

HỮU THỂ VÀ THỜI GIAN

Hồng Dương Nguyễn Văn Hai

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 28-7-2009

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

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

Mục Lục

SÁT NA VÔ THƯỜNG

Thế gian là khổ, là không.

Không từ đâu đến, không đi về đâu

Khoảnh khắc điem

TÁM THỨC

Trung quán và Duy thức

Tâm Ý Thức

SÁT NA TRIỂN CHUYỂN

Nghĩa nhân duyên

Y thức biến, y thức khởi

Tánh sát na là tương tục

BA TÁNH

Sắc thái các pháp sở tri

Không một không khác

Chuyên y

Sống chết, thời gian, và Phật tánh

HỮU THỂ VÀ THỜI GIAN

Một đóa mai.

Mũi tên thời gian: Tiên hóa về Chết

Tánh khởi và thuyết vũ trụ Hawking

Sống: Tồn tại trong cách thế xa cân bằng

Hữu thể và Thời gian

ĐẠO LÝ HỮU-THỜI

Một người Tọa thiền một thời.

Lý Hữu-Thời

ĐỒNG THỜI TƯƠNG ƯNG

Carl Jung và Wolfgang Pauli.

Giải thích hay ý nghĩa?

---o0o---

SÁT NA VÔ THƯỜNG

Thế gian là khổ, là không.

Trong Câu xá Quang ký Quyển I, chúng sinh được định nghĩa là: “Thọ chúng đa sinh tử cố viết chúng sinh.” Thọ rất nhiều sinh tử nên gọi là chúng sinh. Thọ mỗi sinh tử đời này qua đời khác nên gọi là chúng sinh. Nên lưu ý ở đây chúng sinh không được định nghĩa như cái gì phải chết. Nếu định nghĩa chúng sinh là cái gì phải chết, thời đó là do nhận thức mạng sống hiện tại như đối nghịch với cái chết đang đến và tìm cách chinh phục cái chết đó. Như vậy, trường sinh bất tử là do áp đảo được cái chết. Phật giáo không định nghĩa như vậy. Sống và chết không phải là hai đối tượng đối nghịch mà đúng ra là hai mặt của một thực tại bất khả phân. Sinh mệnh hiện tại là mạng sống đang nhận thọ sinh tử, và thực trạng sinh tử này là đặc điểm của sinh mệnh hữu hạn hiện tại.

Mạng sống của con người được nhận thức như cái gì phải chết tất nhiên bị hạn định, có khởi điểm, có chung điểm. Như thế là phân biệt người với các hữu tình khác. Trái lại, được giải thích như cái gì nhận thọ sinh tử thời mạng sống của con người là một quá trình sinh tử vô thi vô chung, không có gì khác biệt giữa người và các loài thú khác. Hơn nữa, người chẳng qua là một phần của hữu vô thường đang nhận thọ những biến thiên khởi diệt, hay là những sinh vật đang kinh nghiệm hiện thực khởi diệt. Người cùng với mọi loài tạo vật, hữu tình và vô tình, được bao gồm cùng chung trong chiều kích khởi diệt hay có-không của vũ trụ bao la. Theo Phật, con người thực sự được giải thoát chỉ khi nào vượt lên trên chiều kích sinh diệt của hữu tình đặt mình vào trong chiều kích vô thường có-không chung cho toàn thể vạn vật trong vũ trụ vô biên và vô cùng tận.

Do đó, tu tập theo Phật giáo không phải là để trở nên trường sinh bất tử bằng cách khắc phục cái chết. Trái lại, chính là để tự giải phóng mình vượt ra khỏi vòng luân hồi sinh tử, tự mở ra cho mình một cảnh giới kỳ diệu bất sinh bất tử mà đức Phật gọi là giải thoát, là niết bàn. Bằng cách nào? Bằng cách nhìn thẳng vào hiện thực, trực quán cái mạng sống hiện tại đang nhận thọ sinh tử, đúng theo lời đức Phật kể lại kinh nghiệm của Ngài trong đoạn văn sau đây, kinh Thánh cầu (Ariyapariyesanasuttam), Trung Bộ 26, Đại tạng Việt Nam. Do khám phá được sinh, lão, bệnh, tử hiện thực và do sự bức bách hiện thực Ngài tự biết được cái bất sinh bất diệt mà thể hiện cái lý tưởng của sinh mệnh vô hạn tuyệt đối.

“Này các Tỷ kheo, trước khi giác ngộ, khi chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bồ tát, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già lại tìm cầu cái bị già, tự mình bị bệnh ... tự mình bị chết ... tự mình bị sầu ... tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm. Này các Tỷ kheo, rồi Ta suy nghĩ như sau: “Tại sao Ta, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm? Vậy Ta, tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của bị sanh, hãy tìm cầu cái không sanh vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết bàn; tự mình bị già ... cái không già ... tự mình bị bệnh ... cái không bệnh ... tự mình bị chết ... cái bất tử ... tự mình bị sầu ... cái không sầu ... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị nhiễm, hãy tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết bàn.”

Đức Phật thường không đứng trên phương diện luận lý mà đứng về mặt thực tiễn để xiển minh sự thực thuần túy, y cứ vào hết thấy sự tương để chỉ rõ phương cách phán đoán giá trị hầu mở ra con đường giải thoát cho những người nghe pháp của Ngài. Bởi vậy Ngài đã căn cứ vào cái lý vô thường, vô ngã để đoán định hết thấy là khổ. Theo Ngài, hết thấy sự vật đều lưu chuyển không ngừng: “Pháp này là vô thường, là pháp đoạn diệt, là pháp hủy hoại, là pháp biến dịch.” (Đại tạng Việt Nam. Trung A hàm. 10. Kinh Tượng tích dụ) Luân hồi xảy ra từng giây phút, từng sát na. Không nhất thiết có luân hồi sau mỗi giai đoạn sinh mệnh. Vạn pháp đang chuyển biến. Hiện hữu, thân, xứ, và thức, là một dòng sinh diệt liên tục. Tính cách vô thường chuyển biến của vạn vật chính là tự thân của luân hồi vậy. Sát na vô thường là sự chuyển biến từng sát na, sự chuyển biến liên tục không ngừng trong mọi pháp hiện hành. Còn có một loại vô thường khác, gọi là nhất kỳ vô thường, tức là sự chuyển đổi từ một giai đoạn sinh mệnh này sang một giai đoạn sinh mệnh khác mà không có chủ thể biến chuyển, không có thực thể bất biến, không có ngã.

Sự vô thường biến thiên từng sát na hoàn toàn đi ngược lại với lòng trông mong ước vọng của con người. Ở đời, ai lại không muốn trẻ mãi sống hoài, ai lại không muốn được vinh hoa phú quý. Nhưng trên thực tế sự sinh diệt biến hoại xảy ra trong từng giây từng phút. Bởi vậy chỉ trong một khắc thời hỏi con người làm sao có thể tầm cầu được một sự an định và vui sướng thường hằng như ước mong kỳ vọng? Mặt khác, sự kiện “chư hành vô thường” là căn cứ phủ định cái ngã thường hằng, tương đồng với cái gọi là “vô ngã.” Vô ngã có nghĩa là đời không có cái gì chân chính gọi là tự chủ. Như vậy, ở đâu có vô thường thời ở đó không có sự tự chủ. Đã không có sự tự chủ thời không có cái ta, cái của ta, không có sự tự do của ngã, ngã sở.

Kết luận: Trong thế gian, con người hằng mong tìm cầu được sự tự chủ nhưng không được nên không thể không nhận là khổ.

Đạo Phật phân biệt với các tôn giáo khác căn cứ trên “ba pháp ấn”: nhất thiết pháp vô ngã, chư hành vô thường, và nhất thiết khổ. Nguyên lý thứ nhất nói không có bản ngã thường trụ, đối lập với thuyết chủ trương “thể thường hằng” (sat) của Bà la môn giáo, phủ nhận sự hiện hữu và tánh bất tử của cá thể linh hồn, của thần hồn vũ trụ, hoặc của Đấng tạo hóa (Đại ngã; Mahā-atman). Thuyết thứ hai nói hết thảy mọi loài và mọi vật đều vô thường, có nghĩa là tất cả hiện hữu đều thoáng chốc và giả tạm. Không có gì giữ nguyên dạng trong hai khoảnh khắc kế tiếp nhau. Sự sống là dòng biến chuyển bất tuyệt, ví như các làn sóng trôi chảy liên tục, tạo ra một giả tượng thường hằng, nhưng thực ra chỉ là ảo giác.

Vì thế giới không có bản thể thường trụ, không thường hằng tồn tại, nên con người không có cái hoan lạc nào trong thế gian này. Phải chấp nhận đau khổ như là đau khổ, đừng tự đánh lừa bằng hạnh phúc giả tạo, đừng có lạc quan bởi vì tất cả chung cuộc trong đau khổ. Đừng tìm cách chạy trốn đau khổ vì không có chỗ trốn rốt ráo ở nơi nào cả. Để vượt qua nó, thời phải đối diện nó bằng tất cả dũng cảm và nhẫn nại. Lập trường “không có chân hạnh phúc” này đối nghịch thẳng với thuyết chân hạnh phúc của Bà la môn giáo.

Ngoài ba pháp ấn trên, còn thêm một nguyên lý thứ tư nữa: Hết thảy pháp đều không. Kinh số 232, Tạp A hàm, Đại tạng Việt Nam, thuật lại lời Phật thuyết minh nghĩa “không” như sau:

“Bạch Thế Tôn, nói là thế gian không, thế nào là thế gian không?”

“Mắt là không, pháp thường hằng không biến đổi là không, ngã sở là không. Vì sao? Vì tánh nó tự như vậy. Nếu sắc, mắt, và thức, ba sự hòa hợp thành nhãn xúc, nhãn xúc làm nhân duyên sinh ra cảm thọ bên trong biết, hoặc khổ, hoặc vui, hoặc không khổ, không vui, những thứ đó cũng không, pháp thường hằng không biến đổi là không, ngã sở là không. Vì sao? Vì tánh nó tự là như vậy. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng lại như thế. Đó gọi là thế gian không.”

Thầy Tuệ Sỹ cho biết đoạn kinh này được giải thích như sau trong Du già sư địa luận, quyển 90: “Có hai thứ Không. Đó là hữu vi và vô vi. Trong đây, nói hữu vi là trống không, không có các pháp thường hằng, an trụ lâu dài, cùng với ngã và ngã sở. Các pháp vô vi, duy chỉ là không, không có ngã và ngã sở. Lại nữa, Không tánh này vượt ngoài các nhân duyên, thuộc Pháp tánh, là chỗ quy thú của đạo lý tự nhiên của các pháp.”

Pali tương đương, Samyutta 35.85 Suññataloka (S. iv, tr. 52): “vì không (trống rỗng không có) ngã và ngã sở, nên thế gian được nói là không. Con mắt trống không (không có) ngã và ngã sở. [yasmā ca kho ānanda suññam attena vā attanīyena và tasmā suñño loko vuccati. Cakkhu ... suññam attena ...]”

Theo cách Du già giải thích, có thể hiểu “Mắt là không (trống rỗng) vì trống rỗng không có pháp thường hằng không biến dịch, và trống rỗng không ngã sở. “Hữu vi không” đồng nghĩa với “không thường hằng, biến dịch”, nghĩa là vì ngã và ngã sở vốn không thường hằng nên không. “Vô vi không” là “tự thể của ngã và ngã sở không tồn tại.” Nói Pháp tánh tự nhiên là nói về vô vi không. Hãy nghe tôn giả Tu bồ đề giải thích cho Thích đề hoàn nhân (Kinh số 7, Phẩm lợi dưỡng, Tăng nhất A hàm) hết thấy mọi hiện tượng do nhân duyên sinh tất cả đều là không:

“Lành thay, Câu Dục! Pháp pháp tự sanh, pháp pháp tự diệt; pháp pháp tương động (dao động lẫn nhau), pháp pháp tự chúng tịch tĩnh (tự tức). Ví như, này Câu Dục, có độc dược, lại có thuốc chống độc. Thiên Đế Thích! Đây cũng như thế, pháp pháp tương loạn (nhiều loạn lẫn nhau), pháp pháp tự chúng tịch tĩnh; pháp có thể sanh pháp, pháp đen dùng pháp trắng trị, pháp trắng dùng pháp đen trị. Thiên Đế Thích! Người bệnh tham dục được điều trị bằng quán bất tịnh (bằng ý niệm về sự bất tịnh), người bệnh sân giận dùng tâm từ trị, người bệnh ngu si dùng trí tuệ trị.

“Như thế, Thích đề hoàn nhân, tất cả pháp có đều quy về không; không ngã, không nhân, không thọ, không mạng, không sĩ, không phu, không hình, không tượng, không nam, không nữ. Ví như, này Thích đề hoàn nhân, gió làm gãy đại thọ cành lá xác xơ, mưa đá làm hại mầm, hoa quả vừa tốt không nước bị héo, trời giáng mưa xuống nẩy mầm được tồn tại. Như thế, Thiên Đế Thích! Pháp pháp tương loạn, pháp pháp tự chúng tịch tĩnh.” [Thích đề hoàn nhân là phiên âm Phạn: Sakro-devānāmindra; Thiên Đế Thích (ca) là dịch nghĩa; Câu Dục, hoặc Kiều thi ca, phiên âm Phạn: Kausika, là tên của Thiên Đế Thích khi sinh trong loài người]

Cái gọi là Không tuy liên quan đến sự phán đoán về chân tướng của sự thật, nhưng trên một phương diện khác, có thể nói đó là sự phán đoán về giá trị. Đứng về mặt giá trị và đối chiếu với lý tưởng giải thoát tối cao, thời hết thấy pháp do nhân duyên sinh mà có, xa lìa nhân duyên thời là không, nghĩa là, tuy có mà cũng như không. Sở dĩ đức Phật đoán định thế gian là khổ, là không, chỉ vì muốn cảnh tỉnh đa số người đời không chú ý đến lý tưởng cao thâm, tham đắm dục lạc trước mắt, không chịu tìm cầu ý nghĩa đích thực

của cuộc đời. Chủ trương Không của Phật là một công án cho việc tu luyện tâm thân, khiến xả ly tất cả mọi tướng cá biệt và tướng biến hóa để an trụ vào cảnh giới tâm niệm bình đẳng vô phân biệt, như lời Phật dạy trong hai kinh, Tiểu Không và Đại Không, Trung bộ kinh, số 121 và 122. Đối với hành giả, đây là cảnh giới thoát ly tất cả mọi ràng buộc cá biệt để trở thành cái đương thể sung thực cực kỳ tự do.

Thật ra, pháp tắc nhân duyên tự thân là pháp tánh thường hằng, pháp tánh tự nhiên như thế: “Pháp duyên khởi chẳng phải do ta làm ra, chẳng phải do người khác làm ra, nhưng dù Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện ở thế gian thời pháp giới vẫn thường trụ. Như Lai tự giác ngộ pháp này, thành Đẳng Chánh Giác, vì các chúng sinh phân biệt, diễn nói, chỉ dạy rõ ràng.” (Tập A hàm. Kinh số 299) Lý tưởng của Phật là ở cái thường hằng thật có và ở sự thực hiện cái chân ngã tự chủ. Khi động, pháp tánh là hiện tượng ở trong phạm vi nhận thức, nhưng khi ở địa vị tuyệt đối bất động thời hết thấy hiện tượng tiêu diệt, siêu việt tất cả nhận thức của con người, do đó mới nói hết thấy pháp đều không.

---o0o---

Không từ đâu đến, không đi về đâu

Thực trạng vô thường biến dịch được minh giải như thế nào trong quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo? Có hai đoạn kinh trong Tập A hàm đáng được nêu ra kể như nguồn gốc của các thuyết sát na diệt. Sát na diệt có nghĩa là hết thấy hiện tượng, bất luận là tâm hay vật, đều sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, chúng không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. Đoạn kinh thứ nhất trích ra từ bài kinh số 273 thí dụ hai tay hợp lại phát tiếng.

“Này Tỷ kheo, thí dụ như hai tay hiệp lại tạo thành âm thanh, như thế duyên mắt và sắc sanh nhãn thức. Mắt, sắc, và nhãn thức hòa hiệp xúc, các pháp cấu sanh với xúc như thọ, tưởng, và tư, các pháp này không phải là ngã, (vì chúng) là vô thường. Tự ngã vô thường ấy là tự ngã không thường hằng, không an ổn, là biến dịch. Vì có sao? Vì tự ngã ấy là pháp có sanh, già, chết, và bị sanh. Này Tỷ kheo, các hành như huyễn, như quán năng, trong khoảng sát na, bị tàn lụi, không thật đến, không thật đi.

“Cho nên, Tỷ kheo, hãy nhận thức rằng trống không là các hành; hãy hoan hỷ, hãy nhớ nghĩ rằng trống không là các hành, (trống không) là pháp (được quan niệm là) thường, hằng, an trụ, không biến dịch; trống không là ngã và

ngã sở. Thí như người mắt sáng tay cầm đèn sáng vào trong nhà trống, xem xét cái nhà trống ấy.

“Nhu thế, Tỷ kheo đối với các hành vốn trống không, tâm quán sát, hoan hỷ. Đối với các hành trống không, pháp (được quan niệm là) thường, hằng, không biến dịch (vốn không), ngã và ngã sở vốn không. Cũng như mắt, hãy quán sát tai, mũi, lưỡi, thân, ý và pháp làm nhân duyên sanh ý thức, ba sự hòa hiệp xúc, các pháp cấu sanh với xúc như thọ, tưởng, và tư, các pháp này không phải là ngã, (vì chúng) là vô thường. Tự ngã vô thường ấy là tự ngã không thường hằng, không an ổn, là biến dịch.”

Đoạn kinh này được Du già sư địa luận, quyển 90 giải thích: “Tự tánh của ngã được quan niệm do y trên sáu thức thân, sáu thọ thân, sáu tướng thân, và sáu tư thân. Chúng sinh khởi trên mười hai xứ. Vượt qua những (pháp) này, không thể quan niệm về một tự ngã. Tự thể của ngã ấy là vô thường, do có sanh, có già, có chết. Lại nữa, do tự thể sinh khởi sai biệt trong các cõi, các hành không chắc thật, nên nói là như huyễn sự. Tưởng, tâm và sự thấy điên đảo, do tính chất mê loạn, nên nói là như quang năng (dương diệm). Do bởi nhân duyên ấy, trên phương diện tục đế, các hành vốn là không, hà huống trên phương diện thắng nghĩa.

“Bằng như lý tác ý của tâm mà nghe rồi hiểu, tư duy rồi thấu triệt, tu tập rồi chứng thật, theo thứ tự mà nói là hãy hoan hỷ, hãy bình đẳng hỷ, hãy biến mãn hỷ. Cho nên, duy nhất, y trên không mà lập không.”

Đoạn kinh thứ hai trích ra từ bài kinh số 335 gọi là Kinh Đề Nhất nghĩa Không.

“Này các Tỷ kheo, lúc mắt sinh thời không từ đâu đến, lúc mắt diệt thời không có chỗ đi. Như thế, mắt chẳng thật sinh, sinh rồi diệt hết, có nghiệp báo mà không tác giả. Âm này diệt rồi, âm khác tương tục, trừ pháp tục đế. Tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng nói như thế, trừ pháp tục đế. Pháp tục đế nghĩa là cái này có, nên cái kia có, cái này khởi, nên cái kia khởi, như vô minh duyên hành, hành duyên thức, nói một cách rộng rãi cho đến thuận đại khổ tụ tập. Lại nữa, cái này không, nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt, vô minh diệt nên hành diệt, hành diệt nên thức diệt. Như thế nói rộng cho đến thuận đại khổ tụ diệt.”

Đoạn kinh này được Du già sư địa luận giải thích: “.. Nên biết, cái không này có bảy: 1. Hậu tế không, (...) vì trước không nay có (Kinh: Khi sanh không từ đâu đến). 2. Tiền tế không, (...) tồn tại rồi tán diệt, không chờ đợi

các nhân khác, tự nhiên diệt hoại (Kinh: diệt, không đi về đâu). 3. Trung tế không, (...) trong các hành sát na diệt, chỉ có các hành được nhận thức một cách tạm thời (Kinh: Mất sanh khởi mà vốn không thật). 4. Thường không, và 5. Ngã không, do các tính chất trên. 6. Thọ giả không, và 7. Tác giả không. ... Lại nữa, hết thấy pháp hoàn toàn không tác dụng. Không có một pháp nào sinh một pháp nào, do đó nói: cái này hữu nên cái kia hữu ... Đây chỉ ở trong pháp nhân quả, y trên thế tục đế mà giả lập tác dụng, tuyên thuyết rằng pháp này (làm) sanh (khởi) pháp kia.” Câu cuối này giải thích lý do dùng từ “Pháp tục đế” khi dịch đoạn kinh nói trên. Đúng ra, theo Hán bản phải dịch là “Pháp tục số.” Đoạn kinh tương đương trong Tăng nhất A hàm, quyển 30, dịch là “(trừ) giả hiệu pháp, nhân duyên pháp” [Các đoạn Du già sư địa luận giải thích trên đây do Thầy Tuệ Sỹ trích dịch và giảng].

Nêu hai đoạn kinh trên làm giáo chứng, sát na diệt luận được sử dụng để mô tả sự diễn tiến hoại diệt từng sát na của tâm và tâm sở và những tiến trình diễn biến sinh diệt từng sát na của sắc pháp. Hữu bộ và Kinh Lượng bộ dùng thuyết này với mục đích khai triển thế giới quan.

Theo Hữu bộ, trừ ba pháp vô vi (Trạch diệt, Phi trạch diệt, và Hư không), tất cả pháp hữu vi đều sinh diệt biến hóa. Nhưng sự biến hóa ấy là do sự phát khởi liên tiếp của các hiện tượng, chứ pháp thể vẫn y nhiên tồn tại. Pháp thể y theo tác dụng hay vị trí mà phân biệt có quá khứ, hiện tại, và vị lai, song pháp thể tự thân thời vẫn kế tục tồn tại. Với thuyết “tác dụng”, chưa có tác dụng thời gọi là vị lai, khi tác dụng phát khởi thời gọi là hiện tại, và khi tác dụng qua rồi thời gọi là quá khứ. Với thuyết “vị trí” thời giống như vị số trên một chiếc bàn toán. Nếu đặt con số ở vị trí một thời nó thành số 1, đặt vào vị trí mười thời nó thành số 10. Pháp thể cũng vậy, khi ở vị trí quá khứ thời gọi là quá khứ, ở vị trí hiện tại và vị lai thời thành hiện tại và vị lai.

Trên phương diện nhận thức luận, theo chủ trương tâm vô sở duyên của Hữu bộ, nhận thức không nhất định cứ phải nhờ vào đối tượng mới phát khởi. Tại vì thức và đối tượng đồng thời câu khởi cho nên có nhận thức tất nhiên phải có đối tượng nhận thức. Do đó, biểu tượng quá khứ, vị lai là bằng chứng về sự tồn tại của quá khứ, vị lai.

Tóm lại, Hữu bộ chủ trương “tam thế thực hữu, pháp thể hằng hữu”, nghĩa là tất cả những yếu tố tạo thành thế giới hiện tượng đều thường hằng tồn tại trong ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai. Về mặt biểu hiện, những yếu tố đó tuy thấy có biến hóa vô cùng nhưng về mặt tự thân tức pháp thể, thời không tiêu diệt.

Đổi lại với Hữu bộ, Kinh lượng bộ chủ trương “quá vị vô thể, hiện tại nhất sát na.” Nghĩa là, quá khứ và vị lai vô thể, chỉ có hiện tại là tồn tại trong một sát na. “Hết thấy pháp hữu vi đều diệt trong sát na. Quá khứ đã qua rồi, vị lai vẫn chưa đến, như vậy thời sự tồn tại chân chính há không phải chỉ là một sát na?” Theo phái này, đức Phật có chỗ phủ định thuyết Tam thế thực hữu: “Này các Tỷ kheo, lúc mắt sinh thời không từ đâu đến, lúc mắt diệt thời không có chỗ đi. Như thế, mắt chẳng thật sanh, sanh rồi diệt hết, có nghiệp báo mà không tác giả.”

Trên phương diện nhận thức luận, Kinh lượng bộ cho rằng tuy đối tượng và thức đồng thời câu khởi, nhưng đối tượng có thể là kết quả của tướng tượng, hồi tượng, hay mộng寐, chứ không nhất thiết là vật tồn tại thực hữu. Pháp thể cũng giống như một lớp sóng liên tục phát khởi và hướng tới một phương hướng nhất định. Chính lúc đang phát khởi là hiện tại, khi phát khởi rồi là quá khứ, và cái đương thể từ đó sẽ phát khởi là vị lai. Ngoài ra, ba vô vi (Trạch diệt, Phi trạch diệt, và Hư không) Hữu bộ lập ra chẳng qua là tên gọi khác của sự “không tồn tại” hoặc “không tác dụng”, chứ không phải là những tự thể tồn tại. Vô biểu sắc tức cái thể của nghiệp tập mà Hữu bộ thừa nhận cũng chỉ là “tư chủng tử” mà thôi.

Nói chung, trong thời Bộ phái Phật giáo, tất cả các thuyết thừa nhận nguyên lý tồn tại thường hằng bất biến dưới bất cứ hình thức nào đều bị bài xích phản đối. Mọi giáo lý chủ trương sát na diệt luận đều nhắm đến kết luận về thế giới quan “chư hành vô thường.” Luận Sự 22.8 thể hiện giáo lý này trong mệnh đề “Hết thấy các pháp tồn tại trong một sát na tâm.” Phật Âm, nhà chú giải Luận Sự, chủ trương “hết thấy đều là lưu chuyển, không có sự tái phát khởi của cùng một sự thật.” Tuy sát na diệt luận có thể xem là thế giới quan cộng thông giữa các Bộ phái Phật giáo, nhưng vẫn có những điểm bất đồng đáng kể. Chẳng hạn, theo Tôn luân luận, Độc tử bộ cho rằng tâm và tâm sở tuy diệt trong sát na nhưng đại địa và mệnh căn thời cho là tạm trụ. Đến Hóa địa bộ mặt kỳ thời cho đại địa là kiếp trụ, tức là trụ trong khoảng ba kiếp, thành, trụ, hoại, chứ không phải diệt trong sát na. Theo Câu xá Quang ký quyển 13, thời Chính lượng bộ cho rằng các sắc pháp như đại địa và các pháp bất tương ưng như mệnh căn, v.v... cũng tạm trụ trong một thời kỳ và chủ trương ánh đèn, tiếng chuông, v.v... và các tâm pháp thời diệt trong sát na.

Khoảnh khắc điểm

Trần Na (Dignāga) và môn đệ Pháp Xứng (Dharmakīrti) phân biệt hai tướng trạng ngoại giới, tự tướng (svalakṣaṇa) và tổng tướng (sāmānyalakṣaṇa), tương ứng với hai hình thái lượng biết, hiện lượng (pratyakṣa) và tỷ lượng (anumāna). Hiện lượng trực tiếp nhận thức tự tướng bằng cảm giác đơn thuần, tỷ lượng gián tiếp nhận thức tổng tướng bằng suy luận. Do đó, thế giới bao gồm hai mặt: mặt cảm giác có tính cách đặc thù và mặt tri giác có tính cách phổ quát. Thuyết sát na của Trần Na - Pháp Xứng chủ trương hết thảy hiện tượng trong cảm giác thế giới toàn là những chớp năng lượng. Tất cả đều sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. Theo luận Câu xá, “sát na là một hạn kỳ cực tiểu để một thể tính được tụ thành và biến mất.” Đứng vào sát na đầu tiên của quá trình nhận thức gọi là khoảnh khắc hiện tại, hiện lượng bắt chớp được sự vật chưa từng được nhận thức hiện lên và biến mất trong chớp nhoáng. Ngay trong sát na được thực chứng, nó không có phẩm tính, danh tính, thuộc tính, ... nghĩa là thoát ra ngoài mọi thi thiết điển tả. Không có thực tại cứu cánh nào khác ngoài những khoảnh khắc hiện tại đó. Nói cách khác, thực tại cứu cánh là tức thời, là khoảnh khắc điểm.

Tồn tại theo thời gian cũng như trương độ trong không gian đều không có thật. Tồn tại thời gian là do những khoảnh khắc điểm nối đuôi theo nhau. Trương độ không gian là do những khoảnh khắc điểm hiện khởi đồng thời và tiếp cận. Chuyển động là do những khoảnh khắc điểm tương tục sinh khởi. Như vậy, ngoài những khoảnh khắc điểm, không có thời gian, không có không gian, không có chuyển động. Thời gian, không gian, và chuyển động đều là những khái niệm vọng tạo căn cứ trên các khoảnh khắc điểm. Quan điểm này hoàn toàn trái ngược với chủ trương của Thực tại luận cho rằng thời gian cũng như không gian đều là những thực thể bất diệt. Thời gian có thật và châu biên khắp nơi là do suy từ sự kiện hiện tượng xuất phát kế tiếp và đồng thời. Không gian có thật và bao dung mọi vật là do suy từ vật thể có tính chất ngăn ngại và chiếm hữu những vùng kế cận nhau. Không gian và thời gian được xem như hai bình chứa, mỗi bình chứa toàn thể vũ trụ trong đó.

Theo Pháp Xứng, cái có thật là cái tự nó có tác dụng hiệu quả. Không gian và thời gian không thể tách lìa sự vật hiện hữu trong chúng, vì tự chúng không có khả năng tác dụng nào cả. Do vọng tưởng mà ta có thể nhìn một sự vật dưới nhiều góc cạnh khác nhau và phân biệt nó với cái bình không gian hay thời gian chứa nó. Cũng vậy, ta có thể xem mỗi khoảnh khắc điểm là

một hạt thời gian, là một hạt không gian, hay là một cảm tính. Nhưng sai biệt đó chỉ là sai biệt của cách ta nhận thức khoảnh khắc điểm, chứ tự thân nó là thực tại cứu cánh không phải là cảnh giới vọng tưởng cho nên nó không có phẩm tính, không tồn tại, không thể phân, nghĩa là thoát ra ngoài mọi thi thiết diễn tả. Thời gian và không gian thường được nhận thức như những thực thể. Quan niệm như vậy không đúng. Thời gian và không gian không phải là những khái niệm tiên thiên, không phải là ý thức tiên nghiệm. Chúng được vọng tạo để mô tả thực tại và giải thích sự vận hành của thực tại trong khuôn khổ của một khung ý niệm riêng biệt. Vì những khái niệm tồn tại tại thời gian và trương độ không gian chứa đầy mâu thuẫn nội tại cho nên chúng bị đả phá tận cùng bằng phương pháp biện chứng, y cứ vào lý tắc: “Có thật là có khả năng tính tác dụng có hiệu quả.”

Quả vậy, một sự vật không thể đồng thời có thật tại nhiều nơi, và không thể có thật vào những thời điểm khác nhau, vì như vậy thời phạm lỗi trái với luật phi mâu thuẫn: Một sự vật không thể vừa là A lại vừa không phải A.

Sự vật có thật thời không có trương độ. Có thật ở nơi này thời không thể đồng thời có thật ở một nơi khác. Có mặt nơi khác có nghĩa là vắng mặt nơi trước đó. Vậy có mặt tại nhiều nơi có nghĩa là tại một nơi trong số đó sự vật đồng thời vừa có mặt vừa không có mặt. Thực tại luận chủ trương mọi sự vật hình thành dưới dạng tổ hợp các thành phần cực vi là do quyền năng sáng tạo của thiên nhiên, hoặc do ý chí của con người, hoặc do thần lực của Đấng Tạo hóa. Toàn thể sự vật hòa hiệp nằm trong mỗi một thành phần cực vi của tổ hợp cấu tạo nên nó. Do đó, có thể nói rằng toàn thể sự vật đồng thời có mặt trong hết thảy các thành phần cực vi, nghĩa là đồng thời có mặt tại nhiều nơi. Thuyết sát na không đồng ý. Toàn thể sự vật là giả tướng, các thành phần cực vi mới là có thật. Bởi vì nếu chấp nhận toàn thể sự vật là một thực thể (có thật), thời thực thể ấy cùng một lần trụ tại nhiều nơi, tức là tại một nơi trong số đó, thực thể vừa trụ vừa không trụ.

Cũng thế, sự vật có thật thời không tồn tại. Nếu sự vật có thật khoảnh khắc A thời nó không thể có thật khoảnh khắc B, bởi vì có thật vào khoảnh khắc A có nghĩa là không hiện hữu có thật vào khoảnh khắc B, hay một khoảnh khắc nào khác. Nếu cùng một sự vật mà hiện hữu có thật tồn tại cho đến khoảnh khắc B, thời có nghĩa là vào khoảnh khắc A nó cùng một lần vừa có thật vừa không có thật. Nếu thật có sự tồn tại trải qua nhiều khoảnh khắc, thời sự vật biểu tượng một nhất thể cùng một lần có thật vào nhiều khoảnh khắc khác nhau. Theo thuyết sát na, chỉ các khoảnh khắc là có thật, còn nhất thể tồn tại là giả tướng, bởi vì nếu thật có một nhất thể tồn tại như vậy thời

nó cùng một lần có thật vào những khoảnh khắc khác nhau, nghĩa là vào một khoảnh khắc trong số đó nhất thể tồn tại vừa có thật vừa không có thật.

Như vậy, nói thực tại cứu cánh phi thời gian, không có nghĩa thực tại là một thực thể thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Nói thực tại cứu cánh phi không gian, không có nghĩa thực tại là một thực thể ở khắp nơi trong cùng một khoảnh khắc. Nói thực tại cứu cánh không chuyển động không có nghĩa thực tại là một toàn thể không biến chuyển. Nói phi thời gian, phi không gian, và không chuyển động cốt yếu là nói không sinh không diệt, không thường không đoạn, không đồng không khác, không đến không đi.

Về phương diện luận lý học, thuyết sát na có thể dẫn xuất từ luật phi mâu thuẫn. Trước hết cần biết luật phi mâu thuẫn bắt nguồn từ tác dụng phân đôi của phân biệt vọng tưởng. Trần Na diễn tả thế giới phân biệt vọng tưởng như là một giới vực mà các vật thể tập hợp trong đó chỉ liên quan đến luận lý và ngôn ngữ mà thôi. Danh từ luận lý học gọi giới vực ấy là vũ trụ ngôn thuyết. Do tác dụng của sự vật, tổng tướng sinh khởi, rồi duyên tác dụng tâm lý mà tạo ra khái niệm và danh xưng về sự vật. Chính qua trung gian của khái niệm và danh xưng mà sự vật trở thành đối tượng của phân biệt vọng tưởng. Mỗi khái niệm hay mỗi tên gọi luôn luôn phân đôi vũ trụ ngôn thuyết làm hai nhóm đối lập không cân nhau. Một nhóm gồm một số tương đối có giới hạn những sự vật tương tự, còn gọi là đồng phạm và nhóm kia gồm vô số những sự vật không tương tự hay dị phạm. Sự vật thuộc hai nhóm tương đối mâu thuẫn triệt để loại trừ lẫn nhau. Nghĩa là khi nghĩ đến hay nói đến sự vật của nhóm này tức là đã khiến trừ, phủ định tất cả những sự vật của nhóm đối lập kia. Không có sự vật nào nằm ngoài hai nhóm tương phản đó.

Như vậy, khác với cảm giác đơn thuần trực nhận tự tướng tức khoảnh khắc điểm, mọi suy luận đều phân biệt tổng tướng bằng sự phân đôi. Sự vật luôn luôn được nhận thức hay xác định bằng cách duy nhất là so sánh với tương phản mâu thuẫn của nó: “Xanh” có nghĩa là phủ định “không xanh”, “không bò” có nghĩa là khiến trừ “bò.” Luật phi mâu thuẫn là một hình thức miêu tả sự kiện mọi nhận thức bằng tỷ lệ đồng phân đôi và tương đối. Tuy nhiên, có trường hợp sự vật tuy dị phạm mà không hoàn toàn mâu thuẫn, chẳng hạn như “xanh” và “vàng.” “Vàng” thuộc nhóm “không xanh”, nhưng “vàng” chỉ mâu thuẫn phần nào đối với “xanh” mà thôi, vì “vàng” không có nghĩa là phủ định “xanh.” Trong trường hợp này, thay vì bảo hai màu ấy mâu thuẫn, ta nói chúng có tánh sai khác. Luật tánh sai khác phát biểu như sau: “Một sự vật là sai khác khi nó kết hợp với những pháp tương vi (viruddha-dharma-

samsargād anyad vastu).” Pháp tương vi là pháp mâu thuẫn, trái ngược, hay sai khác.

Nhưng căn cứ vào yếu tố nào để định nghĩa khái niệm sai khác? Có ba yếu tố quyết định sự sai khác: thời gian, không gian, và tướng trạng. Thí dụ: Một sự vật ở vào hai thời điểm sai khác hay ở tại hai vị trí sai khác theo luật tánh sai khác là hai sự vật sai khác. Cũng theo luật tánh sai khác, một sự vật không thể cùng một lần có hai màu sai khác, vừa đỏ vừa vàng chẳng hạn. Nghĩa là, sự vật khi có tướng trạng màu vàng và khi có tướng trạng màu đỏ là hai sự vật sai khác.

Luật tánh sai khác chính là phủ định luật phi mâu thuẫn, tức phủ định mệnh đề: “Không có vật gì cùng một tướng trạng, tại cùng một vị trí, đồng thời sở hữu hai phẩm tính mâu thuẫn triệt để loại trừ lẫn tương.” Điểm đáng lưu ý là luật phi mâu thuẫn, một luật logic Aristotle, hàm chứa một quan hệ có thật giữa thực chất và phẩm tính. Phật giáo phản bác quan điểm này, cho rằng mọi quan hệ vì kết hợp ít nhất hai hữu, nên không hiện hữu riêng biệt đối với các hữu liên hệ, do đó không có thật. Lý do: Bất kỳ sự vật gì có thật thời phải tự hữu, hiện hữu riêng biệt đối với những sự vật khác. Nếu không, thời đối với những hữu khác, nó chỉ là một giả danh hay một vọng tưởng.

Trở lại với thuyết sát na, nếu một sự vật có trương độ, sự vật ấy trụ tại ít nhất hai điểm sai khác trong không gian. Như thế theo luật tánh sai khác, sự vật ở tại điểm sai khác là sự vật sai khác, không cùng một sự vật. Do đó, trương độ không có thật. Cũng vậy, sự vật sai khác vào những thời điểm sai khác, không cùng một sự vật, cho nên sự tồn tại không có thật.

Để biện minh cho thuyết sát na, ta cũng có thể phân tích ý nghĩa của hai khái niệm có thật và không có thật, hữu và phi hữu. Có thật tức là có khả năng tính tác dụng có hiệu quả. Tác dụng có hiệu quả có nghĩa là biến chuyển. Bất cứ cái gì tuyệt đối không biến chuyển thời cũng tuyệt đối không có khả năng tính tác dụng, do đó không có thật. Bởi vì không có cách nào khác ngoài cách phát hiện những hiệu quả tác dụng của một sự vật để chứng minh sự vật ấy có thật, cho nên nếu sự vật ấy không biến chuyển, không có khả năng tính tác dụng có hiệu quả, thời sự vật ấy xem như không có thật.

Một câu hỏi được nêu ra. Khả năng tính tác dụng ấy tồn tại lâu dài hay chỉ chớp lên trong khoảnh khắc? Nếu tồn tại lâu dài thời tất cả mọi khoảnh khắc gồm trong hạn kỳ sự vật có thật đều phải tham gia tác dụng phát sinh hiệu quả. Không thể có trường hợp như vậy được vì những khoảnh khắc trước

không thể chông chênh lên khoảnh khắc cuối cùng để tác dụng sinh quả. Vậy tồn tại lâu dài có nghĩa là tĩnh, không biến chuyển. Không biến chuyển tức không tác dụng sinh quả, do đó không có thật. Mọi sự vật có thật đều có khả năng tính tác dụng dẫn khởi khoảnh khắc tiếp theo sau hạn kỳ tồn tại của nó. Nó phải tác dụng có hiệu quả tức thời hay nó sẽ không bao giờ tác dụng có hiệu quả. Không thể có bất cứ cái gì giữa hai trạng thái tĩnh và không tĩnh. Sự vật không bao giờ ngưng biến chuyển. Nếu thực chứng bằng hiện lượng mà thấy tự tướng bền vững trong cách thể hiện hữu của nó thời đó là bằng vọng tưởng ta đã đình lưu một dòng nối tiếp của cảm giác trong một khoảnh khắc để nhận thức.

Phân tích ý nghĩa của khái niệm “có thật” (hữu) như trình bày trên cho thấy ba đặc tính, có thật, tác dụng có hiệu quả, và biến chuyển, tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (tādātmya), nghĩa là cả ba biểu trưng đặc tính của cùng một căn bản hữu pháp. Đó là khoảnh khắc điểm, là thực tại điểm. Bây giờ, thử phân tích ý nghĩa của khái niệm “không có thật” (phi hữu). Có nghĩa là hủy diệt, phi hữu là một thực thể hay chỉ là một khái niệm vọng tưởng?

