tịch và chiếu sáng. Thần Hội đưa ra một loại thứ ba gọi là “**vô sự**” :

Khi vọng niệm không sinh khởi, đó là *giới*.

Khi vọng niệm không sinh khởi, đó là *định*.

Khi vọng niệm không sinh khởi, đó là *huệ*.

Dạng “vô sự” và dạng “Tự Tính” đều giống nhau, một phía (Thần Hội) diễn đạt một cách phủ định những gì phía bên kia (Thần Tú) đã xác quyết.

VI. Kiến Tính : giáo pháp của Huệ Năng

Huệ Năng trình bài kệ của mình cho Hoàng Nhẫn như sau :

⁷⁴ Hà Trạch Thần Hội (686-780 hoặc 670-762), tác giả của *Hiển Tông Ký*.

*Bồ-đề bản vô thụ
 Minh kính diệc phi đài
 Bản lai vô nhất vật
 Hà xứ nhạ trần ai?*^[2]

Dịch :

*Bồ-đề chẳng phải cây
 Gương sáng chẳng nơi đài
 Xưa nay không một vật
 Bụi trần bám nơi đâu?*

Có nhiều phương pháp để quán chiếu :

Phương pháp “**canh chừng**” hay đề phòng.

Phương pháp “**quét bụi**” : dọn dẹp các thứ ô nhiễm.

phương pháp “**để mặc**” : để *Tâm* tự hoạt dụng sáng tạo và chiếu soi. *Phật tính* thanh tịnh, không ô nhiễm, tất cả các loài hữu hình đều có. Hành giả cần **thể hiện Tự Tính** của mình, Hành giả có thể đạt đến sự chiếu sáng của *Tâm*. Loại Thiền định này được gọi là **tĩnh**. Nhưng kiểu Thiền mặc chiếu, hay quán sát thanh tịnh của *Tâm* lại giống như tự sát. Huệ Năng phản đối loại Thiền định này.

Phương pháp **khán tịnh** (c: *k'an-ching*), là “chiêm nghiệm tính thanh tịnh”, lặng lẽ quán chiếu về Tự Tính hay tự ngã của mình. Giáo lý của Thần Tú mang đậm sắc thái này.

Phương pháp **kiến tính** : Huệ Năng dùng thuật ngữ **kiến tính** thay vì **khán tịnh**. *Kiến tính* là nhìn sâu vào, nhận ra bản tính của *Tâm*.

Khán 看 gồm chữ **thủ 手** (bàn tay) + chữ **mục 目** (mắt), nghĩa là quan sát một đối tượng độc lập với người quan sát, người thấy và vật được thấy là hai thực thể riêng biệt.

Kiến 見, gồm con **mắt** trên **đôi chân** thẳng đứng. Khi chữ **kiến** được dùng chung với chữ **Tính 性**, - là Bản tính, Tính thể, hay *Tâm*, - nghĩa là

cái thấy trong Thể tính tối hậu của sự vật⁷⁵. *Thấy* không phải là tư duy về một đối tượng, như thể người thấy không tham dự trong đối tượng thấy này. Trái ngược lại, kiến tính là **cái thấy trong đó đồng nhất người thấy và sự vật được thấy**, không phải chỉ là sự đồng nhất mà còn trở nên có ý thức về chính nó, hay đúng hơn, với hành động của nó. *Thấy* thực sự là một hành động liên quan đến ý niệm năng động của tự thể, nghĩa là của tâm. Do vậy, sự phân biệt của Huệ Năng về *khán* và *kiến* có thể được xem có tính độc đáo nhất trong lịch sử tư tưởng Thiền.

Tính thanh tịnh là *Tính Không* (s: *Sūnyatā*, e: *Nothingness*), là phủ định mọi phẩm tính, là trạng thái tuyệt đối vắng lặng mọi ý niệm. Nhưng từ này có vẻ thật mơ hồ và tạo ra một thực thể tách biệt, ở bên ngoài *người thấy*, tương tự như ***khán tịnh***.

Có nhiều thứ **trói buộc** và dính mắc. Khi dính mắc vào cái *Tịnh*, ta lại tạo cho cái *Tịnh* một thực thể. Hoặc bị trói buộc vào cái *Không*, thì ta lại là kẻ *trệ không*; khi an trú trong trạng thái tĩnh lặng, thì ta là kẻ bị thiền trói.

Cái thấy (kiến) của Huệ Năng không phải là đạt tới một Ý Thức đặc biệt, mà là **thấy không phải là thấy**. Nó mang tính **phủ định**, nên gọi nó là **vô niệm**, hay **vô tâm**. Đây là cái thấy chân thực.

Trong *Thần Hội Ngữ Lục* có viết : “Nếu tôi cho *vô niệm* là một thực thể, thì nó ở trong ý nghĩa mà mọi người thường nói về thực thể; nếu tôi nói nó-không-phải-là-thực-thể, thì nó cũng ở trong ý nghĩa mà người ta thường gọi là không-phải-là-thực-thể. Như vậy, *vô niệm* không phải thực, chẳng phải không thực.

-oOo-

Để hiểu hơn về Thiền định, ta xem cuộc bàn luận của Thần Hội và Thiền sư Đăng.

Sư Thần Hội hỏi Thiền sư Đăng (c: *teng*):

⁷⁵ Đây không phải là quán sát một vật thể như phái Samkhya : Puruṣha nhìn Prakriti nhảy múa.

– Thầy khuyên nên tu tập cách nào để nhận ra bản tính?

Đặng trả lời:

– Trước hết phải thực hành thiền định bằng cách tọa thiền mặc chiếu. Khi công phu này thuần thực, trí tuệ Bát-nhã sẽ lưu xuất, và nhờ vào công đức của trí tuệ Bát-nhã mà việc nhận ra bản tính được thành tựu.

Thần Hội hỏi lại:

– Khi người ta đắm mình vào lối tu thiền này, phải chăng đây là một pháp tu tập có sắp xếp, tính toán một cách tinh vi?

– Vâng, đúng vậy!

– Nếu thế thì lối tu tập tính toán tinh vi này là một việc làm có tính chất hạn cuộc của ý thức, làm sao có thể dẫn đến việc nhận ra bản tâm được?

Đặng giải thích:

– Để có được cái thấy này, chúng ta phải tự thực hành thiền định (s: *dhyāna*). Nếu không có công phu này, làm sao nhận ra bản tính được?

Thần Hội bác bỏ:

– Loại công phu thiền định này tự mang sẵn trong nó một cách nhìn tẻ hại triệt để đối với chân lý, và khi trường hợp này còn duy trì, thì tính cách công phu như thế không thể nào đưa đến chính) định được.

Đặng giải thích:

– Điều tôi muốn nói là khi đạt được chính định bằng tự mình công phu thiền quán là ở điểm này, khi đạt được chính định, có sự tự chiếu sáng từ bên ngoài lẫn bên trong, và vì sự chiếu sáng này trùm khắp trong lẫn ngoài nên người ta nhận ra sự thanh tịnh Tâm, và bởi vì Tâm vốn thanh tịnh rồi, nên gọi là “nhận ra bản tính.”

Song, Thần Hội lại bác:

– Khi nói về việc nhận ra bản tính, chúng tôi không gán thêm cho bản tính này cái trong hay ngoài. Nếu ông nói sự chiếu sáng có được bên trong hay bên ngoài, thì đây là cái thấy của vọng tâm, làm sao nó được xem là cái thấy chân thực từ bản tính được. Chúng ta đã đọc đoạn kinh này: Nếu ông chú tâm để đạt được các loại định (s: *samādhi*), thì đó là động chú không phải an trú trong định. Tâm thức luôn lăng xăng khi nó tiếp xúc với ngoại cảnh. Làm sao gọi là Định được? Nếu loại định này được công nhận là chân chính, thì Duy-ma-cật

(s: *vimalakīrti*) đã không quở trách Xá-lợi-phất (s: *sāriputra*), khi Xá-lợi-phất muốn tu tập Thiền định.

Trong cuộc tranh luận này, Thần Hội công kích phương pháp của Thiền sư Đăng và môn đệ, những người theo lối **Tịnh**, vì trong họ vẫn còn dấu tích của sự vướng mắc, nghĩa là lập nên một cảnh giới nào đó của tâm, rồi rong ruổi theo và cho đó là sự giải thoát tối hậu. Chừng nào cái thấy còn mang ý nghĩa là một cái gì đó để thấy, thì cái thấy ấy chưa chân thực. Chỉ khi nào **thấy không phải là thấy** – nghĩa là khi cái thấy không phải là một hành động đặc biệt, khi soi vào một dạng tâm thức hạn chế nhất định nào đó – thì đó mới đúng là “nhận ra bản tính”. Nói một cách nghịch lý, khi **không thấy gì cả thì đó là cái thấy chân thực**, khi không nghe gì cả thì đó là cái nghe chân thực. Đây là cái thấy trực giác từ Bát-nhã ba-la-mật-đa.

Như thế, khi cái thấy từ Bản Tính không can hệ gì đến trạng thái đặc biệt của ý thức, mà người ta có thể xác định một cách tương đối và hợp lý như một sự việc nào đó, thì các Thiền sư thường biểu thị cái thấy ấy bằng những thuật ngữ mang tính **phủ định**, gọi nó là **vô niệm**, hay **vô tâm**. Đây là cái thấy chân thực.

-oOo-

Trong *Thần Hội Ngữ Lục*, quan điểm của Huệ Năng được một số đệ tử có tài hùng biện minh họa cách tài tình.

Vua Trường Khánh hỏi (Thần Hội):

– Thầy thường giảng về **vô niệm** và dạy mọi người tu tập theo tinh thần này. Xin hỏi Thầy, có hay không một thực thể tương ứng với **vô niệm**?

Thần Hội trả lời:

– Tôi không nói **vô niệm** là một thực thể, cũng không nói là chẳng phải.

– Sao vậy?

– Vì nếu tôi cho **vô niệm** là một thực thể, thì nó ở trong ý nghĩa mà mọi người thường nói về thực thể; nếu tôi nói *nó-không-phải-là-thực-thể*, thì nó cũng ở trong ý nghĩa mà người ta thường gọi là *không-phải-là-thực-thể*. Do vậy, **vô niệm** không phải thực, chẳng phải không thực.

– Thế Thầy gọi nó là gì?

– Tôi không gọi nó là gì cả!

– Nếu thế, nó có thể là gì?

– Không thể có bất cứ tên gọi nào cả. Do vậy, tôi nói vô *niệm* siêu việt hẳn tất cả mọi diễn tả bằng ngôn từ. Lý do ta đề cập đến nó đều do những vấn đề nảy sinh liên quan đến vô *niệm*. Nếu không có những vấn đề liên quan đến nó, thì sẽ không có một ngôn từ nào hết. Giống như tấm gương trong, nếu không có vật trước gương thì sẽ không thấy gì trong gương cả. Khi nói thấy vật trong gương, là do có vật phía trước nó.

Vua hỏi:

– Khi gương không có gì để chiếu, sự chiếu soi tự nó mất đi ý nghĩa, có phải không?

Thần Hộ đáp:

– Khi tôi nói đến vật thể trình hiện trước gương và khả năng chiếu sáng, thì sự chiếu ấy quả là một tiềm lực thuộc về bản chất của gương, chẳng can hệ gì đến sự trình hiện của vật trước gương cả.

Vua hỏi:

– Thầy bảo rằng cái ấy (vô *niệm*) không có sắc tướng, siêu việt tất cả giới hạn ngôn từ, ý niệm về thực thể hay phi thực thể đều không áp dụng được với nó, thế tại sao Thầy lại nói sự *chiếu*. Sự *chiếu* đó là gì?

– Chúng ta nói về sự *chiếu* vì gương vốn sáng và bản tính của gương là sự *chiếu*. Tâm ở trong pháp giới vốn hằng thanh tịnh, ánh sáng tuệ giác Bát-nhã vốn thường tỏa chiếu toàn thể pháp giới cho đến nơi vô cùng tận.