Trái ngược với Thực tại luận chủ trương phi hữu là một thực thể nằm ngoài sự vật hủy diệt, thuyết sát na cho rằng phi hữu không có thật, chỉ là một tên gọi, không một thực tại nào tương ứng với danh xưng ấy. Có hai hình thái hủy diệt: hủy diệt bằng kinh nghiệm (pradhvamsa), như dùng búa đập vỡ cái bình, và hủy diệt siêu thường tức biến dịch sinh tử, nghĩa là sinh khởi và hủy diệt trong từng khoảnh khắc như chớp điện, và cứ như vậy liên tục tiếp nối nhau từ vô thi đến vô chung. Hình thái hủy diệt này nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy khó biết, chính là bản thể của thực tại. Śāntarakṣita, một Đạo sư Tây tạng sống vào giữa thế kỷ 8 chuyên luận giải các tác phẩm của Pháp Xứng, đã quả quyết trong tập sách Tattvasamgraha của ông: “Thực tại chính nó có tên gọi là hủy diệt, nghĩa là, cái thực tại cứu cánh tồn tại trong khoảnh khắc.” Nó không sinh khởi do nhân như bị cái búa đập. Thực tại hủy diệt tự nó hiện khởi, vì nó có tánh năng động. Không thể chia thực tại ra thành phần phi hữu nối tiếp theo sau phần hữu. Diệt và sinh đồng thời câu khởi trong chớp nhoáng, nếu không thời hủy diệt tánh đâu có nhiếp thuộc nghĩa bản thể của thực tại. Bởi thế hữu và phi hữu chỉ là hai danh xưng khác nhau của cùng một tự thể.

Như vậy, sự tạo cái bình từ đất sét và sự tan vỡ của nó thành từng mảnh đều là những phẩm tính mới, nghĩa là những khoảnh khắc điểm được sự chú ý phát hiện từ một thực tại luôn luôn biến chuyển. Không có sự tồn tại hay tĩnh chỉ trong quá trình biến chuyển đó. Tồn tại hay tĩnh chỉ đều do vọng

tưởng phân biệt mà tưởng như là có. Trong những khoảnh khắc kế tiếp sau không có gì sót lại từ những khoảnh khắc trước. Các khoảnh khắc đều gián đoạn, mỗi khoảnh khắc, nghĩa là mỗi sự vật vô thường hủy diệt ngay trong khi sinh khởi, bởi vì nó không tồn tại trong khoảnh khắc kế tiếp. Do đó mà nói rằng mọi sự vật biểu tượng chính tánh hủy diệt của nó. Nếu có cái gì trong khoảnh khắc trước tồn tại trong khoảnh khắc kế tiếp, thì như vậy là nó sẽ tồn tại mãi mãi, tại vì nó sẽ tồn tại trong khoảnh khắc thứ ba và các khoảnh khắc theo sau giống như đã tồn tại qua đến khoảnh khắc thứ hai. Tĩnh chỉ có nghĩa là thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Nếu thực chất có, nó sẽ thường trụ. Nếu thực chất không có, như theo chủ trương của thuyết sát na, sự hữu bắt buộc phải tức thời, thoáng qua trong một khoảnh khắc điểm. Không có thực chất thường trụ với phẩm tính biến chuyển, nghĩa là thực tại không thể phân chia thành thực chất và phẩm tính. Nó bất khả phân và tức thời.

Vì sự hữu là hủy diệt thường xuyên cho nên sự hữu tương tục hiển hiện, nghĩa là đương thể hủy diệt và biến chuyển, không cần một nhân hủy diệt nào cả. Các thành tố của sự hữu tự động biến mất, không đòi hỏi một duyên tố phụ nào để dẫn khởi sự biến chuyển, và sự biến chuyển này tự nó diễn tiến không bao giờ ngưng. Toàn bộ nhân và duyên của mọi biến cố nhất định dẫn đến kết quả là biến cố ấy, vì toàn bộ có mặt cho nên không cần thêm cái gì khác, do đó toàn bộ nhân và duyên chính là biến cố kết quả. Cũng như vậy, tự thân các sự vật là hoại diệt, cho nên không cần nhân nào khác để hủy diệt hay để biến chuyển. Do đó, thực tại cứu cánh được miêu tả chẳng những có khả năng tính tác dụng có hiệu quả, mà còn có đặc tính hoại diệt hay hủy diệt.

Khái niệm biến chuyển thật ra là một hệ quả của khái niệm hủy diệt. Biến chuyển có nghĩa là gì? Hoặc là một sự vật được thay thế bởi một sự vật khác, hoặc vẫn cùng một sự vật không thay đổi nhưng điều kiện hay phẩm tính của nó thay đổi, nghĩa là trở thành một phẩm tính khác. Thuyết sát na không chấp nhận định nghĩa thứ hai. Thực tại đâu có thể phân chia thành thực chất và phẩm tính như vậy được. Thực tại không thể ví như cái nhà thường trụ được phẩm tính xem như khách qua đường tạm dừng chân nơi quán trọ. Nếu thực chất có thật và riêng biệt phẩm tính, hóa ra thực chất đó không có phẩm tính. Nếu phẩm tính có thật và riêng biệt với thực chất, thì phẩm tính có tính cách tuyệt đối không là của một thực chất nào. Thật ra, thực chất và phẩm tính là hai khái niệm tương đãi tương thành, do thức biến, không phản ảnh thực tại. Phẩm V và Phẩm VI Trung Luận đã phá sự phân chia thực tại thành thực chất và phẩm tính là những tự thể độc lập riêng biệt

và có yếu tính quyết định, vì không thể nào ráp hợp chúng lại với nhau một cách thỏa đáng trên phương diện thời tính, luận lý, và bản thể học.

Thuyết sát na đồng ý với định nghĩa thứ nhất. Tại vì sự biến chuyển xảy ra trong từng khoảnh khắc, cho nên sự vật được thay thế trong từng khoảnh khắc, như vậy có nghĩa là tự thân của sự vật là hoại diệt, là hủy diệt.

---o0o---

TÁM THỨC

Trung quán và Duy thức

Luận lý học Trung quán có thể tóm thâu vào hai nguyên lý: nguyên lý Tánh Không, “Duyên khởi là Không”, và nguyên lý Nhị đế, “Nếu không nương tục đế thời không được Đệ nhất nghĩa đế, không được Đệ nhất nghĩa đế, thời không được Niết bàn.”

Nhị đế không phải là một thuyết về bản chất thực tại, mà chỉ là một hình thái nhận thức, một phương cách quán sát và phân tích thế giới. Đặc tính của Nhị đế là chặn những hai đế tương phản nhau, bên chân bên vọng, mà ngoài ra Tục đế không bao giờ trở thành Chân đế và Chân đế luôn luôn siêu việt tục đế. Nguyên do thành lập thuyết Nhị đế là nhằm làm sáng tỏ tính chất tuyệt đối gián đoạn giữa hai đế. Phía này, thế Tục đế là chân lý ước định có thể dùng kinh nghiệm và lý luận thông thường để thấu triệt. Phía kia, Chân đế là chân lý tối thượng phải tinh tấn tu tập thiền định triển khai tuệ quán vào tánh Không mới chứng ngộ được.

Vậy theo Nhị đế, “Duyên khởi là Không” không có nghĩa Duyên khởi đồng nhất với tánh Không những khi thiền giả đã xuất định. Cũng như sự nhận biết “sinh tử là Niết bàn” chỉ thực hiện được trong những giây phút quán tưởng có hiệu quả mà thôi. Một khi trở về với tập quán suy tư và nhận thức thông tục, thời sinh tử và Niết bàn không thể là một. Điều này nói lên tính chất phức tạp của sự tương quan liên hệ giữa luận lý và chứng ngộ, giữa ý thức hay ý chí và Niết bàn. Thuyết Nhị đế minh thị sự phân cách tuyệt đối giữa tri thức và trí tuệ, giữa luận lý và giác ngộ nhưng đồng thời gợi ý phương thức giải quyết vấn đề phân cách ấy. Theo Nhị đế, phải nhờ những ngôn thuyết của thế tục đế mới đắc Đệ nhất nghĩa đế, và do đó mà được Niết bàn. Như vậy, Nhị đế là một phương tiện cần cho giai đoạn chuyển mê khai ngộ, một phương tiện chuyển chở cho sự thành công của một cứu cánh.

Dựa trên thuyết Duyên khởi chủ trương sự vật có tính chất hổ nhập, nghĩa là không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể, và mọi sự vật đồng thời hiện khởi, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia, Bồ tát Long Thọ dùng danh từ “vô tự tính” để biểu trưng tính chất “hổ nhập” ấy của mọi hiện thực, tức của duyên khởi. Vì Duyên khởi và tánh Không cùng chung một căn bản hữu pháp là vô tự tính nên “Duyên khởi là Không” miêu tả một quan hệ hổ tức theo luật đồng qui nhất giữa Duyên khởi và tánh Không.

Bồ tát Long Thọ sử dụng biện chứng tứ cú để chứng minh hết thảy mọi pháp đều vô tự tính. Ngài sử dụng luận lý nhằm mục đích cho thấy rõ luận lý bất lực không thể dẫn đến tánh Không, nhiều nhất là đến chân trời vô tự tính của thế giới. Ngay cả ngôn ngữ và luận lý vì thuộc thế tục đế nên vô tự tính và cuối cùng, chủ trương tánh Không cũng vô tự tính nốt. Bởi thế cho nên Ngài không những khẳng định: “Ta không đưa ra một chủ trương nào cả.” (Hồi tránh luận, bài tụng 29), mà còn quả quyết: “Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý.” (Trung luận, XXIV.14) Đó là do trí quán Không, Ngài tuệ tri ngôn ngữ và luận lý cũng như hết thảy mọi pháp đều do Không mà có.

Trên phương diện nhận thức luận, thế tục đế là ngôn ngữ và luận lý. Tuy luận lý cũng như ngôn ngữ đều Không, nhưng chính do Không mà chúng thành tựu. Nói cách khác, tánh Không phục hoạt vai trò của thế tục đế là giải thích sự tồn tại của vạn pháp mặc dầu vạn pháp không có tự tính. Vai trò được phục hoạt có nghĩa là do trí quán Không và đặc Đế nhất nghĩa đế, thế tục đế được khẳng nhận có ý nghĩa do tập quán và công ước qui định. Đặt nền móng trên tánh Không, xiển minh và kiện toàn sự phục hoạt vai trò của thế tục đế, Duy thức tông của Thế Thân thiết lập một đạo lý mới thiên trọng sự thực hành pháp quán tưởng phát xuất từ hệ thống Du già do anh ruột là Vô Trước sáng lập. Đạo lý Duy thức có tính chất đặc thù, bao gồm hai thuyết, thuyết tri thức và thuyết ba tánh ba vô tánh, chuyên khảo về Thức và nghiên cứu phương pháp thực hành phát triển khả năng của Thức, chuyển Thức thành Trí, trực chỉ vào tánh Không của vạn pháp. Ba tánh, biến kế sở chấp, y tha khởi, và viên thành thật, và ba vô tánh, tướng vô tánh, sinh vô tánh, và thắng nghĩa vô tánh, là ba tướng trạng hiện hữu của các pháp được nhận thức đứng trên hai quan điểm có và không.

Ba tánh là cơ sở của lý Duy thức, mà cũng là đối cảnh sở duyên của Du già chỉ quán, giống như tánh Không vừa là nguyên nhân và mục đích của pháp biện chứng Trung quán, vừa là đối tượng liễu tri của mọi công trình luyện

tâm nhằm tuệ giác Thật tướng của vạn pháp. Ba vô tánh minh giải tánh Không của các pháp như lời đức Phật dạy Bồ tát Thắng nghĩa sinh được ghi trong Giải thâm mật kinh: “Nhu Lai căn cứ ba vô tánh mà mật ý nói các pháp toàn không, không sinh không diệt, bản lai vắng bật, tự tánh niết bàn.”

Thuyết tri thức luận giảng tám thức như một hệ thống nhận thức trong đó Thức (Vijnàna) được phân biệt với Trí (Jnàna). Thức là Trí còn vướng mắc kiến giải phân đôi về hiện hữu và Trí là tuệ giác không còn ý thức tự ngã. Vì lập trường của Phật giáo là lấy giải thoát và giác ngộ làm mục đích, nên thuyết tri thức cho thấy rõ ràng vị trí của các thức trong sự tu dưỡng đúng theo đường lối của thuyết Du già chỉ quán. Nghĩa là, do thuyết ba tánh ba vô tánh làm nền tảng và xây dựng, thuyết tri thức chỉ ra phương pháp tu hành trải qua nhiều giai đoạn, thực hành nhiều đức mục, để cuối cùng chứng đắc chuyển y thành tự chuyển thức thành trí.

Nội dung các kinh hay luận văn Duy thức học thường bao gồm ba điều mục: cảnh (visaya) là chân lý luận, hành (pratipatti) là phương pháp luận, và quả (phala) là mục đích luận. Hai thuyết tri thức và ba tánh ba vô tánh tuy cùng là cảnh, nhưng thuyết các thức luôn luôn được trình bày trước, rồi mới đến thuyết ba tánh ba vô tánh. Sau đó là hành và quả giảng giải các phương pháp tu tập chỉ quán và nhắc nhở lời Phật dạy: “Phải phân biệt rành rẽ hai món căn bản: vọng tâm phiền não là căn bản của sinh tử luân hồi và chân tâm thanh tịnh là căn bản của Bồ đề Niết bàn.” (Kinh Thủ Lăng Nghiêm)

Theo thuyết ba tánh như được trình bày trong Nhiếp luận, thời niết bàn là chuyển y, bởi vì “thể tướng của niết bàn (vô trú) là xả bỏ tạp nhiễm (phiền não) mà không xả bỏ sinh tử, chuyển y chỗ dựa của hai phần (sinh tử và niết bàn). Ở đây, sinh tử là phần tạp nhiễm nơi y tha, niết bàn là phần thanh tịnh nơi y tha, chỗ dựa của hai phần là y tha thông cả hai phần. Chuyển y là chính y tha khởi nổi lên sự đối trị thời chuyển bỏ phần tạp nhiễm mà chuyển được phần thanh tịnh.” Chứng đắc chuyển y thời cái trí bình đẳng nổi lên, “bấy giờ do đó mà chúng được sinh tử tức niết bàn.” Như vậy thuyết ba tánh có thể xem như nền tảng luận lý căn cứ vào đó mà giải thích Y tha khởi và Viên thành thật, pháp và pháp tánh, sinh diệt và niết bàn, thế tục đế và Đệ nhất nghĩa đế chẳng phải một chẳng phải khác.

Tâm Ý Thức

Bây giờ hãy tìm hiểu chi tiết về thuyết tri thức. Trước tiên thử hỏi tâm ý thức là gì. Theo nghĩa thông đồng ba chữ cùng một nghĩa thời tâm ý thức đều có đủ ba nghĩa là tập khởi, tư lượng, và liễu biệt. Ba nghĩa đó tuy chung cả tám thức đều có, nhưng tùy mặt trời hơn mà hiển thị khác nhau. Tâm là a lại da hay tàng thức, vì nhóm tập chủng tử các pháp và khởi lên các pháp. Ý là mặt na, vì nó duyên tàng thức hằng thẩm tư lượng tàng thức mà chấp làm ngã. Thức là thức liễu biệt cảnh tức sáu thức, liễu biệt riêng theo sáu cảnh thô động gián đoạn khác nhau. Như bài tụng trong kinh Lăng Già nói: “Tàng thức gọi là tâm, Tánh tư lượng gọi ý, Liễu biệt tướng các cảnh, Chung gọi đó là thức.”

Trong Giải thâm mật kinh, Huyền Tráng dịch Phạn ra Hán, Thích Trí Quang dịch Hán ra Việt, đức Phật dạy về tâm ý thức như sau:

“Quảng Tuệ, ông nên nhận thức rằng sự sinh tử trong sáu đường, chúng sinh chết ở thế giới nào rồi sinh vào thế giới nào, thời thân thể hoặc sinh trong loài sinh bằng trứng, hoặc sinh trong loài sinh bằng thai, hoặc sinh trong loài sinh bằng âm thấp, hoặc sinh trong loài sinh bằng biến hóa. Sự sinh ấy đầu tiên do chủng tử thức vốn đã thành thực nay triển chuyển hóa hợp, tuần tự lớn lên, với hai sự chấp thọ của thức ấy: một là chấp thọ các sắc căn và sở y của các sắc căn, hai là chấp thọ chủng tử của tướng, danh, và phân biệt, loại chủng tử do ngôn từ hý luận mà có. Sinh trong thế giới có hình sắc thời có đủ hai sự chấp thọ vừa nói, còn sinh trong thế giới không hình sắc thời không đủ hai sự chấp thọ ấy.

Thứ nữa, Quảng Tuệ, thức ấy cũng tên là a đà na, vì nó theo mà nắm giữ thân thể; cũng tên là a lại da, vì nó chấp thọ mà cùng yên cùng nguy với thân thể; cũng tên là tâm, vì nó do sắc thanh hương vị xúc pháp tích tụ tăng trưởng.”

Nói chúng sinh chết ở thế giới nào rồi sinh vào thế giới nào, tức là nói luân hồi. Nhưng không phải có một linh hồn bỏ chỗ này sinh chỗ khác, chết đời này sinh đời khác. Mười phương thế giới toàn là Tâm, nghiệp báo này hết thời gọi là chết, nghiệp báo khác sinh thời gọi là sinh. Sinh mệnh của mọi loài chúng sinh có bốn giai đoạn gọi là bốn hữu: (1) sinh hữu tức sát na kiết sinh đầu tiên, (2) bản hữu tức trưởng thành trong thai và sinh ra tồn tại một đời, (3) tử hữu tức sát na chết hẳn cuối cùng, và (4) trung hữu tức sự tương tục giữa tử hữu và sinh hữu. Rồi trung hữu lại sinh hữu, luân chuyển vô

cùng cho đến địa vị không còn đời sau (A la hán) hay sinh chết tự do (Bồ tát).

Trong câu, “Sự sinh ấy đầu tiên do chủng tử thức vốn đã thành thực”, “đầu tiên” là sinh hữu chứ không phải sinh mệnh có khởi điểm. Chủng tử thức là chủng tử ở trong bản thức (thức ở đây là bản thức, tên là a lại da, nói trong đoạn dưới), lấy bản thức làm thể, có khả năng sanh ra phân biệt. “Chủng tử thức vốn đã thành thực” có nghĩa là chủng tử thức chuyển thành dị thức thức tức nghiệp thức. Sau đó, “triển chuyển hóa hợp” là hóa hợp với phụ tinh mẫu huyết và đó là sinh hữu. “Tuần tự lớn lên” là bản hữu, có tám thời kỳ: ở thai, ra thai, hài nhi, đồng ấu, thiếu niên, trung niên, trưởng niên, và lão mao.

“Chấp thọ các sắc căn và sở y của các sắc căn” là chấp thọ thân thể và thể giới của thân thể. Đây là do chủng tử các nghiệp phước, phi phước, và bất động được hữu chi (tức mười hai nhân duyên) huân tập mà có ra sinh mệnh và thể giới của sinh mệnh, nói chung là quả báo.

“Chấp thọ chủng tử của tướng, danh, và phân biệt, loại chủng tử do ngôn từ hý luận mà có” là chấp thọ chủng tử hữu lậu, tức chủng tử của các pháp hữu vi, nghĩa là chủng tử phát xuất từ tính chấp ngã, gây sự thuận lợi cho vô minh, tà kiến và tà dục [Nghịch với chủng tử vô lậu phát xuất từ tính vô ngã thời trong sáng, vươn lên giác ngộ, từ bi, và lợi tha]. Chấp thọ chủng tử hữu lậu còn được gọi là danh ngôn huân tập. Danh ngôn là các pháp. Các pháp mà gọi là danh ngôn, là vì các pháp là khái niệm và khái niệm là danh ngôn. Có hai loại danh ngôn. Một, chính khái niệm là biểu thị các pháp, nên khái niệm gọi là danh ngôn hiển cảnh. Hai, ngôn ngữ văn tự truyền đạt danh ngôn hiển cảnh thời gọi là danh ngôn biểu nghĩa. Khái niệm được phân tách thành ba sự: tướng, danh, phân biệt, là do sự nhận thức khái niệm như biến ra hai phần, nhận thức của đối tượng và đối tượng của nhận thức. Tướng là tướng phần tức đối tượng của nhận thức, danh là sự biểu thị của nó, và phân biệt là kiến phần tức nhận thức của đối tượng, chúng hình thành lẫn nhau, tất cả toàn là nhận thức, toàn là sự biểu hiện đồng nghĩa với sự hý luận, nên gọi là “ngôn từ hý luận.” Danh ngôn huân tập có nghĩa là các pháp huân tập thành chủng tử tương lai làm nhân duyên cho mỗi mỗi pháp hữu vi sanh khởi.

Tóm lại, chấp thọ có hai. Đó là sắc thân có các căn và chủng tử hữu lậu tức là các tập khí của sự phân biệt về tướng và danh. Do sức nhân duyên mà khi thức a lại da sinh khởi bên trong biến làm chủng tử và thân có các căn, bên ngoài biến thành khí thể giới, còn gọi là xứ, hay xứ sở, nơi nương dựa của loài hữu tình, rồi lấy tướng do mình đã biến ra đó làm cảnh sở duyên và chấp

thủ làm tự thể, duy trì không mất, đồng an nguy với nó. Đây là nói sở duyên hay tướng phần của a lại da thức, nương theo đó sinh khởi hành tướng liễu biệt tức năng duyên hay kiến phần của a lại da thức.

Tướng phần có tướng phần riêng như chủng tử và căn thân do nghiệp riêng (biệt nghiệp) của mỗi hữu tình biến ra. Và có tướng phần chung (cộng tướng) như khí thế giới (xứ) do nghiệp chung (cộng nghiệp) của các hữu tình chung biến ra.

Nên lưu ý kinh này ẩn lược mặt na. Trong hai giai đoạn đầu, sinh hữu và bản hữu, kinh nói a lại da thức chấp thọ chủng tử do danh ngôn huân tập và do hữu chi huân tập có nghĩa là mọi chủng tử ấy là biểu hiện của a lại da, chú ý thức a lại da làm tự ngã thời chính là mặt na. Chính ý thức tự ngã này huân tập thành ra chủng tử thấy có mình có người, sinh mệnh khác nhau. Đó là ngã kiến huân tập huân thành chủng tử hư vọng chấp ngã và ngã sở.

Như vậy có hai loại a lại da duyên khởi: duyên khởi do chủng tử danh ngôn huân tập mà biến ra hết thảy mọi pháp biệt thể của nhân sinh vũ trụ và duyên khởi do hữu chi huân tập và ngã kiến huân tập mà các pháp biệt thể ấy thành ra quả báo tổng thể (thân mệnh hay căn thân và thế giới trong đó căn thân sinh hoạt) khác nhau. Như vậy, đối tượng của a lại da là danh sắc tức tâm và vật. Chỉ ở dục giới và sắc giới thời đối tượng của a lại da mới đủ cả tâm và vật. Còn ở vô sắc giới thời đối tượng của a lại da chỉ còn là danh nghĩa là tâm mà thôi. Đó là ý nghĩa của câu: “Sinh trong thế giới có hình sắc thời có đủ hai sự chấp thọ vừa nói, còn sinh trong thế giới không hình sắc thời không đủ hai sự chấp thọ ấy.”

Về các tên gọi căn bản thức, Nhiếp Đại thừa luận, một tác phẩm quan trọng của ngài Vô Trước giải thích phẩm Nhiếp đại thừa của kinh Đại thừa A tỳ đạt ma, có những đoạn như sau.

“Ở chỗ nào đức Thế tôn đã nói a lại da tên là a lại da? Là trong kinh Đại thừa A tỳ đạt ma, đức Thế Tôn đã nói như sau trong một bài chính cú: Là cái nhân từ vô thí, a lại da là căn cứ mà tất cả các pháp đồng đẳng nương dựa, do đó mà có mọi nẻo đường sinh tử và có sự chứng được niết bàn. Cũng trong kinh ấy, đức Thế Tôn lại còn nói bài chính cú sau đây: Là cái chủ thức thâm tàng chủng tử của các pháp, nên mệnh danh là a lại da, đối với những người hơn người thời Như Lai khai thị. Như vậy là đã dẫn chứng trong kệ kinh. Nhưng vì lý do nào mà gọi là a lại da? Vì đối với các pháp tạp nhiễm, nó thâm tàng với đặc tính làm quả, rồi cũng chính nó thâm tàng với đặc tính

làm nhân, nên mệnh danh là a lại da; hoặc hữu tình thâm tàng làm tự ngã, nên mệnh danh là a lại da.”

Bài chỉnh cú đề cập đầu trong đoạn văn trên nói về tác dụng của thức a lại da như sau.

“Giới từ vô thí lại, Hết thấy pháp đều nương. Do đó có các thú, Và niết bàn chứng đắc.”

Hai câu đầu của bài tụng chỉ rõ a lại da có tác dụng làm nhân duyên. Chữ “giới” có nghĩa là nhân, tức là chủng tử thức, từ vô thí lần lượt tiếp nối, đích thân sanh ra các pháp. Chữ “nương” (y) nghĩa là duyên, tức là thức chấp trì, từ vô thí làm chỗ nương tựa một cách bình đẳng cho hết thấy pháp. Bởi vì a lại da chấp trì các chủng tử và làm chỗ nương cho các pháp hiện hành, cho nên do chủng tử mà biến ra các pháp hiện hành và do chấp trì mà làm chỗ nương cho các pháp hiện hành ấy.

Hai câu sau chỉ rõ a lại da có tác dụng làm chỗ nương tựa, chấp trì lưu chuyển (các thú) và hoàn diệt (niết bàn). “Do đó có các thú” có nghĩa là do có thức a lại da mà có các cõi thiện ác. Thức này chấp trì tất cả pháp thuận với luân hồi lưu chuyển, nên khiến các hữu tình phải lưu chuyển trong sinh tử. Các hoặc, nghiệp, và sanh (bốn sanh) đều là lưu chuyển và nương nơi thức này. Đó là thức này có tác dụng làm chỗ y trì cho sự lưu chuyển.

“Và niết bàn chứng đắc” có nghĩa là do có thức a lại da, cho nên có niết bàn chứng được. Nghĩa là, có a lại da thức chấp trì tất cả pháp thuận với sự hoàn diệt, khiến tu hành chứng đắc niết bàn. Đạo năng đoạn, lậu hoặc sở đoạn, đạo năng chứng, niết bàn sở chứng đều nương nơi thức này. Đó là thức này có tác dụng làm chỗ y trì cho sự hoàn diệt.

Tên a lại da biểu thị tự tướng sở hữu của căn bản thức bởi nhiếp trì cả nhân quả làm tự tướng của nó. Thâm tàng có đủ ba nghĩa: năng tàng, sở tàng, và chấp tàng. Năng tàng là làm nhân cho các pháp, duy trì chủng tử phát sinh các pháp (tức chủng tử sinh hiện hành); sở tàng là làm quả cho các pháp, tiếp nhận các pháp huân tập chủng tử (tức hiện hành sinh chủng tử); chấp tàng là a lại da là tự ngã mà chúng sinh tự ý thức, chấp lấy.

Nên lưu ý ở đây đáng lẽ nói các pháp hoặc các pháp nhiễm tịnh, nhưng chỉ nói các pháp tạp nhiễm là vì a lại da là chỗ nương cho các pháp tạp nhiễm, mà các pháp này huân tập và tăng trưởng a lại da. Còn các pháp thanh tịnh tuy cũng lấy a lại da làm chỗ nương mà là pháp đối trị và chuyển y a lại da.

“Vì lý do nào mà mệnh danh a lại da là a đà na? Là vì nó chấp thọ sắc căn, chấp thủ tự thể.” A đà na nghĩa chính là lấy (thủ). A đà na là đặc biệt nói về sinh mệnh. Sinh mệnh chúng ta từ khi mở đầu trong thai mẹ (kiết sinh) cho đến lúc kết liễu một đời, nó là tổng thể của các giác quan (sắc căn), là sinh mệnh của chúng ta (tự thể). Sinh mệnh ấy là tổng thể hiện hành của tổng thể chúng tử, hiện hành trong một thời kỳ (đời sống). Sinh mệnh ấy, a đà na là chủ thể. Đối với a đà na thời mỗi đời chỉ là một giai đoạn. Giai đoạn thời tương tục. Chủ thể của sự tương tục ấy cũng là a đà na. Sinh mệnh là biểu hiện của a lại da, nên a lại da có tên a đà na.

Lại hỏi: “Vì lý do gì mà a lại da mệnh danh là tâm?” Trả lời: “Vì nó là nơi chứa nhóm chủng tử do các pháp huân tập.” Khế kinh nói: Chỗ tập hợp và phát khởi chủng tử các pháp ô nhiễm, thanh tịnh, đó gọi là tâm.

Ngoài những tên nói trên, a lại da còn được gọi là thức Nhất thiết chủng, Di thực thức, Chủng tử thức, hay Vô cấu thức. Nhất thiết chủng thức nghĩa là thức có khả năng chấp thọ duy trì chủng tử các pháp không để mất. Tên này biểu thị nhân tướng sở hữu của a lại da, tính cách duy trì chủng tử của nó là đặc biệt không chung với bảy thức trước. Di thực thức biểu thị quả tướng sở hữu của a lại da, có nghĩa là thức của sự chín muồi của các nghiệp nhân trong quá trình chuyển biến của chúng, dẫn đến quả di thực của nghiệp thiện ác trong đường sinh tử. Chủng tử thức, bởi vì a lại da nhiệm vận chấp trì chủng tử các pháp khắp cả thế gian và xuất thế gian, hữu lậu và vô lậu. Vô cấu thức, bởi nó làm chỗ nương dựa cho các pháp cực thanh tịnh vô lậu.

Kinh văn nói tiếp: “Sau nữa, Quảng Tuệ, chính a đà na thức làm nền tảng và xây dựng mà phát sinh sáu thức nhãn nhĩ tỷ thiệt thân ý. Do nhãn căn và sắc cảnh làm duyên tố mà phát sinh nhãn thức, đồng thời đồng cảnh có ý thức cùng phát sinh với nhãn thức ấy. Do các căn nhĩ tỷ thiệt thân và các cảnh thanh hương vị xúc làm duyên tố mà phát sinh các thức nhĩ tỷ thiệt thân, đồng thời đồng cảnh có ý thức cùng phát sinh với các thức nhĩ tỷ thiệt thân ấy. Như vậy, nếu một lúc nào đó chỉ có một thức phát sinh thời lúc đó chỉ có một ý thức cùng phát sinh với một thức ấy. Nếu một lúc nào đó có hai đến năm thức phát sinh thời lúc đó cũng chỉ có một ý thức cùng phát sinh với hai đến năm thức ấy.

Ví như dòng nước chảy vừa mạnh vừa lớn, nếu có duyên tố nổi một cơn sóng thời một cơn sóng nổi lên, nếu có duyên tố nổi hai đến nhiều cơn sóng thời hai đến nhiều cơn sóng nổi lên, nhưng bản thân dòng nước vẫn chảy mãi, không dứt không hết. Lại như mặt gương tốt và sáng, nếu có duyên tố

hiện một hình ảnh thời chỉ một hình ảnh hiện ra, nếu có hai đến nhiều duyên tổ hiện hai đến nhiều hình ảnh thời hai đến nhiều hình ảnh hiện ra, nhưng không phải mặt gương biến thành hình ảnh, cũng không có sự hết hiện hình ảnh. Tương tự như vậy, do dòng nước a đà na thức làm nền tảng và xây dựng, nên một lúc nào đó có duyên tổ phát sinh của một thức thời lúc đó một thức phát sinh, nếu một lúc nào đó có duyên tổ phát sinh của hai đến năm thức thời lúc đó có hai đến năm thức phát sinh.”

Đoạn kinh này nói rõ chủng tử trong a lại da (bản thức) đủ làm duyên sanh sáu thức hiện hành phân biệt. Kinh lấy “dòng nước chảy vừa mạnh vừa lớn” để dụ a lại da thức. A lại da được diễn tả như chẳng phải đoạn chẳng phải thường vì nó hằng mà chuyển. Hằng nghĩa là thức này từ vô thị một loại tương tục thường hằng không gián đoạn, vì thể tánh bền chắc, duy trì chủng tử không để mất, và vì là căn gốc từ đó thi thiết có ba cõi, sáu đường, bốn loài (ngạ quỷ, bàng sinh, chư thiên, nhân loại). Chuyển nghĩa là thức này từ vô thị niệm niệm sinh diệt, trước sau biến khác, nhân diệt quả sanh, chẳng phải thường nhất, nên có thể làm chỗ cho bảy chuyển thức huân tập thành chủng tử. Nói hằng là ngăn không phải đoạn, nói chuyển là biểu thị chẳng phải thường, giống như dòng nước dốc. Nhân quả là như vậy, như dòng nước dốc không phải đoạn chẳng phải thường, tiếp nối mãi thành có sự trôi nổi, chìm đắm. A lại da thức cũng vậy, từ vô thị đến nay, sinh diệt tiếp nối không phải đoạn chẳng phải thường, làm trôi nổi chìm đắm loài hữu tình, không để thoát ra khỏi.

Giống như dòng nước dốc, tuy có bị gió kích động nổi sóng mà vẫn chảy không dứt, thức này cũng vậy, tuy có gặp các duyên khởi lên sáu thức vẫn hằng tiếp nối không dứt. Giống như dòng nước dốc, tuy chảy lên xuống mà các vật cá, tôm, cỏ rác vẫn theo dòng chảy không rời bỏ, thức này cũng vậy, các tập khí bên trong và các pháp xúc tâm sở bên ngoài vẫn thường đi theo chuyển biến.

Nghĩa là tánh của thức này từ vô thị lại, sát na, sát na quả sanh nhân diệt. Quả sanh cho nên chẳng phải đoạn, nhân diệt cho nên chẳng phải thường. Chẳng đoạn chẳng thường là ý nghĩa của lý Duyên khởi.

A lại da là bản thức, là căn bản của thân thể và thế giới của thân thể, của sự sống và đời sống, và của các thức và đối tượng của các thức. Tóm lại, a lại da thức là căn bản của các pháp. Theo một cách nhìn khác, năng tính (chủng tử) và biểu hiện (hiện hành) của các pháp là a lại da thức. Cái gọi là thế giới

chỉ là sự biểu hiện tương tự (cộng biến) của các nghiệp thức tương tự (cộng nghiệp).

Trả lời Bồ tát Quảng Tuệ hỏi thế nào là khéo biết mật nghĩa của tâm ý thức, đức Phật nói rằng biết tâm ý thức chưa phải khéo biết, biết chân như thẳng nghĩa của tâm ý thức tức thấu hiểu một cách đúng như sự thật về pháp tánh (Tâm hay Như) tách rời ngôn ngữ của các pháp thời mới là khéo biết. Để dẫn ra cái biết này, mật na đã được ẩn lược.

Trong Nhiếp luận, cảnh cũng có hai phần tương tự Giải thâm mật kinh. Đó là phần nói căn cứ của các pháp sở tri là a lại da và phần nói sắc thái của các pháp sở tri là ba tánh. Pháp sở tri là những đối tượng được nhận biết, bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Tuy nhiên, phần căn cứ của các pháp sở tri có nói đến ý.

Về a lại da, Nhiếp luận nêu lên ba đặc tính. Một, vạn hữu là hiện tượng của a lại da, đó là đặc tính làm nhân. Hai, a lại da qui tụ tiềm năng của vạn hữu, đó là đặc tính làm quả. Ba, gồm lại cả hai đặc tính làm nhân và làm quả là đặc tính đặc hữu của a lại da: thân giữ chủng tử, nghĩa là tiếp nhận huân tập (làm quả) và phát hiện các pháp (làm nhân). Như vậy, hiện tượng là hiện tượng của a lại da, tiềm năng là tiềm năng của a lại da, đó là đặc tính làm chủ thể của a lại da.

Đoạn văn sau đây nói a lại da với các pháp làm nhân duyên cho nhau, và khi nói nhân duyên mới thật nói duy thức.

“A lại da với các pháp tạp nhiễm đồng thời làm nhân tố cho nhau, sự ấy làm sao thấy được? Ví như đèn sáng, ngọn đèn với tim đèn đồng thời mà vẫn có sự hỗ tương. Lại như bó cây lau, đồng thời nương nhau không ngã. Hãy quan sát cái đạo lý hỗ tương ở đây cũng là như vậy: A lại da là nhân tố cho các pháp tạp nhiễm, các pháp tạp nhiễm cũng là nhân tố cho a lại da, chỉ sự thể này mới lập ra cái nghĩa nhân duyên, còn nhân duyên nào khác nữa thời không thể có được.”

A lại da làm nhân tố cho các pháp có nghĩa là chủng tử sinh hiện hành, các pháp làm nhân tố cho a lại da là hiện hành sinh chủng tử. Duyên có bốn: nhân duyên là cái nhân làm duyên tố, tăng thượng duyên là dữ kiện thêm lên làm duyên tố, sở duyên duyên là đối cảnh làm duyên tố, và đẳng vô gián duyên là sự mất đi của giai đoạn trước làm duyên tố. Vì nhân duyên mới là nhân tố chính yếu phát sinh các pháp cho nên chỉ chủng tử sinh hiện hành và hiện hành sinh chủng tử mới là nhân duyên do a lại da làm chủ thể, ba duyên

kia không phải nhân duyên. Nhân tố phát sinh các pháp là chủng tử. Chủng tử là a lại da, nên a lại da là nhân duyên, tức căn bản của các pháp. Không những như vậy, trong khi nói về lý duyên khởi, Nhiếp luận cho thấy với hai loại duyên khởi và ba sự huân tập sai biệt, a lại da vừa là bản chất hiện hữu của sinh mệnh và thể giới trong đó sinh mệnh tồn tại, vừa có khả năng duy trì căn thân và khí thể giới (tác dụng năng trì), và khả năng phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành (tác dụng năng biến).

Ngài Vô Trước trong tập Biện trung biên luận phân biệt thức nhân duyên là a lại da với thức thọ dụng là sáu thức trước, thọ dụng quả báo khổ vui. Sự thọ dụng của thức thọ dụng diễn biến qua ba tâm sở: thọ (thọ dụng), tưởng (phân biệt), và hành (suy động; đặc biệt là tư trong hành). Theo Đại thừa A tỳ đạt ma, hai thức nhân duyên và thọ dụng làm nhân duyên cho nhau: “Các pháp đối với tầng thức thể nào thời tầng thức đối với các pháp cũng vậy, làm quả cho nhau mà cũng làm nhân cho nhau.” Các pháp nói ở đây là các pháp tạp nhiễm nói trên, chỉ cho thức thọ dụng. Tầng thức là a lại da tức thức nhân duyên. Hai thức này làm nhân làm quả cho nhau có nghĩa là, sáu thức trước đối với a lại da thời sáu thức trước năng huân (nhân) a lại da sở huân (quả), a lại da đối với sáu thức trước thời chủng tử a lại da (nhân) hiện hành sáu thức trước (quả). Do đó, Nhiếp luận mới nói thức a lại da cùng với các pháp tạp nhiễm làm nhân duyên cho nhau, như tim đèn và ngọn lửa đồng thời triển chuyển phát cháy, lại như bó cây lau đồng thời nương nhau đứng vững. Chỉ y theo hai thức chủng tử và hiện hành kiến lập nhân duyên, còn những nhân duyên khác đều không phải thật nhân duyên. Nhân duyên mới là duy thức.

Về ý, Nhiếp luận nói: “Ý có hai loại. Thứ nhất là làm đẳng vô gián duyên, tức cái ý vô gián diệt làm cho ý thức sinh ra. Thứ hai là cái ý ô nhiễm thường tương ứng với bốn phiền não ngã kiến, ngã mạn, ngã ái, ngã si, và chính nó là cái làm cho ý thức tạp nhiễm. Ý thức do ý thứ nhất mà phát sinh, do ý thứ hai mà tạp nhiễm. Vì là đặc tính nhận thức đối cảnh (nên cũng là thức), lại vì là đẳng vô gián và vì là đặc tính tư lượng, nên ý có hai loại.” Ngã kiến là đối với cái không phải ngã và pháp mà vọng chấp ngã và pháp đều thật có. Ngã mạn là ý thị cái ngã của mình mà cao ngạo đối với người. Ngã ái là ngã tham, tức đối với cái ngã đã chấp, sanh tâm đắm trước nó. Ngã si là vô minh, ngu tướng ngã, mê lý vô ngã.

Tính chất của tâm (gọi là tánh) có bốn loại: thiện, ác, hữu phú vô ký tức trung tính mà có ô nhiễm, và vô phú vô ký tức trung tính mà không ô nhiễm. Vì mặt na tương ứng với bốn phiền não là pháp ô nhiễm, hay làm chướng

ngại Thánh đạo, che lấp tự tâm, nên mặt na là hữu phú. A lại da không phải ô nhiễm nên gọi là vô phú. Cả hai không phải thiện hay ác nên đều vô ký. Chúng sinh tu chứng thành quả là do mặt na và a lại da đều vô ký.

Trong mười tám giới cũng nói đến ý là ý căn trong sáu căn. Ý đó được hiểu như là bản thân ý thức mà giai đoạn trước sinh rồi diệt đi, nhường chỗ cho giai đoạn sau sinh ra, cái giai đoạn trước đó gọi là ý vô gián. Đại thừa nhận có cái ý vô gián, sinh diệt tương tục không gián đoạn, nhưng xem đó là đẳng vô gián duyên chứ không phải là tăng thượng duyên. Mà ý căn thời phải là tăng thượng duyên. Bởi vậy ý căn khác biệt và không thể là ý. Mặt khác, ý là ý thức về tự ngã: ngã si, ngã kiến, ngã mạn, và ngã ái. Chính ý thức tự ngã này làm cho ý tạp nhiễm, nếu chuyển đổi đi thời chính ý làm cho tâm thức thanh tịnh. Do đó mà ý còn được gọi là nhiễm tịnh y. Chứng cứ rõ ràng nhất để thấy có ý, đó là có ý thức tự ngã thời mới có vô minh và ngã chấp hiện hành trong mọi tâm thức thiện, ác, và vô ký.

Theo luận Thành Duy thức, trong Thánh giáo ý có tên gọi là mặt na vì ý có nghĩa là hằng thường thâm xét tư lượng. Khi ở địa vị chưa chuyển y, nó cứ thường thâm tư lượng tướng ngã chấp, còn khi ở địa vị chuyển y, nó cũng hằng thâm tư lượng tướng vô ngã. Nó được đặt tên theo lối trì nghiệp, nghĩa là căn cứ nghiệp dụng, đức tính khả năng mà đặt tên. Vì thức thứ bảy có tánh thâm xét tư lượng cho nên gọi nó là ý thức, thức tức ý. Một thí dụ khác đặt tên theo lối trì nghiệp là tên tàng thức, vì thức có khả năng chứa nhóm gọi là tàng. Tàng tức thức nên gọi là tàng thức. Trong trường hợp thức thứ sáu cũng gọi là ý thức, thời đặt tên theo lối y chủ, nghĩa là căn cứ chỗ dựa của nó mà đặt tên cho nó. Như nhãn thức là dựa nhãn căn để đặt tên nhãn thức. Hầu tránh lầm lẫn giữa hai thức, ở thức thứ bảy chỉ gọi là ý chứ không gọi là ý thức.

Mặt na nương vào đâu mà khởi? Mặt na tuy không gián đoạn mà lưu chuyển tức tương tục sinh khởi, tất phải lấy chủng tử trong a lại da mà khởi. Đó là nương chủng tử nên gọi là chủng tử y hay nhân duyên y. Thêm nữa, mặt na là thức có chuyển dịch, khi có Thánh đạo khởi lên thời nó chuyển nhiễm thành tịnh. Do đó mặt na phải nương hiện hành kiến phần của thức a lại da mới phát sinh được. Đó là câu hữu y hay tăng thượng duyên y. Như luận Du gia nói: “Tàng thức thường cùng thức mặt na đồng thời sinh khởi”, nghĩa là a lại da và mặt na nương lẫn nhau mà đồng thời câu khởi. Lại có bài tụng: “Nhờ nương a lại da, Nên có mặt na sanh. Y chỉ tâm và ý, Các chuyển thức khác sanh.”

Các chuyển thức nói ở đây là thức liễu biệt cảnh hay sáu thức trước, dựa theo sáu căn mà đặt tên (y chủ thích). Thức dựa nhãn căn phát sinh gọi là nhãn thức, thức dựa nhĩ căn phát sinh gọi là nhĩ thức, v.v... Liễu là liễu tri, biệt là biệt chĩnh cảnh. Tức liễu tri mỗi mỗi cảnh riêng biệt, như nhãn thức liễu tri sắc, nhĩ thức liễu tri thanh, v.v... Năm thức trước gọi là năm thức cảm giác hay năm thức thân (thấy, nghe, nếm, ngửi, và xúc chạm), và ý thức đều có đủ cả ba tánh: thiện, ác, và vô ký.

Trên phương diện nhận thức luận, hiện lượng hay tri nhận tự tướng là hoạt dụng của năm thức cảm giác. Tác dụng ở đây thuần túy cảm thọ, không có tính cách phán đoán và ước lượng. Cũng có trường hợp năm thức thân cộng tác với ý thức trong loại tác dụng nhận thức trực tiếp này. Tuy yếu tố tri giác (perception) được nối tiếp sau mặt cảm giác (sensation), nhận thức vẫn giữ tính cách trực tiếp, không lẫn lộn yếu tố suy luận, cân nhắc.

Nhận thức bằng tỷ lượng có tính cách phân biệt, so sánh, và suy đoán. Trong tám thức, chỉ có ý thức có được hình thái nhận thức này. Đối tượng nhận thức bằng tỷ lượng gọi là tổng tướng thường bị xem như là do vọng tưởng phân biệt mà thông đạt. Như vậy, hình thái nhận thức của ý thức gồm cả hiện lượng và tỷ lượng.

Năm thức cảm giác và ý thức là những thức liên hệ mật thiết với lĩnh vực sinh lý và vật lý. Chúng là những dòng tiếp nối của cảm giác (năm thức trước) hay của tri giác và phân biệt (ý thức), mà không phải là một cái gì bất biến có tính cách đồng nhất. Với ý thức, đối tượng được gọi là pháp trần hay pháp. Pháp bao gồm đối tượng cảm giác (tánh cảnh), ý tượng (đối chất cảnh), ảnh tượng, và tư tượng không ảnh tượng (độc ảnh cảnh). Những đối tượng này đầu tiên xuất hiện ở ý thức như tướng phần của nó, rồi rơi xuống kho chứa vô thức của a lại da trong hình thái chủng tử. Sau đó có thể hiện hành trở lại để trở thành đối tượng của ý thức trong trường hợp hồi tưởng, tưởng tượng, hay mộng寐. Do đó sự gián đoạn của ý thức không làm thất lạc những ảnh tượng của các ý tượng đã tri giác hoặc những ảnh tượng đã sáng tạo.

Nói về ý thức, luận Đại thừa khởi tín có đoạn: “Ý thức tức là tương tục thức. Bởi chúng phàm phu chấp trước rất nặng nề nơi ngã và ngã sở, nên khởi ra các món vọng chấp, leo chuyễn theo sự vật, phân biệt cảnh giới sáu trần, gọi đó là ý thức (thức thứ sáu). Cũng gọi là phân ly thức, hay gọi phân biệt sự thức. Thức này nương nơi kiến (kiến hoặc) và ái (tư hoặc) phiền não mà được nuôi lớn.” Gọi tương tục thức bởi thức này niệm niệm tương tục, chấp

ngã và ngã sở, leo chuyễn theo các trần cảnh, phân biệt các sự vật vọng chấp đủ điều. Gọi phân ly thức bởi thức này phân biệt năm trần cảnh (sắc, thanh, hương, vị, xúc) mỗi cảnh riêng nhau. Gọi phân biệt sự thức bởi thức này phân biệt tất cả sự vật. Do hai món phiền não kiến và ái nên ý thức mới khởi hoặc tạo nghiệp, quanh quẩn trong vòng sinh tử luân hồi.

Như trình bày trên, đối tượng và tác dụng nhận thức của ý thức vô cùng rộng rãi. Chính ý thức đưa con người đến các nẻo đường sinh tử hay giải thoát, bởi vì chính nó tạo nghiệp về ý để dẫn tới hành động về thân thể và ngôn ngữ.

Về quan hệ giữa mặt na và sáu thức, luận Du già nói: “Nhiễm ô mặt na là chỗ nương cho sáu thức. Khi mặt na nhiễm ô chưa diệt thời sự ràng buộc của tướng phần và kiến phần trong sáu thức không được giải thoát. Khi mặt na nhiễm ô diệt rồi thời sự ràng buộc của cảnh tướng được giải thoát.” Cảnh tướng hay thể tướng là tướng tự thân của mọi pháp đối hiện trước căn và thức. Nói sự ràng buộc của cảnh tướng là nói do ý ô nhiễm mà sáu thức không thể nhận rõ cảnh tướng như sự huyền, chẳng phải có chẳng phải không, do đó mà kiến phần và tướng phần cứ buộc chặt nhau không được tự tại. Mặt na ý thức a lại da và điều phối sáu thức là ý thức và điều phối cùng theo ý thức tự ngã của nó trong giai đoạn mê và theo ý thức vô ngã của nó trong giai đoạn ngộ.

Vì sự tu dưỡng trí thức là cả một vấn đề của Đại thừa, nên Nhiếp luận vừa nói về sự tu dưỡng, vừa cho thấy vị trí của các thức trong sự tu dưỡng ngộ nhập các pháp sở tri. HT. Thích Trí Quang viết trong phần dẫn nhập Nhiếp Đại thừa luận dịch giải: “Trước hết là vị trí của a lại da. Khởi sự tu dưỡng ngộ nhập là đa văn huân tập giáo pháp Đại thừa, tức đa văn cái đăng lưu của pháp tánh tối thanh tịnh. Nghĩa là không phải xuất từ a lại da. Đa văn ấy chỉ ký thác a lại da và có khả năng đối trị chuyễn y a lại da. Nói như vậy cũng như có thể nói đa văn cũng huân tập a lại da mà là sự huân tập có tác dụng hoàn diệt. Và từ đó, vị trí a lại da vẫn là căn bản của sự tu dưỡng ngộ nhập.

Kể vị trí a lại da, hãy xét đến ý ô nhiễm. “Tuệ giác sẽ sinh mà nó thường làm trở ngại, nó lại đi trong tất cả tâm thức, nó đó là vô minh bất cộng, vô minh đặc biệt.” [Vô minh bất cộng là thứ vô minh chỉ tương ứng với ý chứ không có ở các thức khác]. Vô minh này đặc biệt là vì không những vô minh vì ý thức tự ngã, mà trong sự ngã kiên huân tập, nó tạo sự sai biệt và cách biệt giữa bản thân với tha nhân. Do vậy mà nó là mục tiêu hủy diệt của sự tu dưỡng ngộ nhập.

Sau hết, và đây mới quan trọng, ấy là vị trí của ý thức. Từ đầu đến cuối của sự tu dưỡng ngộ nhập toàn là hoạt dụng ý thức. Trong đời sống bình thường, chưa hay không tu dưỡng ngộ nhập, Nhiếp luận trước hết nói đến đa văn huân tập và quan sát danh với sự, mà đó là ý thức cả. Quan sát danh với sự là quan sát tên gọi và cái được gọi, để thấy ý thức tự nó vừa hiển cảnh vừa biểu nghĩa, nên danh với sự cùng là khách thể của nhau. Bước tới nữa, tới nữa, tới cho đến tuệ giác của Phật, cũng chỉ là ý thức từ gia hành của Vô phân biệt trí thành căn bản và hậu đắc của Vô phân biệt trí.”

Tướng cũng nên biết muôn giải thoát, trước hết phải siêng năng quán lý vô ngã diệt trừ bệnh vọng chấp. Song bệnh chấp ngã của mặt na thuộc loại câu sanh rất vi tế rất khó diệt trừ. Mặt na tự nó không thể quán lý vô ngã mà phải nhờ ý thức quán.. Vì ý thức có tâm sở Chánh tuệ tương ưng mới quán sát đúng đắn lý vô ngã, huân tập chủng tử kiến giải vô ngã vào a lại da thức, tô bồi cho chủng tử vô lậu vô ngã vốn có được phát triển mạnh lên cho đến khi thành thực, có thật trí vô lậu hiện tiền. Rồi dùng trí ấy nhiều lần tu quán, sau đó mới có thể dứt sạch bốn thứ phiền não thường tương ưng với mặt na.

Ý thức tuy bị mặt na lây nhiễm, nhưng ý thức có tiếp xúc bên ngoài và trở lại bồi dưỡng mặt na. Nếu nó bồi dưỡng những điều ô nhiễm thời ngã chấp của mặt na càng sâu đậm bền chắc thêm. Còn nếu nó nghe được giáo lý vô ngã, rồi quán vô ngã thời mặt na mất sự bồi dưỡng ngã. Do đó, ngã chấp của mặt na suy kém biến dần đi cho đến khi tiêu mất và thức mặt na chuyển thành trí bình đẳng tánh.

Trên hết, nên nhớ rằng thức tướng sai biệt là tựa theo lý thể tục mà nói, chứ trong lý chơn thắng nghĩa thời tám thức là y tha khởi, ví như sự huyền, không có tánh nhất định. Như bài tụng trong kinh Lăng Già nói: “Tâm, ý, thức tám thứ, Do tục, tướng có khác. Do chơn, tướng không khác, Tướng, sở tướng đều không.”

---o0o---

SÁT NA TRIỂN CHUYỂN

Nghĩa nhân duyên

Tám thức dựa vào nội thức triển chuyển làm duyên cho nhau sinh khởi mà không có ngoại duyên, thế thời do đâu loài hữu tình bị sinh tử tương tục? Sinh tử có hai loại: Phần đoạn sinh tử và bất tư nghì biến dịch sinh tử.

Phần đoạn sinh tử là trạng thái sinh tử thông thường của chúng ta. Nghĩa là ba thứ thọ (thọ mạng), noãn (hơi ấm), thức (tâm thức) hòa hợp kết sanh gọi là sinh. Sau khi sinh sống một giai đoạn đến khi thọ, noãn, thức không hòa hợp ly diệt thời gọi là tử. Tử rồi lại sinh, sinh rồi lại tử, mỗi kỳ sinh mỗi kỳ tử, tử tử sinh sinh phân từng giai đoạn sinh tử nên gọi là phần đoạn sinh tử.

Biến dịch sinh tử thời không có tướng phần đoạn, nghĩa là không có hình tướng sinh diệt. Tuy trước sau liên tục không có tướng sinh diệt, nhưng từng sát na từng sát na sinh diệt biến hóa. Thứ vi tế sinh tử này không phải phạm phu, nhị thừa có thể nghĩ lường, hiểu biết được, nên gọi là bất tư nghì.

Theo luận Thành duy thức, loài hữu tình bị sinh tử tương tục là “do tập khí các nghiệp cùng tập khí hai thủ.” Tập khí, tiếng Phạn là vāsanā, chỉ ấn tượng còn lưu lại, hay tàn dư của tập quán. Cũng có nghĩa là cái được xông ướp, tàn dư của hơi cũ. Vāsanā cũng được dịch là huân tập, tức sự xông ướp, hay tập quán đã được xông ướp. “Pháp gì được gọi là tập khí? Cái xông ướp tương ưng với cái được xông ướp, cùng sinh cùng diệt; sau đó biến thành cái làm tác nhân sinh khởi cho cái được xông ướp. Như người ta đem hoa ướp vừng (...) Người đa văn thời có tập khí đa văn. Tức thức được xông ướp nhiều lần bởi sự đa văn. Sự kiện đa văn sinh rồi diệt nhiều trong ý thức, xông ướp thức a-lại-da. Xông ướp tái diễn, trở thành thông minh bác học.” (Chú thích trong Thắng Man giảng luận. Tuệ Sỹ)

Nghiệp tức tư nghiệp, hay hành vi ý chí do tư duy thâm xét, tư duy quyết định, và tư duy phát động. Nghiệp này được huân tập vào bản thức, thành chủng tử công năng của chính mình, và chính công năng ấy được gọi là tập khí, là khí phân của nghiệp, do huân tập thành. Theo luận Thành Duy thức, tập khí có ba thứ. Một, danh ngôn tập khí, là chủng tử các pháp hữu vi. Hai, ngã chấp tập khí, là chủng tử hư vọng chấp ngã và ngã sở. Ba, hữu chi tập khí hay nghiệp tập khí, là chủng tử do hai chi, hành và hữu, trong mười hai chi nhân duyên huân tập mà sinh ra những tướng trạng khác nhau của sinh mệnh và thể giới của sinh mệnh. Cũng đề cập các thứ tập khí, nhưng Thắng Man phu nhân nói đến bốn trụ địa phiền não và vô minh trụ địa. Bốn trụ địa phiền não tức phiền não chướng chỉ vào ngã chấp tập khí, vô minh trụ địa tức sở tri chướng chỉ vào danh ngôn tập khí. Trụ địa phiền não là phiền não chủng tử, là những hạt giống hay những động lực thúc đẩy phát sinh tất cả mọi khát vọng ô nhiễm, tức phiền não hiện hành. Tác động của chúng không một sát na nào tách rời các chức năng tâm lý hoạt động trên cơ sở chủ quan và huân tập trở lại các trụ địa phiền não, làm tăng thịnh các chủng tử này. Vô minh trụ địa là chủng tử luôn luôn nằm trong hình thái chủng tử, nhưng

tiếp tục biến chuyển, nghĩa là tiếp tục sinh hoạt dưới định luật nghiệp báo, không tùy thuộc vào các hoạt động của các chức năng tâm lý, và tác động trong quan hệ phổ biến.

Trong giới hạn cá nhân, nghiệp do bốn trụ địa tạo ra sinh tử phân đoạn. Trong quan hệ phổ biến, nghiệp do vô minh trụ địa tạo ra sinh tử biến dịch. Do đó, nói “tập khí các nghiệp” là nói “hữu chi tập khí”, và nói “tập khí hai thủ” là nói “tập khí danh ngôn”, chủng tử sở tri chương tức vô minh trụ địa và “tập khí ngã chấp”, chủng tử phiền não chương tức bốn trụ địa. Thủ là chấp thủ, ở đây chấp thủ danh ngôn và chấp thủ ngã, ngã sở.

Quan hệ giữa nghiệp, tập khí, và thức được đề cập trong đoạn kinh Lăng già sau đây.

“Cái được gọi là a-lại-da thức, vốn được huân tập bởi tập khí xấu của hý luận vọng tưởng phức tạp kể từ thời vô thủy, cùng chuyển biến với bảy thức vốn (là những cái) nảy sinh từ mảnh đất được xông bởi tập khí vô minh (tức vô minh trụ địa). Cũng như sóng của biển cả, tự thể của nó (tức Như Lai tạng) vẫn thường hằng, liên tục không gián đoạn, tự bản tính vốn cực kỳ thuần tịnh, vượt ngoài các quan điểm về tự ngã, không có khuyết điểm của tính chất vô thường.” (Dịch từ Phạn. Chú thích trong Thắng Man giảng luận. Tuệ Sỹ)

Như thế có nghĩa là cái được gọi là thức a-lại-da chuyển động cùng với bảy thức là những cái được sản sinh từ vô minh trụ địa.

Trên phương diện nhân duyên, tập khí hay chủng tử là những công năng, năng lực, quán tính, là hạt giống chứa ở trong a-lại-da thức, hễ gặp duyên thời khởi dậy, xuất hiện, gọi là hiện hành. Chủng tử là nhân hay nhân pháp, khi hiện hành thời gọi là quả hay quả pháp. Nhân pháp nào hiện ra quả pháp ấy không lộn xộn, ví như hạt giống mè sinh ra cây mè, giống đậu sinh ra cây đậu, chủng tử thiện sinh ra thiện, chủng tử ác sinh ra ác, chủng tử trí sinh ra trí, chủng tử ngu sinh ra ngu, v.v... Các chủng tử phát hiện, các hiện hành rơi trở lại thành chủng tử. Tất cả các pháp đều đang trở thành không lúc nào ngưng nghỉ. Không có gì mất đi, nhưng cái gì cũng chuyển biến. Sự phát hiện thường xuyên của một số chủng tử thành hiện hành và sự trở về của các hiện hành này trong hình thái chủng tử làm cho các pháp này phát triển nhanh chóng và có thể đồng hóa hoặc biến đổi các chủng tử khác không đủ mạnh để được phát hiện thành hiện hành hoặc không có cơ hội để hiện hành.

Chủng tử có hai lực: lực năng sanh là lực sinh ra hiện hành và lực năng dẫn là lực duy trì hiện hành. Chủng tử có sáu đặc tính. Một, sát na diệt, là chủng tử sinh diệt trong từng sát na. Theo nghĩa này, những pháp gì thường, tức không chuyển biến, thời không thể nói có lực năng sanh, không thể thành chủng tử.

Hai, quả câu hữu, là chủng tử câu hữu với căn và cảnh. Vậy pháp gì có trước sau và cách lìa nhau thời không thành chủng tử. Hiện hành với chủng tử cùng một lúc hiện có nơi một thân, mới có tác dụng phát sinh. Tuy nhân chủng tử với quả, có khi câu hữu, có khi không câu hữu, nhưng đây chỉ nói nhân quả hiện tại đồng thời là có thể có tác dụng làm nhân, mới gọi là chủng tử, chứ vị lai chưa sinh và quá khứ đã diệt, không có tự thể, không làm nhân được. Vì vậy lập tên chủng tử là do y nơi khả năng sinh hiện quả của chủng tử, chứ không y nơi sự dẫn sinh chủng tử tự loại. Cho nên mới nói nhân chủng tử với hiện quả cùng có một lần, mới thành chủng tử.

Ba, hằng tùy chuyển, là chủng tử liên tục với hiện hành. Như vậy, các chuyển thức thường chuyển dịch gián đoạn, hiển thị chủng tử tự loại sinh nhau, không tương ưng với pháp chủng tử.

Bốn, tánh quyết định, là chủng tử cùng tính chất với hiện hành. Tùy theo sức của nhân thiện ác mà có công năng quyết định sinh ra quả thiện hoặc ác không hỗn loạn. Theo nghĩa này, không thể chấp nhận nhân tánh khác sinh ra quả tánh khác mà cho đó là nghĩa nhân duyên.

Năm, đãi chúng duyên, là chủng tử đủ mọi duyên tố mới hiện hành. Như vậy, có nghĩa là không chấp nhận tự nhiên sanh, không chấp nhận duyên thường có.

Sáu, dẫn tự quả, là chủng tử chỉ dẫn ra hiện hành của nó. Theo nghĩa này, không thể có một nhân sinh ra tất cả quả, không thể chấp sắc và tâm làm nhân duyên cho nhau.

Chủng tử có hai loại. Một là loại câu sanh, vốn có tức có sẵn trong a-lại-da từ bao giờ. Hễ có thân sanh ra là có nó cùng sanh. Dựa vào đó mà nói người mới sanh tánh vốn thiện hay vốn ác, hay vốn không thiện không ác. Hai là loại phân biệt, mới có tức do thường thường hiện hành huân tập mà có. Đức Thế Tôn y theo đó nói tâm các hữu tình được huân tập bởi các pháp nhiễm tịnh, thành chỗ chứa nhóm của vô lượng chủng tử.

Dù câu sanh hay phân biệt, chủng tử cũng đều có hai tánh là hữu lậu gồm những chủng tử thiện, ác, và hữu phú vô ký phát xuất từ tính chấp ngã, và vô lậu gồm những chủng tử thiện hoàn toàn trong sạch phát xuất từ tính vô ngã.

Ba thứ chủng tử được huân tập là danh ngôn, nghiệp, và ngã chấp, tổng nhiếp hết thảy chủng tử các pháp hữu lậu. Sự nghe huân tập chẳng phải chỉ huân tập chủng tử hữu lậu, mà khi nghe Chánh pháp cũng huân tập chủng tử vô lậu vốn có, làm cho tăng thịnh dần, triển chuyển cho đến phát sinh tâm xuất thế kiến đạo vô lậu. Như vậy đa văn cũng huân tập mà sự huân tập này có tác dụng hoàn diệt.

Xét hành tướng của tất cả chủng tử theo nghĩa huân tập, thời chỉ có a-lại-da là thức sở huân (chịu sự huân tập) và chỉ có bảy chuyển thức là thức năng huân (chủ thể huân tập). Tại sao vậy? Vì sở huân phải có đủ bốn nghĩa: tánh kiên trụ, tánh vô ký, tánh khả huân, và tánh hòa hợp với năng huân. Kiên trụ là liên tục ổn định, bền chắc. Vô ký là có tính bình đẳng dung nạp mọi tập khí không chống nghịch. Khả huân là có tính tự tại không cứng nhắc kín nhiệm, có khả năng nạp thọ tập khí. Hòa hợp với năng huân là cùng với pháp năng huân đồng thời đồng xứ, không tức không ly. Chỉ có thức a lại da có đủ bốn nghĩa trên nên mới thành pháp sở huân.

Năng huân phải có đủ bốn nghĩa: có sinh diệt, có thắng dụng, có tăng giảm, và cùng sở huân hòa hợp mà chuyển biến. Có sinh diệt là có sinh diệt chuyển biến. Nghĩa là không thường hằng mà biến chuyển, có tác dụng sinh trưởng tập khí. Có thắng dụng là có cường lực tư duy và thiện ác, có khả năng dẫn phát tập khí. Có tăng giảm là có tác dụng khi tăng khi giảm, thu nhiếp tập khí. Hòa hợp với sở huân là cùng với sở huân đồng thời đồng xứ, không tức không ly. Chỉ có bảy chuyển thức có đủ bốn nghĩa trên nên mới thành pháp năng huân.

Như thế thức năng huân (bảy thức trước) với thức sở huân (a-lại-da) cùng sinh cùng diệt mới thành nghĩa huân tập, làm cho chủng tử trong thức sở huân sinh trưởng, như hoa ướp vừng, cho nên gọi là huân tập.

Luận Thành Duy thức nói: “Hiện thức năng huân từ khi chủng tử sinh ra nó, liền có thể làm nhân trở lại huân tập thành chủng tử. Ba pháp năng huân, sở huân, và chủng tử, đồng thời triển chuyển làm nhân quả cho nhau, như tim đèn sinh lửa cháy, lửa cháy sinh tim đèn. Cũng như bó cây lau, đồng thời nương nhau làm nhân quả đồng thời là lẽ chắc chắn. Hiện hành năng huân sinh chủng tử, chủng tử khởi lên hiện hành, như cái nhân câu hữu, thủ đắc

quả sĩ dụng. Còn chủng tử trước sau, tự loại sinh nhau như là nhân đồng loại, dẫn sinh quả đẳng lưu. Chỉ hai nhân này đối với quả là nhân duyên. Ngoài ra, các pháp khác đều không phải nhân duyên.”

Đến đây cần mở ngoặc để giải thích ý nghĩa của hai quả nói trong đoạn văn trên, quả sĩ dụng và quả đẳng lưu. Đó là hai trong số năm quả được đề cập trong luận Bà-sa. Năm quả ấy là quả dị thực, quả đẳng lưu, quả sĩ dụng, quả ly hệ, và quả tăng thượng. Dị thực quả, quả đối dị thực nhân, là chỉ quả báo ứng với thiện ác nghiệp. Đặc trưng của nó là vô phú vô ký, tức không hẳn là thiện hay ác. Quan hệ giữa dị thực nhân và dị thực quả được phát biểu như là “nhân thời có thiện, ác, quả chỉ là vô ký.” Đẳng lưu quả là chỉ cái quả cùng tính chất với nhân. Chẳng hạn, nhân là thiện thời quả cũng thiện, nhân ác, thời quả cũng ác. Sĩ dụng quả là do lực dụng tạo tác mà có. Câu xá luận định nghĩa: “Nếu quả là do thế lực của nhân sinh ra thời gọi là sĩ dụng quả.” Ly hệ quả là chỉ nghĩa niết bàn, do kết quả của trí tuệ mà được. Về điểm này, tuy là một loại sĩ dụng quả, còn được đặc biệt gọi là sĩ dụng quả bất sinh, nhưng các quả khác đều đối với hết thấy pháp hữu vi, còn niết bàn là pháp vô vi cho nên gọi là quả ly hệ. Tăng thượng quả là những quả đạt được ngoài bốn quả kia.

Nói về nhân duyên chủng tử, luận Du già cho rằng pháp hữu vi vô thường làm nhân cho tha tánh và cũng làm nhân cho tự tánh ở niệm sau. Nói tự tánh là chỉ rõ tự loại chủng tử niệm trước làm nhân cho niệm sau. Nói tha tánh là chỉ rõ chủng tử cùng hiện hành làm nhân cho nhau. Đây là trường hợp nhân duyên y, hay cũng gọi là chủng tử y. Tất cả pháp sinh diệt (hữu vi) phải nương nơi nhân duyên chủng tử của chính mình mà sinh khởi và tồn tại. Nếu là trường hợp tự tánh, thời trong mỗi chủng tử tự loại, cần chủng tử diệt rồi thời hiện quả mới sinh. Trong trường hợp tha tánh, chủng tử sinh hiện hành, hiện hành sinh chủng tử, nhân chủng tử và hiện quả đồng thời có và làm nhân lẫn nhau. Ví như tim đèn (chủng tử) với ngọn lửa (hiện hành), tim đèn sinh ngọn lửa, lửa đốt cháy tim đèn, thuộc nhân duyên y, nhân chủng tử và hiện quả đồng thời. Nếu tim đèn giờ trước trông đến tim đèn giờ sau, thời đó là chủng tử sinh chủng tử, cũng thuộc nhân duyên y, nhưng nhân quả không đồng thời. Nếu ngọn lửa giờ trước trông đến ngọn lửa giờ sau, thời đó là hiện hành sinh hiện hành, không còn là nhân duyên y nữa, mà là đẳng vô gián duyên y (niệm trước diệt mở lối cho niệm sau sinh), nhân quả không đồng thời.

Vậy theo luận Du già, pháp hữu vi trực tiếp sinh ra quả của chính nó. Quả ấy có hai: chủng tử và hiện hành. Chủng tử bao gồm tất cả công năng sai biệt

của thiện, nhiễm, vô ký, và các cõi, các địa ở trong bản thức (a lại da). Chủng tử có khả năng dẫn ra công năng cùng loại kế tiếp (chủng sinh chủng) và đồng thời khởi lên hiện quả cùng loại (chủng sinh hiện). Chủng tử sinh chủng tử, và chủng tử sinh hiện hành, chỉ hai năng sanh nhân đó mới có nghĩa nhân duyên.

Hiện hành là bảy chuyển thức và tâm sở tương ưng biến ra tướng phân, kiến phân, ba tánh, ba cõi, bốn địa, v.v... Trừ thiện pháp của Phật quả quá viên mãn và tánh vô ký quá yếu kém là không huân thành chủng tử, còn tất cả các thứ hiện hành khác như bảy chuyển thức, v.v... đều có thể huân sinh chủng tử cùng loại nơi bản thức. Hiện hành huân chủng tử cũng có nghĩa nhân duyên. Như vậy có nghĩa là bảy chuyển thức và a lại da thức triển chuyển làm nhân duyên cho nhau.

---o0o---

Y thức biến, y thức khởi

Đạo lý Duy thức được thuyết giảng là nhằm khai thị cho người mê muội và hiểu sai lý hai không, ngã không và pháp không, được trở lại hiểu đúng. Hiểu đúng thời mới đoạn trừ được hai chướng. Do đoạn diệt chướng phiền não là thứ làm cho sinh tử tương tục mà chúng quả chơn giải thoát. Do đoạn diệt chướng sở tri là thứ làm ngăn ngại sự liễu giải cảnh sở tri mà chúng được quả Đại Bồ đề. Ngã và pháp chẳng có thật tánh tuy có các tướng chuyển biến hiện ra. Ngã có các tướng như là hữu tình, mạng giả, v.v... Dự lưu, Nhất lai, v.v... Pháp có các tướng như là Thật, Đức, Nghiệp, v.v... Uẩn, Xứ, Giới, v.v... Chuyển nghĩa là tùy theo duyên mà thi thiết ra các tướng khác nhau.

Theo luận Thành Duy thức, các tướng ngã pháp giả thi thiết như thế đều nương vào sự chuyển biến của thức. Thức (vijñāna), bao gồm cả tâm sở tương ưng, có nghĩa là liễu biệt, nhận thức. Chuyển biến (pariṇāma) có nghĩa là bản thể của thức chuyển biến tự như thành hai phần là tướng phân và kiến phân. Giải thích thức biến (vijñāna-pariṇāma) như vậy là theo một quá trình phân hai của thức thành chủ thể (grāhaka) và đối tượng (grāhya). Trong bản chú sớ Tam thập tụng (Triṃśatikābhāṣya) luận sư An Huệ (Sthiramati) có một lối giải thích khác, quan niệm chuyển biến (pariṇāma) là trở thành khác (anyathātva), khác đối với trạng thái trước (pūrvāvasthāto 'nyathābhāvaḥ). Đại khái chuyển biến có nghĩa là: (1) sự biến chuyển nhân

diệt quả sinh do đó mà có sự khác biệt, và (2) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh là biến chuyển sinh diệt đồng thời (samakāla).

Cách giải thích của An Huệ chú trọng bản tính của sự chuyển biến nên không đi động đến quá trình phân hai của thức. Thức (vijñāna) mà xem như là quá trình phân biệt nhận thức của đối tượng và đối tượng của nhận thức thời đó là nhìn trên phương diện không gian, chứ không phải trên phương diện thời gian. Mặt khác, khi quan niệm thức chuyển biến từ nhân ra quả thời khía cạnh thời gian đã được quan tâm. Trong trường hợp này, bảo rằng biến chuyển nhân diệt quả sinh là đồng thời, tức là phủ nhận tính thời gian của sự chuyển biến, nhưng “đồng thời” không có nghĩa chỉ có không gian là được khẳng nhận. Do đó, sự chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời của thức phải được xem như căn bản y của thời gian và không gian. Đó là phi thời gian trước khi thời gian. Sự chuyển biến của thức không tùy thuộc hai yếu tố không gian và thời gian. Ngược lại, không gian và thời gian thời nương trên cơ sở của thức biến mà hiện khởi. Cơ sở của thức biến là cơ sở của sự chuyển biến của a lại da thức, cơ sở này thường gọi là tánh nhân duyên, tức chuyển biến đồng thời chủng sinh hiện, hiện sinh chủng. Nói cách khác, mọi pháp hữu vi đều hiện hữu trong giới hạn của khung không thời gian được thiết lập trên cơ sở của thức biến.

Hai chữ nhân và quả dùng trong trường hợp “chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời” nói trên là dịch theo thứ tự từ tiếng Phạn kāraṇa và kārya, chứ không phải từ hai tiếng quen thuộc hetu và phala. Kāraṇa có nghĩa hoạt động, là tác dụng gây ảnh hưởng đến một sự vật. Kārya trái lại có nghĩa thụ động, là tác quả hay cái bị tác động. Theo An Huệ, đối với một tác dụng nào đó như thấy, nghe, ... , thời tác dụng và tác quả hiện tại của nó như cái bị thấy, cái được nghe, ... cả hai đồng thời hiện khởi, mặc dầu nhân kāraṇa và quả kārya có tướng trạng sai biệt. Đó chính là ý nghĩa căn bản của “chuyển biến” (pariṇāma).

Chuyển biến hiểu như vậy chỉ có thể có nơi sự chuyển biến của thức mà thôi. Nó thuận hợp với hai thuyết duyên khởi, nghiệp cảm duyên khởi và a-lại-da duyên khởi. Kāraṇa có khi xem như là nhân thời kārya là quả, nhưng khi kārya là nhân thời kāraṇa là quả. Quan hệ giữa kāraṇa và kārya là quan hệ hai chiều, khác hẳn trường hợp quan hệ một chiều giữa hetu và phala. Hetu lúc nào cũng đến trước phala, sự kiện trái ngược, phala dẫn trước hetu, không bao giờ có thể xảy ra.

Điều đáng lưu ý là Huyền Tráng dịch chữ “pariṇāma” là năng biến thay vì chuyển biến, gây cảm tưởng Ngài có khuynh hướng giải thích chuyển biến theo nghĩa một chiều, từ hetu đến phala. Chữ Hán “Năng” có nghĩa là tác động, là tác giả, đối với chữ “Sở” có nghĩa thụ động, là cái bị tác động. Luận Thành Duy thức phân biệt hai thứ năng biến, nhân năng biến (hetu-pariṇāma) và quả năng biến (phala-pariṇāma). Nhân (hetu) chỉ nghĩa chủng tử và chủng tử năng biến vì quả hiện hành là tám thức phát hiện. Quả (phala) tám thức là quả năng biến vì tám thức mỗi mỗi chuyển biến thành hai phần, kiến và tướng, do đó, tám thức biểu hiện hết thấy mọi hiện tượng. Theo cách giải thích như vậy, từ nhân chủng tử thành quả tám thức, rồi từ quả tám thức thành thế giới hiện tượng, cả hai tầng chuyển biến của thức, nhân năng biến và quả năng biến, đều chuyển biến theo một chiều mà thôi, từ nhân chủng tử (hetu) đến quả hiện hành (phala).

An Huệ đề cập thuyết hai tầng chuyển biến của thức theo một cách khác, lược giải như sau. Hai tầng chuyển biến gồm có nhân chuyển (hetu-pariṇāma) và quả chuyển (phala-pariṇāma), hai chuyển biến này xảy ra đồng thời và nghịch chiều. Trong nhân chuyển, hiện tượng, nguyên là phala, thời bây giờ là kāraṇa, và chủng tử, luôn luôn là hetu, thời bây giờ là kārya. Nhân chuyển còn gọi là huân tập (vāsanā). Trong quả chuyển, chủng tử là kāraṇa và hiện tượng là kārya. Quả chuyển là sự phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành. Như vậy, cả kāraṇa lẫn kārya đều có thể khi là hetu, khi là phala. Chúng thay đổi nhau làm nhân làm quả, có đặc tính là chuyển biến đồng thời và sai biệt tướng trạng. Nhờ khả năng triển chuyển vai trò nhân và quả của kāraṇa và kārya mà thuyết của An Huệ về hai tầng chuyển biến của thức minh chứng được mọi pháp trong ba cõi đều là thức. Thức đây là tám thức với khả năng hoặc làm kāraṇa hoặc làm kārya.

Nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời, đó cũng là chủ trương của Pháp tướng tông trong câu “Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời.” Tam pháp đây là chủng tử, hiện tượng tức các pháp hiện hành, và tân huân chủng tử. Triển chuyển là xoay đổi biến chuyển theo hai chiều ngược nhau, chủng tử $\langle \rightleftharpoons \rangle$ hiện tượng, kāraṇa $\langle \rightleftharpoons \rangle$ kārya. Tổng hợp hai chuyển biến đồng thời và nghịch chiều như vậy tạo ra cái được gọi là thức chuyển. Thức chuyển là cơ sở nương trên đó giả lập thế giới hiện tượng. Tuy nhiên chớ có tưởng lầm ba pháp triển chuyển, nhân quả đồng thời thời tất cả dồn chứa vào một sát na, hoàn toàn không còn có thời gian nữa. Chính tánh đồng thời của thức chuyển trở thành nguồn gốc của thời gian và không gian. Như đã nói trên, không gian và thời gian sinh khởi từ cơ

sở của thức chuyển. Do đó, không gian và thời gian không phi hữu và mọi hiện tượng theo đó mà hiện ra trong thời gian và không gian.

Mọi sự vật hiện khởi trong sát na và biến mất cùng trong sát na ấy. Sự vật không thể tồn tại hơn một sát na trở nên thường hằng và vĩnh cửu. Tồn tại hơn một sát na có nghĩa là tĩnh chỉ, không có hoạt động, không có tác dụng. Thế giới không thể hiện hữu nương trên tánh tĩnh chỉ, có nghĩa là thế giới được thiết lập khi có sự chuyển biến và sự triển chuyển tức thời của kāraṇa và kārya. Thế giới sinh ra và biến mất trong từng chớp nhoáng. Sát na sinh diệt không có nghĩa là sự hoàn toàn giảm tuyệt của thế giới. Trái lại, chính do biến dịch sinh diệt từng sát na mà thế giới tự thiết lập và hình thành.

Trong đoạn kinh Lăng già sau đây, Tuệ Sỹ dịch, đức Phật dạy Bồ tát Đại Huệ về nghĩa sát na của pháp hữu vi do gốc bất giác làm theo sinh diệt. Ngài chỉ cho thấy sự biến chuyển quan hệ giữa tám thức: a lại da, ý, ý thức, và năm thức thân. Niệm niệm không dừng gọi là sát na, cũng gọi là tướng hoại, cũng gọi là tướng không. Tất cả pháp có tánh sát na là “thiện, chẳng thiện, vô ký, hữu vi, vô vi, thế gian, xuất thế gian, có tội, không tội, hữu lậu, vô lậu, thọ, chẳng thọ”, là tất cả pháp trong ngoài do tự tâm hiện ra niệm niệm không dừng. Bởi không biết tự tâm phi sát na, chỉ thấy cảnh hiện ra niệm niệm sinh diệt sát na chẳng dừng, mà làm cho là pháp vô vi đều đồng với diệt hết, rồi khởi ra đoạn kiến.

“Này Đại Huệ, (hết thấy các pháp...) thiện và bất thiện, đó là tám thức. Tám thức là những gì? Đó là Như lai tạng được gọi là thức tạng (A-lại-da). (Thức tạng là) tâm, ý, ý thức, và năm thức thân, không phải là những điều mà các ngoại đạo nói. Năm thức thân, cùng liên hệ với tâm, ý, và ý thức [Skt.: liên hệ với ý thức], vốn hỗ tương biến hoại [Skt. hỗ tương sai biệt hay khác biệt lẫn nhau] theo các tướng thiện và bất thiện, (năm thức thân ấy) cùng sanh cùng diệt với thân (xác) tiếp nối liên tục không biến hoại. Nhưng không biết rằng đó chỉ là sự biến hiện của tự tâm; (do đó thấy rằng) khi thức này diệt, lần lượt tiếp nối thức khác sinh. Ý thức mà tiếp thu [Hán: nhiếp thọ] sự sai biệt của các hình tướng cùng hiện khởi tương ưng với năm thức thân, (ý thức ấy) không đình trú trong từng khoảng sát na, nên nói là (có tính chất) sát na.

“Này Đại Huệ, Như lai tạng được gọi là thức tạng (A-lại-da) cùng liên hệ với ý [Skt.: A-lại-da thức được gọi là Như lai tạng liên hệ với ý] và cùng với các tập khí của thức hiện khởi [Hán: sanh thức tập khí, dịch là chủng tử của thức đang hiện hành], được nói là (có tính) sát na. (Nhưng A-lại-da liên hệ với) tập khí vô lậu thì không phải là sát na (nghĩa là, không có tính chất sát-

na). Đây không phải là cái mà phàm phu giác tri được, vì chúng chấp chặt vào luận thuyết sát na. Do không giác tri tính sát na và phi sát na của hết thấy pháp nên bằng đoạn kiến mà hủy hoại pháp vô vi.

“Này Đại Huệ, bảy thức không lưu chuyển [Skt.: năm thức thân không luân hồi] không thọ khổ lạc, không phải là nhân của Niết bàn. Đại Huệ! chính Như lai tạng thọ khổ lạc, cùng với nhân (của khổ lạc) hoặc sinh hoặc diệt (nghĩa là, chính Như lai tạng ấy hoặc khởi hoặc diệt), bị bốn trụ địa và vô minh trụ địa làm cho say khướt (mê muội). Kẻ phàm ngu không giác tri, vì tâm bị xông ướp bởi vọng tưởng của kiến chấp về sát na.