Vua hỏi:

– Như thế thì khi nào mới đạt được sự chiếu ấy?

– Chỉ cần nhìn vào *không*.

Vua đáp:

– Dù là *không*, cũng là *thấy* một cái gì đó rồi.

Thần Hộ đáp:

– Mặc dù là *thấy*, nhưng không được gọi là *thấy* cái gì cả.

Vua gạn hỏi:

– Nếu không gọi là thấy cái gì cả, làm sao biết được có cái thấy?

Thần Hội đáp:

– Thấy cái *không* - đây là cái thấy chân thực và là tính thấy thường hằng.

-oOo-

VII. Kiến tính là “thấy cái Không”

Trọng điểm của Thiền là Phật tính hay Tự Tính,⁷⁶ thanh tịnh, mọi chúng sinh đều có. Khi nói giữ tâm thanh tịnh, ngăn chặn không cho vọng niệm sinh khởi, ta thấy có những chủ trương như :

“*quán tâm trong tĩnh lặng*” (phái Tào Động),
 “*biết vọng đừng theo*”, “*đối cảnh không tâm*”, “*sống trong tỉnh thức*”,
 “*giữ vững chánh niệm*”, “*phản quang tự kỷ*”, “*nhất tâm vô tạp niệm*”,
 “*tức tâm tức Phật*”, “*bây giờ và ở đây*”...

và ngay như lối xử dụng *công án* của phái Lâm Tế (chú tâm vào một đề tài nghịch lý để giải quyết, do đó vọng tâm không có cơ hội sinh khởi), xét kỹ đều cùng chung mục đích là **tu tâm, giữ giới**.

Bát-nhã là một trong tam học Phật giáo, Giới (s: *śīla*), Định (s: *dhyāna*), Huệ (s: *prajñā*; *Bát-Nhã*). Trí Huệ hay Bát-nhã là năng lực lãnh hội chân tính (Tự thể), bằng trực giác. Đã một thời có sự tách biệt giữa Định và Huệ: Thần Tú xem Định là hàng đầu, rồi mới đến Huệ. Ý tưởng tách biệt Định và Huệ được Thần Tú gọi là các pháp tu **tĩnh hóa**, là **quét bụi**. Còn Huệ Năng xem Định mà thiếu Huệ, là sai lầm nghiêm trọng, nhưng khi đã đạt được chân Bát-nhã rồi, thì Định sẽ lưu xuất liền theo đó. Theo Huệ Năng, Định là Huệ và Huệ là Định.

Huệ Năng nói về Định, Huệ như sau: “Phép tọa thiền này, vốn chẳng dính mắc nơi Tâm, chẳng chấp trước nơi tịnh, chẳng dính dáng gì đến bất động... Tọa thiền là không bị chướng ngại trong tất cả mọi việc. Đối

⁷⁶ Các dịch giả Trung Hoa khi chuyển ngữ các kinh văn Phật học từ tiếng Phạn thường dùng chữ **Tĩnh** để diễn đạt ý nghĩa của các thuật ngữ như *buddhatā*, *dharmatā*, *svabhāva* ... *buddhatā* là Phật tính; *dharmatā* là pháp tính; và *svabhāva* là Tự Tính

với mọi hoàn cảnh tốt xấu bên ngoài, tâm chẳng nghĩ tưởng gọi là *tọa*. Trong thấy Tự Tính mình bất động gọi là *Thiền*. Ngài không hề phược mọi ý niệm về hình tướng gọi là *Thiền*, trong chẳng loạn là *định*.”

“Khi bên ngoài dính mắc sắc tướng thì bên trong ắt loạn, nhưng khi bên ngoài lìa được sắc tướng nữa thì tâm chẳng loạn. Bản tính tự thanh tịnh, tự an định như bản nhiên. Chỉ vì khi gặp cảnh, Tâm nghĩ về cảnh, nên loạn. Nếu gặp cảnh mà Tâm chẳng loạn đó là chân định vậy...”

Kinh Duy-ma-cật ghi rằng : ‘Ngay lúc chợt ngộ, liền nhận ra bản tâm’ và trong Bồ tát giới nói: “Bản tính chúng ta vốn tự thanh tịnh, không nhiễm ô. Thế nên chư thiện tri thức, từ mỗi bản kinh trên, chúng ta nhận ra được trong từng niệm, bản tính thanh tịnh của mình. Tự mình tu tập, thực hành (theo ý chỉ kinh), tức chúng ta sẽ tự thành Phật đạo.”

-oOo-

Câu chuyện sau sẽ minh họa rõ nét hơn thái độ của Huệ Năng về thiền định :⁷⁷

Sư Đại Dung đến thăm Trí Hoằng và cung kính hỏi: “Tôi thường nghe ngài thường nhập định. Vậy ngay lúc nhập ấy, ngài *không tâm* mà nhập hay *có tâm* mà nhập? Nếu có tâm mà nhập, thì tất cả các loài hữu tình, vốn có sẵn tâm ấy, đều có thể nhập định như ngài . Còn nếu trái lại không tâm mà nhập, thì cây đá cũng có thể nhập định được.”

Trí Hoằng đáp:

– Khi tôi nhập định, tôi chẳng biết *có tâm* hay *không tâm*.

Đại Dung đáp:

– Nếu ông không để ý đến *có tâm* hay *không tâm* thì đó là trú trong thường định, chẳng phải xuất nhập gì cả.

Trí Hoằng không đáp lại được. Lại hỏi:

– Ngài từ Đại sư Huệ Năng đến, có nhận được ý chỉ gì chẳng?

⁷⁷ Trích trong *Biệt truyện* (c: *pieh-chuan*), nói về tiểu sử của Huệ Năng.

Đại Dung đáp:

– Theo ý chỉ của thầy tôi, chẳng Định (s: *samādhī*), chẳng loạn, chẳng tọa, chẳng thiền đây là Như Lai thiền. Năm uẩn chẳng thực có bản tính của sáu trần vốn không. Chẳng định, chẳng chiếu, chẳng thực, chẳng không, chẳng trụ ở trong đạo mà là vô vi, là không tạo tác. Nhưng thể dụng của nó vô cùng tự tại, là Phật tính trùm khắp.

Nghe xong, Trí Hoằng liền nhận ra ý chỉ rồi thở dài:

– Suốt 30 năm ta đã bỏ công tọa thiền vô ích.

-oOo-

Huệ Năng nói :

“Đạo do *tâm* ngộ, chẳng phải do ngồi thiền. Kinh Kim Cương nói: “Nếu nói Như Lai ngồi hay nằm là không hiểu lời Như Lai dạy, vì Như Lai không từ đâu đến, không đi về đâu, nên gọi là Như Lai”. Không từ đâu đến là *sinh*, không đi về đâu gọi là *diệt*. Các pháp không sinh không diệt, đó là Như Lai thanh tịnh thiền, thấy các pháp rỗng lặng, là Như Lai thanh tịnh tọa... Rốt ráo, vốn chẳng có chứng ngộ, huống gì lại có ngộ?”

“Bao giờ còn có cái nhìn **nhị nguyên** về các pháp, thì vẫn chưa được giải thoát: Sáng đối với tối, phiền não đối bờ-đề. Vượt qua được những sự đối đãi nhị nguyên ấy, trí tuệ Bát-nhã mới chiếu tỏa, tựa như vượt qua cây cầu bắc ngang hố sâu. Khi ông còn dừng trụ ở một đầu cầu thì chẳng thể nào thâm nhập được vào Phật tính nhất như... Phật tính ở nơi Hiền thánh chẳng tăng, ở nơi phàm phu chẳng giảm. Ở trong phiền não chẳng bị nhiễm ô, khi không ở trong thiền định, Phật tính cũng chẳng trở nên thanh tịnh hơn, nó cũng chẳng đoạn diệt, cũng chẳng thường hằng, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở giữa, chẳng ở hai bên, chẳng sinh chẳng diệt. Nó vẫn như thế trong tất cả mọi thời gian, bất động trong tất cả một biến dịch. Nó chưa từng sinh, cũng chẳng từng diệt. Nó chẳng phải là cái có thể thay thế ý niệm sinh bằng ý niệm tử. Phật tính siêu việt ý niệm sinh tử. Đừng suy tưởng về thiện hay ác, vì điều ấy khiến ta bị giới hạn.

Cứ để cho Tâm trở về với Tự thể thanh tịnh, và tự biểu hiện những điều dụng vô biên của nó. Đó là phương cách khế hợp với tâm yếu.”⁷⁸

Xua tan bóng tối để đạt được ánh sáng, là *nhị nguyên*, thì hành giả không bao giờ có thể lãnh hội cách chân chính về Tâm. Đoạn diệt sự phân biệt ấy cũng chẳng phải là phương thức tối ưu. Vì vậy, Huệ Năng nhấn mạnh vào sự đồng nhất của Định và Bát-nhã.

1. Tính và vật không thể tách rời

Tính 性 là nguyên lý tối hậu tạo sinh ra vạn pháp, hoặc là cái vẫn tồn tại đằng sau tất cả mọi vật, là sự hiện hữu tối hậu của một vật hay một người. *Tính* không là một thực thể riêng biệt, như một hạt hoặc nhân còn lại sau khi bóc hết các lớp vỏ bên ngoài; hoặc như linh hồn lìa khỏi xác khi con người chết. *Tính* là cái làm cho vật hiện hữu, và giúp ta tưởng nghĩ tới nó. *Tính* là “Trái tim, là linh hồn của sự sống” ở bên trong một hữu thể. *Tính* có thể được gọi là sinh lực, năng lực sống động.

Huệ Năng định nghĩa Tính như sau: “*Tâm* là lãnh thổ, *tính* là vua, vua ngự trị trên lãnh thổ. Khi có *tính* thì có vua, khi không có *Tính* hiện hữu thì không còn vua, có *Tính* thì có thân tâm, khi không có *Tính* thì tâm tan hoại. Phật được tựu thành trong Tự Tính, đừng tìm cầu Phật ngoài thân.”

Tính là năng lực **điều động** thân tâm, đó là sự sinh tồn của thể xác đến tinh thần.

Tự Tính là tự chứng, là cái **biết** của chính mình: Vì nó biết nên nó hiện hữu. Biết là tồn tại và tồn tại là biết. Đó là ý nghĩa trong lời của Huệ Năng: “Trong bản tính, tự có trí Bát-nhã, vì tự dùng trí tuệ để thường quán chiếu, nên không nương nhờ vào văn tự.”

⁷⁸ Xem cuốn Đại sư Tào Khê .

2. Tự Tính và Bát-nhã

Theo triết học Đại thừa, có ba khái niệm quan trọng là *thể*, *tướng* và *dụng*, chúng xuất hiện đầu tiên trong *Đại thừa khởi tín luận* do ngài Mã Minh trứ tác.

Thể tương ứng với bản chất, là chất tạo thành bản tính của một vật là chính nó.

Tướng tương ứng với sự trình hiện, như quả táo tròn và màu đỏ nhạt.

Dụng tương ứng với năng lực vận hành, biểu tượng cho giá trị, chức năng.

Tự Tính là *Thể*. Bát-nhã là *dụng*, và không có khái niệm nào tương ứng với *tướng*. Mục đích tu thiền là nhận ra *Tính*. Tự Tính là tính **biết** của mình. *Thể* là vô thể, nếu không có *dụng*; và *Thể* tức là *Dụng*. Tự hiện hữu tức là tự biết, bằng chính cái *Dụng* mà Tự thể và hiện hữu của nó hiển thị ra, và theo Huệ Năng ***Dụng*** là: “**nhận ra Tự Tính**”.

Thể của Tự Tính phản chiếu trong tâm của chúng ta như ngọn núi phản chiếu trong mặt hồ tĩnh lặng.