“Lại nữa, Đại Huệ! cũng như vàng, kim cương, xá lợi của Phật có đặc tính kỳ đặc là không bao giờ bị tổn hoại. Đại Huệ! nếu sự chứng đắc hiện quán [Hán: đắc vô gián, Skt. abhisamayaprāpti] mà có tính sát na, thì Thánh có thể không phải là Thánh [Skt.: Thánh giả có tính chất phi Thánh]. Nhưng chưa bao giờ Thánh mà không phải là Thánh. Như vàng và kim cương, tuy trải qua nhiều kiếp, trọng lượng của chúng vẫn không giảm. Làm sao kẻ phàm ngu không thiện xảo với lời nói ẩn kín của Ta mà khởi tưởng về sát na đối với hết thấy pháp nội và ngoại?”

Lăng già còn nói: “Nếu thức a-lại-da được biểu thị bởi từ Như Lai tạng mà không hoạt động, thời bảy chuyển thức biến mất.” Nghĩa là mê thời chuyển Như Lai tạng làm a-lại-da thức liền có thức cùng ý chung sanh, thành ra tập khí, đó là tánh sát na. Ngược lại, ngộ thời thông đạt thức cùng ý chung sanh vốn không tự tính, tức là chuyển a-lại-da thức làm Như Lai tạng. Bảy chuyển thức là các chủ thể tâm lý thường nghiệm hoạt động như những con sóng trên đại dương mà nước chính là thức a-lại-da. Hoạt động của bảy yếu tố tâm thức sinh diệt liên tục trong từng sát na tạo thành hình ảnh một dòng sông chảy xiết. Bởi thế mới cho rằng “thức a lại da liên tục sinh diệt từng sát na, hằng chuyển biến như một dòng nước chảy xiết không ngừng.”

---o0o---

Tánh sát na là tương tục

Sự kiện thế giới hiện tượng vô thường mà tiếp tục như một dòng ảnh tượng không gián đoạn biểu hiện sự kiện thức tương tục chuyển biến không ngừng như một dòng tâm sở liên tục nương trên cơ sở sự đồng thời triển chuyển kāraṇa <==> kārya. Tương tục bất đoạn là đặc tính của sự chuyển

biến của thức. Nói cách khác, tánh nhân duyên hay tánh sát na của pháp hữu vi là tương tục.

Vạn pháp đang chuyển biến, hiện hữu (thân, xứ, thức) là một dòng sinh diệt liên tục. Nếu là sát na vô thường, như bất tư nghi biến dịch sinh tử, thời nương sức nhân duyên từng sát na mà pháp hiện hành vốn không nay có, ngay khi có giả nói là sinh. Sinh tạm dừng gọi là trụ. Trong khi trụ, trước sau khác nhau nên lập tên là dị. Tạm có lại hoàn không nên bảo là diệt. Tướng sinh biểu thị hữu pháp từ trước chưa có, tướng diệt biểu thị hữu pháp về sau không có. Tướng dị biểu thị pháp đó không ngừng một chỗ, tướng trụ biểu thị pháp đó tạm thời có tác dụng.

Nếu là nhất kỳ vô thường, như phần đoạn sinh tử, thời lúc đầu có gọi là sinh, một thời kỳ sau không gọi là diệt. Sinh rồi nối tiếp tương tự gọi là trụ. Chính khi nối tiếp mà chuyển biến gọi là dị.

Bốn tướng, sinh, trụ, dị, diệt, đều là giả lập. Trong trường hợp phần đoạn sinh tử, học giả đời Đường dịch phần đoạn là tương tục. Tương tục có ba thứ: phiền não tương tục, nghiệp tương tục, khổ tương tục. Hợp cả ba lại gọi là phần đoạn sinh tử. Đây ý nói sinh tử tương tục là do hoặc, nghiệp, và khổ tổng nhiếp mười hai hữu chi từ chi vô minh đến chi lão tử.

Như vậy, sự sinh diệt biến dị của các pháp là do nhân duyên đủ tác động mà hiện hữu hay biến dịch. Về mặt thể sự hiện hữu các pháp lệ thuộc tánh Không. Về mặt biểu dụng, các pháp hiện hữu theo giả hợp về hiện tướng qua giả danh, sinh, trụ, dị, diệt trong sát na hay trong một thời kỳ. Vô thường chính là tướng giả hợp (Vô thường tức thị Tướng). Duyên khởi chính là tướng hóa dịch của vật thể (Dụng). Ở đây, vì sự vật hiện hữu qua tướng giả hợp nên chúng được coi như là tướng giả. Tướng giả luôn luôn thể hiện tính chất vô thường bất định của các pháp, do đó các pháp luôn luôn hóa dịch đổi mới qua luật tác duyên khởi mà hiện hữu. Bởi thế các pháp luôn luôn ở trong giả tướng mới, sau trước không đồng nhất không dị biệt, tiếp nối liên tục, tương tục bất đoạn, theo luật nhân quả mà thành.

Trong Lăng già, khi Bồ tát Đại Huệ hỏi cách thức biến hiện: “Các thức có mấy thứ sinh, trụ, diệt?”, đức Phật bảo: “Các thức có hai thứ sinh, trụ, diệt, chẳng phải suy nghĩ biết được. Các thức có hai thứ sinh, nghĩa là lưu chú sinh và tướng sinh. Có hai thứ trụ, nghĩa là lưu chú trụ và tướng trụ. Có hai thứ diệt, nghĩa là lưu chú diệt và tướng diệt.”

“Lưu chú” dịch tiếng Phạn prabandha, có nghĩa là sự hay chuỗi nối kết không bị đứt đoạn. Các bản Hán dịch khác của Lăng già dịch là “tương tục.” Chữ “tương tục” còn dùng để dịch tiếng Phạn santāna. Chữ Phạn santatiprabandhana được dịch là tương tục lưu chú hay tương tục bất đoạn. Hiểu theo nghĩa đen của từ nguyên Hán, lưu chú có nghĩa là thiên lưu, tức trôi chảy và biến đổi.

Lưu chú và tướng của sinh, trụ, và diệt khác nhau thế nào?

Thầy Tuệ Sỹ đưa ra đoạn trích dịch từ Chú Đại thừa Nhập Lăng già kinh (10 quyển) của Bảo Thành (Tống), giải thích ý nghĩa lưu chú và tướng của sinh, trụ, và diệt (T39n1791, p443b29). Những từ trong ngoặc do Thầy thêm vào cho rõ nghĩa.

“Nói lưu chú, duy chỉ nêu cho thức thứ tám. Ba tướng của nó tức nghiệp tướng, chuyển tướng và hiện tướng vi ảnh, chủng (tử) và hiện (hành) không đứt đoạn, do đó nói là lưu chú. Do vô minh làm duyên, đầu tiên khởi lên nghiệp thức, do đó nói là sanh. Tiếp nối nhau từ trẻ cho đến trưởng thành, gọi là trụ. Cho đến kim cang định, trong một niệm (một sát na) của đẳng giác, đoạn trừ căn bản vô minh, gọi là lưu chú diệt.

“Sanh trụ diệt bởi tướng (thuộc bình diện hiện tượng) thuộc về thức thứ bảy. Tâm và cảnh đều thô hiển, nên nói là tướng. Thức thứ bảy tuy lấy thức thứ tám làm đối tượng, đối chiếu với sáu thức thì nó là vi tế, nhưng nó có đủ cả bốn hoặc (bốn phiền não: ngã si, ngã ái, ngã mạn và ngã kiến), nên cũng nói là thô. Ý trên chủng tử của chính nó tức của hiện thức, lấy các cảnh làm đối tượng mà thức thứ bảy sinh khởi, đó gọi là sanh. Sự huân tập trong các thời trẻ cho đến trưởng thành, đó gọi là trụ. Sự trấn áp và đoạn trừ lần lượt từ ngọn dần đến gốc, cho đến địa thứ bảy (của Bồ tát) thì tròn đầy (hoàn toàn đoạn trừ ngã chấp), đó gọi là diệt. Căn cứ sự sanh diệt trước (của thức thứ tám) mà lập nên sở y cho mê và ngộ. Căn cứ sự sanh diệt sau (của thức thứ bảy) mà lập nên sở y của nhiễm và tịnh. Đó chính là sanh - trụ - diệt bằng lưu chú, và sanh trụ diệt bởi tướng”

Hãy tạm dừng đây để tìm hiểu ý nghĩa về ba tướng vi tế của a lại da thức đề cập trong đoạn văn trên. (1) Nghiệp tướng. Vì vô minh (hoặc; bất giác; mê) cho nên tâm động. Động tức là tạo nghiệp. Đó là tướng vi tế thứ nhất, gọi là tướng nghiệp vô minh. Duy thức gọi đó là tự chứng phần (bản thể) của thức a lại da. Tự chứng phần của a lại da thức còn gọi là nghiệp thức, là sự vô minh bất giác làm cho tâm vọng động.

(2) Chuyển tướng. Vì tâm động (nghiệp tướng) nên mới có phân biệt. Đó là tướng vi tế thứ hai, gọi là tướng năng kiến, cũng gọi là chuyển tướng. Duy thức gọi đó là kiến phần của thức a lại da, tức là phần năng phân biệt do tâm vọng động chuyển sinh ra.

(3) Hiện tướng. Vì có tâm năng phân biệt, nên mới vọng hiện ra cảnh giới bị phân biệt. Đó là tướng vi tế thứ ba, gọi là tướng cảnh giới, cũng gọi là hiện tướng. Duy thức gọi đó là tướng phân của thức a lại da, tức là sự biểu hiện cảnh giới sáu trần bị phân biệt.

Tuy giải thích trên lấy theo nghĩa tương quan tương sinh mà nói “do nghiệp tướng sinh ra chuyển tướng, do chuyển tướng sinh ra hiện tướng”, nhưng kỳ thật ba tướng này đồng thời sinh khởi. Một pháp vừa động thời tất cả pháp đều đồng thời động, không phải theo thứ lớp tuần tự như thế.

Về nghĩa của tương tục diệt và tướng diệt, Thầy nêu ra những đoạn văn trích dưới đây.

Từ bản dịch của Bồ-đề-lưu chi (T16n0671_p0522a08):

“Này Đại Huệ, tất cả những hình thái được huân tập sai biệt của thức A-lại-da diệt, thì các căn diệt. Đó gọi là tướng diệt.”

Từ ba bản Hán của Lăng già, Thầy dịch và đưa ra để tiện đối chiếu:

1. T16n0670 - p0483a23:

“Này Đại Huệ, tương tục diệt, đó là, sở nhân của tương tục diệt thì tương tục diệt; khởi nguyên (sở tùng) và đối tượng (sở duyên) của tương tục diệt, thì tương tục diệt. Đại Huệ, vì sao vậy? Vì đó là sở y của nó (tương tục). Y, tức là sự huân tập của vọng tướng từ vô thủy. Duyên, đó là vọng tướng của cảnh giới của thức được thấy v.v. bởi tự tâm.”

2. T16n0671 - p0522a09:

“Đại Huệ, tương tục diệt, đó là, nhân của tương tục diệt, thì tương tục diệt. Nhân diệt và duyên diệt, thì tương tục diệt. Đại Huệ, đó tức là y pháp và y duyên. Nói y pháp, là nói sự huân tập của vọng tướng hý luận từ vô thủy. Nói là y duyên, là nói sự phân biệt của cảnh giới của thức được thấy bởi tự tâm.”

3. T16n0672 - 0593b23:

“Đại Huệ, tương tục diệt, đó là nhân làm sở y (sở y nhân) diệt và sở duyên diệt, thì thức diệt. Nhân làm sở y, đó là tập khí hư vọng hý luận từ vô thủy. Sở duyên, đó là cảnh giới phân biệt được thấy bởi tự tâm.”

Từ bản tiếng Phạn.

“Này Đại Huệ, nói sự diệt của tương tục, đó là nói sự diệt diễn ra do bởi căn cơ (āśraya: sở y) diệt và đối tượng (ālambana: sở duyên) diệt. Ở đây, căn cơ (sở y) tức là tập khí (vāsanā) thô hiển của vọng tưởng từ thời vô thủy. Đối tượng (sở duyên), đó là những phân biệt vọng tưởng do bởi cảnh giới của thức được thấy bởi tự tâm.”

Trong sớ giải kinh Lăng già của ngài Hàm Thị, HT. Thích Thanh Từ dịch, chữ lưu chú được giải thích rất nhiều lần:

“Tương tục tức là lưu chú. Lưu chú do các thứ tướng hư vọng chẳng thật làm nhơn, đây là vọng tưởng từ vô thủy huân tập. Lấy tướng tất cả căn thức làm duyên, đây tức là kiến, v.v... thức cảnh vọng tưởng của tự tâm. Nhơn diệt thời lưu chú tự diệt. Nhơn của chỗ theo diệt nên duyên cũng diệt. Nhơn duyên thấy diệt nên lưu chú tự diệt. Tóm lại, mê thời chơn biến thành lưu chú. Bởi vì Như Lai tàng chẳng giữ tự tánh, không thể tự trở lại. Tánh lưu chú này động liền sanh kiến, tướng gọi là hư vọng, lại lấy cái hư vọng làm chỗ nương. Thức tánh minh mang mà không chỗ tựa nương. Bèn lấy kiến, tướng, vọng động của chính mình làm chỗ dựa nhờ, nên gọi là nhơn nương. Nương theo hư vọng này biến in tuồng có căn thức, lại lấy căn thức làm duyên, thức tánh minh mang không có chỗ dẫn phát. Bèn lấy căn thức của mình biến hiện làm chỗ dạo chơi, nên gọi là duyên hiện. Mới biết hai tướng nhơn duyên nuôi lớn thức lưu chú. Hai tướng có thể hoại mà chơn tướng của thức lưu chú chẳng hoại, chỉ tại trong mê không thể tự giữ. Vì thế chỉ gọi là lưu chú chẳng gọi là chơn, nên có khác là trở lại và không trở lại. Cho nên ngộ thời lưu chú liền chơn, bỗng nhiên biết đường trở về, chóng quên chỗ nương tựa. Do đó, Bồ tát có ra đời chẳng nhờ duyên mà hiện. Nên nói tướng diệt mà lưu chú đến đây mới cứu cánh diệt. Bởi vì mê thời hai tướng hoại và chẳng hoại lần lượt làm nhơn. Song cốt tại mê ngộ vọng phân, chớ chơn tánh không khác. Chỗ này là lý do khiến người trí đương nhiên tự hợp.”

Tóm lại, do vô minh bất giác làm nhân và cảnh giới hư vọng làm duyên, mà sinh ra các tướng nhiễm ô sinh diệt. Hai tướng nhân duyên nuôi lớn thức tương tục. Nghĩa là vì mê nên y nơi tập khí hư vọng hý luận từ vô thủy và

nương nơi cảnh giới phân biệt được thấy bởi tự tâm mà thức lưu chuyển thuận dòng vô minh sinh ra các pháp sinh tử tạp nhiễm. Nhưng chính nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển đó, nếu nhân (vô minh) diệt, thời duyên (cảnh giới) diệt. Sở y nhân diệt và sở duyên diệt thời thức tương tục diệt. Lưu chú triển chuyển hoàn tịnh, nhân duyên trở lại bản tâm thanh tịnh, và thành tựu ngộ nhập chân tâm mau hay chậm là tùy theo căn cơ và trình độ tu hành của hành giả.

---o0o---

BA TÁNH

Sắc thái các pháp sở tri

Thuyết tri thức của đạo lý Duy thức lấy a lại da thức làm trung tâm đề luận chứng rằng hết thảy đều do thức biến hiện. Đối với Nhiếp luận, a lại da là nhân duyên, một trong bốn duyên (ba duyên kia là đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên, tăng thượng duyên), cái nhân tố chính yếu phát sinh các pháp. Pháp đây là pháp sở tri, tức là những đối tượng được biết đến. Pháp bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Căn bản của các pháp sở tri là a lại da. Nói cách khác, a lại da là nguồn gốc của vạn vật, là nơi nương tựa của vạn vật.

Đối với thân mệnh và ngoại giới, Nhiếp luận nói a lại da có tướng mạo sai biệt: “Tướng chung là chủng tử của thế giới ở ngoài, tướng riêng là chủng tử của tự thể riêng biệt. Tướng chung là chủng tử không sinh cảm giác, tướng riêng là chủng tử có sinh cảm giác.” A lại da khi hiện hành tự tánh (tự tánh là các pháp biệt thể khác nhau ở ngoại giới) thời gọi là chủng tử thức, khi hiện hành tự thể (tự thể, nguyên văn là nội xứ, là cái tổng thể gồm cả sáu giác quan tức sinh mệnh và môi trường sinh hoạt, nói chung là quả báo) thời gọi là dị thực thức. Như vậy, a lại da tuy là nguyên lý của vũ trụ nhưng trên phương diện bản thể luận, nó lại là nguyên lý của cá nhân. Hai tác dụng của a lại da là khả năng duy trì thân mệnh và ngoại giới (năng trì) và khả năng phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành (năng biến). Sự phát hiện này tuân theo luật tác nhân duyên và nghiệp báo. Nghiệp tức là hành động, mà hành động tức là nhân. Có nhân thời có quả, quả đó chính là sự phát hiện.

Mỗi chúng sinh đều có thức a lại da. Sinh mệnh và thế giới tự thành là do không những phát hiện cá nhân (tự biến) của mỗi thức a lại da mà còn là phát hiện cộng đồng (cộng biến) của nhiều thức a lại da tùy theo tổng thể

những giá trị của nghiệp báo. Theo ý nghĩa này, thế giới quan của Duy thức thật ra là một hình thái của nguyên lý phổ thông về nhận thức cá nhân. Tuy nhiên, nói vạn pháp duy thức không có nghĩa là nói tất cả mọi đối tượng của nhận thức đều do nhận thức chủ quan sáng tạo ra. Thường ta có khuynh hướng nghĩ rằng thức là chủ thể nhận thức hay là chủ thể tư duy. Theo Duy thức, một thực thể tâm lý không thể tồn tại độc lập với đối tượng của nó được. Cả chủ thể và đối tượng nhận thức (phân biệt và sở phân biệt; kiến phần và tướng phần) đều được chuyển hiện từ bản thể chân thực của thức. Bản thể của thức a lại da là bản thể của vạn pháp. Đó là chân như, là thực tại căn bản tối hậu, là bản thể của Duy thức, là duy thức tánh.

Trong Tam thập tụng, Thế Thân viết: “Thực thể của các pháp là chân như, bởi vì nó luôn luôn là nó, nó là duy thức.” (Bài tụng thứ 25) Phương pháp khảo sát thực tại của Ngài là “tùng tướng nhập tánh”, đi từ hiện tượng tới bản thể, từ tướng tới tánh. Khảo sát hiện tượng không phải chỉ là để khảo sát hiện tượng, mà là để giúp hành giả nhìn thẳng được vào bản chất thực tại không xuyên qua trung gian phân biệt của thế giới khái niệm. Vì Duy thức chú trọng khảo sát vạn pháp trên phương diện hiện tượng, cho nên vấn đề chủ yếu của Duy thức cố nhiên là vấn đề nhận thức. Chìa khóa của nhận thức luận Duy thức là thuyết sắc thái của vạn pháp (Nhất thể pháp tướng) có ba tánh. Thuyết ba tánh liên hệ chặt chẽ một mặt với thuyết tri thức, mặt khác với thuyết Du già quán tướng. Mỗi tánh hay tướng được đặt tên tựa trên một quan điểm riêng biệt. Gọi biến kế chấp tướng là do đứng về mặt nhận thức, y tha khởi tướng là đứng về mặt bản thể, và viên thành thật tướng là đứng trên phương diện tu dưỡng.

Về tướng biến kế, chữ Phạn là parikalpita svabhàva, ngài Huyền Tráng dịch là biến kế sở chấp. Nhiếp luận giải thích biến kế chấp tướng là “nơi sự không thật, duy thức, mà biểu hiện như là thật có”. Duy thức vì các pháp toàn là không thật, không thật ở đây có nghĩa là ý thức giả thiết, là không thể thủ đắc. Nghĩa là tự hai phần kiến và tướng chuyển hiện từ bản thể của thức không có chi là ngã là pháp, thế mà phàm phu mê muội chấp kiến phần là thật ngã, chấp tướng phần là thật pháp. Đó là biến kế sở chấp, nhìn thấy sự vật sai lạc méo mó dưới lăng kính hư vọng phân biệt. Ngã và pháp mà Thánh giáo giả lập tựa vào hai phần kiến và tướng chỉ là một thi thiết giả tạo. Ngã và pháp giả lập chỉ có theo nghĩa tục đế, chứ không có thật theo nghĩa chân đế. Ngã và pháp của phàm phu ngu muội hoàn toàn do vọng tưởng bịa đặt chứ không nương vào một thực thể nào cả. Do đó, biến kế là vọng hữu.

Đôi nghịch với biến kế chấp tướng là viên thành thật tướng, dịch từ Phạn ngữ parinispanna svabhàva. Viên thành thật tướng là thế nào? Giải thâm mật kinh giải thích: “Là chân như nhất quán của các pháp, chân như mà Bồ tát phải do các duyên tố tinh tiến dũng mãnh, tác ý đúng lý, và tư duy tùy hành mới thông đạt, bằng vào sự thông đạt này mà tuần tự tu tập, cho đến vô thượng chánh biến giác mới chứng ngộ viên mãn.” Như vậy, viên thành thật là một thực hữu viên mãn thành tựu vào mỗi và mọi lúc do tinh tấn tu hành và chứng đắc. Nói như thế không có nghĩa là thực hữu ấy có trên phương diện bản thể học và có thể nhận thức bằng hiện lượng hay tỷ lượng. Viên thành thật chỉ hiển lộ trong những quá trình tu chứng đầy gian khổ và không bao giờ biểu hiện trước giây phút chứng ngộ.

Giữa biến kế vọng hữu và viên thành thật thực hữu là y tha khởi tánh, dịch từ tiếng Phạn paratantra svabhàva. Y tha khởi tánh, theo Giải thâm mật kinh, là “đặc tính duyên sinh của các pháp, cái này có thời cái kia có, cái này sinh thời cái kia sinh, khởi từ “Vô minh duyên sinh hành” cho đến “Như vậy là toàn bộ khổ uẩn tập khởi”.” Vậy y tha khởi có nghĩa là tất cả mọi hiện tượng đều do những mối quan hệ hỗ tương mà được thành lập. Trừ pháp tắc quan hệ, không có một vật gì tuyệt đối cả. Vạn hữu trong thế gian là tương đối, có là có trong tương quan. Do đó, y tha là giả hữu.

Theo thuyết ba tánh, thế giới hiện tượng có đủ ba mặt. Mặt y tha là thấy các pháp do nhân duyên mà có, đó là có một cách tương đối. Thức chẳng hạn, là pháp y tha khởi; nó hiện hữu nhờ các duyên chứ không phải cái gì thật có. Nơi y tha mà thấy ngã thấy pháp thời đó là mặt biến kế, có mà chỉ có với vọng chấp, gọi là tình có lý không. Đó là có một cách sai lầm. Chẳng hạn như trường hợp chấp hai phần kiến tướng của thức là thật ngã thật pháp. Nhờ tu hành chứng đạt lý hai không, không ngã không pháp, chuyển thức thành trí, bấy giờ thấy có là có đối với tuệ giác, gọi là tình không lý có. Đó là mặt viên thành, có một cách đích thực. “Ngộ nhập viên thành thật thời xa lìa chấp y tha và biến kế.” (Kinh Đại Phật đánh)

Tuy nhiên chớ có hiểu lầm mà cho rằng theo thuyết ba tánh, thế giới, cái thế giới trong đó chúng ta đang sống, được chia thành ba, và ba thành phần ấy cấu tạo nên thế giới. Cũng không có nghĩa là có ba thế giới riêng biệt khác nhau. Thế giới vào bất cứ lúc nào luôn luôn vẫn đồng là một nhưng được nhận thức như biến kế, hay y tha, hay viên thành, tùy theo nhân duyên thời tiết. Sáu cõi luân hồi, trời (thiên), phi thiên (a tu la), người (nhơn), địa ngục, ma đói (ngạ quỷ), thú vật (súc sanh) cũng vậy, đều là giả thiết đặt, tuy đồng

một thế giới đó, nhưng dù như được nhận thức từ những tâm trạng khác nhau, tất cả đều không thật có.

Thế giới trong đó ta đang sống bản nguyên vốn không nhiễm không tịnh, luôn luôn là như thế (yathabhùta), thế tánh của nó là Không. Thế giới không nhiễm không tịnh ấy chính là thế giới của chân tâm. Tuy nhiên, qua những hỗ tương tác dụng với thế giới ấy, vọng tưởng dấy niệm chạy theo ngoại cảnh, nhận lấy cái niệm chạy theo ngoại cảnh làm tâm mình, rồi chấp ngoại vật là vật sở hữu của mình, cho nên cái thế giới ta đang sống trở thành thế giới biến kế sở chấp. Đó là thế giới được nhận thức bởi tâm ô nhiễm, chuyển biến từ thế giới của chân tâm bởi hư vọng phân biệt.

Cũng thế giới ấy mà các bậc Hiền Thánh lại thấy không tạp nhiễm, không biến kế. Đó là do sự thông suốt các pháp vốn không tự tính, sự liễu đạt nguyên lý hai không, sắc tâm bất nhị, thật tánh các pháp là duy thức. Cùng sống chung trong một thế giới, các Ngài cũng thấy như chúng ta mùa hè nóng, mùa đông lạnh, trời xanh, mây trắng, liễu lục, bông hồng. Nhưng với tâm dứt vọng, với cái nhìn được mở rộng trước giác quan nội tại đã thức tỉnh, các Ngài nhận chân thật có một thế giới viên thành. Gọi là viên thành vì viên mãn thành tựu do tinh cần nỗ lực thực hành một tiến trình luyện tâm gian khổ nhằm thâm nhập thực tướng và chân như. Nói cách khác, các Ngài trùng tâm thế giới của chân tâm thành cái thế giới viên thành, lìa các phân biệt, dứt hết hý luận. Đứng về phương diện nhận thức, thế giới viên thành do tuệ giác chứng ngộ chính là niết bàn, là sự dập tắt của mọi vọng tưởng biến kế. Niết bàn là tự thân thực tại, là chân như và thắng nghĩa của các pháp.

Cũng đều là một thế giới, nhưng khi chấp duyên khởi là có thời hiện ra thế giới vọng tưởng biến kế, khi chứng ngộ duyên khởi là Không thời hiện ra thế giới viên thành thật. Thế giới ấy như thế nào mà có thể khi thời chuyển biến thành thế giới biến kế của kẻ phàm phu, khi thời chuyển biến thành thế giới viên thành của bậc Thánh trí? Theo Duy thức, đó chính là thế giới với bản tính y tha khởi, gọi tắt là thế giới y tha. Vì y tha hàm ý “duyên khởi” (pratitya samutpada) nên thế giới y tha là thế giới các pháp hữu vi (hiện tượng) trong đó chúng sinh chìm đắm trong luân hồi sinh tử và cũng trong đó chúng sinh có thể chứng nghiệm niết bàn ngay ở hiện tại, ngay bất cứ giây phút nào cắt đứt được mọi mối ràng buộc của tham lam và dục vọng. Thế giới y tha triển chuyển biến đổi trong những giây phút thực chứng ấy. Do đó, thuyết ba tánh không những giải thích về cấu trúc của thế giới ta đang sống, mà còn đặt nền tảng làm chỗ nương cho những triển chuyển biến đổi như vậy có thể xảy ra.

Không một không khác

Trong Nhiếp luận, cấu trúc của thế giới ba tánh được mô tả trong một đoạn văn xây dựng quanh chữ Phạn paryàena. Phát xuất từ chữ paryàya có nghĩa là “chữ đồng nghĩa” (synonym), chữ paryàena cũng được định nghĩa là “chữ đồng nghĩa” hay “một chữ có thể cải biến”. Nó còn có nghĩa là “luân lưu”, “lần lượt luân phiên”. Huyền Tráng dịch là dị môn, dị danh, biệt danh, tất cả đều thuận hợp với “chữ đồng nghĩa”. An Huệ định nghĩa paryàya là “tên khác” (dị danh; namàntara) và nói: “paryàya cho biết một sự vật (artha) có nhiều tên gọi khác nhau (sabda).” Ghép với chữ dharma, dharma-paryàya được dịch là pháp môn (cửa vào Đạo). Các giáo lý mà đức Phật thuyết dạy, đòi lấy đó làm phép tắc, nên kêu là pháp. Pháp áy là nơi thông đạt cho chúng sinh, do đó mà vào Đạo và đắc Đạo, nên kêu là môn. Đạo Phật rất nhiều pháp môn, muốn tỏ số nhiều ấy, người ta nói tám vạn bốn ngàn pháp môn. Sở dĩ có nhiều pháp môn là vì đức Phật thuyết giảng đạo lý tùy theo sự khác nhau vô lượng của thính chúng về mọi mặt, như căn cơ, trình độ, ngôn ngữ, lý luận, v.v... Như vậy cũng có nghĩa là, một thực tại mà có thể gọi theo nhiều tên sai khác, hay một thực tại mà có thể thuyết giảng luân lưu nhiều cách khác nhau. Tóm lại, paryàya và paryàena đều hàm ý khả năng chuyển biến ra nhiều mặt, khả năng triển chuyển ra nhiều tên gọi khác nhau.

Sau đây là đoạn văn Nhiếp luận dùng chữ paryàena để diễn tả ba mặt khác nhau của cùng một thế giới: “Ba tánh khác nhau hay không khác? Nên nói không phải khác nhau, hay không phải không khác. Bởi vì y tha do mặt khác (paryàena) mà chính y tha là y tha (paratantra), do mặt khác (paryàena) mà chính y tha là biến kế (parikalpita), do mặt khác (paryàena) mà chính y tha là viên thành (parinispāna). Do mặt nào mà chính y tha là y tha? Là do chúng tử đã huân tập mà khởi ra. Do mặt nào mà chính y tha là biến kế? Vì là đối tượng của biến kế, là sở chấp của biến kế. Do mặt nào mà chính y tha là viên thành? Là tuyệt đối không như cái có của đối tượng biến kế.”

Trong đoạn văn trên, có ba chuyển biến liên hệ đến bốn danh từ: y tha là y tha, y tha là biến kế, và y tha là viên thành. Y tha được nói đến trước tiên và chiếm một vị trí đặc biệt và nổi bật trong ba chuyển biến. Trong Nhiếp luận y tha được trình bày theo “nhị phân y địa”, nghĩa là chia ra hai phần nhiệm và tịnh: “Nơi y tha, biến kế là tạp nhiệm, viên thành là thanh tịnh, và y tha khởi lên hai phần ấy.” Lời văn như vậy là đã ám chỉ khả năng triển chuyển của y tha. Chữ phần ở đây không có nghĩa là hợp lại hai phần ấy thời hiện

thành y tha. Nên hiểu đó là hai mặt tự lộ ra khi y tha chuyển biến. Như thế thời mâu thuẫn chẳng đối với sự chia y tha ra làm ba mặt như trong đoạn văn trên? Hơn nữa, làm thế nào để phân biệt giữa hai y tha trong câu: “do mặt khác mà chính y tha là y tha”?

Nói “do mặt khác mà chính y tha là y tha” tất nhiên là đã thấy có một sự khác biệt giữa y tha đầu và y tha sau mà vẫn đồng nhất hóa chúng. Y tha đầu biểu hiện tâm chân như, cái tánh không sinh không diệt và bao trùm tất cả nhân quả, thánh phàm, y báo chánh báo, ..., nguyên văn chữ Hán gọi là “nhứt pháp giới đại tổng tướng pháp môn thể”. Đúng ra, cái tánh này không thể dùng ngôn ngữ mà nói ra, nhưng vẫn gọi tên là y tha bởi vì theo Phật, muốn giải thoát thời phải thấu suốt “lý duyên khởi” (pratitya samutpada) để đến được thực tại cứu cánh tức chân như. Do đó, lý duyên khởi biểu hiện thực tại cứu cánh và y tha không gì khác hơn là pháp tắc duyên khởi. Y tha sau thời ngược lại có một ý nghĩa cụ thể hơn. Thực tại cứu cánh tự giới hạn và biểu lộ như thực tại của thế giới ta đang sống, tức là của thế giới y tha, thế giới các pháp duyên sinh. Sự quan hệ giữa hai y tha đầu và sau giống như sự quan hệ giữa hai cách giải thích lý duyên khởi. Một là theo công thức “cái này có thời cái kia có, ...”. Hai, cụ thể hơn, là theo thuyết mười hai nhân duyên, bắt đầu từ vô minh và chấm dứt nơi sinh, lão, và tử.

Khi nói “do mặt khác mà chính y tha là y tha”, danh từ “mặt khác” (paryàyena) có thể hiểu phát biểu một sự giới hạn, nghĩa là y tha đầu tự giới hạn để trở thành y tha sau. Hiểu như vậy thời hai y tha không một không khác. Ta cũng có thể tìm hiểu quan hệ giữa hai y tha theo một cách khác như sau. Y tha đầu là căn bản hữu pháp (dharmin), chủ thể của mệnh đề “chính y tha là y tha”, và xem như pháp tánh (dharmatà). Còn y tha sau tác dụng như một pháp (dharma) là thuộc tính của chủ thể, xem như để giới hạn chủ thể. Và câu “chính y tha là y tha” có nghĩa là pháp tánh và pháp chẳng phải khác chẳng phải một. Trong thuyết ba tánh, quan hệ “Không phải là cái ấy, cũng không phải là cái khác” (phi nhất phi dị) được hiểu đó là một pháp tắc luận lý do chữ paryàyena dẫn khởi, phát biểu khả năng chuyển biến ra nhiều mặt, hay khả năng triển chuyển ra nhiều tên gọi khác nhau.

Thế giới y tha không thể nhận chân bằng suy luận, mà chỉ hiển lộ đối với những bậc Hiền Thánh đã thành tựu thiết lập trí tuệ viên mãn. Thế giới y tha là đối tượng chuyển hiện của thức, hằng chuyển như dòng nước dốc, nhưng khi ý thức khởi lên thời đình trụ lại và chuyển biến thành tợ ngoại cảnh. Do năng lực phân biệt huân tập về ngã pháp, nên khi các thức sinh khởi, tợ ngoại cảnh liền biến thành ra tướng tợ ngã, tướng tợ pháp. Tướng ngã pháp

đó tuy ở nội thức, nhưng do phân biệt mà hiện ra tương tự như là cảnh ở bên ngoài (nhân duyên giả). Các loài hữu tình từ vô thủy đến nay, duyên theo tướng tự ngã tự pháp đó, chấp cho là thật ngã, thật pháp. Như người chiêm bao, do sức chiêm bao mà trên tâm họ hiện ra các tướng tự như là cảnh ở bên ngoài, rồi duyên theo đó mà chấp cho là thật có ngoại cảnh.

Cái thật ngã, thật pháp vì mê muội mà chấp trước đều không thật có, chúng chỉ tùy theo vọng tình mà bịa đặt ra, cho nên nói chúng là giả. Đó là phân biệt biến, phân biệt giả. Nội thức biến ra tự ngã tự pháp, tuy có mà không phải thật có tánh ngã pháp, nhưng tự như là có ngã pháp hiện ra, nên nói là giả. Đây là nhân duyên biến, nhân duyên giả. Ngoại cảnh hiện khởi theo vọng tình mà tưởng thật và thật ngã, thật pháp nương đó mà vọng chấp tạo nên cái gọi là thế giới biến kể sở chấp. Đó là thói thường của “kẻ phàm phu mê tối đối với sự thật bèn khởi ra các tướng của các pháp, chấp lấy tướng mà cho ra danh, y theo danh mà giữ lấy tướng, bởi chỗ giữ lấy chẳng chân thật, nên kêu là vọng tưởng.” (Đại thừa nghĩa chương)

Sự triển chuyển thế giới y tha thành thế giới biến kể được Nhiếp luận mô tả như sau.

“Có năng biến kể (parikalpa), có sở biến kể (parikalpya), biến kể mới thành. Nên nhận thức rằng ý thức (ở đây là ý và ý thức) là năng biến kể, vì nó là chủ thể phân biệt. Còn y tha là sở biến kể. Khi biến kể làm cho y tha thành cái sở biến kể, do vọng kiến mà chấp trước, nên biến kể được gọi là biến kể chấp (parikalpita).”

Theo trên, muốn từ thế giới biến kể trở lại thế giới y tha với bản nguyên trong sạch thời phải tinh cần tu tập đoạn dứt hết vọng tưởng và biến kể chấp. Khi ấy, thật tánh viên mãn thành tựu của các pháp do hai không (ngã không, pháp không) hiển lộ, gọi là viên thành thật, biểu thị tính biến khắp, thường hằng, và không phải hư vọng sai lầm. Tánh viên thành thật đó chính là tánh chân như do từ y tha khởi thường xa lìa tánh biến kể sở chấp. Do đó, viên thành thật với y tha khởi chẳng phải khác, chẳng phải không khác.

Như thế, y tha có đủ ba tánh, lúc mê cũng như lúc ngộ. Lúc mê thời nơi y tha chỉ thấy biến kể (ngã pháp) mà không thấy viên thành (chân như), lúc ngộ thời trái lại. Trong cả hai trường hợp, triển chuyển thành biến kể và triển chuyển thành viên thành, khả năng triển chuyển biến đổi được mô tả bằng danh từ paryàyena. Vì y tha là thế giới duy nhất và hoàn toàn y tha, cho nên trong trường hợp thế giới biến kể, thế giới hoàn toàn là biến kể, không có y

tha, không có viên thành. Cũng như vậy, khi thế giới là viên thành thời thế giới hoàn toàn viên thành, không có y tha, không có biến kế. Nhiếp luận nói về khả năng triển chuyển biến đổi của paryaya, nghĩa là thực tại đồng thời vừa một vừa khác như sau:

“Nếu do những mặt khác nhau mà y tha có ba tánh, thời vì sao ba tánh ấy không thành ra không khác gì nhau? Vì nếu do mặt khác mà y tha là y tha, thời không do chính mặt ấy mà y tha là biến kế và viên thành. Nếu do mặt khác mà y tha là biến kế, thời không do chính mặt ấy mà y tha là y tha và viên thành. Nếu do mặt khác mà y tha là viên thành, thời không do chính mặt ấy mà y tha là y tha và biến kế.”

Như vậy thế giới là duy nhất và cùng một thế giới, vốn là y tha triển chuyển biến đổi ra khác, hoặc mặt thế giới tạp nhiễm mê muội, hoặc mặt thế giới thanh tịnh và giác ngộ. Nhiếp luận đã dựa vào đặc tính thực tại đồng thời vừa một vừa khác để thông thích nhiều đoạn kinh khó hiểu như sau.

“Vì sao đức Thế Tôn đã mật ý nói như sau trong kinh Phạm vấn: Như Lai không sinh tử, không niết bàn? Ấy là Ngài nói theo cái mật ý: nơi y tha, biến kế với viên thành, tức sinh tử với niết bàn, không có sai khác. Tại sao? Vì chính nơi y tha, do mặt biến kế mà thành sinh tử, do mặt viên thành mà thành niết bàn.”

“Đức Thế Tôn có chỗ nói các pháp thường, có chỗ nói các pháp vô thường, có chỗ nói các pháp không phải thường không phải vô thường. Ngài đã dựa vào mật ý nào mà nói như vậy? Nơi y tha, do viên thành nên thường, do biến kế nên vô thường, do đó cả hai phần nên không phải thường không phải vô thường. Đức Thế Tôn đã căn cứ mật ý này mà nói như vậy. Như thường, vô thường, và không phải cả hai, thời khổ, vui, và không phải cả hai, tịnh, bất tịnh, và không phải cả hai, không, bất không, và không phải cả hai, ngã, vô ngã, và không phải cả hai, tịch tịnh, không tịch tịnh, và không phải cả hai, có tự tánh, không tự tánh, và không phải cả hai, bản lai tịch tịnh, không phải bản lai tịch tịnh, và không phải cả hai, tự tánh niết bàn, không phải tự tánh niết bàn, và không phải cả hai, cũng là như vậy. Đại loại như vậy, những sự sai biệt mà toàn là ngôn ngữ mật ý của đức Thế Tôn, hãy do ba tánh mà quyết liễu cho thích hợp”.

Do khả năng triển chuyển biến đổi như trình bày trên mà tánh y tha khởi có thể xem như cơ sở y cứ (àsraya; y), nghĩa là nguyên nhân và nền tảng nương tựa của hai tánh biến kế sở chấp và viên thành thật. Chính bởi hai tánh biến

kế và viên thành là hai mặt khác nhau của tánh y tha khởi nên thế giới biến kế có thể chuyển biến thành thế giới viên thành qua trung gian của thế giới y tha.

---o0o---

Chuyển y

Đạo Phật là đạo Giác ngộ. Sự tu dưỡng trí thức là cả một vấn đề của Đại thừa, của Duy thức. Nếu mỗi người đều cố tu tập cho tâm mình trở lại cái bản thể trong sạch của nó, thời sẽ được sáng suốt triệt để, được đến bờ bên kia (paramita) là bờ giác ngộ giải thoát hoàn toàn. Trên quan điểm của thuyết ba tánh, đó là sự chuyển bên từ thế giới biến kế sở chấp sang thế giới viên thành thật. Vì thế, hai tánh biến kế chấp và viên thành thật trở thành đề mục quán chiếu chính yếu. Về mặt tu dưỡng, biến kế chấp và viên thành thật là hai đối cực, và mọi phương pháp tu tập đều phát xuất từ sự thông đạt ý nghĩa tương đối của hai cực ấy và những mối tương quan liên hệ giữa chúng theo đường lối giải thích của thuyết ba tánh.

Nói một cách tổng quát, đạo lý của bất kỳ tôn giáo nào cũng thế, đều được xây dựng chung quanh hai cực đối chiếu tác dụng lẫn nhau. Có tôn giáo nhất quyết phân cách hai cực, chẳng hạn, một bên là Thượng Đế, một bên là loài người. Thượng đế luôn luôn có ngôi vị cao hơn ngôi vị của con người, không thể có sự bình đẳng và siêu hợp giữa hai ngôi vị ấy. Phật giáo trái lại chủ trương hai cực, như Phật và chúng sinh, phiền não và Bồ đề, luân hồi và niết bàn, tục đế và chân đế, hý luận và tánh Không, ... là không một, không khác. Tuy nhiên, vấn đề vẫn đặt ra là có thể nào có một giải pháp làm giảm trừ khoảng cách và sự sai biệt giữa hai cực đến độ có thể đồng nhất hóa chúng hay không.

Đạo lý Duy thức đề ra thuyết tri thức và thuyết ba tánh làm nguyên lý căn bản biện minh quả thật có một giải pháp như vậy. Theo thuyết tri thức, tất cả mọi pháp sở tri đều là Duy thức biến, nghĩa là đều là tướng hiện hữu của thức. Có hai cách thức biến. Cách thứ nhất, nhân duyên biến, có nghĩa là có đủ nhân duyên thời mới hiện hữu. Như sợi dây hiện hữu được là do có duyên gai kế hợp lại, có tướng có dụng, chứ không phải như lông rùa, sừng thỏ. Mọi hiện hữu trong thế gian cũng vậy, do thức phân biệt danh tướng, sắc, tâm, huân tập vào a lại da thức nhiều đời nhiều kiếp thành chủng tử (tập khí, thói quen) cố hữu, nên khi thức móng khởi thời liền hiện ra đủ các tướng đúng như khi được huân tập vào a lại da thức. Trong đó tự phân biệt ra kiến phần có năng lực nhận biết và tướng phần là đối tượng của nhận biết.

Kiến, tướng phần như vậy là nhân duyên biến. Tất cả chỉ có thấy và bị thấy, biết và bị biết, chứ không gì khác.

Cách thứ hai, phân biệt biến, là những điều do vọng tình phân biệt biến ra, hoàn toàn chủ quan ảo tưởng, như đi đập nhằm sợi dây tưởng lầm là con rắn. Cũng như thế, kiến phần và tướng phần nói trên không phải là ngã và pháp, người và vật. Nhưng tâm phàm phu phân biệt sai lầm cho đó là ngã và pháp, là người và vật. Nếu tướng ngã pháp này được huân tập mãi vào a lại da thức thành chủng tử có sẵn, thời khi thức móng khởi lên liền thấy ngã pháp.

Những gì do phân biệt biến (phiền não chướng) thời dễ thay đổi và loại bỏ. Những gì nhân duyên biến (sở tri chướng) thời khó thay đổi và loại bỏ. Những gì do tâm thức riêng của mỗi người biến ra (biệt biến) thời dễ thay đổi, còn những gì do nhiều tâm thức của nhiều hữu tình chung biến ra (cộng biến) thời khó thay đổi. Nói Duy thức biến cũng đồng nghĩa với nói “y thức biến”. Y thức biến cũng tức y thức khởi. Nói y tha là nói nương cái khác, cái khác là phiếm chỉ, còn nói y thức là chỉ đó tức là thức, chỉ định cụ thể. Thức là một trong những duyên cho các hiện hữu, nhưng là cái duyên đặc biệt, rõ rệt bao quát hơn cả, cho nên không nói y tha khởi chung chung mà nói thẳng y thức biến, y thức khởi, hay a lại da duyên khởi.

Nói tổng quát, thức gồm đủ năm mặt: (1) mặt tự tướng, tức tám thức Tâm vương; (2) mặt tương ưng tức sáu vị Tâm sở (5 Biến hành, 5 Biệt cảnh, 11 Thiện, 6 Căn bản phiền não, 20 Tùy phiền não, 4 Bất định); (3) mặt sở biến, tức hai phần kiến và tướng; (4) mặt phận vị tức hai mươi bốn pháp Bất tương ưng hành; (5) mặt thực tánh, tức chân lý, chân như thật tánh của bốn thức trên. Như vậy, mặt thực tánh là lý, bốn mặt kia là sự. Năm vị pháp này bao quát hết thấy pháp thế gian, xuất thế gian, hữu vi, vô vi, hữu lậu, vô lậu. Chúng đều không là thức, đều là biểu hiện của thức, nên gọi là Duy thức.

Mỗi mỗi hữu tình từ vô thủy vốn có tám thức, sáu vị tâm sở, các pháp sự lý như vậy. Chúng chỉ hiện hữu được trên thức, ngoài thức ra thời không thể biết có gì cả. Nếu ta tưởng tượng có một hiện tượng gì ở ngoài thức, thời nó cũng là thức biến, vì nó là tướng của thức tưởng tượng ra.

Theo thuyết ba tánh, Duy thức có nghĩa là bỏ đi hai chấp ngã và pháp thật có, và giữ lấy thức tướng y tha khởi và thức tánh viên thành thật. Các pháp y tha khởi là tướng của thức. Hai không (ngã không, pháp không) hiển lộ tánh viên thành thật là tánh của thức. Hiện thị viên thành thật và y tha khởi bất tức bất ly, chẳng một chẳng khác.

Về mặt lý thuyết, thế giới biến kế tự nó không thể nhảy vọt biến thành thế giới viên thành, mà phải qua trung gian của thế giới y tha. Nói cách khác, trong đời sống thường ngày, thức luôn luôn bị xem là hư vọng phân biệt. Vì vọng tưởng và biến kế chấp là thức biến cho nên có thể hoàn toàn bị dập tắt sau một quá trình tu tập đến khi chứng được quả chuyển y. Chuyển có nghĩa là chuyển bỏ phiền não chướng và sở tri chướng mà chuyển được đại Bồ đề và đại niết bàn. Y có nghĩa là y tha khởi, nguyên lý nhân duyên sinh. Vậy chuyển y có nghĩa là hành giả phá trừ vọng tưởng và biến kế chấp đạt đến sự thanh tịnh của viên thành thật, viên thành thật không rời y tha khởi, lấy y tha khởi làm chỗ nương tựa. Nhiếp luận nói: “Chuyển y là chính y tha khi nổi lên sự đối trị thời chuyển bỏ phần tạp nhiễm mà chuyển được phần thanh tịnh.” “Chuyển bỏ phần tạp nhiễm và chuyển được phần thanh tịnh” là dịch chữ Hán “chuyển xả và chuyển đắc” của ngài Huyền Tráng.

Cơ cấu chuyển xả và chuyển đắc là sát na tương tục triển chuyển tức thời kàrana <==> kàrya của y tha, đối tượng chuyển hiện của thức. Như vậy, chuyển y là chuyển thức nhân duyên tức thức a lại da. Trước quả vị Phật, chuyển y chỉ phân đoạn tạp nhiễm. Đến quả vị Phật, chuyển y mới vĩnh đoạn tạp nhiễm.

Quá trình luận lý giải thích sự thành tựu quả chuyển y tức là mô tả tánh viên thành thật hiển lộ như thế nào được trình bày trong bài tụng 21, Duy thức Tam thập tụng của Thế Thân: “Tự tánh y tha khởi, Do duyên phân biệt sanh. Viên thành thật nơi đó, Thường xa lìa (rahitatà) biến kế.” Trong bản chú sớ Tam thập tụng, ngài An Huệ biện giải bài tụng ấy như sau: “Khi y tha khởi vĩnh viễn hoàn toàn được giải phóng khỏi sự phân hai chủ thể - đối tượng, thời đó là viên thành thật.” Sau đó, Ngài nói thêm: “Sự xa lìa (rahitatà) không gì khác hơn là pháp tánh, là thật tướng (của y tha khởi).” “Xa lìa” hiểu như vậy gần giống nghĩa của chữ “tan rã” (thoát lạc) mà Đạo Nguyên khi còn học Thiền ở Trung Hoa thường được nghe tôn sư bảo: “Thân tâm tan rã; tan rã thân tâm.” Do đó, có thể nói rằng: “y tha khởi tan rã và trở thành viên thành thật”.

Mục đích của Duy thức là giúp chúng sinh đạt được quả chuyển y, tức giải phóng các thức khỏi biến kế chấp. Các pháp sở tri đều bất tịnh. Sự giải phóng có nghĩa là sự chuyển bất tịnh thành tịnh. Vì chuyển không có nghĩa tiêu diệt hay phóng khí cho nên tịnh và bất tịnh cùng một thực thể. Cho nên chuyển y là “chuyển thức đắc trí”, trí là tuệ giác trong sáng không còn có phân hai chủ thể và đối tượng. Nhìn một bông hoa, bậc giác ngộ cũng thấy như mọi người rằng đó là một bông hoa. Chỉ khác là ở chỗ bông hoa của bậc

giác ngộ không phải do biến kế chấp tạo tác, bông hoa với bậc giác ngộ là một.

Nếu tất cả chúng tử đã được chuyển từ bất tịnh sang tịnh rồi thì a lại da được chuyển thành Đại viên cảnh trí, nhìn thấy thực tại tự thân, mặt mũi chân thực của vạn pháp. Ở địa vị Kiến đạo và Tu đạo, thức mạng na thường duyên với thức Dị thực hoặc Vô cấu tịnh thức (tức a lại da thức) mà khởi lên trí Bình đẳng tánh, thấy được tính cách bình đẳng và đại hòa của vạn pháp bao la để có thể hóa hiện tự do trong công tác độ sinh. Khi ý thức đạt đến địa thứ bảy, Viên hành địa, mạng na tách rời ra khỏi a lại da, không còn chấp trì a lại da làm đối tượng, tà kiến vô thức về sự tồn tại của ngã hoàn toàn tiêu diệt. Tuy nhiên, phải đợi đến khi đạt tới địa thứ tám, Bất động địa, ý thức mới đủ khả năng tiêu diệt tà kiến về sự tồn tại của pháp. Chỉ khi nào đạt tới địa cuối cùng, Pháp vân địa, thì ý thức mới chuyển thành Diệu quan sát trí, nhìn thấu được vào tâm lý của mọi chúng sinh, biết được mọi nhu yếu và mọi vấn đề, mọi khó khăn của họ cùng là những giáo lý và phương pháp thích hợp để giúp họ tự độ. Năm thức cảm giác sẽ được chuyển thành trí Thành sở tác, diệu dụng không có biên giới: nó có thể thực hiện những phép nhiệm màu để giúp trong công tác lợi sinh độ vật.

Đúng theo lời Phật dạy trong Giải thâm mật kinh, muốn ngộ nhập Duy thức tức viên thành thật tánh, “Bồ tát phải do các duyên tố tinh tiến dũng mãnh, tác ý đúng lý, và tư duy tùy hành mới thông đạt, bằng vào sự thông đạt này mà tuần tự tu tập, cho đến vô thượng chánh biến giác mới chứng ngộ viên mãn”, luận Thành duy thức trình bày rõ ràng năm giai đoạn mà Đại thừa Bồ tát từ khi mới phát tâm cho đến khi thành Phật phải trải qua.

“1. Tư lương vị, chuẩn bị hành trang, lương thực để lên đường. Đó là giai đoạn mà Bồ tát tu các phước thiện nghiệp, tích lũy thật nhiều công đức.

2. Gia hành vị, khởi sự tu tập. Với phước thiện nghiệp đã được tích lũy, Bồ tát khởi sự tu tập, quán sát thực tướng và chân như, tức yếu tính và bản thể của tồn tại.

3. Thông đạt vị, giai đoạn thấu suốt, hay cũng gọi là kiến đạo vị, giai đoạn bắt đầu thấy sự thật, nhận thức được thực tướng và chân như.

4. Tu tập vị, giai đoạn lần lượt thâm nhập thực tướng và chân như, lần lượt diệt trừ vô minh.

5. Cứu cánh vị, giai đoạn chờ thời tiết nhân duyên thích hợp để thành Phật.”
(Phương tiện thiện xảo, Tuệ Sỹ. Tập san Nghiên cứu Phật học số 4)

Năm vị thứ trên là lịch trình tu tập để dần dần ngộ nhập Duy thức. Ở trong Tư lương vị, đối với lý Duy thức tướng, tánh, Bồ tát tin hiểu sâu xa. Ở trong Gia hành vị, dần dần khắc phục diệt trừ sở thủ, năng thủ, nhờ đó dẫn phát sanh trí chơn kiến đạo. Ở trong Thông đạt vị, thông đạt đúng như thật lý Duy thức tướng, tánh. Ở trong Tu tập vị, thời đúng như lý đã thông đạt, nhiều lần tu tập khắc phục dứt trừ các chướng. Đến Cứu cánh vị, ra khỏi mọi chướng, được tròn sáng, tận đời vị lai giáo hóa hữu tình, khiến họ cũng ngộ nhập được Duy thức tướng, tánh.

Đoạn văn sau đây trích từ Nhiếp luận dẫn luận Đại thừa trang nghiêm kinh diễn tả lịch trình ngộ nhập gồm năm địa vị kể trên.

“1. Phước đức và trí tuệ hai thứ tư lương ấy Bồ tát khéo cụ bị một cách vô giới hạn, đối với pháp đã tư duy và khéo quyết trạch rồi thời biết ý nghĩa của pháp ấy chỉ là danh ngôn.

2. Nếu biết mọi ý nghĩa chỉ là danh ngôn, trú ở nơi đạo lý duy tâm, thời thể là hiện chứng pháp tánh, nên (cảnh và tâm) cả hai phần ấy đều loại bỏ.

3. Thể hội rời tâm thời không có cảnh riêng, do đó thể hội tâm cũng không có: người có tuệ giác thấu suốt hai cái đều không nên đứng nơi pháp tánh bất nhị.

4. Người có tuệ giác do sức mạnh của trí Vô phân biệt mà thường xuyên thuận hành pháp tánh một cách cùng khắp và bình đẳng, hủy diệt cái khối làm lỗi vắn vít, tựa như được phẩm rất tốt tiêu tan mọi chất độc.

5. Diệu pháp Phật dạy rất khéo xác lập. Hãy đặt tuệ giác và bắt rễ vào trong diệu pháp ấy, thấu hiểu ý niệm và nghĩa thú chỉ là phân biệt (tức hư vọng phân biệt; thức), mạnh mẽ và mau chóng mà về bên bờ của biển cả công đức.”

Trên phương diện luận lý học Phật giáo, khái niệm chuyển y tựa trên luật đồng quy nhất (tàdātmya), một hình thái của nguyên lý nhất đa tương tức của Hoa nghiêm. Bất tịnh và tịnh, thức và trí, đều cùng một căn bản hữu pháp là y tha khởi tánh, hay theo tánh Không thời gọi đó là duyên khởi. Những giai đoạn tu tập ngộ nhập Duy thức dẫn khởi các bước triển chuyển của y tha khởi tánh như thế nào?

Trong hai giai đoạn tu tập đầu, tuy không có “ngã”, nhưng vẫn thấy có tâm thức để nhận diện sự phát sinh, có mặt, và tàn hoại của những hiện tượng tâm lý (tâm sở). Mọi sinh khởi đều là danh tự giả tướng. Là tâm thời không có cảnh riêng. Thuyết tri thức giải thích ngoại cảnh theo vọng tình mà bịa đặt chứ chẳng phải có như thức, còn nội thức chắc chắn nương nhân duyên sanh, nên chẳng phải không như cảnh. Nói duy có thức là để khiến trừ cái bệnh vọng chấp cho thật có các pháp độc lập với thức.

Tuy nhiên thuyết tri thức tự nó không thể bác bỏ sự chấp Duy thức là thật có, bởi vậy phải cần thuyết ba tánh để giải thích thức là pháp y tha khởi như huyền, không thật. Nếu chấp thật có Duy thức, thời đó cũng là pháp chấp. Thuyết ba tánh lấy y tha khởi làm cơ sở y cứ cho biến kế chấp và viên thành thật. Do đó, ta hiểu được nguyên nhân và căn cứ chuyển y. Tâm thức vì do nhân duyên sinh nên không thật có. Cả tâm thức chủ thể lẫn thế giới đối tượng đều không thật có và quan hệ nhận biết giữa hai cái mốc chủ thể và đối tượng ấy cũng không có nốt. Đó là thành quả thiền định nói đến trong ba giai đoạn tu tập cuối.

Cuối cùng, thức (vijñāna) cũng bị phủ định, và Duy thức (vijñaptimātrata) là Viên thành thật tánh, là thật tánh của thức. Cái mà Duy thức khẳng định là vijñapti, chỉ bản thân của thức, nhưng cũng dịch là thức. Vijñāna khác với vijñapti ở chỗ là vijñāna luôn luôn có thiên hướng nghiêng về phía hư vọng phân biệt. Như vậy, khác với thuyết tri thức chỉ đề cập khả năng triển chuyển trong thế giới các pháp sở tri mà thôi, thuyết ba tánh thực tiễn hơn minh giải tường tận khả năng triển chuyển từ thế giới biến kế thành thế giới viên thành. Đó là nhịp cầu nối liền thuyết tri thức với thuyết quán tưởng Du già.

Quả thật thiếu sót nếu chỉ xét đến vấn đề chuyển y khi luận bàn về khả năng triển chuyển hai chiều kàraṇa \longleftrightarrow kàrya của y tha khởi. Bởi vì chuyển y là sự chuyển biến một chiều từ cực biến kế chuyển lên cực viên thành, từ phiền não chuyển thành Bồ đề, từ chúng sinh chuyển thành Phật. Muốn nói đầy đủ thời phải đề cập sự chuyển biến theo chiều ngược lại từ cực viên thành chuyển xuống cực biến kế, từ Bồ đề xuống phiền não, từ Phật xuống chúng sinh. Sự chuyển biến ngược chiều này có tên gọi là hồi hướng.

Chữ Phạn parināma được dịch là triển chuyển hay chuyển biến trong thuyết tri thức và thuyết ba tánh còn có một nghĩa khác khi được dịch là hồi hướng. Những chữ Phạn họ hàng với chữ parināma như parināmanā, parināti cũng được dịch là hồi hướng. Chữ Hán “hồi” là “xoay lại” và “hướng” là “day

qua”. Có thể hiểu chữ “hồi hướng” nhiều cách khác nhau, nhưng ở đây, phải hiểu là “chúng sinh hồi hướng”. Nghĩa là xoay lại công đức mà mình thu hoạch được, day qua chúng sinh, hiến dâng công đức ấy cho chúng sinh, trông cho tự mình và chúng sinh đều thành Phật quả. Chuyển y là mong chúng Đại trí, hồi hướng là do tâm nguyện Đại bi. Đó là lý tưởng Bồ tát, tóm tắt trong tiêu ngữ “Thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sinh”.

Cùng một ý nghĩa, Nhiếp luận nói đến vô trú niết bàn và trạng thái chuyển y một cách rộng lớn. Vô trú niết bàn là xả bỏ phiền não chứ không xả bỏ chúng sinh, nên Phật thường trú, thị hiện đủ loại hình mà lợi ích chúng sinh: “Thê tướng của niết bàn vô trú là xả bỏ tạp nhiễm mà không xả bỏ sinh tử, chuyển y chỗ dựa của hai phần (sinh tử và niết bàn). Ở đây, sinh tử là phần tạp nhiễm nơi y tha, niết bàn là phần thanh tịnh nơi y tha, chỗ dựa của hai phần là y tha thông cả hai phần. Chuyển y là chính y tha khi nổi lên sự đối trị thời chuyển bỏ phần tạp nhiễm mà chuyển được phần thanh tịnh.”

“Chuyển một cách rộng lớn là các vị Bồ tát thông đạt cả pháp không vô ngã, chính nơi sinh tử mà thấy là thanh tịnh, dẫn đoạn tạp nhiễm mà không bỏ sinh tử. Nếu các Bồ tát ở nơi sự chuyển y rộng lớn thời có công đức gì? Là lấy chuyển y của Đại thừa làm chỗ dựa nên được tự tại trong sinh tử, thị hiện thân hình chúng sinh trong tất cả nẻo đường sinh tử, đem những phương tiện điều phục khéo léo là đời sống thù thắng (của nhân loại và chư thiên) và giáo pháp ba thừa (Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát) mà xây dựng cho chúng sinh được giáo hóa: đó là công đức nhận được.”

Cũng trong tinh thần tự lợi và lợi tha, chuyển y và hồi hướng, Tịnh độ tông nói đến chí nguyện vãng hoàn nhị hồi hướng. Đem công đức của mình hồi thí cho tất cả chúng sinh, khiến cho tất cả đều được sanh qua cõi Tịnh độ của đức Phật A Di Đà, đó là vãng tướng hồi hướng. Và nguyện cho cùng nhau khi được sanh qua cõi đó rồi, thành tựu tất cả công đức, bèn trở lại cõi này mà giáo hóa cho tất cả chúng sinh, khiến cho họ thoát khỏi biển sinh tử, đó là hoàn tướng hồi hướng.

---o0o---

Sống chết, thời gian, và Phật tánh

Trong cuộc sống hằng ngày, ta thường bám níu vào giây phút hiện tại bất cứ lúc nào tưởng như giây phút hiện tại là cố định và không bao giờ biến mất. Nhưng mặt khác, ta lại cảm nhận đầy lo âu tất cả những giây phút hiện tại đó tiến hành không ngừng, tiếp nối nhau rất nhanh chóng. Mọi biến cố

xảy ra trong thời gian đều không thoát khỏi sự kiểm soát của thời gian. Các giây phút hiện tại nối kết thành hàng, tự động di chuyển theo một chiều mà thôi, tuy không thể chặn đứng được nhưng có thể đo lường với mức độ chính xác càng ngày càng tinh vi. Thường bảo “thời gian bay qua” thật ra là chỉ để nói lên sự chịu đựng của con người thất bại trong cuộc phấn đấu và tìm cách khống chế thời gian. Càng lo sợ sự tác hại của thời gian bao nhiêu, con người càng bám chặt hơn bấy nhiêu vào những giây phút hiện tại, không hay biết đó chỉ là những sản phẩm của vọng tưởng phân biệt. Chính những chấp trước mê lầm như vậy đã ngăn trở sự thể nghiệm cái mà Đạo Nguyên gọi là “đạo lý hữu-thời” (uji no dōri).

Theo Duy thức, cái Biết có nhận thức có đối tượng. Ở đây, nhận thức là đối tượng hóa nhận thức, và đối tượng là nhận thức hóa đối tượng. Nhận thức được đối tượng hóa trở thành “Tôi”, chủ thể nhận thức. Cái “Tôi” này cũng là một tác dụng, tại vì nó biểu hiện cái Biết. Tác dụng hàm ý Chuyển động, và Chuyển động, Chiều hướng. Chiều hướng hàm ý Không gian. Do đó, khái niệm Thời gian hiểu theo nghĩa thông thường phát hiện từ Chuyển động trong Không gian, vì chỉ do đo lường Chuyển động trong Không gian thời mới nhận biết được Thời gian. Bởi vậy Thời gian là một hàm số của Chuyển động trong Không gian. Đó là phương cách tâm thức nắm bắt Thời gian. Thường Thời gian được quan niệm lưu chuyển theo tuyến, từ một khái niệm về vị lai trải qua một hiện tại chỉ có trên phương diện lý thuyết đến một khái niệm về quá khứ. Theo cách nói thông thường, Thời gian trôi qua, thời các hiện tượng có thể gọi là Biến cố tiếp nối xảy ra. Như thế, ta có thể bảo rằng Biến cố là hàm số của Thời gian. Chỗ nào có Thời gian thời chỗ ấy có Biến cố. Chỗ nào không có Thời gian, thời không thể có hiện tượng.

Thế nào là hiện tại? Trong thực tế, ta hay dùng chữ “bây giờ” (now) để nói đến hiện tại. Nhưng nếu phân tích đem chia chẻ “bây giờ” ra nhỏ dần thời cuối cùng trên phương diện lý thuyết nó tiêu biến mất. Điều này cho thấy “bây giờ” hiện hữu là bằng vào quá khứ và vị lai. Tuy nhiên, quá khứ và vị lai, cả hai đều không thật, quá khứ chỉ là ức niệm và vị lai chỉ là dự phóng. Vậy khi quá khứ và vị lai bị phủ định thời cái còn lại là cái mà ta gọi là “hiện tại”. Hiện tại như vậy không có quan hệ nào khác ngoài quan hệ với cái Biết tức thức chuyển. Chú trọng đến bản tính của thức chuyển, ngài An Huệ giải thích thức chuyển là tổng hợp hai chuyển biến nhân quả đồng thời và nghịch chiều, kāraṇa <==> kārya. Hiện tại chính là sát na triển chuyển: hiện tượng <==> chủng tử, nhân chuyển (huân tập: hiện tượng ==> chủng tử), và quả chuyển (hiện hành: chủng tử ==> hiện tượng) nghịch chiều và xảy ra đồng thời.

Vì tính sát na là tương tục, nên hiện tại vận hành bất tuyệt, bởi vậy quá khứ là hiện tại, vị lai cũng là hiện tại. Không có Thời gian liên tục như kinh nghiệm thông thường nhận biết, mà chỉ có Hiện tại miên viễn, cái hiện tại ngàn đời không ngớt gây bao cảm hứng nơi thi sĩ và triết gia. Các nhà vật lý học hiện nay cũng đã đi đến kết luận như vậy: thời gian chỉ hiện hữu ở chỗ nào có tâm thức nhận biết được huyền tướng của nó.

Đạo Nguyên ví sự hiểu biết thông thường về thời gian như một người sống trong một thung lũng, băng sông, trèo núi để đi đến một cung điện ở trên đỉnh. Khi mục tiêu đã đạt, tự nhiên có khuynh hướng dẹp bỏ núi và sông vào quá khứ xem như không chút liên hệ với cuộc sống trong hiện tại. Ông viết: “Mặc dầu núi và sông quả thật bây giờ còn tại đây, tôi [tôi ở đây là quan điểm nhận thức thông thường] nghĩ rằng tôi đã bỏ chúng đằng sau xa và hiện tại tôi đang sống huy hoàng trong một cung điện hồng ngọc. Tôi cảm thấy giữa tôi và núi và sông có một sự cách biệt rộng lớn như giữa trời và đất. Nhưng sự thật không phải chỉ như thế. Thời gian tôi đang leo núi và đang băng sông, tôi hiện hữu tại đây (trong thời gian), vậy thời gian phải ở trong tôi. Chừng nào tôi đang là tôi ở đó thời không thể nào thời gian trôi qua được.” [Chánh pháp nhãn tạng, Hữu-thời (Uji)]

Ý ông muốn nói là không tìm thời gian ở đâu ra trong sự di động từ thung lũng (t1) đến sông (t2) đến núi (t3) và cuối cùng đến đỉnh (t4). Thời gian chính là hữu thể hiện sinh của ta và hữu thể hiện sinh của ta chính là thời gian. Không những trôi qua và bất tương ly với hữu thể của ta, thời gian đồng thời an trú ngay đây trong ta tại mỗi và mọi giây phút hiện tại. Đó là những điểm hiện tại của “hữu-thời” của ta. Mỗi điểm hiện tại hữu-thời của ta luôn luôn là một điểm trong dòng thời gian trôi qua và luôn luôn bao gồm tất cả mọi điểm quá khứ và vị lai khác.

Quan niệm hữu-thời của Đạo Nguyên bắt nguồn từ những kinh nghiệm tâm linh cá nhân sống động và thực thụ về tánh vô thường của vạn hữu. Nhất là cái chết của song thân lúc ông còn thơ ấu, mất cha năm lên hai và mất mẹ năm lên bảy. Bản Kiến tê ký (Kenzeiki) ghi tiểu sử của Đạo Nguyên thuật lại rằng vô cùng xúc động trước các làn khói tỏa bay từ những nén hương tang lễ của mẹ, ông nhận chân tánh cách đoạn tạm của đời người, sự luân chuyển không ngừng của quá trình sinh tử làm tiêu hao mọi sự vật, và bản chất duyên sinh của mọi kinh nghiệm ưu, bi, khổ, não. Ông viết trong bản tự thuật Tùy vấn ký (Zuimonki): “Sự chứng ngộ tánh vô thường của thế giới này lay động chuyển hướng tâm tôi tìm đường giải thoát.” Ông thường lặp đi lặp lại rằng đời người ngắn ngủi như giọt sương, cái chết không chừa ai, từ

vua chúa cho đến kẻ bần cùng, và không có thời giờ để phí phạm vào những chuyện vô bổ làm chướng ngại sự chứng đạo. Theo ông, thấu triệt ý nghĩa của quá trình sinh tử là vấn đề tối quan trọng đối với mọi con Phật.

Có bốn điểm đáng lưu ý khi tìm hiểu quan niệm của Đạo Nguyên về vấn đề sinh tử. Điểm thứ nhất, theo Đạo Nguyên cũng như theo Phật giáo nói chung, sống và chết hay sinh và tử không phải là hai thực thể riêng biệt. Trong Phẩm Sinh tử (Shōji), Đạo Nguyên nhấn mạnh “Thật là sai lầm nếu hiểu sinh chuyển biến thành tử.” Nhận thức cuộc sống trải qua từ sinh đến tử là nhận thức của một kẻ bàng quan đứng ngoài mà vọng tưởng nhìn vào cuộc sống của mình. Giống như một hành khách nhảy ra khỏi đoàn tàu đang di chuyển rồi nhìn vào và mô tả sự di chuyển của đoàn tàu ấy tưởng như có mình đang ngồi trong đó. Theo Đạo Nguyên, an trụ trong tam muội (zazen; Tọa Thiền) mà quán sát quá trình sinh tử thời hành giả thấy sống và chết đồng thời cùng xảy ra một lúc. Không có sống ngoài chết và chết ngoài sống. Đó chỉ là hai cách phát biểu khác nhau về cùng một hình thái hủy diệt siêu thường thường được gọi là biến dịch sinh tử. Nghĩa là sinh khởi và hủy diệt trong từng sát na và cứ như vậy liên tục tiếp nối nhau từ vô thủy đến vô chung, Hình thái hủy diệt nhỏ nhiệm sâu kín này là bản thể của thực tại, còn được gọi là luân hồi. Như vậy, luân hồi chính nó là Chết theo nghĩa tuyệt đối. Và ngay bây giờ nếu có hành giả nào thực chứng thật tướng của quá trình luân hồi vô thủy vô chung là thật Chết thời sự chứng ngộ ấy chuyển hóa thành sự thực chứng thật tướng của niết bàn là thật Sống. Bởi thế Đạo Nguyên mới nói: “Các người phải thực nghiệm sinh tử chính trong nó và tự nó là niết bàn. Đạo Phật không bao giờ cách ly niết bàn và sinh tử.” (Biện đạo thoại) Luân hồi là một vấn đề bản sinh của hữu thể hiện sinh của con người. Hành giả được giải thoát khỏi luân hồi tức niết bàn, nếu ngay bây giờ thành tựu chứng ngộ ý nghĩa của trạng thái biến dịch sinh tử. Như thế, thực chứng quá trình sinh tử vô thủy vô chung tức là được giải thoát khỏi luân hồi, nghĩa là vấn đề luân hồi được giải quyết.

Diễn tả lại ý nghĩa của phần vừa trình bày về vấn đề sinh tử, ta có thể nói thường tình mạng sống con người được nhận thức như cái gì phải chết, cho nên bị hạn định bởi một khởi điểm và một chung điểm. Không quan tâm đến điểm khởi đầu hay điểm chấm dứt mạng sống con người, Phật giáo xem sinh mệnh hiện tại là mạng sống đang nhẫn thọ sinh tử trong một quá trình sinh diệt vô hạn, vô thủy và vô chung, chung cho hết thảy hữu tình chứ không riêng gì cho loài người. Chính trong chiều kích sinh diệt hữu tình mà khái niệm luân hồi và giải thoát khỏi luân hồi tức niết bàn được thi thiết. Đạo Nguyên còn đi xa hơn nữa. Ông đặt chiều kích sinh diệt của hữu tình vào trong chiều

kích vô thường khởi diệt hay có không chung cho toàn thể vạn vật trong vũ trụ. Trong chiều kích vô thường, sự luân chuyển bất tuyệt trong các nẻo luân hồi tương ứng với thực trạng biến dịch sinh tử. Theo ông, khi nào vượt thoát ra khỏi mà đồng thời trở lại chiều kích vô thường có không của Hiện tượng, thấy được tất cả mọi hiện tượng chẳng qua cũng chỉ là những biểu tượng khác nhau của Chân như mà thôi, thời chỉ khi ấy mới giác ngộ trực nhận thực tại như thật, đồng thời thực chứng “vô thường tức thị Phật tánh” và “Phật tánh tức thị vô thường”.

Điểm thứ hai, khi nói “Thật là sai lầm nếu hiểu sinh chuyển biến thành tử”, Đạo Nguyên cũng muốn nhấn mạnh sống (sinh) là tuyệt đối sống và chết (tử) là tuyệt đối chết. Đoạn kế tiếp nói rõ chung cùng không có sự qua lại nào giữa sinh và tử: “Sinh là “nhất thời vị” (hitotoki no kurai; trụ nơi một thời), tự nó là một biểu hiện tròn đầy thời (lúc) này với đầy đủ thời trước và thời sau của nó. Bởi thế, trong pháp Phật, sinh là bất sinh. Tử là “nhất thời vị”, tự nó là một biểu hiện tròn đầy thời (lúc) này với đầy đủ thời trước và thời sau của nó. Bởi thế, tử là bất tử. Trong sinh, không có gì ngoài sinh và trong tử, không có gì ngoài tử. Như vậy, khi sinh đến, hãy trực diện và hiện thành sinh, và khi tử đến, hãy trực diện và hiện thành tử. Đừng oán ghét chúng, cũng đừng ao ước chúng.”

Những ý trên cũng được trình bày rất rõ ràng trong Phẩm Hiện thành công án (Genjōkōan): “Một khi củi đã đốt ra tro, tro không thể thành củi trở lại. Tuy thế, chớ cho rằng tro đến sau và củi đến trước. Quý vị phải thông hiểu mặc dầu củi ở pháp vị củi bao hàm đầy đủ vị lai và quá khứ, củi siêu quá vị lai và quá khứ. Tro ở pháp vị tro bao hàm đầy đủ vị lai và quá khứ. Giống như củi không trở lại thành củi một khi đã đốt ra tro, con người không sống trở lại sau khi chết. Vì vậy Phật pháp không nói sinh chuyển biến thành tử mà nói là bất sinh, không nói tử chuyển biến thành sinh mà nói là bất tử. Sinh là nhất thời vị, tử là nhất thời vị, giống như Đông và Xuân. Quý vị chớ có nghĩ rằng Đông trở thành Xuân hay Xuân trở thành Hạ.”

Đối với Đạo Nguyên, trong thực tế không có sự “trở thành” từ củi ra tro, từ Đông sang Xuân, và từ sinh đến tử. Quan niệm “trở thành” phát xuất từ tập tính khái niệm hóa và đối tượng hóa quan hệ giữa hai hiện tượng hay biến cố như củi và tro, Đông và Xuân, sinh và tử. Đó chỉ là phóng ảnh của tâm thức, giả ảo, không thật. Thay vì tư duy theo đối tượng và chịu sự biến dịch theo sự thay đổi của đối tượng nhận thức, Đạo Nguyên khuyên Tọa Thiền để chẳng hề rời tuyệt đối vô sai biệt của Phật tánh mà vẫn có thể chứng kiến mọi sự sai thù, mọi biến động của thế giới nhị nguyên. Đây là nhìn sự vật từ

bên trong. Trên phương diện bản thể, củi trụ pháp vị củi, tro trụ pháp vị tro. Củi cũng như tro là y tánh duyên khởi. Sinh tử cũng vậy. Trên phương diện thời gian, sinh bao hàm quá khứ và vị lai của sinh, nhưng siêu quá quá khứ và vị lai, nên sinh là bất sinh. Tử bao hàm quá khứ và vị lai của tử, nhưng siêu quá quá khứ và vị lai, nên tử là bất tử. Chính vì thế Đạo Nguyên mới nói sống (sinh) là nhất thời vị và chết là nhất thời vị. Nhất thời vị có nghĩa là sát na triển chuyển, tức trạng huống phi thời gian, thời gian không thời gian, tự nó là một biểu hiện tròn đầy ngay bây giờ, thời (lúc) này, với đầy đủ quá khứ và vị lai của nó.

Điểm thứ ba là trả lời những câu hỏi như “Làm thế nào để khế hợp hai biên có phi nhất phi dị, sống (sinh) và chết (tử)?”, ““Pháp vị” và “nhất thời vị” có nghĩa là gì?” Theo Đạo Nguyên, thực chứng sự khế hợp hai hiện tượng không một không khác, sống và chết, là do giải thoát (tòdatsu) khỏi vòng sinh tử hay thành tựu “thân tâm tan rã, tan rã thân tâm” (shinjin-datsuraku, datsuraku-shinjin). “Pháp vị” và “nhất thời vị” là những kinh nghiệm tâm linh nhận thức bằng hiện lượng. Chúng trực tiếp, và chỉ thẳng tất cả những gì đã cảm nghiệm, không cần nhờ đến biểu tượng hay trí năng. Chúng không bị miêu tả trong những giới hạn của sống và chết, của hiện đến và mất đi, của đến trước và theo sau. Là diệu dụng của tánh Không, chúng được thực chứng trong cách thể hiện thành (genjò) của chúng do giải thoát (tòdatsu) khỏi khung thời không và thành tựu “thân tâm tan rã, tan rã thân tâm”. Về vấn đề giải thoát và giác ngộ, Đạo Nguyên giải thích trong Phẩm Toàn cơ (Zenki) như sau.

“Đạo lớn của chư Phật, tu chứng viên mãn, là đạo Giải thoát và Giác ngộ.

Giải thoát có nghĩa là sinh tức giải thoát khỏi sinh và tử tức giải thoát khỏi tử. Như thế, có sự cởi bỏ ràng buộc của sinh tử và sự trầm mình lăn lộn trong sinh tử. Cả hai đều là Đạo tu chứng đến chỗ viên mãn. Có sự ra khỏi sinh tử và sự không xả sinh tử. Đó là tu chứng Đạo đến chỗ cùng cực.

Giác ngộ là sinh, sinh là giác ngộ. Vào giây phút giác ngộ, thời không có gì ngoài sự chứng được sinh hoàn toàn hiện thành và tử hoàn toàn hiện thành.”

Tức là sống với thể tánh của Tâm, thấy mọi sự vật, kể cả sinh và tử, đúng như thực, không hai tướng, không phân biệt, không phân đôi. Do đó, trên quan điểm sinh, mọi hiện tượng kể cả tử đều là sự hiện thành toàn thể của sinh; trên quan điểm tử, mọi hiện tượng kể cả sinh đều là sự hiện thành toàn

thể của tử. Bởi thế, Đạo Nguyên nhắc lại lời của Viên Ngộ: “Sinh là toàn cơ hiện, chết là toàn cơ hiện.”

Theo giải thích của từ điển Phật quang, cơ chỉ cho dụng. Toàn cơ, tức hoạt động tự tại vô ngại của Thiên giả. Khi sinh, bằng cơ dụng tuyệt đối độc lập của sự sinh mà cứu cánh pháp giới. Khi chết, bằng cơ dụng tuyệt đối độc lập của sự chết mà cứu cánh pháp giới. Đó là, “Sinh là toàn cơ hiện; chết cũng toàn cơ hiện”. Tức là nói, toàn cơ toàn hiện, toàn cơ hiện, toàn cơ hiện tiền.

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

Theo công thức “Duyên khởi là Không” của Bồ tát Long Thọ, trên phương diện “sinh” hay “duyên khởi”, tất cả là Hữu, trên phương diện “tử” hay “Không” thời tất cả là Không. Hữu và Không là hai mặt của Toàn thể. Vậy “toàn cơ” chỉ cho Sự trong câu “sinh là toàn cơ hiện”, và chỉ cho Lý trong câu “chết là toàn cơ hiện”. Câu nói của Viên Ngộ, “Sinh là toàn cơ hiện, chết là toàn cơ hiện”, cho thấy sự chứng ngộ bao hàm bốn diện: (1) toàn thể vũ trụ không ngăn ngại sinh hay diệt, vì sinh và diệt bình đẳng, cả hai đều là toàn cơ hiện thành của toàn thể vũ trụ; (2) sinh không ngăn ngại diệt và diệt không ngăn ngại sinh; (3) toàn thể vũ trụ và toàn cơ của nó phát khởi và hiện thành đồng đẳng trong sinh và diệt; và (4) toàn cơ của toàn thể vũ trụ phát hiện trong bất sinh và trong bất diệt.

Diện (4) là quan trọng nhất, vì Đạo Nguyên do tự giải thoát mà thực chứng sinh là bất sinh và diệt là bất diệt, tức nhận chân tự tánh của sinh và diệt vốn Không. Do đó suy ra ba diện kia, (1), (2), và (3), sinh và diệt là hiện thành đồng đẳng của toàn cơ và hỗ tương nhiếp nhập vô ngại, sinh và diệt và toàn thể vũ trụ bất tức bất ly. Chính trong toàn cơ của toàn thể vũ trụ mà thực chứng pháp vị và nhất thời vị của mỗi và mọi pháp.