Kiều ngời thiền “quét sạch bụi trần”, thường dừng lại ở mức độ *khán tịnh*, gọi là “**trụ tâm quán tịnh**.” Nó có thể đưa đến trạng thái xuất thần, thâm nhập vào tự thể và sự dừng nghỉ tạm thời của ý thức. Trong đó không có cái *thấy*, không phải tự biết, không phải là *kiến tính*.⁷⁹

⁷⁹ Chuyện Đạo Nhất, còn gọi là Mã Tổ, gặp Hoài Nhượng (c: *huai-jang*) ở Nam Nhạc (c: *nan-yueh*), bàn về cái *Không* thanh tịnh của Tự Tính.

“Thấy Mã Tổ siêng năng đắm mình trong tọa thiền hằng ngày. Hoài Nhượng hỏi:

Này Đại Đức. Ngài ngồi thiền để làm gì vậy?

Mã Tổ đáp: Để thành Phật.

Hoài Nhượng bèn lượm một viên gạch, bắt đầu mài.

Mã Tổ hỏi:

– Thầy làm gì thế?

Hoài Nhượng đáp:

– Tôi mài để làm gương soi.

Hoài Nhượng liền thốt lên:

Kiến 見 là **thấy**, hay là *nhận biết*, hoặc *lãnh hội*, hoặc gọi là *chứng nghiệm*, là **ngộ 悟** (**wu** theo tiếng Trung Hoa và **satori** theo tiếng Nhật). Chữ **ngộ 悟** bao gồm chữ **tâm 心** và chữ **ngộ 吾** có nghĩa là *của tôi*. Nên **ngộ** có nghĩa là “*Tâm của tôi*”, “*tôi cảm nhận được tâm tôi*” hay “*chứng nghiệm tự tâm*”.

Huệ Năng nói về sự đồng nhất của Thiền định và Bát-nhã:

– Mài ngồi làm gương! Bao giờ mới thành được?

Hoài Nhượng liền hỏi lại:

– Ngồi thiền để thành Phật! Thế bao giờ mới thành?

Mã Tổ bèn hỏi:

– Thế tôi phải nên làm gì?

Hoài Nhượng nói:

– Như bò kéo xe, khi xe không chạy, người điều khiển xe phải làm gì? Quất vào xe hay quất vào bò?

Mã Tổ im lặng không đáp được.

Lần khác, Hoài Nhượng nói:

– Ông muốn thành một ông thầy ngồi thiền hay muốn thành Phật? Nếu muốn học thiền, thì thiền chẳng phải ngồi, chẳng phải nằm. Nếu ông muốn thành Phật bằng cách xếp chân ngồi thiền thì Phật không có tướng nhất định. Pháp vốn không có chỗ trụ. Ông không nên chọn lựa lấy bỏ. Nếu ông khẳng khẳng ngồi Thiền để mong làm Phật, chẳng khác gì ông giết Phật. Hễ ông còn chấp vào việc ngồi thì ông chẳng bao giờ đạt được tâm yếu!

Nghe chỉ dạy như vậy. Mã Tổ như vừa uống được đê hồ. Sư lễ bái và thưa:

– Con phải dùng tâm mình như thế nào để khế hợp vô tướng tam-muội?

Nam Nhạc Hoài Nhượng đáp:

– Tu tập theo pháp môn tâm địa, cũng như gieo hạt giống vào đất, pháp yếu ta nói cũng như mưa móc. Khi mọi nhân duyên chín muồi, ông sẽ thấy Đạo.

Mã Tổ lại hỏi:

– Đạo chẳng phải sắc tướng, làm sao thấy được?

Sư đáp:

– Pháp nhãn tâm địa có thể thấy Đạo. Vô tướng tam muội cũng là như vậy.

Mã Tổ hỏi:

– Đạo ấy có thành hoại chăng?

Sư đáp:

– Nếu người ta lấy ý niệm tự tán, thành hoại mà cho là thấy Đạo thì không bao giờ thấy được Đạo cả.

“Thiện tri thức, trong pháp môn của tôi, lấy định và huệ làm căn bản. Các ông chớ lầm khi cho rằng có thể tách rời định và huệ. Định huệ là một, chẳng phải hai. Định là thể của huệ và huệ là dụng của định. Ngay khi đạt được huệ, thì định ở trong huệ, ngay khi an trú trong định, thì huệ ở trong định. Khi hiểu được ý nghĩa này, tức định huệ bình đẳng. Trong khi tu tập, các người học đạo chớ nên nói trước phải có định rồi sau mới phát huệ, hoặc phải phát huệ rồi sau mới được định, vì nói như thế là tách đôi định huệ. Những người có cái thấy như vậy khiến cho pháp thành hai tướng, họ là những người miệng nói lời hay nhưng trong lòng không tốt. Họ xem định tách rời với huệ, nhưng đối với những người tâm miệng đều là thiện, trong ngoài là một, thì định và huệ là bình đẳng (nhất như).”

Huệ Năng minh họa tư tưởng nhất như bằng hình ảnh **đèn và ánh sáng** :

“Cũng như đèn và ánh sáng. Có đèn tức có ánh sáng; không có đèn không có ánh sáng. Đèn là thể của ánh sáng, ánh sáng là dụng của đèn, tên tuy có hai, nhưng thể vốn là một. Nên hiểu mối tương quan định huệ theo cách như vậy”.

Thần Hội cũng nói về Định và Huệ là đồng nhất:

“Ở đâu mà niệm không khởi, không và vô tướng được an lập, ở đó chính là chân định (dhyana). Khi không khởi niệm, thì không, vô tướng tự thích ứng với đối tượng tri giác (*trần cảnh*, e: *object of perception*), thì đó là *chân huệ*. Ở đâu điều kỳ diệu này xảy ra, chúng ta gọi đó là định an trú ngay trong chính nó. Đó là thể của huệ, chẳng tách rời khỏi huệ, chính nó là huệ. Lại nữa, huệ ấy, an trú trong chính nó, đó là dụng của định, chẳng tách rời khỏi định, chính nó là định. Thực vậy, khi trong định mà cố đạt cho được cái định của chính nó, thì đó chẳng phải là định. Khi trong huệ mà cố đạt cho được cái huệ của chính nó, thì chẳng phải huệ. Vì sao? Vì *Tự Tính* là *Chân Như* , và chính đây là điều mang ý nghĩa nhất như của định huệ”.

Khi dùng Tâm đã thông đạt *Tính Không* của các pháp để quán sắc, thì lập tức nhận ra *Tính Không*, mà *Tính Không* hiện hữu mọi lúc, dù có quán sắc hay không, dù có nói năng, phân biệt hay không. Thấy nghe hiểu biết cũng thế. Vì *Tự Tính* của các pháp là *Không*, nên bất luận nơi

nào cũng *Không* cả. Vì các *pháp đều là không*, nên đạt được cứu cánh định huệ nhất như, là giải thoát.

Tâm giống như tấm gương phản chiếu mọi hình tượng, nhưng nó không bị lu mờ, nhiễm ô; dù có hình tượng hay không, tính sáng vẫn y nguyên. Nên ánh sáng chiếu dọi là huệ, và tính bất động ấy là định.

Pháp ngữ Thần Hội có ghi (p. 32):

“Khi gương sáng được đặt trên đài cao, sức chiếu dọi của nó nhuần khắp cả mười phương cõi giới, hết thấy vạn vật đều được phản chiếu trong đó. Các thầy đều cho sự việc này là kỳ diệu, nhưng đối với tông tôi, điều ấy chẳng có gì kỳ diệu cả. Sao vậy? Vì đối với tấm gương sáng này, sức chiếu dọi của nó thấu khắp vạn vật, nhưng vạn vật này không phản chiếu trong đó. Đây là điều kỳ diệu nhất mà tôi muốn nói. Sao vậy? Như Lai biết tất cả các pháp nhờ do trí vô phân biệt (智, c: *prajñā*). Nếu Như Lai có chút tâm phân biệt, các ông có nghĩ rằng Như Lai có thể *biết* rõ tất cả các pháp chẳng?”.

Phân biệt (分別, c: *fen-pieh*)⁸⁰ là thuật ngữ dùng để dịch chữ *vikalpa* của Ấn độ; là **nhận thức, hiểu biết dựa trên sự phân tích**, có tính tương đối; càng mổ xẻ, phân tích càng bén, kết quả tư duy càng tinh tế hơn. Nhưng theo Phật giáo, năng lực phân biệt này đặt nền tảng trên **trí tuệ vô phân biệt** (s: *prajñā*). Và “trí tuệ vô phân biệt”, hoặc “tự tại không ô nhiễm”, “xưa nay không một vật”, là cội nguồn uyên nguyên của kinh nghiệm Thiền.

Vậy thì bằng cách nào Tâm con người có thể đi từ phân biệt đến vô phân biệt, từ nhiễm ô đến thanh tịnh, từ hiện hữu (hữu) đến không hiện hữu (vô), từ tương đối đến *Tính Không*, từ vạn vật đến thể chất trong trẻo của tấm gương hoặc là *Tự Tính*, từ *mê* (迷) đến *ngộ* (悟).

Trên thực tế, việc thanh luyện tự nó là việc của vẻ sáng **bản nguyên**. Đã là *bản nguyên* thì không lệ thuộc thời gian : xưa kia gương vốn thanh tịnh, không chút bụi, nay gương không còn sáng, nên nó phải được lau

⁸⁰ Nghĩa là “cắt chia vật thể ra bằng con dao,” cùng nghĩa chữ *vikalpa*.

chùi, để vẻ sáng ban sơ ấy được phục hồi nguyên trạng. Vẻ sáng ấy vẫn ở đó trong tất cả mọi thời, ngay cả khi bị bụi trần vây phủ. Vẻ sáng không cần được phục hồi mới có; vẻ sáng ấy chưa từng rời khỏi tấm gương.

Đạt đạo là không hề bị vướng mắc vào tiến trình vận hành từ tà đến chính, từ mê đến ngộ, từ vô minh đến giác ngộ. Nên đối với Thiền sư chẳng có sự giác ngộ nào để cầu mong đạt tới. Vì vậy, không là có, im lặng là sấm sét, vô minh là giác ngộ;

Theo Huệ Năng, bước nhảy từ **mê** (迷) đến **ngộ** (悟)⁸¹ là **tức thì**, hoặc có ngay, hoặc không có ngay, chứ không phải đạt tới dần dần, rời rạc và không liên tục.

Về cú nhảy có tính cách luận lý, tiến trình duy lý thường nghiệm dừng lại ngay tức khắc, những gì phi lý xưa nay đều được xem là hoàn mỹ một cách tự nhiên. và cú nhảy vọt mang tính cách tâm lý : ranh giới của ý thức bị vượt qua, rồi thể nhập vào **vô niệm**⁸² (e: *Unconscious*). Đó là *nhận ra bản tính*.

Huệ Năng nói :

“Thiện trí thức, khi tôi còn ở nơi Hòa thượng Hoằng Nhẫn, một hôm chỉ nghe được một câu mà *ngộ*, liền thấy ngay chân tính, bản thể của Chân Như. Đây là lý do tại sao tôi muốn thấy giáo pháp này được lưu hành, khiến cho người học đạo ngộ ngay bồ-đề, tự quán tâm mình, tự thấy được bản tính mình... Chư Phật ba đời, quá khứ hiện tại, vị lai và tất cả mười hai bộ kinh đều vốn sẵn có trong Tự Tính mỗi người ... Trong tự tâm mình vốn đã sẵn có tri thức để tự ngộ, nếu mình tự khởi dậy tà mê, vọng niệm, điên đảo, thì dù có thiện trí thức bên ngoài dạy bảo, cũng không thể nào cứu được. Nếu tự khởi quán chiếu bằng phương tiện chân

⁸¹ **Mê** (迷, c: *mi* ; j: *mayoi*) là «đứng ở ngã tư đường», không biết đi hướng nào; là «đi vào đường tà». **Ngộ** (悟, c: *wu*, j: *satori*), là «hiểu biết chân chính, nhận ra chân lý, chính đạo.»

⁸² Vô niệm không phải là vô ý thức (e: *unconscious*).

chính Bát-nhã, thì mọi vọng niệm đều tiêu trừ trong khoảnh khắc. Nếu nhận ra Tự Tính, một khi tỏ ngộ liền thẳng đến ngay quả vị Phật.

“Thiền tri thức, khi có trí tuệ quán chiếu, thì trong ngoài trở nên hoàn toàn thông suốt, biết rõ bản tâm. Nếu đã nhận ra được bản tâm thì đó là gốc của giải thoát. Nếu được giải thoát rồi, thì đó là Bát-nhã tam muội, và Bát-nhã tam muội tức là *vô niệm*.⁸³

3. Vô Niệm

Có nhiều từ ngữ cần xác định.

Cái quy định tất cả mọi vật, nhưng lại không bị quy định bởi sự vật, mang nhiều tên khác nhau. Về mặt không gian, nó được gọi là **vô tướng** (無相, *formless*), trái ngược với hình tướng (*form*). Về mặt thời gian, nó là **vô trú** (無住, e: *non-abiding*) vì nó thường hằng, không bị cắt xén thành từng mảnh, cũng không bị nhốt kín và giữ chặt như một vật thể tĩnh tại. Về mặt tâm lý, nó là **vô niệm**, với tất cả ý thức, tư tưởng, tình cảm lưu xuất từ Tâm thể *vô niệm*, đó là **Tâm** hay **Tự Tính**.

Vô niệm hay *vô tâm* (無心, c: *wu-hsin*) có nghĩa đơn thuần là “**không suy tưởng** – *no thought*” hoặc là “**không ý thức** – *no mind*”. Nhưng **Niệm** (念) hay **Tâm** (心) còn có ý nghĩa nhiều hơn là *suy tưởng* hoặc *ý thức*. Huệ Năng và Thần Hội dùng chữ *Niệm* thay cho chữ *Tâm*, song *vô niệm* và *vô tâm* đều nhắm đến cùng một trạng thái của tâm thức.

Chữ **Tâm** (心) là trái tim, bộ phận của cảm xúc; về sau Tâm được xem là chỗ trú ngụ của tư duy và ý chí. Nó tương ứng với **Ý thức**. *Vô niệm* là **không ý thức**, hoặc tương đương với **vô thức** (*unconscious*).

Chữ **niệm** (念) được ghép bởi chữ **kim** (今 = hiện tại, bây giờ), nằm trên chữ **tâm** (心). Theo từ nguyên, nó là cái hiện diện ngay trong khoảnh khắc của ý thức. Niệm thay thế cho chữ **sát-na** (*sátna*) trong tiếng Phạn, là “một niệm, một ý tưởng, một khoảnh khắc, một đơn vị thời gian”. Nhưng theo tâm lý học, chữ *niệm* được dùng để chỉ “**ký ức**”, “cường độ

⁸³ Theo Bát-nhã 2, phẩm 27-28.

ghi nhớ, tư duy” và “ý thức”. Nên *vô niệm* cũng có ý nghĩa tương đương với **vô thức** (e: *the unconcious*).

Vô niệm của thiền sư có nghĩa gì ?

Theo Huệ Năng đề xướng ba ý niệm làm cấu trúc của thiền : *vô niệm*, *vô tướng* (無相, e: *formless*) và *vô trụ* (無住, e: *non-abiding*).

Huệ Năng nói: “Vô tướng là nơi tướng mà lìa tướng,
Vô niệm là ngay nơi niệm mà lìa niệm,
Vô trụ là bản tính của con người.”⁸⁴

Ngài còn định nghĩa thêm về *vô niệm* theo cách sau:

“Thiền tri thức, đừng để cho tâm bị ô nhiễm khi tiếp xúc với các cảnh,⁸⁵ đó gọi là *vô niệm*. Ngay nơi niệm của mình, thường lìa các cảnh, đừng để cho tâm bị lay động khi tiếp xúc với trần cảnh... Nhưng trong Tự Tính vốn không có một pháp nào để có thể đạt được... *Không* (vô) ấy là **không còn ý niệm về hai tướng** (*nhị nguyên*, e: *dualism*), không còn tâm lăng xăng với trần cảnh; *niệm* là niệm bản tính của Chân Như (s: *tathatā*) vì Chân Như là *Thế* của vô niệm, và *vô niệm* là *dụng* của Chân Như. Chính Tự Tính của Chân Như khởi niệm, chẳng phải là mắt, tai, mũi, lưỡi, khởi niệm, vì Chân Như có (tự) *tính*, cho nên Thức khởi niệm. Nếu Chân Như không có *tính*, thì mắt, tai cùng sắc thanh ngay đó liền hoại. Thiền tri thức, từ Chân Như Tự Tính khởi niệm, nên sáu căn tuy có thấy nghe hay biết mà chẳng nhiễm vạ cảnh trần, mà chân tính thường tự tại. Nên kinh nói: Thường khéo phân biệt các pháp tướng mà không biến dịch trong chân lý tuyệt đối (đệ nhất nghĩa). (*Pháp Bảo Đàn Kinh*, Định Huệ 4).

Huệ Năng gọi *Tự Tính* là Phật tính theo kinh Niết bàn và theo các kinh văn Đại thừa khác. Tự Tính này, Bát-nhã Ba-la-mật-đa là *Chân*

⁸⁴ Theo *Kinh Pháp Bảo Đàn*, phẩm Định Huệ 4: “Vô tướng ư tướng nhi bất ly tướng. Vô niệm giả, ư niệm nhi vô niệm. Vô trụ giả, nhân chi bản tính.”

⁸⁵ **Cảnh** là ranh giới, vùng được bao bọc bởi ranh giới, môi trường, khách trần. Trong Phật học, từ này đối nghịch với tâm.

Như (s: *tathatā*), và *Tính Không*. Chân Như có nghĩa là Tuyệt đối, là cái không lệ thuộc định luật tương đối. Nên không thể nắm bắt được Chân Như qua hình tướng. Chân Như là *vô tướng*. Trong Phật giáo, *sắc* (s: *rūpa*) tương phản với *vô sắc* (s: *arūpa*), là vô điều kiện. Vô sắc, vô điều kiện và bất khả đắc này là *Tính Không* (s: *sūnyatā*).⁸⁶

Tính Không là ***bất khả đắc***, siêu việt trên mọi nhận thức, mọi lãnh hội, vì Tính Không siêu việt cả *Hữu* lẫn *Vô*. *Vô niệm* của Huệ Năng khác hẳn với *vô thức*, vì nó thuộc lãnh vực siêu hình, ngài không nghĩ đến cái *vô thức* trên nền tảng của ý thức.

Trong *Pháp Ngữ* (p. 14), **Thần Hội** nói về vô niệm :

“Đừng để dính mắc vào tướng. Không bị dính tướng gọi là Chân Như. Chân Như nghĩa là gì? Nghĩa là vô niệm. Vô niệm là gì? Là không nghĩ về *Hữu* hoặc *Vô*; không nghĩ đến thiện, ác, không nghĩ đến hữu hạn hay vô hạn, không nghĩ đến giải thoát hay không giải thoát, chẳng nghĩ về Niết-bàn hay chứng Niết-bàn. Đó là *vô niệm*...

“Thiện tri thức, thể nhập được tính vi diệu của pháp giới, điều ấy được gọi là Nhất thể tam muội. Do vậy, trong Kinh *Tiểu bản Bát-nhã Ba-la-mật-đa* có nói:

“Kẻ nào đạt được *vô niệm* thì không còn bị nhiễm ô bởi sáu căn, kẻ nào thể nhập *vô niệm* thì dễ quay về với tri kiến Phật, kẻ nào thâm nhập được *vô niệm* được gọi là thâm nhập Thực tế, kẻ nào thấy được *vô niệm* là Trung đạo và Đệ nhất nghĩa đế, kẻ thấy được *vô niệm* thì có thể khiến xuất sinh tất cả các pháp, kẻ đạt *vô niệm* có thể thấu hiểu hết thấy các pháp.”

Trong *Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn* (tr. 50) của **Đại Châu Huệ Hải** có viết :

⁸⁶ Tính Không không phải là một khái niệm phủ định, không phải là biểu thị sự trống vắng đơn giản, nhưng là cái không ở trong giới hạn của *danh* và *sắc* nên nó được gọi là *Tính Không*, cái *Không* hay *rỗng lặng*.

“Vô niệm là **vô tâm** trong tất cả mọi nơi, tâm không bị tất cả cảnh duyên, không tất cả những suy nghĩ, mong cầu khác. Khi tâm gặp cảnh sắc vĩnh viễn không khởi động vọng tưởng nữa, (được như vậy) gọi là vô niệm. Vô niệm còn gọi là **chân niệm**. Nếu dùng niệm khởi tưởng để đạt đến vô niệm, tức là tà niệm, chẳng phải chánh niệm. Sao vậy? Kinh nói: Nếu dùng niệm ý thức (lục niệm) dạy người thì gọi là *phi niệm*. Có ý thức niệm gọi là tà niệm; không phải ý thức niệm, gọi là chân niệm.

Thần Hội còn diễn đạt cách khác về vô niệm:

“Thấy vô niệm tức là nhận ra Tự Tính , nhận ra Tự Tính Không phải là nắm giữ về một cái gì đó. Không nắm giữ các pháp chính là Như Lai thiền...

Tự Tính xưa nay vốn hoàn toàn thanh tịnh, vì *Thể* của Tự Tính hoàn toàn tự tại, thấy được Tự Tính là bình đẳng với Như Lai, là không bị dính mắc vào các tướng, dứt bỏ hết tập khí vọng tưởng, tự mình đầy đủ các công đức thanh tịnh tuyệt đối, chúng nhập vào chân giải thoát...”

Theo Bát-nhã của Huệ Năng, định và huệ là đồng nhất trong *vô niệm*. Bởi vì khi có sự **tỉnh thức** trong vô niệm, thì đây không phải là sự tỉnh thức (của vô niệm), vì vô niệm luôn luôn ở trong định, tịch nhiên và bất động.

Sự tỉnh thức này không bao giờ là sở đắc, là kết quả của nỗ lực con người, vì không có sự thành tựu tỉnh thức về Bát-nhã trong vô niệm, cũng không dùng trụ trong đó. Không sở đắc, nên không chấp thủ, nên vô sở trú - nghĩa là trú trong vô niệm hay trú trong vô-trú.⁸⁷

⁸⁷ Trong *Đại Châu Huệ Hải Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn*, có cuộc đối thoại này:

Hỏi: Thế nào là dụng đồng thời của tam học (giới, định, huệ)?

Đáp: (Tâm) thanh tịnh, không nhiễm là giới, biết tâm chẳng động, khi tiếp xúc với cảnh trần, tâm vẫn vắng lặng là định, khi biết tâm không động, nhưng không khởi niệm tưởng về sự bất động ấy, biết tâm thanh tịnh mà chẳng nhiễm ô, mà chẳng khởi tưởng về sự thanh tịnh ấy. Cho đến có thể phân biệt được các việc thiện ác, mà không bị nhiễm thiện ác, và hoàn toàn được tự tại, đó gọi là huệ. Nếu có người biết được *thể* của giới, định, huệ ấy đều không thể chứng đắc được, thì họ không còn tâm phân biệt, tức (tâm họ đồng nhất với *thể* ấy, đây là cái *dụng* đồng thời của tam học.

Vô niệm tựa như “ý cha được thể hiện” và không tự khẳng định mình. Tất cả mọi hành động và biến cố xảy ra, cả tư tưởng và tình cảm do tôi làm hay nó đến với tôi, đều thuộc về ý chí siêu phàm; còn về phần tôi, không có một vương bận, một ao ước nào và “tâm tôi hoàn toàn vắng bật dấu ấn của quá khứ, hiện tại, tương lai”.

“Chớ lo cho ngày mai, vì ngày mai sẽ tự lo cho nó. Mỗi ngày đã tự đủ mọi khó nhọc của nó rồi”. Thay chữ “ngày mai” bằng “tương lai” và “mỗi ngày” bằng “hiện tại”, thì những gì Chúa nói đều giống hệt như thiền sư nói. Với thiền sư “hiện tại” là một khoảnh khắc hay một ý nghĩ thoáng qua ngay trước khi được phát ra thành lời. Vô niệm phản chiếu

Hỏi: Nếu khi tâm an trú trong tịnh, có phải tâm chấp dính vào tịnh chăng?