Điểm thứ tư là theo Đạo Nguyên niết bàn không thể thực chứng ngoài vòng sinh tử. Chứng sinh tử luân hồi là niết bàn ngay khi tự giải thoát và lãnh ngộ tánh Không. Bởi vậy, Đạo Nguyên nói:

“Sinh tử mà nghĩ là cái gì phải đoạn trừ, như vậy là phạm tội oán ghét Phật pháp.” (Bendōwa; Biện đạo thoại)

“Đối với kẻ đi tìm Phật ở ngoài sinh tử thời chẳng khác nào điều động xe trục chỉ về phía Bắc để đi xứ Việt ở miền Nam, hay day mặt hướng Nam để nhìn sao Bắc Đẩu; tích lũy nhân sinh tử càng nhiều thêm và lạc mất đường dẫn đến giải thoát. Chỉ hiểu đơn giản rằng sinh tử chính là niết bàn thời không có gì giải bỏ như sinh tử và không có gì tầm cầu như niết bàn. Thấy như vậy thời mới có thể cởi bỏ mọi ràng buộc của sinh tử.” (Shōji; Sinh tử)

Đạo Nguyên không ngớt nhấn mạnh sinh tử và niết bàn là đồng nhất:

“Sinh tử là tu hành Phật đạo hằng ngày.” (Gyōbutsu igi; Hành Phật uy nghi)

“Sinh tử khứ lai là thân của Chân nhân. Nghĩa là, mặc dầu là nơi chốn luân hồi của phàm phu, sinh tử là nơi chốn giải thoát của Đại Thánh.” (Shinjin gakudō; Thân tâm học đạo)

“Sinh tử này chính đó là đời sống của Phật. Nếu thù ghét mà tìm cách xả bỏ sinh tử, thời sẽ bỏ mất đời sống của Phật. Nếu chấp trước và bám trụ vào sinh tử, thời cũng bỏ mất đời sống của Phật, và còn lại chỉ là hình tướng của Phật mà thôi. Ngộ nhập Phật tâm chỉ khi nào không ghét bỏ và không chấp trước bám trụ.” (Shōji; Sinh tử)

Tóm lại, quan điểm về sinh tử của Đạo Nguyên do thực chứng thân tâm tan rã, tan rã thân tâm bao gồm bốn khía cạnh tương quan liên hệ với nhau: (1) tánh bất nhị của sống và chết hay của sinh và tử hiểu theo nghĩa luân hồi; (2) sinh cũng như tử mỗi cái tuyệt đối có pháp vị và nhất thời vị riêng của nó; (3) giải thoát khỏi vòng sinh tử thời nhận chân sinh và tử tương tức, tự tánh không hai; (4) sống và chết hay sinh và tử là đời sống của Phật: luân hồi là niết bàn.

Vô thường không phải là nguyên nhân hiện thực sự giác ngộ ở mỗi người, cũng không phải là lý do để tìm giải thoát ngoài những giới hạn của quá trình sinh tử. Ý chí muốn thông suốt ý nghĩa của vô thường đã thúc đẩy mãnh liệt Đạo Nguyên quán chiếu sự quan hệ giữa thời gian và sinh mệnh, giữa vô thường với Phật tánh.

Đạo Nguyên không bác bỏ thời gian quan niệm theo thể tục đế. Tất cả những khái niệm như giây phút hiện tại, ba thời, biến thiên và chuyển động, hay liên tục và tồn tại, đều chỉ là sự thật theo công ước, không diễn tả đúng và đầy đủ tánh vô ngã và vô thường của các pháp. Đạo Nguyên tìm cách thuyết giảng đạo lý hữu-thời hoàn toàn căn cứ trên sự hành trì tận “da, thịt, xương, và tủy” của Chân nhân là kẻ đã ngộ nhập viên mãn tánh cách vô thường của vạn pháp [Bồ tát Long Thọ có lần nói: “Giới hạnh là da, thiền định là thịt, trí huệ là xương, còn diệu tâm là tủy.” Diệu tâm là cái Phật mật phó cho hàng con trong đạo (pháp tử). Trí Khái đời Tùy coi tâm như chỗ ở của chư Phật, như trung đạo, bật hết phân biệt, chẳng phải một chẳng phải tất cả, mà cũng không ngôn từ nào phô diễn cho thỏa đáng được.] Đạo Nguyên bạt thiệp hiểm nguy tìm đến tu học dưới sự hướng dẫn của Thiền sư Như Tịnh ở Trung Hoa là do thúc đẩy mãnh liệt bởi một nghi tình lớn: Làm thế nào Phật tánh được giải thích là thực tại tuyệt đối, vô vi, thường trụ bất biến mà lại bỗng nhiên hiện chứng được trong cái thế giới các pháp hữu vi vào giây phút giác ngộ? Ông không hiểu nổi vì sao trong khi Phật tánh được trình bày vượt ngoài thời gian, không ban đầu và không về sau, thời tiến trình tu tập hiện thực giác ngộ lại được miêu tả như một chuỗi nối tiếp những giây phút hiện tại, và với thời gian dẫn đến mục tiêu là Phật tánh trong tương lai. Đạo Nguyên tán dương câu nói “vô thường là Phật tánh” được xem là của Tổ Huệ Năng, nhưng lại nghi ngờ thuyết kiến tánh không thể là của Tổ như đa số chấp nhận. Theo ông, thuyết này có thể gây hiểu lầm Phật tánh không gì khác hơn là một thực chất thường hằng mà ngoại đạo chủ trương. [Chánh pháp nhãn tạng. Phẩm Tứ thiền bỉ khuru (Shizen-biku)] Ông chỉ trích chủ trương của “Tiên Ni ngoại đạo” (sennigedò) mô tả Phật tánh là siêu thế, vĩnh cửu, và bất biến. Phái này hình dung tác dụng của thời gian đối với Phật tánh như “căn nhà đang chuyển biến mà chủ nhân vẫn y nguyên không thay đổi”. Đó là lập trường phủ nhận sự cần thiết phải dày công tu tập, thành tâm chuyên nhất, tinh tấn hành thiền để ngộ nhập Phật tánh.

Về quan hệ giữa tu hành và Phật tánh, Đạo Nguyên kín đáo diễn bày ý kiến của ông trong Phẩm Hiện thành công án (Genjòkòan), qua một câu chuyện như sau. Trong lúc Thiền sư Ma Cốc Bảo Triệt đang tự quạt mát, có ông Tăng mon men đến gần và hỏi: “Tánh của gió là thường hằng. Không nơi nào mà gió không thổi đến. Tại sao lại dùng quạt?” Ma Cốc trả lời: “Ông chỉ biết tánh gió là thường hằng mà thôi. Nhưng ông chưa thấu triệt ý nghĩa gió thổi đến khắp nơi.” Ông Tăng hỏi lại: “Thế nào là ý nghĩa gió thổi đến khắp nơi?” Ma Cốc tiếp tục quạt. Ông Tăng cúi lạy và bỏ đi.

Trong câu chuyện trên, ý ông Tăng là theo kinh điển thời ai ai cũng có Phật tánh (tánh của gió). Do đó cần gì phải tu tập (dùng quạt) để thành Phật. Nhưng ông Tăng không biết chính vì tánh gió thường hằng nên dùng quạt thời gió mới thổi lên. Nếu không quạt thời tánh thường hằng của gió đâu có hiện thành. Tin rằng gió vẫn thổi lên không cần dùng quạt chẳng khác nào tin rằng hiện chứng Phật tánh mà không cần phải tu hành.

Mở đầu tập Phổ khuyến tọa thiền nghi (Fukanzazengi), tác phẩm đầu tiên viết vào năm 1227 từ Trung Hoa mới trở về, Đạo Nguyên đặt câu hỏi: “Phật đạo, bản nguyên là toàn thiện và phổ cập. Làm thế nào có thể tùy thuộc tu hành và chứng nghiệm?” Nếu Đạo đang, đã, và sẽ luôn luôn hiện thực tại đây và bây giờ, thời tại sao chư Tổ phải trải qua bao nhiêu kiếp tu hành, chịu đựng bao nhiêu gian khó mới tựu thành Phật đạo? Đạo Nguyên không tin giữa Phật tánh thường hằng và thế giới vô thường giả tạm có chướng ngại cách biệt. Ông không tin Phật tánh thường ở trong tiềm thế và hiện thành tùy thời tiết nhân duyên. Về quan điểm này, trong Phẩm Phật tánh (Busshō), ông trích dẫn một đoạn kinh Đại bát Niết bàn tuy không hẳn đúng nguyên văn:

Dục tri Phật tánh nghĩa đương quan thời tiết nhân duyên

Thời tiết nhược chí Phật tánh hiện tiền.

Dịch: Nếu muốn biết nghĩa Phật tánh, thời phải quán điều kiện thời gian.

Nếu thời đến, Phật tánh sẽ tự hiện.

Ý đoạn văn hiểu theo mọi người là trong thời gian tu tập, phải đợi một lúc nào đó Phật tánh sẽ hiện tiền. Trừ phi lúc đó xảy ra, Phật tánh không hiện chứng được dầu tích lũy công đức nhiều đến đâu. Đạo Nguyên không chấp nhận cách hiểu như vậy, xem Phật tánh ở tiềm thế của một hạt giống, theo luận điệu của “tự nhiên ngoại đạo” (jinen-gedō) đoán định Phật tánh tùy thời tiết mà tự hiện không dính dấp liên can đến công phu hành trì Chánh pháp. Ông sửa lại cách đọc và giải thích: “Nếu thời đến” có nghĩa là “thời đã ở tại đây rồi” và không có gì phải nghi ngờ điều này”. Ông bảo: “Nói “nếu thời đến” cũng như nói “thời đã đến rồi”. Không giây phút nào là không thời tiết nhân duyên hiện chứng Phật tánh.

Theo ông, Tọa thiền không khác với giác ngộ. Tu là tu nơi sự chứng, gọi là “bản chứng diệu tu” (honshō myōshū). “Trong pháp Phật, tu tập và chứng ngộ đồng nhất. Bởi tại tu tập trong hiện tại là tu tập nơi sự chứng, cho nên sơ phát tâm Bồ đề tự nó là toàn giác, là tuệ giác vốn có (Bản giác).” (Bendōwa;

Biện đạo thoại) Phật tánh hé mở từng giây phút một, trong từng niệm một. Yêu quyết tu chứng nhất đẳng của Đạo Nguyên nối kết hai khái niệm tương phản, thời gian và vĩnh cửu.

Mặt khác, trong tư tưởng Đạo Nguyên, phát biểu “Tất hữu là Phật tánh” hàm ngụ không gian tính và “Vô-thường tức Phật-tánh” hàm ngụ thời gian tính. Theo Đạo Nguyên, vấn đề sinh tử của con người thật sự được hoàn toàn giải quyết chỉ khi nào vượt lên trên chiều kích sinh diệt của hữu tình mà đặt nó vào trong chiều kích khởi diệt hay có không chung cho toàn thể vạn vật trong vũ trụ. Như vậy là đặt cơ sở giải thoát con người trong chiều kích biến dịch của vũ trụ bao la. Nhưng không có nghĩa là trước hết có thời gian, rồi trong thời gian đó Xuân đến. Cũng không có nghĩa là có một thời gọi là Xuân, rồi trong đó, hoa nở. Nói cho đúng thời hoa đang nở chính là sự đang đến của Xuân, tức thời gian gọi là “Xuân”. Không có Xuân tách riêng ra ngoài những sự kiện hoa nở, chim hót, cỏ lên cao, gió hiu hiu thổi. Không có thời gian tách riêng ra ngoài những hiện tượng hóa dịch trong vũ trụ. Đạo Nguyên bảo rằng, “Các thời có màu sắc như xanh, vàng, đỏ, và trắng.” (Kùge; Không hoa)

Đạo Nguyên đồng nhất hữu và thời, tức hữu tức thời. Ngay đầu Phẩm Hữu-thời, ông xác định: ““Hữu thời” có nghĩa là, thời gian chính nó là hữu, và tất hữu là thời gian.” Hữu và thời tương tức tương ly, hai thứ lia nhau và tức nhau. Bất cứ hữu nào và hết thấy mọi hữu đều là thời gian, và bất cứ thời nào và hết thấy mọi thời đều không thể cách ly hữu. “Núi là thời gian và biển là thời gian. Nếu không như thế, thời không có núi không có biển. Vậy chớ có nói không có thời gian trong hiện nay (nikon; nhi kim) của núi và biển. Nếu thời gian bị hủy diệt, núi và biển cũng bị hủy diệt. Nếu thời gian bất năng hủy diệt, núi và biển cũng bất năng hủy diệt. Trong Chánh pháp, sao mai hiện đến, Như Lai hiện đến, mắt hiện đến, tay hoa hiện đến. Mỗi mỗi là thời gian. Nếu không thời gian thời sự vật đâu hiện thành như vậy.” (Uji; Hữu-thời)

Hữu và thời được thấy đồng nhất không phải do cái nhìn chủ quan của tự ngã. Cũng không phải do kiến giải triết học. Tánh đồng nhất của hữu và thời được chứng ngộ ngay lúc ngồi xuống, Tọa thiền, trong ngoài thân tâm tất cả đều xả, ví như hư không, không có chỗ thủ trước, thân tâm tan rã, tan rã thân tâm. Sự sai biệt giữa hữu và thời tiêu biến trong trạng thái tâm linh của người chứng ngộ. Đây là cái thấy của đạo nhãn, thấu rõ ràng hữu và thời cả hai đều bình đẳng như nhau ứng hóa từ một nguyên lý duy nhất. Đối với Đạo Nguyên, đạo lý Hữu-thời tức tánh đồng nhất của hữu và thời là diệu

dụng hiện tiền của “Tự Kỳ của trước Không kiếp” (Sansui kyō; Sơn thủy kinh). Không kiếp là chưa có thế giới; ở đây, Tự Kỳ là (Chân) Ngã, bản tánh của chúng sinh trước Không kiếp, tức Chơn tâm, không hạn cuộc ở trong mọi thời và trong tất cả những nơi chốn. Như vậy, đạo lý Hữu-thời phát sinh từ Chân Ngã, chứ không phải từ tự ngã. Chân Ngã siêu thoát thân và tâm, chẳng sinh chẳng diệt, phi hữu phi vô, thông suốt cổ kim, biến khắp tất cả toàn thể không gian vô biên và toàn thể thời gian vô hạn. Bởi thế, Đạo Nguyên nhấn mạnh, “Chân Ngã là thời gian” (Uji; Hữu-thời), và “toàn thế giới khắp mười phương là Chân Ngã” (Kōmyō; Quang minh). Do giác ngộ Chân Ngã mà Đạo Nguyên thực chứng đạo lý Hữu-thời.

Tuy nhiên, Đạo Nguyên không chỉ đồng nhất hữu và thời. Đặc tính chung của hữu và thời là tánh biến dịch, là tánh vô thường. Đối với Đạo Nguyên, hết thảy mọi hữu đều biến dịch, tất cả hữu đều vô thường. Vậy tất hữu là Phật tánh, vì ông phản bác một Phật tánh bất biến vượt ngoài tánh vô thường, trái ngược với cách hiểu thông thường của mọi người. Về thời gian cũng vậy, cách nhận thức của ông khác hẳn với lối nhìn thông tục. Ông viết: “Các người chớ có nghĩ rằng thời gian chỉ bay qua. Đừng có cho rằng bay qua là tác dụng duy nhất của thời gian. Nếu thời gian chỉ bay qua thì nó lưu lại những khoảng trống. Lý do không kinh nghiệm tánh tương tục (kyōryaku; kinh lịch) của hữu-thời và không thông hiểu đạo lý hữu-thời là vì các người khi nghĩ đến thời gian thì chỉ nghĩ đến sự bay qua. Trên phương diện bản thể, mỗi và mọi hữu trong toàn vũ trụ tại mỗi thời là một thời vị (độc lập), mặc dầu chúng nối tiếp thành chuỗi liên tục. Chẳng nào chúng là hữu-thời, chúng là hữu-thời của tôi. Hữu-thời có tánh tương tục.” (Uji; Hữu-thời)

Trên quan điểm cho rằng thời gian chỉ bay qua, quá khứ và vị lai tất phải xa lìa hiện tại và như vậy tạo khoảng trống khắp nơi. Kyōryaku, Nhật viết chữ Hán phiên âm là kinh lịch, ở đây dịch là tương tục. Luận sư Masao Abe theo nghĩa, dịch tiếng Anh là “passageless-passage”, qua phi qua, tức là bay qua mà không bay qua. Vậy tương tục hay qua phi qua luôn luôn là hiện tại, giây phút Phật tánh hé mở. Nói cách khác, Phật tánh luôn luôn hiển bày như thời gian, hay nói chính xác hơn, như thời hiện tại. Câu “chúng là hữu-thời của tôi” hàm ý rằng tôi là hữu-thời, tất cả sự vật hiện hữu như thời vị đều là hữu-thời trong tôi, tôi có thời gian (động dụng thi vi, đi Đông đi Tây, ăn cơm mặc áo, ...).

Câu “chúng là hữu-thời của tôi” ám chỉ đoạn văn mở đầu Phẩm Hữu-thời:

“Cổ Phật nói: Có khi (hữu thời) đứng trên đỉnh núi cao cao (cao cao phong đỉnh lập). Có khi đi dưới đáy biển sâu sâu (thâm thâm hải đế hành). Có khi ba đầu tám tay. Có khi trượng sáu, tám thước. Có khi trụ trượng phát tử. Có khi cột móc lồng đèn (lộ trụ đăng long). Có khi Trương Tam Lý Tứ. Có khi đại địa hư không.” [Taisho vol. 83. Số 2582, tr. 45b; Tuệ Sỹ dịch Việt]

Hãy lưu ý chữ “hữu thời” trong đoạn văn trên được dịch là “có khi” (Nhật: aru toki). Cổ Phật, ở đây là Dược Sơn Duy Nghiễm, nói: có khi tôi động dụng như thế này, có khi như thế kia, ... Dịch như thế là đối tượng hóa thời gian, cách ly thời gian với hữu, làm như thể “có khi” đến từ vị lai và biến mất trong quá khứ, và hữu là sự vật hiện hữu hạn cuộc trong một khoảng ngắn của dòng thời gian vô tận. Để làm sáng tỏ nghĩa bất tức bất ly của hữu và thời, Đạo Nguyên đọc riêng hai chữ là “hữu-thời”, giải thích ý nghĩa tiềm ẩn trong chữ nguyên thủy hữu thời (có khi) là mỗi thời “có khi”, bất kỳ khi nào và mọi khi, là một biểu hiện trực tiếp của hữu hiện thành, và ngược lại.

Theo đoạn văn trên, Đạo Nguyên do chứng nghiệm tánh biến dịch, tánh vô thường mà thấy hữu và thời đồng nhất. Nhìn các pháp thể gian thấy được tánh vô thường và thấu thoát tánh vô thường thời nhận chân dòng sinh diệt ảo mộng của vạn pháp trong pháp giới, Sự Lý dung thông, không gian tính và thời gian tính hợp nhất. Và vì tất hữu là Phật tánh cho nên mọi thời là Phật tánh. Ý niệm này được Vân Môn Đại sư khéo léo diễn tả nói là “Ngày nào cũng là một ngày đẹp.”

Trở lại với hai câu “Dục tri Phật tánh nghĩa đương quan thời tiết nhân duyên; Thời tiết nhược chí Phật tánh hiện tiền.”, thay vì đọc: “Nếu muốn biết nghĩa Phật tánh, thời phải quán điều kiện thời gian. Nếu thời đến, Phật tánh sẽ tự hiện.”, Đạo Nguyên đề nghị cách đọc mới: ““Nếu muốn biết nghĩa Phật tánh” có thể đọc là “Ngay bây giờ biết nghĩa Phật tánh.” “Phải quán điều kiện thời gian” có nghĩa là “Ngay bây giờ chứng điều kiện thời gian.” Nếu muốn biết Phật tánh, thời phải thực chứng chính ngay điều kiện thời gian là Phật tánh, chứ không gì khác. Nói “Nếu thời đến” có nghĩa là “Thời đã ở tại đây rồi, và không có gì phải nghi ngờ điều này.”” (Busshō; Phật tánh)

Chữ “đương quán” (tòkan) thường dịch là “phải quán”. Đạo Nguyên cho rằng dịch như thế là phân biệt một chủ thể đang coi chừng hay chờ đợi một cái gì và xem hiện tại chỉ là một phương tiện hay quá trình đạt đến một điểm nào đó trong tương lai. Bởi thế, ông đọc là “chứng ngay bây giờ”. Câu “thời tiết nhược chí”, tiếng Nhật đọc là jisetsu nyakushi, và thường dịch là “nếu

thời đến”. Nhưng chữ Nhật nyaku ngoài nghĩa “nếu” còn có một nghĩa nữa là “rồi, đã rồi”. Đạo Nguyên dùng nghĩa ít thông dụng này và đọc là “thời đã ở tại đây rồi”.

Quả tình Đạo Nguyên không chấp nhận bất cứ dự liệu hay kỳ vọng nào nhằm chứng ngộ trong tương lai. Theo yếu quyết tu chứng nhất đẳng của ông, Tọa thiền là giác ngộ ngay bây giờ, tại đây, trong từng niệm một. Khoảnh khắc chứng đạo là vĩnh cửu, như Tăng Xán nói, “nhất niệm vạn niên, vạn niên nhất niệm”, Tổng Trì gọi là “nước Phật bất động”, và Huệ Năng gọi là “sát na tam muội”.

Đạo Nguyên không chấp nhận thời gian liên tục, không chấp nhận có linh hồn bất tử, hay đời sống vĩnh hằng sau khi chết. Sống là tuyệt đối sống, chết là tuyệt đối chết; Xuân là tuyệt đối Xuân, Hạ là tuyệt đối Hạ; mỗi mỗi là thế (như thị), “đến như vậy” từ “cái gì”. Xưa tự trụ nơi xưa, nay tự trụ nơi nay, xưa chẳng đến nay, nay chẳng đến xưa. Không đến cho nên chẳng qua lại, chẳng trở thành. Đó là quan niệm “đương quan” tức chứng điều kiện thời gian của Đạo Nguyên. Khi chứng điều kiện thời gian tại mỗi và mọi thời, tất nhiên thấy không có gì vượt quá thời gian, không có gì tách biệt thời gian. Theo Đạo Nguyên, quán điều kiện thời gian là quán xuyên qua điều kiện thời gian. Chứng thời gian như thời gian tức chứng nhập Phật tánh. Thời gian là Phật tánh, và Phật tánh là thời gian.

Đó là lý do vì sao Đạo Nguyên không đọc “nếu thời đến” mà đọc là “thời đã đến rồi”. Thời cơ thành thực không hiện đến vào một thời nào riêng biệt của lịch sử; bất kỳ thời nào của lịch sử đều là thời của thời cơ thành thực. Quan niệm này dính kết với ý niệm của ông về tánh gián đoạn của thời gian và tánh độc lập riêng biệt của mỗi thời. Chỉ khi nào phủ định thời tính, nghĩa là chứng sự hoàn toàn gián đoạn của thời gian và tánh độc lập của mỗi thời, thời thời gian mới là thật thời gian. Không thời nào không là của thời cơ thành thực.

Ông viết: “Nếu thời đến” tức là “thời đã đến rồi”. Nếu thời đã đến rồi, tại đây, thời Phật tánh không cần phải đến. Do đó, chính thời bây giờ đã đến tại đây là biểu hiện tức thời của Phật tánh. Hay, “kỳ lý tự chương”, nghĩa là cái đạo lý này sáng rõ, bất chứng tự minh. Chưa bao giờ có thời nào mà chẳng đã đến rồi. Không có thể có Phật tánh nào khác với Phật tánh đang hiện chứng ngay bây giờ và tại đây.” (Busshò; Phật tánh)

Thời gian tuy nhiên lưu chuyển mặc dầu hoàn toàn gián đoạn và các thời độc lập riêng biệt. Đạo Nguyên gọi đó là tánh tương tục (kyòryaku; kinh lịch), nghĩa là qua phi qua, chuyển động tuồng như bay qua mà kỳ thật không bay qua. Vì thế, chuyển động của thời gian là hai chiều qua lại khả đảo. “Hữu-thời có tánh tương tục: tương tục từ hôm nay đến ngày mai, từ hôm nay đến ngày qua, từ ngày qua đến hôm nay, từ hôm nay đến hôm nay, từ ngày mai đến ngày mai. Đó là tại vì tương tục là một tánh của thời gian. Thời quá khứ và thời hiện tại không phủ lấp lên nhau, hay sắp xếp thành hàng. Thanh Nguyên là thời, Hoàng Bá là thời, Mã Tổ và Thạch Đầu cũng là thời, vì tự và tha cả hai đều là thời. Tu chứng là thời. Lấm bùn văng và thấm nước ướt cũng là thời. [Có nghĩa là hữu-thời không chỉ giới hạn nơi hữu và phi hữu] (Uji; Hữu-thời)

Ý niệm tương tục hay qua phi qua là do sự hiện chứng đồng thời quá khứ vô thi và vị lai vô chung cùng trong sát na tam muội thấy được Phật tánh: trở lại là đi qua, đi qua là trở lại, hay chẳng qua chẳng lại, chẳng đến chẳng đi. Thấy được tánh vô thường của vũ trụ và tánh tương tục của thời gian không một không khác là do hành trì tu chứng không ngưng nghỉ. Theo Đạo Nguyên, Tọa thiền là phương pháp duy nhất để thực chứng đạo lý hữu-thời và thời cơ thành thực tại mỗi và mọi thời. Cực điểm của Tọa thiền là giây phút chứng tất hữu là Phật tánh, mọi hữu trong vũ trụ đều giác ngộ và mọi thời trong lịch sử đều hiện thành vĩnh cửu. Đó là khoảnh khắc bây giờ và tại đây trong hiện tại tuyệt đối. Không thể có giác ngộ trừ phi Tọa thiền ngay bây giờ và tại đây, trừ phi thành tựu thân tâm tan rã, tan rã thân tâm trong hiện tại. Thời gian lưu chuyển từ hiện tại đến hiện tại. Sự vật trong vũ trụ tương dung tương nhiếp, mọi hữu đều bình đẳng, mỗi hữu vừa là một cho riêng nó và vừa là tất cả trong nó. Đó là cảnh giới hiện chứng Phật tánh. Đó không phải cứu cánh mà là điểm khởi đầu của đời sống con Phật.

---o0o---

HỮU THỂ VÀ THỜI GIAN

Một đóa mai.

Trong bài Vật bất thiên của Triệu Luận, một tuyệt tác rất nổi tiếng của ngài Tăng Triệu, Thích Duy Lực dịch, có những đoạn liên hệ đến vấn đề hữu thể và thời gian như sau.

“Sự sanh tử luân hồi, mùa đông mùa hè thay phiên biến đổi, hình như có vật lưu động, ấy là sự hiểu biết của người thường, nhưng tôi thời nói chẳng phải vậy. Tại sao? Kinh Phóng Quang Bát Nhã có nói: “Các pháp chẳng có khứ lai, chẳng có pháp nào động chuyển cả.”

“Người thường cho là động vì vật xưa không đến nay, nên nói là động mà chẳng phải tịnh [mặt trẻ lúc xưa nay biến thành già, có biến đổi tức là động rồi, chẳng phải tịnh]. Còn tôi cho là tịnh, cũng là vật xưa không đến nay, nên nói tịnh mà chẳng động [mặt trẻ trẻ lúc xưa chưa từng dời đến nay, nên nói tịnh mà chẳng động]. Người chấp động mà chẳng tịnh vì nó chẳng đến [vì mặt trẻ chẳng đến, nhưng biến thành già nên cho là động]. Sự thật, tịnh mà chẳng động vì nó không đi [vì mặt trẻ ở lúc xưa không đến nay cũng như mặt già hiện nay không đến xưa, nên gọi là tịnh]. Vậy hiện tượng chưa từng khác, mà sự thấy bất đồng [cùng “vật xưa không đến nay” mà thấy có sự động tịnh chẳng đồng].

Người mê lấy tình nghịch lý nên bị bế tắc, người ngộ thời từ lý đạt sự nên được thông suốt. Nếu ngộ đạo chân thường thời đâu còn tướng nào có thể chướng ngại được. Tịnh thức của con người bị mê hoặc đã lâu, nên đối với cảnh chân thật trước mắt mà chẳng biết, thật đáng thương xót! Đã biết vật xưa chẳng đến nay mà lại nói vật nay có đi, vật xưa đã chẳng đến mà vật nay làm sao đi được? Tại sao vậy? Tìm vật xưa ở nơi xưa, xưa chưa từng không; tìm vật xưa ở nơi nay, nay chưa từng có. Nay chưa từng có thời rõ ràng là vật không đến; xưa chưa từng không nên biết vật chẳng đi.”

“Kinh Lăng Già nói: “Tất cả pháp chẳng sanh, đó là nghĩa sát na, mới sanh liền có diệt, chẳng vì kẻ ngu thuyết.” Ngài Hiền Thủ giải rằng: “Vì sát na lưu chuyển nên không có tự tánh. Nếu vật có tự tánh thời vĩnh viễn cố định, không có sanh diệt biến đổi. Vì không có tự tánh nên không sanh. Nếu không sanh thời không lưu chuyển, vì thế người khế ngộ pháp vô sanh mới thấy được nghĩa sát na”. Kinh Duy Ma Cật nói: “Không sanh không diệt là nghĩa vô thường”.

Đã không có một chút triệu chứng qua lại thời làm sao có vật gì để lưu động biến đổi? Kỳ thật, về không gian thời vật không khứ lai, về thời gian thời không có cổ kim. Cũng như trong chiêm bao thấy trải qua nhiều năm, nhưng tỉnh giấc thời biết chỉ có chốc lát thôi. Nếu lấy chiêm bao để quán các pháp thời thời vô cổ kim, pháp vô khứ lai đã rõ ràng trước mắt. Nếu tác ý phân biệt thời liền lọt vào lưu chuyển, chỗ này chẳng phải phàm tình có thể đến được.

Gió bão bay núi mà thường tịnh

Nước sông đổ gấp mà chẳng trôi

Bụi trần lãng xăng mà chẳng động

Trăng qua bầu trời mà chẳng đi

Bốn câu kệ này đâu còn kỳ lạ gì nữa.”

Khi lược giải đoạn luận này, Đại sư Hám Sơn cho biết: Ngày xưa về sự nghi câu “Thế gian tướng thường trú” của kinh Pháp Hoa liền nhờ đây mà tan rã. Ngài giải thích: Kinh Thánh Cự nói: “Bồ tát ở trong chỗ phạm phu chấp thường mà nói vô thường để phá chấp ấy, chẳng phải thật có tướng sanh tử, ý là muốn người ngay trong vô thường mà ngộ chân thường.” Như Đại thừa luận nói: “Các pháp trạm nhiên thường trụ chẳng động, vốn không khứ lai.” Ý muốn cho người ngay khi náo động mà ngộ “Bất thiên”, lời nói thường và vô thường đều là tùy cơ để giáo hóa chúng sanh, lời tuy khác mà ý là một, đâu phải vì văn khác mà đối chọi nhau. Vậy thời người chấp theo ngôn ngữ để tranh biện, chẳng phải là mê hoặc ư?”

Với ý muốn cho người ngay trong vô thường mà ngộ được “thị pháp trụ pháp vị, thế gian tướng thường trú”, Thiền sư Mãn Giác để lại bài kệ cáo bệnh dạy chúng với ẩn dụ của một đóa mai:

“Xuân đi trăm hoa rụng,

Xuân đến trăm hoa cười.

Việc đời qua trước mắt,

Già đến trên đầu rồi!

Chớ bảo xuân tàn hoa rụng hết,

Ngoài sân đêm trước một đóa mai.”

Việc đến đi của mùa xuân tùy thuộc vào vô thường, nếu không có vô thường thời sẽ không có đến đi, và không có đến đi thời không có mùa xuân. Vậy “Xuân đi trăm hoa rụng, Xuân đến trăm hoa cười” chỉ là hiện tượng biến dịch (vô thường) thường chứ không gì khác. Ở đây, chúng biểu trưng cho sự

sống chết của con người mà lý vô thường luôn được hiện hữu một cách thường xuyên, để thể hiện luật tắc Duyên khởi trong hiện tượng tức trong sát na khởi diệt của các pháp. Chỉ vì không nhận ra được cái lý ẩn của “Việc đời qua trước mắt, Già đến trên đầu rồi” nên từ sự vô thường bất toàn của các pháp, con người hoảng hốt đâm ra ham sống sợ chết. Chính vì sự sợ hãi trước cuộc sống chết của chính mình, qua những biến động đổi thay của vô thường luôn luôn hiện hữu bên cạnh, nên lòng mê tín dị đoan nổi dậy tin chấp tà kiến vào những thế lực bên ngoài, để rồi bị chúng cuốn hút luôn, không làm chủ được mình. Do đó, thiền sư Mãn Giác mới cảnh giác “Chớ bảo xuân tàn hoa rụng hết”, phủ định những xác quyết mà người đời coi như một thứ chân lý cho rằng “Xuân đi trăm hoa rụng, Xuân đến trăm hoa cười” là theo tiến trình thời gian, phân bố đều trong một năm qua bốn mùa xuân, hạ, thu, đông. Thật ra, sự hiện thành của trăm hoa không lệ thuộc vào sự xuân đến hay xuân đi. Theo luật tắc Duyên khởi thời chúng hiện thành vào bất cứ lúc nào, bất cứ ở đâu khi mọi duyên hội đủ và gặp hoàn cảnh môi trường thuận lợi. Cuối cùng, câu “Ngoài sân đêm trước một đóa mai” xác định thời gian và nơi chốn hiện thành của đóa mai. Đêm trước là đêm nào? Thuộc mùa nào trong năm? Thầy Tuệ Sỹ cho biết rõ ngày qua đời của Thiền sư là ngày 30 tháng 11 năm Hội Phong thứ 5 (1096). Như thế, đóa mai trong bài kệ có thể hiện thành vào mùa đông, và do đó đánh đổ đi được những lệ thuộc ước lệ thời gian từ ngàn xưa để lại mà mọi người trong chúng ta chấp nhận như là một chân lý. Sự hiện thành của đóa mai không nhất thiết phải vào xuân, mà có thể xảy ra vào bất cứ lúc nào, bất cứ ở đâu miễn có đầy đủ mọi duyên cùng hoàn cảnh môi trường thích ứng.

Đứng về mặt ẩn dụ một đóa mai, Thiền sư nhằm trao cho những người đi sau đức vô úy trước việc sống chết của đời người và nói lên lý pháp tánh khởi, do đó mà thấy được sự xuất sanh cái tướng trạng sinh diệt của thế giới luân hồi từ cái Chân tánh thanh tịnh và thường trụ của thế giới giải thoát. Trên lộ trình tu chứng, pháp tắc tánh khởi được dùng để chinh phục hiện thực giới và phát kiến giải thoát giới. Đây chính là giáo pháp về quán tưởng lý sự vô ngại của Nhất thừa hiển tánh giáo. Giáo lý Nhất thừa hiển tánh giáo là giáo lý trực hiển chân nguyên, tức chân tâm bản giác: “Nhất thừa nói: tất cả chúng sinh đều có cái chân tâm bản giác. Từ vô thủy lại nay, cái chân tâm ấy thường còn trong sạch, rõ rõ chẳng tối, lầu lầu thường biết. Cũng tên Phật tánh, cũng tên Như Lai tạng. Từ kiếp vô thủy, bị vọng tưởng che đi, nên chẳng tự xét biết, vì chỉ nhận làm xác phàm, đâm mắc kết nghiệp, chịu khổ sanh tử! Đức Đại giác là Phật, Ngài thương xót thuyết pháp rằng: tất cả bốn đại, sáu trần đều không; lại mở chỉ ra cho cái chân tâm rất sáng suốt thanh tịnh,

vì toàn thể nó vẫn đồng chư Phật.” (Hoa nghiêm nguyên nhân luận. HT Thích Khánh Anh dịch)

Như vậy có nghĩa là tất cả các pháp sở tri đều là biểu tượng được hiển lộ của tánh Không. Kinh Kim Cang nói: “Thế nên Như Lai thuyết tất cả pháp đều là Phật pháp.” Phật là Phật tánh, là tánh Không, cảnh giới của tuyệt đối bình đẳng; pháp là nhân và duyên, là sắc giới, thế giới của tuyệt đối sai biệt. Vậy Phật pháp nói theo Tâm kinh là “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc”, hay nói theo quan điểm “đồng thời thành Đạo” của Đạo Nguyên, “Tất hữu là Phật tánh”.

---o0o---

Mũi tên thời gian: Tiến hóa về Chết

Một câu hỏi được nêu ra: Các nhà khoa học hiện nay mô tả sự hiện thành và tồn tại của các pháp như thế nào? Nên nhớ rằng ngôn ngữ và luận lý khoa học dùng mô tả sự vật, hiện tượng, hay biến cố đều luôn luôn được đóng khung trong một lý thuyết, tức một phương cách quán chiếu thực tại. Như vậy, ngôn từ danh tự dùng phô diễn lý thuyết thật ra chỉ để giải thích một lối nhìn sự hữu chứ không mô tả một thực tại nào tương ứng với sự hữu. Một số khoa học gia tìm cách giải thích sự vật là những mẫu hình phát hiện từ những biến chuyển của một mạng lưới các tiến trình tương liên tương tục rộng lớn bao la mà Phật giáo gọi là pháp giới. Đối với họ, hữu thể hiện thành và tồn tại giống như một xoáy nước xuất hiện trong một dòng nước chảy xiết, hay như một trật tự tạm thời bền vững phát khởi từ một dòng năng lượng lưu chú dao động mạnh trong trạng thái rất xa thế cân bằng.

Một trong những khoa học gia đó là nhà hóa học lý thuyết Bỉ gốc Nga Ilya Prigogine, giải Nobel năm 1977. Thuyết cấu trúc tiêu tán (Dissipative structures) của ông thành công giải quyết nghịch lý giữa hai quan điểm mâu thuẫn về sự tiến hóa, một của khoa học vật lý về sự chết, thường được gọi là khoa nhiệt động học (Thermodynamics), và một của thuyết tiến hóa Darwin về sự sống. Nguyên nhân phát minh thuyết cấu trúc tiêu tán là do Prigogine nêu ra thắc mắc: “Có một câu hỏi quấy rầy chúng ta hơn một thế kỷ: Sự tiến hóa của một sinh vật có ý nghĩa gì trong thế giới nhiệt động học, một thế giới không ngừng gia tăng hỗn loạn?”

Nhiệt động học là gì? Thế nào là sự gia tăng hỗn loạn? Các thuyết nhiệt động học được phát minh vào thế kỷ 19, thời Cách mạng Kỹ nghệ (Industrial Revolution) tại nước Anh, nhằm khảo sát quan hệ giữa hai dạng của năng

lượng, công và nhiệt, trong sự vận hành của các máy nhiệt hầu tìm cách làm tăng hiệu suất của các máy này. Một hệ thống gọi là hệ thống kín khi bao gồm cả môi trường chung quanh nó (hệ thống + môi trường). Thí dụ: Vũ trụ là một hệ thống kín vì không tiếp xúc với hệ thống nào khác. Sự trao đổi năng lượng giữa hệ thống nhiệt với môi trường chung quanh được mô tả trong hai định luật của nhiệt động học.

Định luật Một là nguyên lý bảo toàn năng lượng: “Mặc dầu có những tiến trình biến đổi năng lượng từ dạng này sang dạng khác, tổng năng lượng trong một hệ thống kín luôn luôn được bảo toàn.”

Định luật này cần được Định luật Hai bổ túc vì không phân biệt tiến trình không thể đảo nghịch và tiến trình có thể đảo nghịch, còn gọi là tiến trình thuận nghịch. Tiến trình được gọi là không thể đảo nghịch nếu dùng đủ mọi cách mà nó không thể trở lại đúng trạng thái ban đầu khi nó sinh khởi. Tiến trình biến chuyển năng lượng trong máy xe ô tô là một thí dụ về tiến trình không thể đảo nghịch. Tất cả năng lượng của máy không hoàn toàn góp sức đẩy pít tông, mà có một phần bị tiêu tán thành nhiệt và ma sát. Trong thực tế, tất cả tiến trình biến nhiệt đều không thể đảo nghịch. Tuy nhiên, muốn khảo sát chúng, nhiệt động học áp dụng phương pháp toán vi tích phân xem chúng như là tích phân của những biến đổi thuận nghịch vô cùng bé.

Để đo sự tiêu tán năng lượng thành nhiệt và ma sát, các nhà nhiệt động học phát minh một đại lượng biến đổi đặt tên là entropy. Entropy của một hệ thống kín không thay đổi trong các tiến trình thuận nghịch, nhưng trong các tiến trình không thể đảo nghịch, entropy của một hệ thống kín không ngừng gia tăng với sự tiêu tán và đạt mức tối đa khi không còn năng lượng để biến ra công. Do đó, Định luật Hai nhiệt động học phát biểu như sau: “Entropy của một hệ thống nhiệt kín (hệ thống + môi trường) luôn luôn gia tăng trong mọi tiến trình không thể đảo nghịch; entropy không thay đổi trong trường hợp các tiến trình thuận nghịch.” Năng lượng bị tiêu tán giảm cấp thành nhiệt và ma sát, không dùng lại được, sa thải ra bên ngoài, nguyên nhân gây ô nhiễm môi trường. Sự mất năng lượng do tiêu tán là một tiến trình không thể đảo nghịch. Thời gian thường được nhận thức như lưu chuyển theo chiều một mũi tên. Định luật Hai cho thấy hướng gia tăng entropy là mũi tên thời gian.