Đáp: Nếu khi tâm được trú trong tịnh, mà không khởi niệm an trú trong tịnh ấy, thì không gọi là tâm dính mắc vào tịnh.

Hỏi: Khi tâm trú trong không, phải chăng tâm chấp trước vào không?

Đáp: Nếu tâm khởi niệm tưởng an trú trong không, tức tâm dính mắc vào không.

Hỏi: Khi tâm được an trú nơi vô-sở-trú, phải chăng tâm dính mắc vào nơi vô-sở-trú ấy?

Đáp: Chỉ cần không khởi niệm tưởng về *không* là thoát khỏi sự chấp trước. Nếu ông muốn thấu rõ lúc nào tâm đạt đến vô sở trụ, thì khi ngồi ngay thẳng trong tư thế tọa thiền, chỉ biết đến tâm, chớ suy lường tất cả mọi sự vật, hết thấy ý niệm thiện ác đều không suy lường. Việc quá khứ đã qua rồi cũng đừng suy nghĩ, thì tâm quá khứ sẽ vắng bật, gọi là rảnh rang đối với việc quá khứ. Việc tương lai chưa đến, nên đừng mong cầu, thì tâm vị lai sẽ vắng bật, gọi là rỗng rang việc tương lai. Việc hiện tại đã xảy ra. Đối với mọi việc, chỉ biết đừng nên dính mắc. Không dính mắc là không khởi tâm yêu ghét. Như vậy nên tâm hiện tại dứt tuyệt, gọi là không dính việc hiện tại. Cho đến ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai đều không bị dính mắc trong tâm, gọi là không cả ba thời. Nếu khi tâm khởi niệm, chớ rong ruổi theo nó, thì niệm tưởng sẽ tự dừng lại. Khi tâm khởi niệm dừng trụ, cũng đừng theo niệm tưởng dừng trụ ấy, tâm sẽ tự dừng bật. Gọi là tâm trụ chỗ không vậy. Nếu tự mình biết rõ ràng khi tâm trụ nơi bất động, là biết chỉ có vật trụ chứ không có chỗ trụ, cũng chẳng không có chỗ trụ.

Nếu biết rõ tâm chẳng trụ tất cả chỗ, đích thực được gọi là thấy bản tâm, cũng gọi là đích thực thấy tính. Chỉ riêng cái tâm không trụ tất cả chỗ ấy, tức là tâm Phật, cũng gọi là tâm giải thoát, tâm Bồ-đề, tâm vô sinh, cũng gọi là Tính Không của sắc, như trong kinh gọi là *chứng vô sanh pháp nhẫn*.

Khi đạt được tâm vô niệm, sẽ hiểu rõ tất cả những điều này.”

diện mạo của nó trong từng sát-na niệm tưởng chợt qua như “bóng câu cửa sổ”, trong khi vô niệm vẫn tuyệt nhiên bất động.

Những niệm khởi này tạo thành tâm thức của tôi, nhưng hễ tâm thức ấy còn được xem là **tôi**, thì tâm ấy không phải là vô niệm, mà là vương mắc, ham muốn, lo âu, thất vọng, và là tất cả mọi “khó nhọc”. Trái lại khi nó thể nhập vào vô niệm rồi, thì nó sẽ tách rời hẳn tâm thức của tôi, không còn là cái tệ hại nữa. Tôi có thể nói đây là một hình thái của tính *thụ động tuyệt đối*.

-oOo-

Chúng ta đang nói về vô niệm như **dụng tâm** (用 心)⁸⁸, **nỗ lực ý thức, hữu tâm** (有 心), và một vài bài pháp của Huệ Trung có thể giúp ta dễ hiểu hơn chẳng. Cuộc đối thoại sau đây được mở đầu với câu hỏi của **Linh Giác** (Ling-chiao) :

Hỏi: Con xuất gia làm Tăng để chỉ mong được thành Phật, con phải *dụng tâm* như thế nào?

Đáp: Khi nào không còn dùng tâm tu tập nữa, khi ấy mới được thành Phật.

Hỏi: Nếu không dùng tâm để tu tập, thì ai là người thành Phật?

Đáp: Do vô tâm mà thành tựu Tự Tính . Đức Phật cũng vậy, hoàn toàn vô tâm.

Hỏi: Phật có nhiều diệu pháp và ngài biết cách giải thoát cho chúng sinh. Nếu Ngài không tâm, thì làm sao Ngài giải thoát được cho tất cả cho chúng sinh.

Trả lời: Vô tâm mới giải thoát được cho toàn thể chúng sinh. Nếu ai thấy có chúng sinh để giải thoát cho họ, thì người ấy còn có tâm (有 心) và người ấy phải còn chịu sinh tử.

Hỏi: Vô tâm vốn có trong mỗi chúng sinh rồi, tại sao Đức Phật Thích-ca còn thị hiện trên thế gian và để lại rất nhiều giáo pháp? Phải chăng đây là chuyện hoang đường?

Đáp: “Vì tất cả những giáo pháp ấy mà Đức Phật vô tâm.

Hỏi: Nếu tất cả mọi giáo lý của Ngài đều lưu xuất từ vô tâm, chắc hẳn các giáo lý ấy cũng là phi pháp?

⁸⁸ **Dụng tâm** 用 心 (c: yung-hsin, e: to use mind) có nghĩa là «dùng tâm để tu tập», «tự rèn luyện tâm linh».

Đáp: Giảng nói là *không* (phải là giảng nói), *không* (giảng nói) là giảng nói, (tất cả các công hạnh của Phật đều lưu xuất từ *không*).

Hỏi: Nếu các giáo pháp ấy cũng xuất phát từ trạng thái vô tâm của Ngài , phải chăng nghiệp của con là do từ ưa thích ý niệm hữu tâm (有心).

Đáp: Trong trạng thái vô tâm, thì không có nghiệp, nhưng (hể mà ông còn muốn hiểu rõ bản chất của nghiệp thì) nghiệp đã hiện hữu ở đó rồi, và tâm ông liền bị dính mắc với sinh tử. Làm sao ngay khi ấy, có được trạng thái vô tâm cho ông?

Hỏi: Nếu vô tâm chính là Phật, thế Hòa thượng đã thành Phật rồi chẳng?

Trả lời: Khi tâm đã là *không*, thì còn ai nói chuyện thành Phật làm gì? Nghĩ rằng có một ý niệm nào đó gọi là thành Phật, đó là ưa thích ý tưởng, *hữu tâm*, ưa thích ý tưởng *hữu tâm* là mưu tính để thành tựu một điều gì đó mà nó luôn luôn rò rỉ, thất thoát (hữu lậu-*sāsrava*) , trong tình trạng như thế, chẳng có sự hiện hữu của *vô tâm*.

Hỏi: Nếu không có cảnh giới Phật để chứng đắc, Hòa thượng có phận sự hay không?

Đáp: Ở đó tâm còn chẳng có, phận sự từ đâu đến?

Hỏi: Khi người ta biến mất trong cái không ở bên ngoài, liệu quan niệm này có phải hư vô tuyệt vọng không?

Đáp: Xưa nay vốn chẳng có cái gì hết, thì ai nói cái này là hư vô?

Hỏi: Nói xưa nay chẳng có gì hết, thế chẳng rơi vào không hay sao?

Đáp: Cái *không* còn chẳng có, rơi vào nơi nào?

Hỏi: Chủ và khách đều không. Giả sử bỗng nhiên có người đến đây dùng kiếm cắt đầu Hòa thượng việc ấy gọi là *thực* (hữu) hay là *không* (vô).

Trả lời: Cái ấy chẳng thực.

Hỏi: Nếu đau khổ không có thực, vậy sau khi chết, Hòa thượng sẽ tái sinh trong đường nào?

Trả lời: Không có chết, chẳng có sinh, chẳng có nơi tái sinh.

Hỏi: Khi đã đạt đến cảnh giới của cái không tuyệt đối, người ta là vị thầy hoàn hảo của chính mình, nhưng Hòa thượng *dụng tâm* như thế nào khi nóng lạnh bức bách Hòa thượng?

Trả lời: Khi đói, tôi ăn, khi lạnh, tôi mặc thêm quần áo.

Hỏi: Nếu Hòa thượng thừa nhận có đói lạnh, tức Hòa thượng có tâm?

Đáp: Tôi có câu hỏi cho ông? Cái tâm mà ông nói đó, nó có tướng mạo gì?

Hỏi: Tâm không có tướng mạo.

Đáp: Nếu ông đã biết tâm không có tướng mạo, có nghĩa là từ xưa nay tâm vốn chẳng có, làm sao nói được là có tâm?

Hỏi: Nếu khi Hòa thượng gặp cọp hay chó sói trong núi, lúc ấy Hòa thượng *dụng tâm* như thế nào.

Đáp: Khi thấy, cũng như thể không thấy, khi nó đến gần, cũng như thể chẳng đến gần. Con vật là (một phản ảnh) của vô *tâm*, ngay cả dã thú cũng chẳng hại ông.

Hỏi: Trạng thái như thể không sinh ấy, cái ở trong trạng thái vô tâm ấy, tuyệt đối tự tại đối với tất cả vật ấy, gọi là gì?

Đáp: Gọi là Kim Cương Đại Sĩ.

Hỏi: Thân tướng của Ngài ra sao?

Đáp: Xưa nay Ngài vốn không tướng.

Hỏi: Nếu không có tướng, thì ai mang tên Kim Cương Đại Sĩ?

Đáp: Người ta gọi Ngài là Kim Cương Đại Sĩ Vô Tướng?

Hỏi: Công đức của Đại Sĩ là gì?

Đáp: Khi mỗi niệm của ông, đều xứng hợp với Kim Cương thì ông có thể xóa sạch hết những lỗi lầm nghiêm trọng mà ông đã phạm phải trong vòng luân hồi sinh tử suốt vô số kiếp nhiều như cát sông Hằng. Công đức của Kim Cương Đại Sĩ không thể suy lường, không lời nào có thể diễn tả được, cho dù người ta có sống nhiều kiếp như số cát sông Hằng, mà không ngừng diễn nói các ông đức ấy, cũng không thể diễn tả hết công đức ấy được.

Hỏi: Mỗi niệm đều xứng hợp với Kim Cương nghĩa là sao?

Đáp: Khi người ta quên cả ký ức cùng tri thức thì liền xứng hợp với Kim Cương.

Hỏi: Khi quên cả ký ức và tri thức, ai là người gặp chư Phật ?

Đáp: Quên có nghĩa là *Không* (vong tức vô 忘即無), *Không* có nghĩa là Phật (vô tức Phật 無即佛).

Hỏi: Gọi vô (無) tức *không* là hoàn toàn đúng, nhưng sao lại gọi vô (無) là Phật (佛)?

Đáp: Vô (無) là *không* (空) và Phật cũng là *không* (空). Do vậy, khi người ta nói vô (無) có nghĩa là Phật và Phật có nghĩa là *không* (vô 無).

Hỏi: Nếu ở đây chẳng chút nào là có, thì cái gì được gọi tên?

Đáp: Chẳng có một cái tên nào cho nó cả.

Hỏi: Có cái gì tương tự với nó không?

Đáp: Chẳng có vật nào tương tự với nó, cả thế giới đều biết không có gì sánh bằng nó cả.

-oOo-

Một vị Tăng hỏi sư **Vân Cư Tích** (c: *yun-chu-chih*) : Kiến tính thành Phật, có nghĩa là gì?

Vân Cư Tích: Tính này xưa nay thường thanh tịnh, không ô nhiễm, tịch nhiên, bất động. Nó không thuộc về các phạm trù đối đãi như *có* (hữu), *không* (vô); trong sạch, hay cấu nhiễm, dài ngắn, thủ, xả, mà sống động trong Chân Như của nó. Phóng được cái nhìn rõ ràng vào chỗ này là nhận ra Tự Tính . Tự Tính là Phật và Phật là tính này. Do vậy, *nhận ra Tự Tính* là thành Phật.

Tăng: Nếu Tự Tính vốn thanh tịnh, và không thuộc các phạm trù nhị nguyên như *có* (hữu), *không* (vô)... Thì cái thấy này ở đâu?

Vân Cư Tích: Có *cái thấy*, nhưng không có *cái bị thấy*.⁸⁹

Tăng: Nếu không có cái bị thấy, làm sao nói có cái thấy?

Vân Cư Tích: Chỉ có cái thấy thôi, ngoài ra chẳng có gì khác?

Tăng: Với cái thấy đó, nó là của ai ?

Vân Cư Tích: Ông có biết rằng chính là do sự phân biệt sai lầm có một cái *hữu*, và do đó, có sự phân cách giữa khách và chủ không? Đó gọi là tà kiến. Vì tà kiến này sai sử, người ta bị cuốn vào muôn thứ phức tạp và rơi vào luân hồi sinh tử. Những ai có được nội quán rõ ràng hơn thì thoát khỏi. Như thế, *cái thấy* tiếp tục hiện hữu suốt ngày, nhưng không có *vật bị thấy*. Quý vị có thể truy tìm dấu tích của cái thấy trong đó, nhưng phí công vô ích, cũng chẳng thấy *thể* và *dụng*. Tính nhị nguyên, chủ và khách bị biến mất ở nơi đây. Đó gọi là *nhận ra Tự Tính* .

-oOo-

Thạch Cung Huệ Tạng ở Phúc Châu, là một trong những đệ tử kiệt xuất của Mã Tổ đời nhà Đường. Sư muốn thăm dò sự thâm nhập thiền của các môn đệ thượng thủ nên đưa ra vấn đề:

– Ông có thể nắm bắt hư không chăng?

⁸⁹ Cái thấy: **năng kiến** 能見 (e: *the seeing*); cái bị (được) thấy: **so kiến** 所見 (e: *the seen*).

Tây Đường đáp: Bắt được.

Sư hỏi: Ông bắt nó bằng cách nào?

Tây Đường đưa tay ra chụp lấy hư không.

Sư liền bảo: Ông chẳng biết bắt.

Tây Đường hỏi lại: Thế sư huynh bắt nó bằng cách nào?

Ngay khi ấy, sư nắm mũi Tây Đường kéo thật mạnh, Tây Đường bị đau la lớn:

– Đau quá! Kéo muốn đứt lỗ mũi người ta!

Sư đáp: Phải như thế mới bắt được hư không.⁹⁰

-oOo-

Khi nói rằng mọi chúng sinh đều có Phật tính và ngay bây giờ họ đều là Phật, ta có thể rơi vào cái hiểu biết phân biệt, ta tạo nên một hàng rào giả tạo giữa ta và Phật.

Thạch Cung, vị thiền sư đã được đề cập ở trước, được một vị tăng hỏi:

– Làm cách nào để thoát khỏi sinh tử?

Sư đáp: Thoát để làm gì?

Trong một trường hợp khác, câu trả lời của sư là:

– Kẻ này không biết sinh tử.

Theo quan điểm của vị tăng đang tham vấn, “kẻ này” kỳ thực là tất cả vấn đề.

“Kẻ này” là Phật chẳng?

Tướng Công Vu Dịch (Yu ti) hỏi sư Đạo Thông (Tao t'ing), đệ tử của Mã Tổ:

– Thế nào là Phật?

Sư gọi: Đây, Tướng Công.

Vu Dịch đáp ngay: Dạ.

Sư bảo: Chớ tìm cầu Phật riêng ngoài cái đó.

Sau đó, một vị tăng khác thuật lại chuyện này cho Dược Sơn. Sư nói:

Ồi! Lão ấy trời gã kia chắc quá.

Vị tăng hỏi dò: Thế có nghĩa là gì?

Sư cũng gọi lớn: Đây!

Vị tăng đáp: Dạ!

⁹⁰ Trích trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên tiết dẫn, (bài 72)

Dược Sơn hỏi ngay: Đó là cái gì?

Lại là “cái đó.” Lần này là cái gì? Có phải là Phật nữa hay chẳng? Chúng ta hãy xem thêm những trích dẫn khác, có thể sẽ giúp chúng ta hiểu vấn đề khá hơn chẳng?

Một vị tăng hỏi Bách Trượng Hoài Hải, người đã sáng lập ra Thiền viện.

– Thế nào là Phật?

Sư đáp: Ông là ai?

Tăng đáp: Là con.

Sư hỏi tiếp: Ông biết chẳng?

Tăng trả lời : Biết rất rõ!

Sư đưa cái phát tử lên rồi hỏi : Ông thấy chẳng?

Tăng đáp: Thấy!

Sư im lặng không nói nữa.⁹¹

-oOo-

Thiền sư Trí Kiên là một đệ tử khác của Mã Tổ. Một hôm sư cùng tăng chúng trong viện đang nhổ cỏ dại. Sư Nam Tuyên, nhổ một cọng cỏ rồi đưa lên nói:

– Xứng đáng là một lễ vật cúng dường.

Trí Kiên đáp ngay:

– Thế mà nó chẳng có vẻ ư nhìn, cũng chẳng phải là một món ăn ngon.

Nam Tuyên đáp:

– Thế đây, chừng nào các ông chưa được ném nó, thì vẫn còn chưa biết...

-oOo-

Qui Sơn Linh Hựu^[31] có lần đưa ra nhận xét như sau:

– Các ông thực là chỉ biết về thể chứ không biết gì về dụng cả.

Ngưỡng Sơn (Huệ Tịch), đệ tử lớn của sư, kể chuyện này lại cho một vị tăng đang tu trong một cái am ở dưới chân núi, rồi hỏi vị ấy:

– Sư huynh nghĩ gì về Hòa thượng?

Vị tăng đáp:

– Xin thầy nhắc lại.

⁹¹ Theo truyện Thượng Đường, thứ 31, trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên Tiết Dẫn.

Ngay khi Ngưỡng Sơn lập lại câu hỏi, vị tăng tống cho Ngưỡng Sơn một đập rơi xuống đất. Ngưỡng Sơn kể lại câu chuyện đầy bất ngờ này cho thầy mình là Quy Sơn nghe, Quy Sơn bèn cười vang.

-oOo-

Vào một dịp khác, Ngưỡng Sơn cũng nhận được một cú đập từ Trường Sa Cảnh Sầm, đệ tử của Nam Tuyền, khi họ cùng thường trăng.

Ngưỡng Sơn nói: – Mọi người đều có được cái này, nhưng chẳng biết dùng.

Trường Sa nói: – Ông là người biết dùng đó!

Ngưỡng Sơn đáp: – Thế thầy dùng nó cách nào?

Không chần chừ, Trường Sa đá Ngưỡng Sơn một cú lộn nhào. Ngưỡng Sơn vừa đứng dậy vừa nói:

– Thầy đúng là cộc thật!

-oOo-

Khi Bàn Sơn Bảo Tích, một đệ tử của Mã Tổ, sắp tịch. Sư hỏi: - “Trong đây có ai vẽ được chân dung ta không?”

Trong chúng mọi người đều đem hình đã vẽ đến trình, nhưng đều chẳng khế hội ý sư. Lúc ấy, Phổ Hóa, một đệ tử của sư, bước ra thưa:

– Con vẽ được.

Sư bảo: – Sao chẳng trình cho lão tăng xem?

Phổ Hóa tung người nhào lộn ra khỏi phòng.

Bàn Sơn bảo:

– Lão này về sau sẽ đi khắp thế gian làm thầy thiên hạ, làm những chuyện không ai chịu nổi đây!⁹²

-oOo-

Lời tiên tri này được chứng thực trong cuộc đời của sư Phổ Hóa, như được ghi lại trong tiểu sử của Lâm Tế.

Một hôm, Phổ Hóa được mời thọ trai cùng với Lâm Tế tại nhà một đệ tử. Lâm Tế nhận xét:

– Người ta nói rằng chỉ một sợi tóc mà nuốt trọn đại dương, và một hạt cải chứa đủ núi Tu-di, đó là thần thông biến hóa hay tự nhiên được thế?

Phổ Hóa đá lật tung cái bàn. Lâm Tế nói: – Thật thô lỗ!

⁹² Theo *Ngũ Đăng Hội Nguyên Tiếu Dẫn*, truyện Mạo đặc ngô chân phù, số 55.

Phổ Hóa phản đối: – Ông có biết chúng ta đang ở đâu không? Thô hay tế, vốn không có chỗ để ông đặt miệng vào như vậy.

Ngay hôm sau, họ lại cũng được mời thọ trai.

Lâm Tế hỏi: – Hôm nay so với hôm qua như thế nào?

Phổ Hóa lại đá ngược cái bàn. Lâm Tế liền nói: – Hay lắm, nhưng lúc nào ông cũng thô tháo.

Phổ Hóa đáp lại: – Ôi! Cái lão mù. Ông có biết trong đạo không có chỗ cho những lời phê phán nhân cách như của ông chăng?

-oOo-

Đức Sơn, một Thiền sư cùng thời với Lâm Tế, nổi tiếng với lời chỉ dạy: “Nói được, ba chục gậy, nói không được ba chục gậy”.

Lâm Tế bảo Lạc Phổ, một đệ tử của sư, đến tham vấn Đức Sơn, với chỉ thị:

– Ông hãy hỏi lão ta tại sao khi nói được cũng ăn ba chục gậy, khi lão ta đánh ông, hãy cướp lấy gậy rồi rượt lão. Xem lúc ấy lão ta xử sự ra sao?

Mọi việc xảy ra như dự đoán. Đức Sơn bị đoạt gậy và bị rượt đuổi, xong lạng lẽ trở về phòng.

Lâm Tế nghe thuật lại, nói với Lạc Phổ : Đến bây giờ ta vẫn còn nghi ngờ về lão ấy. Còn ông, ông hiểu chăng?

Lạc Phổ hơi do dự. Lâm Tế liền vung gậy đánh.

-oOo-

Một hôm, Ngưỡng Sơn đến tham vấn Thiền sư Hồng Ân ở Trung Ấp, Hàng Châu. Sư hỏi:

– Nghĩa Phật tính là gì?

Hồng Ân đáp:

– Dùng một ví dụ cho ông dễ hiểu, như trong ngôi nhà có sáu cửa, bên trong có một con khỉ, bên ngoài có một con khỉ từ phía Đông kêu “Chóe! Chóe!”. Con khỉ trong nhà liền đáp lại “Chóe! Chóe!”. Khi sáu cửa đều kêu, khỉ trong nhà đều đáp lại như thế!

Ngưỡng Sơn lễ tạ, đứng dậy thưa:

– Vừa rồi nhờ Hòa thượng chỉ dạy, con đã hiểu rõ, nhưng còn một điều, nếu khi con khỉ trong nhà ngủ yên, khỉ bên ngoài muốn gặp thì sao?

Sư bước khỏi giường thiền, nắm tay Ngưỡng Sơn cùng múa, rồi nói:

– Chóe! chóe! ta cùng ông gặp nhau rồi đó! giống như con trùng tiêu minh, làm tổ trên mí mắt con muỗi vậy, nó nhắm ngã tư đường kêu to: “Đất rộng người thưa, hiếm khi gặp được!”

-oOo-

Thiền sư Kim Ngu ở Chân Châu, một đệ tử khác của Mã Tổ. Sư siêng năng làm việc vì tăng chúng. Đến giờ thọ trai sư tự mang thùng cơm đến trai đường, vừa múa vừa nói lớn:

– Thừa chư vị Bồ-tát, thỉnh quý ngài dùng cơm!

Rồi sư vỗ tay cười ha hả. Tương truyền chuyện này tiếp diễn suốt hai mươi năm. Về sau một vị tăng hỏi Trường Khánh:

– Cổ đức vừa múa vừa vỗ tay có ý chỉ gì?