Một ứng dụng đáng kể của Định luật Hai là giải đáp thắc mắc: “Căn cứ vào tiêu chuẩn nào để quyết định vũ trụ một tiến trình có thể tự sinh hay không?” Tiến trình tự sinh, là tiến trình sinh khởi không do ngoại duyên mà

duy nhất do bản chất của hệ thống đang vận chuyển theo tiến trình đó. Thí dụ: Sự tự phát ánh sáng của mặt trời không do ngoại duyên mà do bản chất của mặt trời là những phản ứng nhiệt hạch.

Câu hỏi làm liên tưởng đến một điều thường được chấp nhận không chút thắc mắc là theo Duy thức, tám thức dựa vào nội thức triển chuyển làm duyên cho nhau sinh khởi mà không có ngoại duyên. Đáng lý phải tự hỏi: có thể nào một sự sinh khởi như vậy xảy ra hay không?

Trở lại vấn đề khả năng xảy ra những tiến trình tự sinh trong vũ trụ, Định luật Hai nhiệt động học cho thấy điều kiện để có khả năng xảy ra là phải gia tăng entropy của vũ trụ.

Sự tiêu tán năng lượng thành nhiệt và ma sát là kinh nghiệm thông thường, nhưng nguyên nhân nào đã phát sinh tánh không thể đảo nghịch của hướng gia tăng entropy? Để trả lời câu hỏi đó, Ludwig Boltzmann tìm cách định nghĩa lại khái niệm entropy và liên kết entropy với khái niệm trật tự. Ông sắp đặt một thí nghiệm bằng tưởng tượng (thought experiment) để khảo sát khái niệm entropy ở mức phân tử. Giả sử có một cái hộp ngăn chia bằng tưởng tượng ra hai phần bằng nhau và tám phân tử riêng biệt ghi số từ 1 đến 8. Có bao nhiêu cách phân phối chúng bên trong hộp, một số hạt ở ngăn trái và số còn lại ở ngăn phải?

Đầu tiên, đặt tất cả tám hạt vào ngăn trái. Chỉ có một cách phân phối như vậy. Bây giờ đặt bảy hạt vào ngăn trái và một còn lại vào ngăn phải; tính ra có 8 cách phân phối như thế, bởi vì hạt đơn độc bên phải có thể là một trong tám phân tử. Tám cách phân phối đó kể như những cách bố trí khác nhau của tám phân tử. Cứ như vậy, sẽ có 28 cách bố trí khác nhau khi đặt sáu hạt bên trái và hai hạt bên phải. Dùng công thức phép hoán vị để tính, sẽ thấy số cách bố trí tăng trong khi hiệu số giữa số hạt hai bên giảm. Cuối cùng, số cách bố trí đạt trị tối đa là 70 khi số hạt hai bên bằng nhau, mỗi bên bốn hạt.

Boltzmann gọi các cách bố trí phân tử khác nhau đó là những khả năng diện sắc (possible complexions) và liên hợp chúng với khái niệm trật tự: số khả năng diện sắc càng thấp thời trạng thái càng có trật tự. Trong thí nghiệm tưởng tượng trên, trạng thái đầu với tất cả tám hạt ở về một phía biểu tượng mức độ trật tự cao nhất vì số khả năng diện sắc bé nhất. Trái lại, trạng thái cuối với sự phân phối hạt đồng đều hai bên với bốn hạt mỗi bên biểu tượng sự hỗn loạn tối đa vì số khả năng diện sắc lớn nhất.

Nên biết khái niệm trật tự Boltzmann đề xướng là một khái niệm nhiệt động học liên can các phân tử luôn luôn chuyển động. Trong thí nghiệm tưởng tượng trên, các phân tử chuyển động liên miên và không ngừng qua lại bức tường ngăn chia tưởng tượng. Hệ thống mỗi lúc mỗi đổi trạng thái, nghĩa là số hạt trong hai ngăn đổi khác, và với mỗi trạng thái, số khả năng diện sắc được kết hợp với trật tự của nó.

Thay vì tưởng tượng một thí nghiệm như vậy, hãy lấy một túi vải, đổ đầy hai thứ cát, nửa dưới cát đen, nửa trên cát trắng. Theo Boltzmann, đó là trạng thái có mức độ trật tự cao nhất vì chỉ có một khả năng diện sắc. Bây giờ xóc túi để trộn lẫn hai thứ cát ấy. Cát càng trộn lẫn với nhau bao nhiêu thời số khả năng diện sắc cũng như sự hỗn loạn càng gia tăng bấy nhiêu. Cuối cùng, đến lúc hai thứ cát phân bố đều và đồng màu xám thời sự hỗn loạn đạt mức tối đa.

Dùng phương pháp thống kê và áp dụng định nghĩa trật tự nói trên, Boltzmann khảo sát chuyển động phân tử của một khối khí. Ông nhận thấy số khả năng diện sắc của bất kỳ trạng thái nào chính là xác suất để khối khí ở trong trạng thái ấy. Trạng thái có số khả năng diện sắc lớn thời có xác suất xảy ra lớn. Như vậy đối với một trạng thái, số khả năng diện sắc có công dụng vừa là độ đo mức độ trật tự, vừa là độ đo xác suất xảy ra của trạng thái ấy. Số khả năng diện sắc càng lớn, hỗn loạn càng tăng, thời khối khí càng chắc sẽ ở vào trạng thái đó. Boltzmann kết luận rằng biến chuyển một chiều từ trật tự đến hỗn loạn là biến chuyển từ một trạng thái không chắc đến một trạng thái chắc xảy ra.

Trên mộ bia ông, có khắc phương trình $S = k \log P$ do ông tìm ra, thiết lập quan hệ giữa một đại lượng ở thế giới vĩ mô là entropy S với một đại lượng ở thế giới vi mô là số diện sắc P của hệ thống; k là một hằng số nay gọi là hằng số Boltzmann. Vì P quá lớn nên phải dùng hàm log để biểu diễn P bằng một số vừa phải là $\log P$.

Áp dụng thuyết xác suất để tính các trị trung bình theo cơ học thống kê, ông thu nhiếp một số vô lượng thông tin về sự vận hành của vô số hạt vào đại lượng tổng quát nhiệt động học entropy, từ đó suy ra mũi tên thời gian hướng mọi trạng thái biến chuyển luôn luôn theo chiều từ có trật tự đến hỗn loạn. Theo Boltzmann, không có định luật vật lý nào ngăn cấm trạng thái biến chuyển ngược chiều từ hỗn loạn đến có trật tự, nhưng hướng biến chuyển ngược chiều như thế không chắc xảy ra, tại vì chuyển động của các phân tử là chuyển động ngẫu nhiên (random motion). Số va chạm vô cùng

lớn giữa các phân tử chuyển động không tùy thuộc mũn tên thời gian và làm tăng xác suất xảy ra những trạng thái càng lúc càng hỗn loạn. Bởi thế mũn tên thời gian không quy định một hướng lưu chuyển ưu tiên của thời gian mà thật ra là biểu tượng sự chắc có thể xảy ra những trạng thái càng lúc càng hỗn loạn sinh xuất từ chuyển động ngẫu nhiên của các phân tử. Số phân tử càng nhiều, xác suất xảy ra trạng thái biến chuyển theo chiều từ có trật tự đến hỗn loạn càng lớn, và với một số vô lượng phân tử trong khối khí, sự có thể xảy ra trở thành sự chắc có thể xảy ra. Do đó, sự đảo chiều tự phát của một tiến trình không thể đảo nghịch không đáng quan tâm, vì tuy có thể xảy ra nhưng không chắc lắm. Dụ như các mảnh vụn của một cái chén vỡ tập hợp trở lại nguyên hình rồi nhảy lên bàn ở vào vị trí cũ, theo phép tính xác suất và các định luật cơ học, một tiến trình từ hỗn loạn đến trật tự như thế tuy có thể xảy ra nhưng phải đợi một thời gian rất lâu dài, có thể hàng chục thế kỷ.

Nên lưu ý ở đây chữ hỗn loạn được dùng với mục đích mô tả các trạng thái hợp với kinh nghiệm thông thường. Chẳng hạn, căn nhà sụp đổ với thời gian, chiếc xe cũ kỹ phải vứt bỏ vì lâu ngày tan rã máy, hay cơ thể con người hóa đất bụi sau khi chết, ai cũng thấy đó là những tiến trình biến chuyển trạng thái từ trật tự đến hỗn loạn.

Tuy nhiên, danh từ hỗn loạn không có nghĩa là vô trật tự, vì khoa học gia quan niệm mọi hữu luôn luôn hiện thành theo một trật tự nào đó. Hiện khởi do duyên sinh theo lý duyên khởi của Phật giáo là một trật tự. Nhưng thế nào là trật tự? Khái niệm trật tự phát xuất từ vọng tưởng phân biệt, nhìn thấy điểm tương đồng của các sự vật sai khác và điểm sai khác của các sự vật tương đồng. Chẳng hạn, thi thiết trật tự bằng cách phân chia sự vật thành phạm trù, sắp xếp vào chung một loại các sự vật sai khác có điểm tương đồng. Mỗi loại cứ như thế mà chia thành nhiều loại khác nữa. Phương pháp này dẫn đến khái niệm trật tự với nhiều bậc khác nhau. Thí dụ: Trong trường hợp chuyển động ngẫu nhiên (random motion) của các phân tử trong một hệ thống, vì không biết được tất cả dữ kiện cần thiết để tính quỹ đạo nên trật tự của chuyển động ngẫu nhiên được xếp vào bậc vô hạn. Trong trường hợp chuyển động hỗn độn (chaotic motion) là chuyển động gây ra bởi không đo được chính xác các điều kiện đầu, bậc trật tự cũng vô hạn. Trái lại, chuyển động đơn giản của viên bi lăn trên một mặt phẳng lì có trật tự bậc hai, vì do một phương trình vi phân bậc hai quyết định. Với trật tự định nghĩa như vậy, trạng thái cân bằng nhiệt bền vững của vũ trụ có trật tự bậc vô hạn vì hết thảy mọi trạng thái của vũ trụ đều bình đẳng, xác suất xảy ra đồng nhau, nên

không thể quyết định trạng thái nào hiện khởi. Cùng một lý do, các lỗ đen (black holes) trong vũ trụ học cũng đều có trật tự bậc vô hạn.

Nhiều vật lý gia cho rằng sử dụng những phép tính gần đúng để mô tả tập tính của một hệ thống nhiệt là do ta không đủ khả năng theo dõi hết thấy mọi chuyển động của vô số phân tử của hệ thống. Nhà vật lý học Ed Jaynes nói rằng: “Không phải tiến trình vật lý mà chính khả năng quan sát tiến trình của ta là không thể đảo nghịch.” Nghĩa là, nếu giác quan khá sắc bén thời ta có thể quan sát chuyển động của từng phân tử và nhận thấy ngay tính thuận nghịch của tất cả mọi tiến trình trong thế giới vi mô. Như vậy, entropy là một đại lượng dùng để đo sự ngu dốt của ta trong sự diễn tả với đầy đủ chi tiết các tiến trình vật lý. Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, entropy biểu tượng vô minh (bất giác).

Luận Đại thừa khởi tín nói tất cả chúng sinh từ hồi nào đến giờ vì chưa từng xa lìa vọng niệm nên bốn tướng, sanh, trụ, dị, diệt của tâm đồng thời nương nhau tương tục khởi hiện. Vọng niệm tương tục mãi làm cho chúng sinh không ngộ được chân tâm nên gọi là vô trí vô minh. Vì vô minh sinh ra tâm thức hư vọng, nên tâm thức không rời vô minh. Song vô minh lại không thật thể, nương tánh giác mà có, chỉ lấy Phật tánh làm thể, nên không rời Phật tánh (bản giác) được.

Từ vô minh vọng động sanh ra thức a lại da. Từ thức a lại da lại tiếp tục sanh ra bảy thức trước, rồi cùng nhau làm nhân làm duyên, tạo thành một dòng sóng thức, sinh diệt tương tục vô tận. Lưu chuyển thuận dòng sinh diệt như vậy tạo ra các pháp tạp nhiễm, nuôi lớn vô minh. Đó là nhìn Định luật Hai nhiệt động học dưới nhãn quan Phật giáo.

Một thuyết toán học khác liên can đến khái niệm entropy xem như biểu tượng vô minh, ngu dốt không thể miêu tả các tiến trình với đầy đủ chi tiết là thuyết thông tin (information theory). Thuyết này do Claude Shannon phát minh vào năm 1948 nhằm định nghĩa cách đo lường, mã hóa các khối tin truyền, và mô tả khả năng thu phát và xử lý thông tin của các hệ thống truyền thông như tivi, máy tính, máy ghi dữ liệu, thiết bị hi-fi, hay điện thoại. Trong mọi hệ thống truyền thông luôn luôn có tác dụng của giao thoa ngẫu nhiên thường gọi là tiếng ồn (noise) làm biến dạng khối tin truyền phát đi, tạo ra một số khối tin truyền sai khác.

Shannon đề xướng một công thức toán học thiết lập quan hệ giữa khối tin truyền và xác suất được chọn lọc giữa tất cả các tiếng ồn. Vì có sự tương tự

giữa công thức này với phương trình Boltzmann nối kết entropy và xác suất xảy ra của một trạng thái hệ thống, cho nên khái niệm entropy được dùng trong thuyết thông tin với nghĩa như sau: entropy của khối tin truyền càng cao, thời khối ấy càng không chắc được thu nhận. Do đó, Ed Jaynes giải thích entropy của thông tin là độ đo sự ngu dốt trong sự diễn tả với đầy đủ chi tiết các tiến trình không thể quan sát. Trường hợp vô minh không theo dõi được sự biến dạng thông tin do tiếng ồn giống trường hợp vô minh không nhận ra được tánh thuận nghịch ở mức phân tử.

Có thể dùng cơ học cổ điển, cơ học tương đối, hay cơ học lượng tử để mô tả thế giới vi mô của vô lượng phân tử và nguyên tử. Nhưng dẫu mô tả với cách nào đi nữa cũng vẫn không cần đến mũi tên thời gian vì thế giới vi mô là thế giới phi thời gian, trong đó mọi tiến trình đều thuận nghịch. Kết quả là không bao giờ có thể xảy ra trạng thái cân bằng nhiệt bền vững trong thế giới vi mô, vì lẽ thời gian không lưu chuyển một chiều để cuối cùng chấm dứt mọi chuyển động đưa đến một trạng thái cân bằng đặc biệt đã tận dụng hết thảy mọi khả năng gây biến đổi.

Lại nữa, theo một định lý động lực học của toán học gia Pháp Henri Poincaré, cứ sau từng khoảng thời gian lâu dài, bất kỳ tiến trình biến chuyển nào trong một hệ thống kín cũng quay trở lại trạng thái đầu. Tánh tái diễn Poincaré (Poincaré's recurrence) phủ nhận sự lưu chuyển tuyến tính của thời gian, tạo ra một ý niệm về sự biến chuyển theo chu kỳ, do đó, sự phân biệt ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai trở nên vô nghĩa. Đối với người học Phật, tánh tái diễn Poincaré giúp hiểu phần nào nguyên nhân của nghiệp và của thực trạng phần đoạn sinh tử: với thực trạng này, sống và chết là sự tụ tập và tan rã giai đoạn của các thủ uẩn, của những tập tính ô nhiễm, và dòng sinh mạng tiếp nối nương vào đó mà hoạt động.

Sự mâu thuẫn giữa những tiến trình vi mô thuận nghịch và những tiến trình vĩ mô không thể đảo nghịch được các nhà vật lý đặt tên là nghịch lý về tánh không thể đảo nghịch (irreversibility paradox). Boltzmann giải quyết phần nào nghịch lý ấy khi ông phối hợp nhiệt động học với cơ học chứng minh tánh không thể đảo nghịch của thế giới vĩ mô có thể suy ra từ tánh thuận nghịch của thế giới vi mô.

Điều này làm liên tưởng đến thuyết tánh khởi của Tông Mật: “Vì tất cả pháp thế gian và xuất thế gian đều câu khởi từ tánh, nên ngoài tánh hẳn không còn pháp gì riêng. Bởi vậy chư Phật và chúng sinh quan hệ mật thiết sâu sắc, thế giới Tịnh độ và thế giới tạp nhiễm hỗ tương giao thiệp không trở ngại nhau.”

Tánh tức tánh thể của Pháp giới thanh tịnh, phi thời gian, phi không gian, bất biến, bất khả thuyết. Nếu có thuyết tức là khởi. Khởi, không khởi từ đâu mà khởi ngay từ tánh. Cái được hiện khởi là các tiến trình không thể đảo nghịch, sinh tử, khởi diệt, có không, tạo nên thế giới sum la vạn tượng.

Theo Định luật Hai, vũ trụ là một hệ thống kín cho nên khi entropy của vũ trụ đạt mức tối đa, không tiến trình tự sinh nào phát khởi, không biến đổi tự phát nào xảy ra, mọi chuyển động phân tử và nguyên tử đều chấm dứt. Đó là trạng thái cân bằng nhiệt bền vững mà các nhà vật lý gọi là “Nhiệt Chết” (Heat Death). Vũ trụ ở trong trạng thái hỗn loạn cùng cực khi entropy cực đại.

Vì nhiệt độ là động năng trung bình của các nguyên tử và phân tử, nên nhiệt độ của Nhiệt Chết là “zero tuyệt đối” hay 0 K (đọc là zero Kelvin; tuyệt đối vì không có nhiệt độ thấp dưới zero trong thang Kelvin). Nhiệt độ 0 K tương ứng với nhiệt độ -273,160 trong thang bách phân. Đến nay chưa có phòng thí nghiệm nào thực hiện được nhiệt độ 0 K. Nhiệt độ 2,735 K của nền vi ba của vũ trụ (cosmic microwave background) là nhiệt độ thấp nhất hiện nay tìm thấy được trong vũ trụ. Đây là nhiệt độ của trạng thái vũ trụ vô cùng nóng khoảng một trăm ngàn năm sau khi bùng nổ, nay nguội giảm sau 13 tỉ năm bùng dãn. Nhiệt độ 2,735 K là bằng chứng entropy của vũ trụ rất thấp lúc mới sinh.

---o0o---

Tánh khởi và thuyết vũ trụ Hawking

Hiện nay các thiên hà đang chuyển động theo chiều hướng mỗi lúc mỗi xa nhau, nghĩa là vũ trụ đang bùng dãn cùng một chiều với mũi tên thời gian. Vậy đến khi nào Nhiệt Chết xảy ra? Trong hiện tại, không một nhà vũ trụ học nào đủ khả năng và dữ kiện để trả lời câu hỏi đó. Họ chỉ có thể dự đoán hoặc vũ trụ sẽ bùng dãn mãi mãi, hoặc có lúc ngưng bùng dãn và chuyển qua co giảm thu nhiếp vào trong một dị điểm. Vin vào đâu mà dự đoán như vậy?

Các nhà khoa học không thể tiên đoán một điều gì về vũ trụ mà không đặt giả thiết về những điều kiện đầu. Hãy lấy trường hợp thuyết Bùng Nổ (Big Bang theory) làm thí dụ. Theo thuyết này, vũ trụ bùng dãn từ một dị điểm bùng nổ. Dị điểm là một điểm toán học biểu tượng một cảnh giới bất khả ngôn thuyết, nghĩa là không thể mô tả được với bất kỳ định luật khoa học nào hiện có. Điều trớ trêu là Stephen Hawking, nhà vũ trụ học đã từng cọng

tác với nhà toán vật lý học Roger Penrose tìm ra định lý toán học xác nhận thuyết Bùng Nổ căn cứ trên thuyết tương đối rộng, nay chính ông lại nhận thấy thuyết tương đối rộng không hoàn toàn. Mặc dầu tiên đoán vũ trụ sinh khởi từ một dị điểm bùng nổ và khi sụp đổ co giảm lại sẽ thu nhiếp tan biến trong một dị điểm, thuyết tương đối rộng cũng như hết thảy mọi định luật khoa học hiện có đều vô hiệu dụng, không tiên đoán được gì phát hiện từ dị điểm. Bởi vậy, sự bùng nổ cùng với các biến cố trước đó bị cắt bỏ ra ngoài thuyết Bùng Nổ, vì không ảnh hưởng gì đến những hiện tượng quan trắc. Trong trường hợp này, có thể xem như không có điều kiện đầu, hay nói cách khác, có thể giả thiết bất cứ điều kiện đầu nào. Do đó, thuyết Bùng Nổ không giải thích thỏa đáng nhiều kết quả quan trắc, chẳng hạn trong những trường hợp sau đây.

1- Tại sao nhiệt độ của vũ trụ vô cùng cao trong thời kỳ mới sinh khởi?

Tại sao nên vi ba của vũ trụ tỏa xuống từ khắp mọi hướng mà tần số đồng đều như nhau dù đến từ bất cứ hướng nào? Nói cách khác, tại sao khi vũ trụ mới sinh khởi mọi vùng có cùng một nhiệt độ?

2- Tại sao tốc độ bùng dẫn ban đầu gần bằng tốc độ tới hạn (critical rate of expansion) tức là tốc độ phát sinh hai đường biên chuyển khác nhau, sụp đổ thu nhiếp trở lại hay tiếp tục bùng dẫn không ngưng? Đến nay, vũ trụ vẫn bùng dẫn với tốc độ gần bằng tốc độ tới hạn. Chỉ cần giảm tốc độ bùng dẫn ban đầu một phần trăm ngàn triệu triệu thôi thời vũ trụ đã sụp đổ từ lâu không đạt được kích thước hiện tại.

3- Mặc dầu đồng đều và thuần nhất trong phạm vi rộng lớn, vũ trụ bao gồm những vùng bất quy tắc (irregularities), như sao và thiên hà chẳng hạn. Cho rằng chúng khởi lên là do những sai khác mật độ giữa vùng này vùng kia của vũ trụ lúc mới sinh, thử hỏi do đâu mà có sự dao động mật độ như vậy lúc ban đầu?

Theo Hawking, một lý thuyết vật lý chỉ là một mô hình toán học, bởi thế chớ nên hỏi nó có diễn tả đúng thực tại hay không. Tất cả những gì có thể đòi hỏi nơi một lý thuyết là những gì nó dự đoán phải phù hợp với những kết quả quan trắc.

Để thành lập một thuyết vũ trụ mới, Hawking nhận thấy cần phối hợp một số đặc tính của cơ học lượng tử với thuyết tương đối rộng, giả thiết điều kiện đầu là vũ trụ hiện khởi từ một thế giới nguyên thủy không có dị điểm.

Theo thuyết tương đối rộng, vũ trụ sinh khởi từ một dị điểm và tận diệt tại một dị điểm, những dị điểm đầu và cuối này tạo thành biên giới của vũ trụ và nơi đó mọi định luật khoa học đều mất hết tác dụng. Vậy thế giới không có dị điểm là thế giới không có biên giới, vận hành theo luật tắc của cơ học lượng tử. Để mô tả toán học một thế giới không biên giới, ảo số được sử dụng thay thế thực số để đo thời gian. Với thời gian ảo, không còn có sự phân biệt giữa thời gian và không gian, hướng thời gian và hướng không gian không sai khác. Ngoài ra, dị điểm tạo thành biên giới không có điều kiện hiện hữu trong thời gian ảo.

Thế giới nguyên thủy không có biên giới tất không có trong ngoài. Do đó, không có tiền tế, không có hậu tế, vô thi, vô chung. Trong tập Một sử lược của thời gian (A brief history of time), Hawking viết: “Nó đơn giản là như vậy. Thế thời còn chỗ nào dành cho một đấng sáng tạo? (It would simply be. What place, then, for a creator?)”

Bởi các dị điểm như lỗ đen là những vật thể suy diễn từ lý thuyết, và chưa có nhà thiên văn học nào thấy chúng tận mắt qua những kính viễn vọng tối tân nhất, nên Hawking đề nghị nên xem cái thế giới với thời gian thực trong đó có dị điểm là thế giới ảo và thế giới nguyên thủy với thời gian ảo là thế giới chân thật. Có lẽ nào Hawking đã bị ảnh hưởng Phật giáo xem mọi sự vật trong thế giới thường nghiệm đều duyên sinh như huyền? Có lẽ nào Hawking đã tham học thuyết Tánh Khởi chủ trương vạn hữu hiện thành từ Nhất chân pháp giới?

Nhưng vũ trụ hiện khởi như thế nào từ thế giới nguyên thủy không biên giới? Hawking viện dẫn nguyên lý bất định Heisenberg để giải thích sự vật hiện khởi là do Thực tại tự tánh sai biệt, bất biến tùy duyên mà thăng giáng năng lượng phát khởi, phá hủy tánh đối xứng nguyên thủy. Thực tại ở đây là thế giới nguyên thủy không biên giới của các trường (fields) như trường hấp dẫn (gravitational field) và trường điện từ (electromagnetic field). Khi thế giới nguyên thủy ở trong trạng thái chân không thời tất cả trường đều có đúng trị số zero. Tuy nhiên, trị số của một trường và tốc độ thay đổi của nó với thời gian giống như vị trí và vận tốc của một hạt: nguyên lý bất định xác quyết không thể đo lường chính xác hai phẩm tính bổ sung ấy cùng một lúc. Vậy đo lường tạo điều kiện (duyên) để trường không thể xác định đúng là zero trong chân không. Tại vì nếu đúng là zero, nghĩa là cả trị số lẫn tốc độ thay đổi của nó đo bằng zero, thời hai phẩm tính bổ sung ấy đồng thời được xác định, trái nghịch nguyên lý bất định.

Vì lý do vừa trình bày, trường phải có một số lượng bất định, gọi là dao động lượng tử. Dao động lượng tử có thể là những cặp hạt quang tử (photon) hay trọng tử (graviton) đồng thời phát hiện vào lúc nào đó, chuyển động xa nhau ra, rồi trở lại va chạm nhau, hỗ tương nhiếp nhập biến mất trong chớp nhoáng.

Dao động lượng tử cũng có thể là những cặp hạt vật chất như electron hay quark (quark là hạt cơ bản, cấu tử của proton và neutron). Trong trường hợp này, theo luật bảo toàn năng lượng, một trong hai phần tử của cặp phải có năng lượng dương và phần tử kia có năng lượng âm. Nếu gọi phần tử có năng lượng dương là hạt và phần tử có năng lượng âm là phản hạt, thời phần hạt phải ảo, nghĩa là không thể quan sát trực tiếp với thiết bị phát hiện, vì những hạt thật thường thí nghiệm đều có năng lượng dương. Phản hạt không tồn tại quá một sát na vì nó phải va chạm tương tác hủy diệt với một hạt trong khoảnh khắc cho phép bởi nguyên lý bất định Heisenberg.

Nói theo thuật ngữ Phật giáo, thế giới nguyên thủy không biên giới từ nơi đây mà vũ trụ hiện thành có thể gọi là Pháp giới hay Chân như. Nếu thêm nguyên lý bất định Heisenberg vào điều kiện đầu, thời có thể giải thích nguyên nhân sinh ra dao động lượng tử, tức sự khởi diệt của những cặp hạt đôi đũa trong sát na gọi là sát na sinh diệt. Do đó, ta có thể gọi nguyên lý bất định là nguyên lý thực trạng biến dịch sinh tử. Ngoài ra, dựa theo luận Đại thừa khởi tín, có thể nói rằng “do Chân như (Như Lai tạng) mà có tâm sinh diệt, nghĩa là Chơn (không sinh diệt) Vọng (sinh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác gọi là thức a lại da (tâm sinh diệt). Thức này tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp.” Vậy thế giới nguyên thủy không biên giới với tác dụng của nguyên lý bất định có thể gọi là thức a lại da.

Theo Hawking, cơ cấu phát hiện vũ trụ chính là dao động lượng tử của các trường năng lượng trong thế giới nguyên thủy ở mức độ giới hạn bởi nguyên lý bất định. Thoạt tiên trong một thời khoảng vô cùng ngắn, vũ trụ sơ sinh trương bùng rất nhanh, khuếch đại mọi vùng hình thể không đều thành cơ sở phát sinh các cấu trúc thiên văn học hiện tại. Trong thời kỳ bùng dẫn, do mật độ vật chất các vùng sai khác nhau, tánh hấp dẫn (gravity) khiến những vùng có mật độ lớn trương bùng chậm lại và khởi sự thu súc. Kết quả là sự hiện thành các thiên hà, tinh tú, hành tinh, và các loài hữu tình.

Tóm lại, giả thiết thế giới nguyên thủy không biên giới với các dao động lượng tử giới hạn bởi nguyên lý bất định Heisenberg, thuyết vũ trụ Hawking

có thể giải thích hầu hết những kết quả quan trắc hiện nay. Thuyết này có thể xem như là một mô hình toán học của thuyết Tánh khởi.

---o0o---

Sống: Tồn tại trong cách thế xa cân bằng

Định luật Hai nhiệt động học đề cập hướng biến chuyển của các tiến trình thiên nhiên trong vũ trụ và xác quyết hướng đó luôn luôn tiến đến trạng thái cân bằng nhiệt, từ có trật tự đến hỗn loạn. Thuyết tiến hóa chủ trương ngược lại: trong các sinh vật, tiến trình phát triển của các tế bào ngày càng tăng trật tự và tăng tính phức tạp. Điều kỳ diệu là một cơ thể phức tạp khi đã xuất hiện thời tự tái điều chỉnh, tự tổ chức để bảo quản sự hợp nhất các chức năng nhằm tồn tại và sinh trưởng. Nhưng giữa các tiến trình biến chuyển của vũ trụ không ngừng tiến đến hỗn loạn, làm thế nào sự sống có thể xuất hiện, tự duy trì và tổ chức sự sinh trưởng như vậy?

Khác với hệ thống nhiệt động học kín thường được nghiên cứu trong trạng thái cân bằng (equilibrium) hay gần cân bằng, sinh vật là những hệ thống hở, xuất hiện ở vị trí xa cân bằng (far from equilibrium) nhưng vẫn tạm thời giữ được trạng thái bền vững (stability) do trao đổi năng lượng và vật chất với môi trường chung quanh. Sinh vật là những cấu trúc bền vững hiện thành và tiến hóa nương trên các luồng dao động năng lượng và phản ứng hóa học liên tục và đầy động lực. Điều làm Ilya Prigogine hết sức thắc mắc là các sinh vật nhờ vào đâu mà có khả năng duy trì quá trình sống trong những điều kiện xa cân bằng như vậy. Do nghiên cứu các hệ thống ở vị trí xa cân bằng, ông nhận thấy từ những đụn cát cho đến các tinh tú và ngân hà, giống như sinh vật, tất cả đều là những cấu trúc lưu chú xuất hiện xa trạng thái cân bằng. Những điều kiện nào đã khiến các cấu trúc xa cân bằng ấy có thể tồn tại bền vững?

Ông khám phá sự cần thiết phải sử dụng các phương trình vi phân phi tuyến (non linear differential equations) để mô tả những hệ thống xa cân bằng và chính sự nối kết hai tánh, “xa vị trí cân bằng” và “tánh phi tuyến”, đã mở đường phát minh một thuyết mới giải thích nguyên nhân sinh ra những trạng thái bền vững xa vị trí cân bằng. Đó là thuyết hệ thống tự tổ chức (theory of self-organization).

Phương trình tuyến tính (linear equations) cơ học và nhiệt động học cổ điển dùng bấy lâu thường giải được bằng phép giải tích, nghĩa là sau một quá trình biến đổi, cuối cùng dẫn đến một công thức, từ đó suy ra những đáp số.

Hầu hết các phương trình phi tuyến mô tả các hiện tượng thiên nhiên không thể giải được theo cách ấy. Lại nữa, trong thế giới phi tuyến, những phương trình đơn giản có tính quyết định có thể tạo ra những mô hình tác động rất hỗn độn với những kết quả phức tạp đa thù đa dạng không thể lường trước. Điều lạ hơn nữa là từ tập tính phức tạp và hỗn độn ấy lại xuất sinh những cấu trúc có tổ chức và trật tự, những mẫu hình rất tinh tế và mỹ quan.

Các hệ thống động lực (dynamical systems) tức các hệ thống phương trình vi phân phi tuyến tuy cần thiết, nhưng vì không thể nào xác định định lượng lời giải của chúng, nên khoa học gia luôn luôn thay chúng bằng những phép tính gần đúng với những phương trình tuyến tính. Thay vì mô tả các hiện tượng với đầy đủ tương dạng phức tạp không ngừng biến đổi một cách ngẫu nhiên, phép tính gần đúng chỉ mô tả được sự vận hành của hệ thống tương ứng với những dao động nhỏ, những biến chuyển nhiệt độ nhỏ mà thôi. Do đó, đối tượng nhiệt động học nghiên cứu bị giới hạn, chỉ có các hệ thống ở vị trí cân bằng (equilibrium) hay gần cân bằng mới được khảo sát. Hãy tưởng tượng nếu trong y học cũng giới hạn như thế, thời chỉ có tử thi và con bệnh gần chết là đối tượng của y khoa!

Nhà toán học thiên tài Pháp Henri Poincaré nhận thấy phép tính gần đúng dẫn đến những tiên đoán sai lầm về vị trí các hành tinh nên phát minh một phương pháp phân tích toán học mới chú trọng định tính (qualitative determination) thay vì định lượng (quantitative determination). Ông tìm cách biểu diễn tập tính của hệ thống bằng hình học quỹ đạo thay vì bằng những công thức đại số. Vào năm 1881, khi dùng phương trình vi phân liên hệ bài toán tìm hiểu quan hệ tương tác giữa ba vật thể (three-body problem), bài toán có tiếng là không giải được, ông nêu rõ chủ đích của phép phân tích định tính như sau.

“Có thể nào không hỏi rằng một trong ba vật thể luôn luôn vận chuyển trong một khu vực không gian, hay di chuyển mỗi lúc mỗi ra xa mãi mãi; có thể nào không hỏi rằng khoảng cách giữa hai trong ba vật thể sẽ tăng hay giảm trong tương lai vô tận, hay vĩnh viễn hạn chế trong một giới hạn nào đó? Có thể nào không đặt ra một ngàn câu hỏi tương tự có thể giải đáp tức khắc ngay khi hiểu biết cách làm thế nào thiết kế định tính quỹ đạo của ba vật thể?”

Đối với Poincaré, thiết kế định tính quỹ đạo mới thật là toán học các quan hệ, toán học các mẫu hình bất biến (invariant patterns). Kết quả ông tìm được khi giải bài toán ba vật thể, trong đó ông đề cập một hành tinh nhỏ

(asteroid) di chuyển sấn vào trong hệ thống quỹ đạo Mộc tinh (Jupiter) và Mặt trời, là hành tinh nhỏ có một chuyển động phức tạp rất kỳ lạ gồm vô số quỹ đạo hỗn độn mà chính ông không biết phải mô tả ra làm sao. Ông cho biết: “Ngay tôi cũng không thử tìm cách vẽ chúng ra. Không có gì thích đáng hơn để gây nơi ta một ý niệm về tánh phức tạp của bài toán ba vật thể.” Những quỹ đạo rất đối phức tạp ấy đến nay mang tên là quỹ đạo hấp dẫn hỗn độn (chaotic attractors), đối tượng của thuyết động lực học phi tuyến (non linear dynamics). Điều ông không hiểu được trong bài toán ba vật thể là mặc dầu trên nguyên tắc lời giải có vô số quỹ đạo khả năng hỗn độn nhưng cuối cùng chỉ có một quỹ đạo duy nhất hiện thành tương ứng với quỹ đạo quan sát được.

Với máy tính hiện đại mạnh và căn cứ trên nguyên tắc phân tích định tính Poincaré, nhiều phương pháp khảo sát mới được phát minh có thể giải các hệ thống động lực rất nhanh chóng và chính xác. Lời giải ở đây không phải là một công thức, mà là một kết hợp trị số của các biên số đáp ứng thỏa mãn phương trình. Máy tính giúp biểu diễn lời giải dưới dạng một đường cong hay tập hợp đường cong trong một không gian toán học gọi là không gian pha (phase space). Mỗi điểm biểu diễn toàn hệ thống. Điểm sẽ vẽ ra một quỹ đạo trong không gian pha khi hệ thống biến chuyển.

Khi hệ thống biến chuyển tuần hoàn, nghĩa là chạy vòng quanh không đạt vị trí cân bằng thời quỹ đạo là một vòng kín gọi là vòng hấp dẫn tuần hoàn (periodic attractor). Thí dụ: Hệ thống động lực biểu diễn một quả lắc không ma sát nên mãi mãi đu đưa sẽ vẽ ra một vòng hấp dẫn tuần hoàn, tương ứng với sự đu đưa mãi mãi của quả lắc. Nếu có ma sát, chuyển động đu đưa chậm dần và đến lúc nào đó sẽ dừng lại. Quỹ đạo tương ứng là một đường xoắn ốc vào trong gọi là điểm hấp dẫn (point attractor). Đây là trường hợp các hệ thống đạt thâu một vị trí cân bằng bền vững. Các hệ thống động lực phi tuyến có nhiều và đủ loại quỹ đạo hấp dẫn, kể cả một loại thứ ba gọi là hấp dẫn kỳ dị (strange attractor), trong đó mẫu hình rất phức tạp tạo ra bởi quỹ đạo của điểm biểu diễn hệ thống tuồng như ngẫu nhiên nhưng kỳ thật là có thể xác định. Mỗi quỹ đạo hấp dẫn chiếm cứ một khu vực của không gian pha gọi là lưu vực hấp dẫn. Mọi quỹ đạo khởi đầu từ trong lưu vực nào không chóng thời chầy sẽ trở lại lưu vực đó.

(Hình 1: Quỹ đạo hấp dẫn Lorenz)

Thí dụ hấp dẫn kỳ dị: Hình quỹ đạo hấp dẫn Lorenz biểu diễn hiệu quả bướm đập cánh (butterfly effect), là lời giải hỗn độn của hệ thống động lực

mà nhà thời tiết học Edward Lorenz thiết lập để tiên đoán thời tiết. Không gian pha ba thứ nguyên XYZ gồm hai lưu vực hấp dẫn. Điểm biểu diễn hệ thống dao động tăng dần biên độ, lưu chuyển quanh một điểm trong lưu vực thứ nhất một ít vòng; sau đó chuyển qua dao động một ít vòng quanh một điểm trong lưu vực thứ hai, rồi đột nhiên trở lại dao động quanh điểm thứ nhất, và cứ như thế mãi mãi.

Theo phép phân tích định tính, các quỹ đạo và lưu vực hấp dẫn được nhận dạng và phân loại tạo ra cái gọi là “chân dung pha” (phase portrait) của hệ thống. Khi thông số của các phương trình hệ thống dần dần thay đổi, nếu chân dung pha tức hình thể các quỹ đạo và lưu vực hấp dẫn từ từ thay đổi theo nhưng vẫn bảo toàn những đặc tính cơ bản, thì hệ thống được mang danh là hệ thống có cấu trúc bền vững (structurally stable). Trái lại, nếu đặc tính của chân dung pha thay đổi lớn, chẳng hạn các quỹ đạo hấp dẫn biến mất hay chuyển đổi với nhau, hoặc quỹ đạo hấp dẫn mới đột nhiên xuất hiện, thì đó là trường hợp hệ thống có cấu trúc không bền vững. Tình trạng này xảy ra tại những điểm toán học gọi là điểm phân nhánh đôi (bifurcation point). Trong thực tế, những điểm phân nhánh đôi là những điểm bất ổn định (instability point), nơi đó hệ thống thay đổi rất đột ngột và những dạng trật tự mới đột nhiên tự phát. Nhà toán học Pháp René Thom gọi đó là những “đại tai biến” (catastrophe). Prigogine chứng minh những điểm bất ổn định chỉ xuất hiện trong những hệ thống hờ ở xa vị trí cân bằng mà thôi.

Do áp dụng hệ thống động lực phi tuyến vào việc khảo sát những hiện tượng như phản ứng hóa học BZ (BZ là gọi tắt cặp tên Belousov-Zhabotinsky) mà các khoa học gia tìm thấy được nguyên nhân khiến các cấu trúc xa cân bằng có thể tồn tại bền vững: tánh tự tổ chức (self-organization). Vào năm 1968, lần đầu tiên thế giới được trình bày cho biết một phản ứng hóa học rất kỳ lạ biểu hiện tánh tự tổ chức do hai nhà khoa học Nga, Belousov và Zhabotinsky, thực hiện thành công sau bức màn sắt. Đây là một thí nghiệm hóa học với mục đích tìm hiểu tiến trình chuyển hóa (metabolism) của các tế bào trong sinh vật biến chuyển như thế nào các thức ăn hữu cơ thành năng lượng dưới dạng phân tử adenosine triphosphate và khí cacbon dioxit. Khi trộn lẫn một số hóa chất (axit malonic, kali bromat, và xeri ion) trong một cái đĩa trệt đựng axit sulfuric, lúc nhiệt độ tăng cao tới hạn nào đó, thì đột nhiên hiện khởi một cấu trúc gồm các dao động tuần hoàn di chuyển theo những vòng đồng tâm hay xoắn ốc, và tồn tại bền vững mặc dầu phản ứng không ngừng tác động, tiếp tục phát sinh nhiều dao động thêm nữa. Phản ứng BZ là một phản ứng hoàn toàn hóa học, một phản ứng không sống (non life reaction), vì không dính líu DNA, thế mà tác dụng hóa học khởi hiện giả

tương sóng giống hệt như trong tiến trình sinh trưởng của một dạng sống.