Trường Khánh đáp: – Dường như lão ấy hát tán ca.

Về sau, một vị tăng hỏi Thiền sư Đại Quang:

– Khi Trường Khánh nói đến tán ca. Khúc hát ấy định dâng tặng ai?

Đại Quang liền đứng dậy múa. Vị tăng liền lễ bái, Đại Quang nói:

– Ông lễ bái là có ý gì?

Lần này vị tăng lại múa. Sư Đại Quang gọi lớn

– Ôi! loài chồn hoang thành tinh!⁹³

-oOo-

4. Tức tâm tức Phật

(即心即佛)

Mã Tổ nói : **“Tâm chính là Phật”** (Tức tâm tức Phật 即心即佛) và **“Bình thường tâm là đạo”** (平常心是道).

“Tâm chính là Phật” là trạng thái vắng bóng ý thức. Để quảng diễn ý tưởng này, Đại Châu Huệ Hải nói : “Khi tôi buồn ngủ, tôi ngủ; khi tôi muốn ngồi, tôi ngồi; hoặc là “Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ”; hoặc là “Mùa hạ thì tìm đến nơi mát mẻ, mùa đông lạnh thì tìm đến lò sưởi.”

Những hoạt động thường ngày là những hành động **tự nhiên**, lưu xuất từ tâm, không cố gắng và không chủ ý.

⁹³ Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục.

-oOo-

Từ sáng đến chiều, chúng ta bận rộn với hết việc này đến việc khác, và “làm như thế vì ai?”. Bách Trọng đáp: “Có một kẻ muốn như thế”. Nhưng kẻ ấy ở đâu? Đại sư này như muốn nhắc đến mọi động thái của chúng ta, đã khiến cho ta bận rộn, nhưng sự lơ đi công việc của “người giữ nhà”, gã ấy có mặt khắp nơi, nhưng không thể xác định y ở đâu, y ở trong *vô trú*.

“Phật thân hiện hữu khắp pháp giới và thị hiện trong toàn thể vạn hữu. Thân ấy vận hành, cảm ứng tùy duyên, nhưng không bao giờ rời khỏi tuệ giác bồ-đề”.

Đây là giáo lý phổ biến của Phật giáo Đại thừa được truyền bá từ Ấn Độ.

Khi “tuệ giác bồ-đề” được địa phương hóa thì ông *chủ vô trú* khiến chúng ta **giữ nhà** cho ông, đã được nhận diện. Những thuật ngữ như “giữ nhà”, “sống đời sống hàng ngày”, “những tâm niệm trong sinh hoạt thường nhật”... đã mang cho tinh thần Thiền trở nên mật thiết hơn với chúng ta. *Vô niệm* dường như không nằm ẩn quá sâu trong tâm thức thường nhật của chúng ta.

“*Tâm bình thường là Đạo*”

Vào đời nhà Đường, thiền sư **Ngưu Đầu Pháp Dung** nói : “*Một tâm ngăn ngại, các pháp chẳng thông*”. Một niệm (tâm) khởi lên là đã vướng mắc, nó ngăn cản ta thấu hiểu Phật pháp. Mà Tâm bị phiền não che lấp, thì ta cũng không thể sáng suốt trong việc đối đãi với người và sự vật.

Ngài Huyền Giác cũng nói : Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền, nói, nín, động, tĩnh, thể an nhiên”. Câu này ngụ ý rằng hãy làm bất cứ chuyện gì, mà tâm an định tự nhiên, thì đó là thiền, là Đạo.

Vậy thì phải chăng “**Đạo**⁹⁴ **không ngoài vật, ngoài vật không đạo** ?” như ngài Triệu Châu hỏi sư Nam Tuyền ? Nếu hiểu Phật pháp là đạo, là một hiện tượng, một “sự”, ta không thể tìm đạo bên ngoài tâm, mà phải tìm trong tâm. Tâm ở trong thân, nhưng không có vật gì gọi là đạo. Song

⁹⁴ Đạo có nhiều nghĩa. Nó chỉ con đường, hoặc phương pháp; mà cũng có nghĩa là phương hướng, mục tiêu ta nhắm đạt tới; Đạo cũng còn hiểu là Tuệ Giác, là Ngộ.

nói ngoài vật không có đạo, cũng là sai lầm. Đạo không ở trong vật, cũng không ở ngoài vật, chẳng ở ngoài vật, chẳng ở trong vật, cho nên ngoài vật là trong vật.

“Vô tu chi tu”

Cứu cánh vốn bất khả đắc, nên chẳng có gì để mong cầu; mà kinh, kệ, học làm gì ? Thực ra chẳng phải không kinh kệ, không học, song chẳng hề lo danh, lo vị. Lục tổ nói :

“Phật pháp tại thế gian,
Không lìa thế gian giác.
Lìa thế tìm Bồ-đề,
Như lông rùa sừng thỏ.”

Bạch Cư Dị hỏi thiền sư Duy Khoan làm sao để tu “thân-khẩu-ý” ?

Duy Khoan liền nói : “Vô Thượng Bồ-đề mặc nơi thân làm luật, nói nơi miệng làm pháp, hành nơi tâm là thiền. Ứng dụng thì có ba, nhưng chỉ là một thể. Như sông Hoài sông Hán, tuy khác tên nhau mà tánh nước chỉ là một. Luật tức là pháp, pháp không lìa thiền, hợp thân khẩu ý làm một ma tu, thân khẩu ý đều do tâm đặt tên, có sao ở trong đó mà phân biệt?

- Không phân biệt làm sao tu tâm ?
- Tâm vốn không thường tồn, vì sao phải tu ? Nên biết rằng không luận là dơ hay sạch, tất cả đều không được khởi niệm.
- Dơ, có thể lau chùi, không được khởi niệm; sạch, không khởi niệm được chăng ?
- Như tròng mắt không thể dính vật, mặt vàng tuy quý, rơi vào mắt cũng xôn như thường.; mây đen che bầu trời, mây trắng cũng như thế.
- Không tu, không nghĩ, dầu khác gì phàm phu ?
- Phàm phu ở mãi trong vô minh. Nhị thừa thường chấp trước, lìa hai bệnh vô minh và chấp trước này, đó là chân tu. Người chân tu không được tinh tấn cũng không quên lãng. Tinh tấn kẹt vào chấp trước, quên lãng rơi vào vô minh. Đó là tâm-yếu vậy.”⁹⁵

-oOo-

⁹⁵ Đạo Tâm (dịch), Giai thoại nhà Thiền, NXB Tôn giáo, 2006, tr. 155

Thiền sư Thiện Hội ở Giáp Sơn, người đã ngộ ý chỉ Thiền nhờ cú đẩy xuống sông của Thiền sư Hoa Đình Thuyền Tử một cách không thương xót. Thiện Hội có một chú thị giả, khi Thân Hội trú trì một tự viện, dạy chú đệ tử mình đi hành cước các nơi. Chú đến nhiều đạo tràng, tiếp kiến nhiều Thiền sư, nhưng không hội được ý chỉ thiền. Trong lúc ấy, thầy của chú là Thiền sư Thiện Hội đã nổi tiếng trong việc tiếp nhận và dạy dỗ chúng. Chú liền trở về. Gặp thầy, chú thưa:

- Hòa thượng có nhiều chuyện kỳ đặc như vậy, sao trước đây chẳng dạy cho con?

Thiền Hội đáp:

- Khi con còn ở đây với ta, khi con nấu cơm thì ta nhóm bếp, khi con bưng dọn thì ta đỡ chén. Có khi nào ta cơ phụ con đâu?

Lời nói này đã giúp cho chú ngộ đạo.

-oOo-

Thiền sư Lâm Tế hướng dẫn cách phá tứ cú bằng 4 giai đoạn từ thấp đến cao gọi là **tứ liệu giản** - 四料簡

- **Đoạt nhân bất đoạt cảnh** - 奪人不奪境 (bỏ người không bỏ cảnh, tức *phá ngã chấp*).
- **Đoạt cảnh bất đoạt nhân** - 奪境不奪人 (bỏ cảnh không bỏ người, tức *phá pháp chấp*, phá được pháp chấp thì ngã không bỏ cũng tiêu).
- **Nhân cảnh câu đoạt** - 人境俱奪 (tức phá đồng thời ngã chấp và pháp chấp).
- **Nhân cảnh câu bất đoạt** 人境俱不奪 (giác ngộ ắt là *biết không có gì phải bỏ*, tâm vốn là vô nhiễm, tự tại, vẫn sống trong tướng, nhưng không sinh chấp tướng).

“NẾU BẠN NGHIÊM TÚC THAY ĐỔI CUỘC SỐNG CỦA MÌNH,
HÃY THẬT NGHIÊM TÚC TRONG VIỆC THAY ĐỔI
NHỮNG GÌ CHUNG QUANH CHÚNG TA.”

(Andrew Matthews)

Cái “Ngã” của chúng ta quá lớn : tiềm thức, trí tưởng tượng, khát vọng, thói quen, tình yêu, sai lầm và lòng tự ái, nhận định phê phán... Ta là ai và tha nhân là ai ? Thế giới là gì ? Ta đang nhìn biết thế giới ư ? Không đâu, ta đang trải qua chính mình đấy! Ta đang nhìn một người qua bản chất của họ ư ? Không đâu, ta đang nhìn họ qua bản chất của mình đấy !

“Khi bạn gặp ai đó, hãy nhớ rằng đó là một cuộc gặp gỡ thiên liêng. Khi bạn gặp anh ta, tức là bạn đã gặp bản thân mình. Khi bạn xử sự với anh ta, tức là bạn đã đối xử với bản thân mình... Vì ở bên trong anh ta, bạn sẽ tìm thấy hoặc đánh mất bản thân mình.”⁹⁶

Thử tìm lại từng khoảnh khắc hiện tại của ta.

Người có “Mindfulness”

Theo định nghĩa trên Wikipedia: “Mindfulness là khi một người tập trung toàn bộ cảm xúc, cảm giác và suy nghĩ của mình vào một sự vật, sự việc và không có bất cứ phán xét gì tại một thời điểm nhất định trong hiện tại”.

Một định nghĩa khác trên PsychologyToday.com : “Mindfulness là một trạng thái hoạt động của con người, khi họ chỉ tập trung vào **thời điểm hiện tại**. Khi bạn ở trạng thái này, bạn sẽ biết cách tách biệt cảm xúc và lý trí để đánh giá sự vật, sự việc một cách khách quan, không phán xét tốt xấu”.

Trong phần trình bày của mình tại Hội nghị quốc tế lần thứ 2 về Đánh giá và Phát triển nhân tài, Deiric McCann – Phó Chủ tịch của Profiles International đã chia sẻ một số định nghĩa về Mindfulness:

“Mindfulness là một hệ thống về sự nhận thức tại thời điểm hiện tại, bao gồm cả sự tự nhận thức về bản thân, một cách chú tâm, khách quan và không phán xét”.

“Mindfulness nghĩa là sự tập trung toàn bộ sự nhận thức của một người vào một sự vật, sự việc, con người tại nơi họ đang hiện diện vào thời

⁹⁶ Andrew Matthews, *Cuộc sống thay đổi khi chúng ta thay đổi*, Mạnh Chương tổng hợp và biên dịch, NXB Thời Đại, 2013, tr. 327.

điểm hiện tại và không để mọi thứ xung quanh tác động làm phân tâm, hoặc các vấn đề về khác về cảm xúc ảnh hưởng” – Andy Puddicombe.

Deiric cũng chỉ ra rằng bạn **thiếu** “Mindfulness” là khi:

- Bạn có xu hướng suy nghĩ, hành động theo phản xạ và thói quen.
- Bạn để quá khứ quyết định cho hành vi hiện tại của bạn.
- Bạn để mình lười thối và cứ ôm giữ khư khư sống với quá khứ
- Bạn cảm thấy mù mờ với hiện tại, bạn dễ mất tập trung.

Và bạn **có** “Mindfulness” là khi:

- Bạn sống với hiện tại.
- Hành vi, suy nghĩ, phản ứng của bạn liên quan và phù hợp với bối cảnh hiện tại.
- Bạn vẫn có thể để những nguyên tắc trong quá khứ dẫn dắt, tuy nhiên bạn vẫn luôn nhanh chóng nắm bắt những thông tin đang diễn ra xung quanh trong thời điểm hiện tại.
- Bạn không để mình bị lạc lõng với mọi thứ xung quanh.

Những nghiên cứu gần đây đã ghi nhận rằng “Mindfulness” có một tác động tích cực đến cuộc sống cá nhân cũng như công việc của con người. Người có **“chính niệm”** (Mindfulness) thường có lượng đường trong máu tốt hơn.

Chính niệm “mỗi ngày” là một nhận thức về những suy nghĩ và cảm xúc của bạn. Nhờ đó những người có chính niệm tốt có đường huyết tốt hơn. Họ cũng ít bị béo phì và họ thường tin rằng họ có thể thay đổi nhiều thứ quan trọng trong cuộc sống của mình, đây là hai yếu tố mà các nhà khoa học cho rằng đã góp phần ổn định mức đường huyết.

Giá trị của Đau khổ

- Đau khổ giúp ta hiểu rõ giá trị của hạnh phúc

Chính thế giới ta đang sống là nơi hạnh phúc trú ngụ cách viên mãn. Những lúc khó khăn sẽ khiến ta đánh giá cao hơn những khoảng thời gian tốt đẹp. Khi nhìn nhận các giai đoạn khó khăn nằm trong bối cảnh thăng trầm tự nhiên của cuộc sống, ta sẽ đạt được sự viên mãn sâu sắc hơn, vượt trên niềm vui đơn thuần.

- Lấy đau khổ làm cơ hội để phát triển

Khi cuộc sống dễ dàng, ta không buộc phải thực hành những kỹ năng như sự khôn ngoan, kiên nhẫn và lòng từ bi. Nhưng khi những điều tồi tệ xảy ra, bạn sẽ bị đặt vào thế thử thách tất cả những phẩm chất tích cực mà bạn đã cố gắng có được. Vì thế, đứng trước đau khổ, cần tận dụng cơ hội để sống tử tế, hào phóng, trầm tĩnh hoặc bất cứ phẩm chất tích cực nào mà ta muốn xây dựng cho mình.

- Mở cửa trái tim

Khi cảm nhận lòng từ bi và thấu cảm với những người cũng đang đau khổ, ta sẽ biết khăng khít hơn với mọi người chung quanh và với toàn thể giới. Đau khổ là một việc bình thường và phổ biến trong cuộc sống : mất người thân, đứt đoạn các mối quan hệ, gặp căng thẳng về tài chính, hoặc tự nghi ngờ bản thân... Hãy mở cửa cho lòng từ bi và yêu thương.

- Tự quán chiếu chính bản thân ta

“Ai cũng là Đức Phật của bạn”, nghĩa là mọi người - nhất là những người khó gần – đều có thể dạy ta điều gì đó quan trọng về bản thân mình. Chấn nản và thất vọng về những người khác, có nghĩa là chúng ta đang gặp rắc rối trong mối quan hệ tương tác với thế giới. Thay vì đổ lỗi cho bên ngoài, ta có thể học cách nhìn vào bên trong để tìm ra giải pháp cho các vấn đề. Ta quá nhạy cảm, nổi nóng, khi bị chỉ trích ư? Hãy loại bỏ những kỳ vọng của ta về cách người khác phải xử sự, hãy xem xét lại các phản ứng của ta.

- Thực hành thiền được bình an

Khi thực hành thiền, những bệnh nhân bị đau cơ và các rối loạn gây đau đớn khác, sẽ cảm thấy cơn đau “nhẹ nhàng” hơn. Thiền không làm dứt cơn đau nhưng lại tác động đến cách não bộ xử lý và phản ứng với nó. Thiền có thể giúp ta tìm thấy sự bình an và điềm tĩnh.

- Củng cố mối quan hệ với người khác

Những lúc khó khăn, ta thường thu mình lại, cách biệt với mọi người để tránh cảm giác xấu hổ hay sợ hãi. Nhưng người thân có mặt là để giúp bạn. Cho ta cần tìm đến họ và chia sẻ những khó khăn của mình với họ, gánh nặng của ta sẽ vơi đi. Mối quan hệ của ta sẽ ở mức độ sâu hơn và ý nghĩa hơn.

- Tự chấm dứt sự đau khổ

Đau đớn khác với đau khổ. **Đau đớn** là một phần quan trọng của cuộc sống, còn **đau khổ** là cách chúng ta phản ứng với nỗi đau đớn đó. Tạo thêm khó khăn

vào nỗi đau của mình thuộc trách nhiệm của chúng ta. Thi trượt, thua lỗ, bị người phản bội ... là những nỗi đau, nhưng chán nản và cô lập là sự đau khổ. Nỗi đau là điều ta cần chấp nhận, còn đau khổ là những gì ta cần thay đổi. Ta không thể loại trừ đau đớn, nhưng có thể làm gì đó để chấm dứt đau khổ.

Làm sao để sống không gánh nặng?

- Gánh nặng của “những việc vật vãn”

Trong truyện thần thoại Hy Lạp, có một câu chuyện rất hay về gánh nặng của những việc vật cứ lặp đi lặp lại, giống như “hình phạt” của Sisypus.⁹⁷

Đó là những thứ chúng ta có thể cảm nhận được hằng ngày : lau sàn bếp, sàn nhà, quét rác ... hết lần này đến lần khác,...! Những gánh nặng ấy làm cho ta thường cảm thấy quá tải. Hãy làm y như thể chỉ làm một lần duy nhất.

- Tận hưởng cuộc sống nhiều cảm hứng

Để tồn tại, chúng ta cần những thứ thiết yếu trong cuộc sống : kiếm tiền để tự nuôi sống bản thân và người thân, cần nơi trú ngụ, quần áo và thuốc men, dọn dẹp, sắp xếp nhà cửa gọn gàng, nấu ăn, ... thì cuộc sống mới ổn định. Dù thứ những công việc nhàm chán, hỗn độn, không có gì mới mẻ ... Hãy làm những công việc thường ngày đó với một trái tim và tâm trí **thay đổi** triệt để.

- Chỉ có hiện tại

Thay đổi trái tim và tâm trí là học cách tập trung hoàn toàn vào hiện tại để tìm thấy niềm vui trong cuộc sống bình thường. Vì thế, khi rửa bát chẳng hạn, bạn cảm nhận làn nước chảy qua đôi tay mình, ngắm nhìn một cách thích thú sự lấp lánh sạch sẽ của chiếc đĩa khi bạn đặt nó lên giá... Nói cách khác là chỉ làm một thứ một lần một cách chuyên tâm.

... Những thứ khiến chúng ta thực sự hạnh phúc, là trải nghiệm khoảnh khắc hiện tại.

(Viết theo Goodlifezen)

-oOo-

⁹⁷ Theo truyền thuyết, Sisypus là vua của vùng Corinthe - là một người rất khó chịu. Chúa trời đã phán xử và buộc ông phải chịu một hình phạt gây khó chịu và đau đớn: Suốt đời phải lăn một tảng đá lớn lên đỉnh một ngọn đồi. Lần nào cũng vậy, ông ta cứ vất vả, cố gắng lăn được tảng đá đó lên đỉnh núi, thì nó lại lăn xuống...

Sách tham khảo :

- Hồng Dương Nguyễn Văn Hai, *Nhân quả đồng thời*.
- D. T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*, Chrismas Humphreys Biên tập & Giới thiệu; *Luận giải về Pháp Bảo Đàn Kinh của Lục Tổ Huệ Năng*, Bản dịch Việt : Thích Nhuận Châu.
- Osho, *Hành trình nội tại*, Chánh Tín biên dịch, NXB Tp HCM, 2004.
- Garma C.C. Chang, *The philisophy of Hwa-Yen Buddhism* (Triết học Phật Giáo Hoa Nghiêm tông, Thanh Lương Thích Thiện Sáng dịch, NXB Tôn giáo, 2006).
- Daisetz Teitaro Suzuki, *Thiền và Bát Nhã*, Tuệ Sỹ dịch, NXB Phương Đông, 2007.
- Francis H. Cook, *Hwa-Yen Buddhism, The Jewel Net of Indra*, The Pennsylvania State University Press. (Lưới trời Đế Thích, Thích Thiện Sáng dịch, NXB Tôn giáo, 2006).
- Thích Phước Năng, *Sự Hình Thành Tư Tưởng Duy Thức*.
- Thích Thắng Hoan, *Khảo nghiệm Duy thức học*.
- Nguyễn Nam Trân biên dịch, *Lịch sử Thiền tông Trung quốc*.
- Nguyễn Tuệ Chân biên dịch, 2008, *Thiền Tông Phật Giáo*, Tủ sách bách khoa Phật Giáo, Nhà xuất bản Tôn Giáo, Hà Nội.
- Viên Trí, *Lịch sử Phật Giáo Trung quốc*.
- Jaidev Singh, Dịch giả Thích Viên Lý, *Đại Cương Triết Học Trung Quán*, Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới Xuất Bản.
- Phùng Hữu Lan, *Đại Cương Triết Học Sử Trung Quốc*, Nguyễn Văn Dương (dịch), Nxb. Thanh Niên, 1999.
- Kenneth K.S. Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton University Press, New Jersey, 1964.

- Kenneth K.S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, New Jersey, 1973.
- Thanh Lương Thích Thiện Sáng, Nghiên Cứu Thiền & Hoa Nghiêm Tông, NXB Tổng hợp TP.HCM, 2013.
- Đức Dalai Lama, *The universe in a single atom, Vũ trụ trong một nguyên tử đơn*, NXB Tp HCM, năm 2002.
- Chang Chen-Chi, *Cốt Tủy Của Thiền*, Dịch giả: Như Hạnh.
- Jaidev Singh, *Đại Cương Triết Học Trung Quán*, Dịch Giả: Thích Viên Lý, Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới Xuất Bản.
- Ásvaghoṣa, S. Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra, *Đại Thừa Khởi Tín Luận* (大乘起信論), Thích Nhật Từ, (Bài dạy tại lớp Cao Đẳng Phật học TP.HCM, khoá IV-2005)
- Thích Duy Lực, *Danh Từ Thiền Học Chú Giải*.
- Dan Lusthaus, *Triết học Phật Giáo Trung Hoa*, Việt dịch: Tỳ kheo Thích Nguyên Tạng.
- E. Conze, *Giáo Nghĩa Căn Bản Của Đại Thừa*, dịch Việt: Hạnh Viên.
- Garma C. C. Chang, *The Buddhist Teaching Of Totality*.
- Kang-nam Oh, *The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Scinicization of Buddhism in China*, Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
- Livia Knaul, *Chuang-Tzu and the Chinese Ancestry of Ch'an Buddhism*, Journal of Chinese Philosophy, Vol.13 (1986), p.411-428
Copyright 1986 by Dialogue Publishing Company, Honolulu, Hawaii, U.S.A
- Hư Thân Huỳnh Trung Chánh, *Thiền tông Trung Hoa khảo luận*
- Thích Phước Tiến, *Sơ lược sắc thái Thiền Trung Hoa*
- Huyền Ý, *Tây Du ký qua cái nhìn của người học Phật*. NXB Thông tin Văn hóa, 2004.

- Thích Thanh Kiểm, *Lịch sử Phật Giáo Trung Quốc*, Vạn Hạnh, Sài Gòn 1965
- Andrew Matthews, *Cuộc sống thay đổi khi chúng ta thay đổi*, Mạnh Chương tổng hợp và biên dịch, NXB Thời Đại, 2013, tr. 327.



HỌC CÁCH TỰ YÊU BẢN THÂN
LÀ TÌNH YÊU LỚN NHẤT
TRONG TẤT CẢ MỌI TÌNH YÊU.
(Andrew Matthews)