(Hình 2: Phản ứng Belousov-Zhabotinsky)

Các chu trình tự xúc tác biểu trưng đặc tính của các phản ứng tự phát ở xa vị trí cân bằng cũng được tìm thấy bên trong các tế bào sống, do hợp chất enzyme xúc tác các phản ứng hóa sinh. Bản thân enzyme không thay đổi trong phản ứng, sự có mặt của nó cho phép phản ứng xảy ra. Nhà hóa học Đức Manfred Eigen, giải Nobel 1967, khám phá thấy trong những hệ thống hóa sinh xa cân bằng, nghĩa là lưu xuất từ những luồng dao động năng lượng, sự tổ hợp nhiều phản ứng xúc tác khác nhau thành những mạng phức tạp bao gồm trong đó những chu trình xúc tác. Các chu trình xúc tác này chẳng những bền vững, mà còn có khả năng tự tái bản (self replication) và điều chỉnh những tái bản sai thác. Như thế có nghĩa là chúng có thể bảo toàn và truyền dẫn thông tin phức tạp. Ngoài ra, công trình nghiên cứu của Eigen cho thấy tính tự tái bản, ai cũng biết đó là đặc tính của sinh vật, đã phát hiện trong những hệ thống hóa học trước khi sự sống xuất hiện, trước khi có một cấu trúc di truyền hình thành. Như vậy có thể nói rằng sự sống liên hệ mật thiết với các phản ứng không sống.

Vì các tế bào sống có thể tự sản xuất thêm bằng cách phân chia, đồng thời tự duy trì và bảo toàn sự sống trong một môi trường không ngưng biến chuyển nên có thể nói chúng đều tự xúc tác, tự tổ chức. Như vậy, tế bào và tính tự tổ chức, sự sống và phản ứng không sống quyện lấy nhau, không một không khác, tạo thành những cấu trúc bền vững xa vị trí cân bằng mà Prigogine gọi là những cấu trúc tiêu tán. Tiêu tán là vì mỗi cấu trúc phải luôn luôn tiêu tán entropy để có thể tồn tại bền vững.

Hãy lấy con người làm thí dụ một cấu trúc tiêu tán. Theo định luật bảo toàn năng lượng, mỗi cơ thể trưởng thành sẵn có một số năng lượng bình thường hầu như không thay đổi, không cần nhận thêm năng lượng từ bên ngoài. Tiêu thụ thức ăn và thở vào dưỡng khí là những dạng năng lượng có entropy thấp không phải để làm giàu thêm số năng lượng có hữu của cơ thể, mà thật ra, để thay thế số năng lượng không ngừng mất đi bởi hoạt dụng của ba nghiệp thân, khẩu, ý thường nhật. Thức ăn và dưỡng khí sau khi chuyển hóa thành năng lượng thay thế sẽ tổng khứ ra ngoài một dạng năng lượng rất hỗn loạn, rất cao entropy như nhiệt, cacbon dioxit, và phân. Trên nguyên tắc, con người không cần thu nhận năng lượng từ bên ngoài vì năng lượng của cơ thể được bảo toàn. Tuy nhiên do ba nghiệp nên con người luôn luôn phải phân

đấu chống lại Định luật Hai nhiệt động học vì entropy không ngừng gia tăng. Muốn sống còn, con người phải giữ không cho entropy gia tăng, vì tăng đến mức tối đa, trạng thái cân bằng xảy ra và giết chết con người. Bởi thế con người phải thường xuyên tiêu tán entropy cao bằng cách nhận vào và chuyển hóa thức ăn và dưỡng khí với entropy thấp.

Tóm lại, để tiêu tán entropy cấu trúc thường xuyên thu nhận thêm năng lượng và vật liệu từ môi trường chung quanh. Bởi vậy, các cấu trúc tiêu tán chỉ có thể hiện thành và tạm thời bền vững xa vị trí cân bằng, nương trên những luồng năng lượng và vật chất không ngừng dao động và chuyển biến. Thật khác xa với quan điểm cổ điển cho rằng trật tự luôn luôn kết hợp với cân bằng, thuyết cấu trúc tiêu tán Prigogine chủ trương không cân bằng là nguồn gốc phát sinh trật tự. Các cấu trúc tiêu tán không những tự duy trì trong một trạng thái bền vững xa vị trí cân bằng, mà còn có thể tiến hóa. Khi môi trường tăng gia dao động cung cấp thêm nhiều năng lượng và vật chất, cấu trúc có thể trải qua những thời điểm bất ổn định, và tự chuyển biến thành những cấu trúc mới phức tạp hơn.

Trong phản ứng Belousov-Zhabotinsky, mẫu hình gồm những vòng đồng tâm hay xoắn ốc là một hữu thể, một cấu trúc tiêu tán lưu xuất từ một luồng năng lượng và vật chất không ngừng dao động và chuyển biến. Theo Prigogine, cấu trúc tiêu tán là những hòn đảo trong một biển hỗn loạn, hỗn loạn ở đây có nghĩa là có trật tự bậc vô hạn. Nói theo Phật giáo, biển trật tự bậc vô hạn là pháp giới trùng trùng duyên khởi. Đúng như Khế kinh nói: “Không có một pháp nào chẳng từ pháp giới mà lưu xuất, và cũng không có một pháp nào chẳng trở về pháp giới (Vô bất tùng thử pháp giới lưu, mạc bất hoàn qui thử pháp giới)”.

---o0o---

Hữu thể và Thời gian

^ Những tiến bộ khoa học tìm hiểu sự hiện thành và tiến hóa của hữu thể trong vũ trụ căn cứ vào hai phát minh quan trọng. Một phát minh về toán học, phép phân tích định tính các hệ thống động lực phi tuyến, và phát minh kia là thuyết nhiệt động học về các cấu trúc tiêu tán. Thuyết cấu trúc tiêu tán, cũng như mọi lý thuyết khoa học, là một phép quán chiếu, một sản phẩm của tâm thức, chứ không phải là một biểu tượng của thực tại. Các hệ thống động lực phi tuyến chỉ là một ngôn ngữ đề lý luận và truyền thông chứ không phải để phô diễn kiến thức về thực tại.

Theo nhận thức Phật giáo, thuyết cấu trúc tiêu tán là một thuyết về tánh khởi tức y tánh duyên khởi, “pháp trụ pháp vị”. Tại một điểm trong một xứ và một thời nhất định, các cấu trúc lưu xuất từ pháp giới và tồn tại bền vững xa vị trí cân bằng được bởi vì chúng cùng biến chuyển lưu chú và hỗ tương giao thiệp với những luồng năng lượng và vật chất trong pháp giới. Quả là một nghịch lý khi cấu trúc hiện hữu như một cá thể độc lập riêng biệt mà không hẳn riêng biệt vì thật ra là pháp giới tính trùng trùng duyên khởi. Trong pháp giới tính trùng trùng duyên khởi, một hữu thể đối đãi hiện ra các hữu thể, các hữu thể đối đãi hiện ra một hữu thể. Về mặt pháp tướng, mỗi một hữu thể cá biệt tự giữ được tánh riêng, làm đối tượng cho sự nhận thức biết nó là nó. Về mặt pháp tánh, thật tướng của hữu thể là Không, không có giới hạn, không có phân vị sai biệt.

Như vậy, mỗi hữu thể là biểu hiện của lý hỗ tức (mutual identity) và lý hồ nhập (mutual penetration). “Hỗ tức” hay “Tất cả là Một, Một là Tất cả” phô diễn ý nghĩa của câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Tâm kinh. “Hồ nhập” tương ứng với nguyên lý duyên khởi theo đó không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể của nó, và mọi vật đồng thời hiện khởi, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia. Nói tắt, “hỗ nhập” là đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung.

Để hiểu dễ dàng hơn những mô hình toán học diễn tả sự hiện thành và tiến hóa của hữu thể trong vũ trụ, tưởng cũng cần nhắc lại rằng vũ trụ với tất cả hữu thể chỉ là hình chiếu của thực tại chân như trong một khung không thời gian do phân biệt vọng tưởng tạo ra. Theo Duy thức, vũ trụ là do thức biến. Huyền Tráng và An Huệ giải thích sự chuyển biến (parinàma) của thức mỗi người một cách.

Ngài Huyền Tráng giải thích thức chuyển biến qua hai tầng theo một chiều từ hetu (nhân) đến phala (quả): (1) nhân năng biến (hetu-parinàma); nhân tức chủng tử, chủng tử năng biến sinh quả hiện hành là tám thức. (2) quả năng biến (phala-parinàma), tức tám thức mỗi mỗi chuyển biến thành hai phần, kiến và tướng, do đó, tám thức biểu hiện hết thấy mọi hiện tượng.

Trên phương diện không gian, giải thích thức biến (vijnàna-parinàma) như vậy là theo một quá trình phân hai của thức thành chủ thể (gràhaka) và đối tượng (gràhya). Trên phương diện thời gian, chuyển biến của thức qua hai tầng theo quan hệ một chiều không thể đảo nghịch hetu ==> phala (nhân

==> quả), từ hetu (nhân) đến phala (quả), xác định hướng bay của mũi tên thời gian.

Luận sư An Huệ (Sthiramati) quan tâm hơn đến bản tính của sự chuyển biến. Ngài chủ trương chuyển biến (parinàma) của thức là sự xảy ra đồng thời và nghịch chiều của nhân chuyển và quả chuyển. Khác với Huyền Tráng, chuyển biến được giải thích theo nghĩa của hai chữ Phạn kàrana và kàrya. Tiếc thay, hai chữ nhân và quả dùng để dịch hetu và phala cũng được dùng để dịch kàrana và kàrya, mặc dầu chúng có nghĩa khác nhau. Nhân kàrana có nghĩa hoạt động, là tác dụng gây ảnh hưởng đến một sự vật. Quả kàrya trái lại có nghĩa thụ động, là tác quả hay cái bị tác động. Quan hệ giữa kàrana và kàrya là quan hệ hai chiều, khác hẳn quan hệ một chiều giữa hetu và phala.

Nhân chuyển còn gọi là huân tập (vàsanà) có nghĩa là, hiện tượng nguyên là phala thời nay là kàrana, và chủng tử, luôn luôn là hetu, thời bây giờ là kàrya. Quả chuyển tức chủng tử sinh hiện hành, chủng tử là kàrana và hiện tượng là kàrya. Vậy thức chuyển là tổng hợp hai chuyển biến đồng thời và nghịch chiều, chủng tử <==> hiện tượng, kàrana <==> kàrya.

Thức chuyển là cơ sở nương trên đó giả lập thế giới hiện tượng. Tất cả dòn chứa vào một sát na, gọi là “nhi kim”, khoảnh khắc bây giờ và tại đây. Tánh đồng thời tức phi thời của thức chuyển trở thành nguồn gốc của thời gian và không gian. Mọi hữu và biến cố đều hiện thành trong giới hạn của khung không thời gian được thiết lập trên cơ sở của thức biến. Cơ sở này là cơ sở của sự chuyển biến của a lại da thức, thường gọi là tánh nhân duyên, tức chuyển biến đồng thời chủng sinh hiện, hiện sinh chủng. Thế giới sinh ra và biến mất trong từng chớp nhoáng. Mọi sự vật hiện khởi trong sát na nhi kim và biến mất cùng trong sát na ấy. Chính do biến dịch sinh diệt từng sát na mà thế giới tự thiết lập và hiện thành.

Tánh sát na là tương tục, nghĩa là, nhi kim vận hành bất tuyệt, nhi kim là hiện tại miên trường. Tương tục bất đoạn là đặc tính của sự chuyển biến của thức, tức của hoạt động của bảy yếu tố tâm thức sinh diệt liên tục trong từng sát na tạo thành hình ảnh thời gian lưu chuyển theo chiều một mũi tên. Khái niệm entropy gia tăng có thể xem như sự nuôi lớn thức tương tục do vô minh bất giác làm nhân và cảnh giới hư vọng làm duyên. Mũi tên thời gian chính là thức lưu chú thuận dòng vô minh sinh ra các pháp sinh tử tạp nhiễm. Các pháp luôn luôn hóa dịch đổi mới mà hiện thành qua luật tắc duyên khởi, nên sinh, trụ, dị, diệt trong sát na hay trong một thời kỳ đều là tướng giả.

Biểu đồ sau đây trình bày ý nghĩa thời gian theo hai cách nhìn sát na triển chuyên.

(Hình 3 (thiếu): Sát na triển chuyên)

Hai đường chạy dài song song bên trên và bên dưới biểu tượng thế giới hiện tượng và thức a lại da. Các mũi tên lên xuống biểu tượng tánh nhân duyên tức sự thường xuyên phát hiện chủng tử thành hiện hành, và sự trở về của các hiện hành trong hình thái tâm chủng tử; (a) là hình ảnh thức chuyên giải thích theo luận sư An Huệ trên quan điểm đồng thời tức phi thời, kàrana \Leftrightarrow kàrya, hay sát na hiện tại, “nhi kim”, bây giờ và tại đây; (b) là hình biểu diễn thức chuyên giải thích theo ngài Huyền Tráng, tương tục lưu chú một chiều, hetu \Rightarrow phala, theo mũi tên thời gian.

Như vậy, thời gian không gì khác hơn là sự kết hợp chu kỳ triển chuyển với tương tục lưu chú. Khoa học đo thời gian bằng cách đếm chu kỳ tuần hoàn tái diễn của các biến cố vô thường trong dòng tương tục của sinh tử phân đoạn. Thời gian là các tuần trăng tròn hay trăng khuyết, là ngày lại đêm, đêm lại ngày, là chu kỳ đu đưa của quả lắc, là dao động của một tinh thể thạch anh (quartz crystal) phát sóng.

Theo Prigogine, bản tính của thời gian là một chiều không thể đảo nghịch mặc dầu tất cả định luật chuyển động trong thế giới vi mô các hạt đều có tính cách thuận nghịch. Để giải thích, ông tựa vào khái niệm toán học “phá gãy đối xứng”.

Trước hết, cần phải hiểu ý nghĩa của danh từ toán học “đối xứng” dùng trong cơ học lượng tử. Đây không phải tính chất đối xứng thấy trong hình tượng của một sao biển hay hoa tuyết. Đối xứng của hạt trong thế giới vi mô là những phép toán (operations) trừu tượng thực hiện trong những không gian toán học trừu tượng khác nhau. Trong sự phân hạng những thay đổi biến chuyển của các hạt thành nhóm (group), danh từ toán học “đối xứng” được dùng để chỉ một nhóm phép toán không làm thay đổi tương dạng mẫu hình biến chuyển toán học của các hạt. Những mẫu hình biến chuyển này được gọi là bất biến (invariant) đối với nhóm đối xứng.

Mỗi định luật vật lý cơ bản tương ứng với một bất biến, và bất biến này tương đương với một nhóm đối xứng. Ba nhóm đối xứng quan trọng sau đây thường được nêu ra để giải thích một số hiện tượng hay biến cố vũ trụ học. (1) Đối xứng không gian đảo chuyển P (Parity; space inversion) có nghĩa là định luật vẫn đúng nếu từ áp dụng vào một biến cố chuyển qua áp dụng vào

ảnh trong gương của biến cố ấy (thí dụ: ảnh trong gương của một hạt quay trái là một hạt quay phải, vậy áp dụng vào hạt quay trái hay vào hạt quay phải, định luật vẫn đúng). (2) Đối xứng điện tích liên hợp C (charge-conjugation) có nghĩa là định luật vẫn đúng khi đổi hạt thành phản hạt và phản hạt thành hạt [Xin nhắc lại định nghĩa phản hạt: Với mỗi và mọi hạt, tương ứng một phản hạt tức là một hạt đồng khối lượng và spin nhưng ngược điện tích]. (3) Đối xứng thời gian đảo chiều T (time-reversal) có nghĩa là nếu đổi ngược hướng chuyển động của tất cả hạt và phản hạt, hệ thống sẽ trở lại trạng thái khi trước. Nói cách khác, định luật vẫn đúng khi chuyển hướng tới thành hướng lui hay ngược lại của thời gian.

Năm 1956, trái với đa số vật lý gia tin tưởng các định luật vật lý tuân theo đối xứng không gian đảo chuyển P, hai nhà vật lý học Mỹ gốc Trung Hoa, Tsung Dao Lee và Chen Ning Yang, đưa ra ý kiến là lực hạt nhân yếu (the nuclear weak force; nguyên nhân của sự phân rã beta, tức sự chuyển hóa phóng xạ bên trong hạt nhân biến đổi neutron thành proton) phá gãy đối xứng P. Nói cách khác, lực này khiến cho vũ trụ và ảnh trong gương của vũ trụ ấy không phát triển giống nhau. Xác suất xảy ra các tiến trình “quay trái” sai khác xác suất xảy ra các tiến trình “quay phải”! Ý kiến đề xuất được thí nghiệm xác nhận là đúng và hai ông được trao giải Nobel về Vật lý học 1957.

Để trả lời câu hỏi vì sao hiện giờ trong vũ trụ số quark nhiều hơn số phản quark mặc dầu chúng khởi đầu với số lượng bằng nhau, các nhà vũ trụ học viện dẫn lý do các định luật vật lý không tuân theo đối xứng C. Nghĩa là các định luật chi phối vũ trụ các phản hạt không giống các định luật chi phối vũ trụ các hạt. Hai vũ trụ phản hạt và hạt vận hành không giống nhau. Đó là một thí dụ về sự phá gãy đối xứng C.

Một thí dụ khác về sự phá gãy đối xứng: Sự vận hành của vũ trụ sơ sinh không tuân theo đối xứng T vì vũ trụ bùng nổ tiến theo chiều đi tới của thời gian; ví như thời gian đi lui thời vũ trụ đã thu súc! Chính vì có những lực không tuân theo đối xứng T, cho nên đồng thời với sự bùng nổ của vũ trụ, các lực ấy là nguyên nhân chuyển hóa phản electron thành quark nhiều hơn là electron thành phản quark. Trong giai đoạn vũ trụ bùng nổ và lạnh dần, vì quark nhiều hơn phản quark cho nên sau khi phản quark tương tác hủy diệt với quark, còn lại một số quark thặng dư tạo thành vật chất hiện hữu.

Trong thế giới vi mô các hạt, các định luật vật lý diễn đạt những khả năng hay tiềm năng của vật chất, năng lượng bằng những công thức toán học luôn

luôn phô bày một số đối xứng. Do đó, các nhà vật lý tin tưởng bản thể của vũ trụ là đối xứng. Đối xứng theo thuật ngữ Phật giáo có nghĩa là viên dung vô ngại, tất cả cùng hỗ tương nhiếp nhập mặc dầu chúng vẫn phân lập và đối đầu lẫn nhau. Nói theo Hoa nghiêm, đối xứng là bao hàm toàn thể hết thảy cảnh giới các cõi (viên dung) và khả năng tương dung nhiếp nhập vô tận của cảnh giới các cõi (vô ngại). Một thí nghiệm thực hiện trong một cảnh giới không ngăn ngại một thí nghiệm cùng chung phạm trù được thực hiện trong một cảnh giới khác, mặc dầu hai cảnh giới này chẳng những tương quan liên hệ với nhau, mà hơn thế nữa chúng tương tại và tương thị, cảnh giới này phản chiếu nằm trong cảnh giới kia và ngược lại. Lại nữa, một nguyên lý hay một thí nghiệm được công nhận chân thật trong một cảnh giới không cần phải được công nhận là chân thật trong một cảnh giới khác. Dẫu chân giả trái nghịch nhau đi nữa thì sự trái nghịch đó không phủ định hay bác bỏ giá trị hay hiệu năng của nguyên lý hay thí nghiệm nào trong chúng. Chúng cùng hiện thực tương đồng, hỗ tương dung nhiếp, hỗ tương giao thiệp toàn diện.

Khi bảo một hiện tượng là có hay không, điều đó tùy thuộc cảnh giới mà ta chọn làm khung ý niệm tiên khởi. Chính sự đóng khung trong một cảnh giới riêng biệt để quyết đoán ý nghĩa của sự vật tạo thành sự khác biệt căn bản giữa cái nhìn hạn hẹp và thô kệch giới hạn trong khung không thời gian của thế giới vĩ mô các hữu thể và cái nhìn toàn thể vô tận viên dung vô ngại trong thế giới vi mô các hạt.

Không lâu trước khi mất, Werner Heisenberg, người sáng tạo thuyết lượng tử, luận chứng rằng hạt không phải là những gì cơ bản nhất trong vũ trụ, chính các đối xứng mới là căn rễ của vật chất và cứ địa từ đó lưu xuất thế giới hiện tượng. Các hạt cơ bản thật ra là hiện thành vật chất của thế giới các đối xứng.

Đối với khoa học gia, mỗi lần một biến cố xảy ra hay một cấu trúc xuất hiện là có một sự phá gãy đối xứng. Prigogine nhận thấy một mặt, hữu thể trong vũ trụ vận hành theo những tiến trình không thể đảo nghịch, và mặt kia, mọi phương trình toán học dùng biểu diễn các định luật vật lý đều đối xứng thời gian đảo chiều. Theo ông, sự phá gãy đối xứng thời gian đảo chiều là do sự hiện thành các cấu trúc tiêu tán. Khi hệ thống ở trong trạng thái bất ổn định còn dao động nơi điểm phân nhánh đôi thời đối xứng thời gian đảo chiều vẫn còn hiệu ứng. Nhưng một khi các cấu trúc tiêu tán hiện thành thì chúng vận hành theo một chiều duy nhất từ quá khứ đến vị lai. Như thế có nghĩa là

các tiến trình hoạt động của hữu thể trong thế giới hiện tượng đã phá gãy đối xứng thời gian đảo chiều.

Prigogine sử dụng một “toán tử thời gian T” trong các phương trình nhiệt động học ông thiết lập để mô tả tiến trình biến chuyển của các cấu trúc tiêu tán. Toán tử T tương ứng với “thời gian lịch sử” (historical time), tức là nội tại thời gian hay tuổi thọ của một hệ thống, biểu thị sự lưu chuyển một chiều của thời gian. Mỗi cấu trúc tiêu tán là một hữu thể lưu xuất từ các luồng dao động năng lượng/vật chất, là một trật tự thời gian triển khai từ pháp giới tính trùng trùng duyên khởi với một tốc độ riêng, không bắt buộc phải giống như trật tự thời gian triển khai từ một đồng hồ. Mỗi cấu trúc tiêu tán có tuổi thọ T riêng của nó. So sánh tuổi thọ của một con muỗi với của một con người là một điều lầm lẫn. Đó là hai cuộc đời khác nhau, mỗi cuộc đời triển khai trong một trật tự thời gian riêng biệt, có một tuổi thọ T khác biệt.

Prigogine cho rằng thời gian thuận nghịch (t) mà các vật lý gia sử dụng trong các phương trình cơ học cổ điển và cơ học lượng tử chỉ là một tham số liên can đến sự chuyển động của các hạt. Ông phân biệt thời gian lịch sử tức tuổi thọ (T) của một hữu thể (cấu trúc tiêu tán) và tham số (t) liên hợp với chuyển động trừu tượng của các khả năng. Tham số (t) trong các phương trình cơ học lượng tử diễn tả sự chuyển vận của hàm sóng khi rỉ tràn ra khỏi hạt nhân, khác hẳn với thời gian không thể đảo nghịch (T) phá gãy đối xứng khi thực hiện thí nghiệm đo lường.

Đối với Prigogine, tất cả các luật tắc về cấu trúc tiêu tán đều quan trọng như bất cứ định luật nào về thiên nhiên. Các luật tắc này chuyển dịch vũ trụ “từ đương là đến trở thành” (from being to becoming). Hay có thể nói: Đối với cấu trúc tiêu tán (hữu thể), đương là là trở thành. Một hữu thể không hiện thành trong thời gian mà hữu thể chính là thời gian.

Lược đồ thức chuyển sau đây trình bày sự phát hiện thế giới hữu-thời trong sát na nhi kim từ thức a lại da. Chiều mũi tên thời gian là Tánh khởi, tức thuận dòng vô minh (lưu chuyển; bất giác) sanh ra các pháp tạp nhiễm. Chiều ngược Duyên khởi là y nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển mà tu tập trở lại thanh tịnh (hoàn tịnh; giác).

(Hình 4: Lược đồ Thức chuyển)

ĐẠO LÝ HỮU-THỜI

Một người Tọa thiền một thời.

Muốn hiểu quan điểm của Đạo Nguyên về không gian và thời gian thời cần biết tư tưởng của ông về Phật tánh và hành trì. Một mặt, ông căn cứ trên hai yếu quyết “Tất hữu là Phật tánh” và “Vô-thường-Phật-tánh” để xiển dương đạo lý “Hữu-thời”. Mặt khác, ông lập cước trên quan điểm “tu chứng nhất đẳng” và “hành trì đạo hoàn” (gyōji-dōkan; quá trình tu hành luân chuyển không ngừng) để biện minh thuyết “hiện tại tuyệt đối” (nikon; nhi kim).

Những tư tưởng về Phật tánh và hành trì nêu trên đã phát xuất từ kinh nghiệm tự thân chứng ngộ sự quan hệ giữa tánh vô thường và Phật tánh trong thời gian ông tu học với Thiền sư Như Tịnh ở Trung Hoa. Sau khi đạt ngộ, ông trở về nước, khai thiết tông phong Tào Động Nhật bản và truyền giảng giáo lý theo kinh nghiệm chứng ngộ của bản thân. Một trong những đóng góp quan trọng nhất của ông là phép Tọa thiền (Zazen) được giải thích rất ngắn gọn trong Phổ khuyến Tọa thiền nghi (Fukanzazengi).

“Ngồi vững vàng trong chánh định (samādhi; tam muội) và niệm vô niệm. Như thế nào là niệm vô niệm? Là vô niệm. Đây chính là nghệ thuật Tọa thiền vậy.

Tọa thiền hoàn toàn không phải là tập trung tư tưởng. Tọa thiền là cửa pháp của niềm vui lớn, của an nhiên tự tại. Tọa thiền chính là tu chứng Đạo lý Thanh Tịnh, ngay khi ngồi xuống Thanh Tịnh Pháp thân hiện thành.”

Ngay khi ngồi xuống đã là Phật, một phút Tọa thiền là một phút làm Phật. Phật tánh hé mở từng giây phút một, trong từng niệm một. Chứng ngộ và tu hành, hiện chứng Phật tánh và đắc quả Bồ đề hỗ tương tác động theo lý nhân duyên. Đạo Nguyên gọi đó là “tu chứng nhất đẳng” và “hành trì đạo hoàn”. Ông khế hợp giáo thuyết với thực hành, thể tánh với hiện tướng, triết lý với tôn giáo, bản giác với thị giác.

Kiến-tê-ký (Kenzeiki) có thuật lại câu chuyện ông Đạt Ngộ. Trong một buổi tu tập thiền định, đang khi tập trung tất cả tâm lực, ông chợt nghe Tôn sư Như Tịnh quở trách một thiền sinh ngủ gật sau quá nhiều giờ Tọa thiền: “Khi Tọa thiền, cần kíp nhất là tan rã thân tâm! Sao người có thể ngủ quên trong giây phút nguy cơ như vậy?” Đạo Nguyên hốt nhiên khai ngộ. Ông

trình bày lên Tôn sư cơ sự thực chứng thân tâm tan rã và kinh nghiệm chứng ngộ của ông được ẩn khả trọn vẹn.

Ông viết trong Phổ khuyến Tọa thiền nghi: “Hãy đình chỉ mọi hoạt động tâm tư chấp trước văn tự và ngôn thuyết. Hãy quay ánh sáng trở lại soi sáng chính mình (hồi quang phản chiếu). Thân tâm sẽ tự tan rã và bản lai diện mục sẽ tự hiện. Nếu muốn đạt ngộ thời phải tu hành tức thời, chớ có nần nã.” Tu hành ở đây là Tọa thiền. Tọa thiền là tan rã thân tâm, buông bỏ tự ngã. Tự ngã là cái đương thể của ý thức về sinh mệnh của chính mình. Nó tạo đường ranh phân chia tự và tha, vĩnh cửu và tức thời, niết bàn và sinh tử. Buông bỏ tự ngã tức thấy vũ trụ là chính mình. Đạo Nguyên nhắc lại ý này trong Công án hiện thành (Genjōkōan): “Học Phật tức là học tự ngã. Học tự ngã tức là quên tự ngã. Quên tự ngã tức là ngộ nhập muôn vàn pháp. Ngộ nhập muôn vàn pháp tức là giải thoát thân tâm của mình và của người.”

Quên tự ngã tức không còn kinh nghiệm chủ quan gắn liền với cái Tôi, với bối cảnh và tri kiến của cái Tôi. Tức trở về với kinh nghiệm nội tại không cần tới đối tượng, vượt khỏi giới hạn của tự và tha, của chủ và khách, của không gian và thời gian. Đây là cảnh giới vi ẩn thâm sâu của bậc thánh, chẳng phải cảnh giới do ý thức phân biệt suy lường được. Vậy quên tự ngã là trở về với Chân Ngã, là trở về với bản giác minh diệu tức Phật tánh.

“Cho nên bậc chí nhân thông đạt tâm thần diệu nơi vô cùng. Sự vô cùng ấy không vật nào làm chướng ngại được. Ở sự nghe thấy cùng tột của tai mắt, chẳng phải sức mạnh của thanh sắc có thể hạn chế được. Bởi vì tánh thể của vạn vật tự không nên vạn vật chẳng thể làm lao nhọc cái tâm thần diệu quang minh được.

Cho nên bậc thánh dùng chân tâm để thuận theo chánh lý thời không có sự chướng ngại nào mà chẳng thông; dùng thật trí để quán sát vạn pháp nên gặp cảnh nào cũng đều tự do tự tại. Không có sự chướng ngại nào mà chẳng thông, nên lẫn lộn trong muôn loài mà bản thể vẫn thuần chân; gặp cảnh nào cũng tự do tự tại nên tiếp xúc vạn vật cũng như một.

Như thế thời vạn tượng dù cho khác nhau mà chẳng thể tự thành cách biệt. Chẳng thể tự thành cách biệt nên biết “tượng” phi chân tượng. Vì “tượng” phi chân tượng nên “tượng” chẳng phải tượng. Vậy thời vật và ngã đồng một gốc, thị (chân đế) và phi (tục đế) chẳng phải hai.” (Triệu luận lược giải. Hám Sơn Đại sư. Thích Duy Lạc dịch)

Bởi thế nên Đạo Nguyên nói: “Quên tự ngã tức là ngộ nhập muôn vàn pháp. Ngộ nhập muôn vàn pháp tức là giải thoát thân tâm của mình và của người.” Đó là ý nghĩa của yếu quyết “Tất hữu là Phật tánh”. Nghĩa là, sự chứng ngộ Chân Ngã, về phía Phật tánh, được diễn tả là “Ngay bây giờ, tại đây, không có người thứ hai!” (Busshō; Phẩm Phật tánh), thành đạt đồng thời với sự chứng ngộ toàn vũ trụ chính là mình; về phía hữu, được diễn tả là “Toàn vũ trụ là Pháp thân của mình.” (Yuibutsu yobutsu; Phẩm Duy Phật dữ Phật) Nói cách khác, “Tất hữu là Phật tánh” không có nghĩa là có (hữu) Phật tánh, mà ngược lại chỉ vào “Vô-Phật-tánh” [chớ hiểu lầm là không có (vô) Phật tánh] đạt được do sự thức tỉnh giác quan nội tại vốn là Bát nhã hay Nhất thiết trí. Theo cái nhìn của tâm vô phân biệt dung hội thông suốt tự tại, Vô-Phật-tánh không bị chi phối bởi lưỡng tính của có và không nên không liên quan đến có hay không có Phật tánh. Đạo Nguyên truyền bảo “Hãy gác bỏ tánh trống không của có và không và hỏi “Thế nào là Phật tánh?”” (Busshō; Phẩm Phật tánh).

Trong Phẩm Phật tánh, ông nhắc lại lời của Tổ Huệ Năng: “Người đàn có Nam Bắc, tánh Phật há vậy sao?”, cho câu nói đó có thể gây hiểu lầm rằng “vì người có thực chất, nên có Nam Bắc; còn Phật tánh thì châu biến cùng khắp, không thực chất, nên không thể nói có Nam Bắc.” Ông không đồng ý với chủ trương của ngoại đạo mô tả Phật tánh là một hữu bất biến hay một phi hữu trống rỗng ở ngoài thế giới vô thường. Ông tựa vào Tổ Huệ Năng để xác quyết vô thường là Phật tánh: “Lục Tổ dạy đệ tử Hành Xương: “Vô thường tự nó là Phật tánh. Thường tự nó là tâm phân biệt thiện pháp và bất thiện pháp.”” Vô thường mà Tổ Huệ Năng nói ở đây không thể dùng tư duy trừu tượng hay luận giải thuần lý mà thấy biết được. Chỉ khi nào hóa thành một với nó thì mới nói là chứng ngộ. Theo Đạo Nguyên, vì Tổ cũng vô thường, nên lời Tổ thuyết về vô thường là vô thường thuyết vô thường, vậy tất cả đều vô thường. Và “đó là Phật tánh”. Nghĩa là, Phật tánh hiện chứng vào mỗi và mọi thời điểm của quá trình hóa dịch bất đoạn, hữu hóa phi hữu, phi hữu hóa hữu. Chính nhắm vào quá trình bất đoạn ấy mà Đạo Nguyên theo Tổ Huệ Năng khẳng định quyết “vô thường là Phật tánh”.

Do kinh nghiệm tu chứng, Đạo Nguyên khám phá bản chất của vô thường là nền tảng sinh khởi cấu trúc các tướng giả hợp của tất hữu. Bởi thế, ông viết: “Tánh vô thường của cỏ và cây, bụi và rừng, chính đó là Phật tánh. Tánh vô thường của người và vạn vật, của thân và tâm, chính đó là Phật tánh. Quốc độ và lãnh thổ, núi và sông, đều vô thường bởi vì chúng là Phật tánh. Trạng thái giác ngộ tròn đầy vì là Phật tánh, nên vô thường. Đại Bát Niết bàn vì vô thường, nên là Phật tánh.” Do thực chứng Tất hữu là Phật tánh, Đạo Nguyên

khé hội đợc “Vô thường tức thị Phật tánh, Phật tánh tức thị Vô thường”. Yếu quyết “Tất hữu là Phật tánh” và “Vô-thường-Phật-tánh” là sở y của quan điểm Đạo Nguyên về không gian và thời gian. Quan điểm ấy như thế nào?

Phẩm Biện đạo thoại (Bendowa) có đoạn: “Vì vậy, khi chỉ một người Tọa thiền (zazen) chỉ một thời, người ấy ngằm nhập với mỗi và tất cả muôn vàn sự vật và hoàn toàn thông thấu hết thảy mọi thời. Như thế, trong vũ trụ vô biên, xuyên suốt quá khứ, vị lai, và hiện tại, người ấy đang thực hành công việc muôn đời không ngưng nghỉ là giáo hóa chúng sinh hình thành cứu cánh giác ngộ. Tọa thiền một thời là đồng đẳng với tu hành viên mãn, đồng đẳng với chúng ngộ cùng tận.”

Đoạn văn trên có thể xem như trình bày quan điểm của Đạo Nguyên về không gian và thời gian. Mặc dầu chỉ có một người thực hành phép Tọa thiền chỉ một thời, nghĩa là Tọa thiền tại đây, bây giờ, và nếu đúng là Tọa thiền tu chứng nhất đẳng, Tọa thiền bản chứng diệu tu, hay Tọa thiền thân tâm tan rã, thời người ấy ngộ nhập tất cả pháp sở tri và hoàn toàn kinh quá mỗi và mọi thời. Lý do: Trong Tọa thiền tu chứng nhất đẳng, hay Tọa thiền thân tâm tan rã, cái cấu trúc ngã hệ không thật do vô minh phiền não và vọng tưởng phân biệt hình thành bị triệt hạ. Do đó Chân Ngã, chủ thể nhận thức tự giác sát, đợc giải phóng khỏi vòng kèm tỏa của năm lớp màn ngũ ám tức khắc tự hiện tiền. Cái ngã Tọa thiền bây giờ và tại đây đang “hành trì đạo hoàn”, tự giải thoát và hiện thực giác ngộ. Do sự tương quan vô ngại giữa các hữu với nhau và với toàn bộ cơ cấu của chúng, hết thảy mọi hữu khắp mười phương đều dự phần vào sự lưu chuyển của hành trì đạo hoàn, mỗi mỗi tự giải thoát và giác ngộ trong pháp vị cá biệt. Đồng thời, về mặt vô thường biến chuyển trong từng sát na, các tiến trình sinh diệt theo dòng thời gian bất tận cũng tự giải thoát và giác ngộ, mỗi mỗi trong thời vị riêng biệt.

Tuy nói các hữu giác ngộ nhưng kỳ thật không có chủ thể nào tỉnh thức để giác ngộ một cái gì, bởi vì đây là Chân Ngã tự chứng tự giải thoát trong quá trình hành trì đạo hoàn giải thoát tự ngã. Vì không chủ thể giác ngộ nên cũng không đối tượng giác ngộ. Do đó, Đạo Nguyên nhận định: “Toàn thế giới không một mây may khách trần.” (Busshō; Phẩm Phật tánh)

Giác ngộ tức là hội nhập Phật tánh, với Pháp giới không sai biệt. Vì giác ngộ là trí huệ thấu triệt mọi hành tướng của thế giới hiện tượng mà không rơi vào vòng phân biệt nhị nguyên, cho nên cái ngã Tọa thiền tan rã thân tâm tự giải thoát, vận hành theo quá trình hành trì đạo hoàn, “ngằm nhập với mỗi và tất

cả muôn vàn sự vật và hoàn toàn thông thấu hết thảy mọi thời”. Hết thảy mọi hữu trong không gian vũ trụ và hết thảy mọi thời trong thời gian vũ trụ mỗi mỗi đều tự giác cá thể riêng biệt của mình. Tuy thế, chúng “ngâm thông thấu hoàn toàn” vào trong Tọa thiền tự giải thoát của một người tại một thời. Do đó, toàn cảnh giới tam muội hiện thành, không phải cảnh giới của hữu Phật tánh hay của vô Phật tánh, mà của vô-thường-Phật-tánh. Phạm vi và khả năng hoạt động của tam muội là toàn thể vũ trụ, toàn thể pháp giới, từ cõi phàm phu lục đạo luân hồi tới cõi thiên định thâm áo của bậc thánh. Tam muội tức là Pháp giới.

Ngay tại đây, bây giờ, cảnh giới của vô-thường-Phật-tánh dẫn phát ra, trong đó hết thảy hữu vô thường và tất cả thời vô thường tương dung tương nhiếp, mỗi mỗi vừa là một cho riêng nó và vừa là tất cả trong nó. Đó là pháp giới Hoa nghiêm, không tách ngoài Thế gian giới vốn là thế giới của sai biệt. Đó chính là thế giới của “một người Tọa thiền một thời”. Vì thế mà nói, “người ấy đang thực hành công việc muôn đời không ngưng nghỉ là giáo hóa chúng sinh hình thành cứu cánh giác ngộ. Tọa thiền một thời là đồng đẳng với tu hành viên mãn, đồng đẳng với chứng ngộ cùng tận.”

Khi bảo rằng: “Thời gian chứng nghiệm như thị, chính nó là hữu, và tất hữu là thời gian” (Uji; Phẩm Hữu-thời), Đạo Nguyên không phát biểu như một triết gia mà phát biểu do thấy, biết, chứng kiến trong tam muội của “một người Tọa thiền một thời” hay của tự ngã Tọa thiền tại đây, ngay lúc này. Hữu thời (Uji) dịch nguyên văn là có khi (Nhật: aru toki): “Có khi đứng trên đỉnh núi cao cao; có khi đi dưới đáy biển sâu sâu (hữu thời cao cao phong đỉnh lập; hữu thời thâm thâm hải đế hành)”, nghĩa là, lúc nào đó, có đứng trên đỉnh núi cao nhất, và lúc nào đó, có đi dưới đáy biển sâu nhất, vượt ngoài đối đãi lúc trước và lúc sau, và không liên tục. Nhưng thật ra hữu thời còn có thể hiểu “Hữu là thời” và “Thời là tất cả mọi hữu”, nghĩa là, tuy hai thời khác nhau, lúc đứng trên đỉnh núi cao nhất, và lúc đi dưới đáy biển sâu nhất, cả hai thời hoàn toàn hòa nhập “một người Tọa thiền một thời”. Như thế là không có ngăn ngại nào giữa người Tọa thiền và thời gian. Ngoài ra, “một người Tọa thiền một thời” không những thông thấu hết thảy mọi thời, mà còn ngâm nhập với mỗi và mọi hữu. Bởi vậy, hữu ở trên đỉnh núi cao nhất và hữu đi dưới đáy biển sâu nhất, mặc dầu là hai hữu khác nhau, nhưng đồng đều ngâm nhập Tọa thiền của tự ngã ngay lúc này. Như vậy, chúng tương quan vô ngại. Đạo Nguyên diễn tả điều ấy như sau: “Phải thấy mỗi và mọi sự vật cá biệt của toàn vũ trụ như mỗi và mọi thời. Sự tương quan vô ngại giữa mỗi và mọi sự vật cũng giống như sự tương quan vô ngại giữa mỗi và mọi thời.” (Uji; Phẩm Hữu-thời)

Nói theo thuật ngữ Hoa nghiêm, phía không gian, thời đó là sự sự vô ngại; phía thời gian, thời đó là thời thời vô ngại. Tuy thế, không có hai mà duy chỉ có một nghĩa vô ngại. Trong cảnh giới tam muội của “một người Tọa thiền một thời”, tánh vô ngại của mỗi và mọi sự vật cũng là tánh vô ngại của mỗi và mọi thời. Nhận thức phải thuận theo đạo lý Hữu-thời. Do đó, tuy “một thời” là “một thời”, “một thời” là hữu-thời (uji): “thời là mọi hữu”. Mặt khác, tuy “một hữu” là “một hữu”, “một hữu” là hữu-thời: “hữu là mọi thời”. Chỉ trong trạng thái tự tại tương tác tương nhập của tam muội thời mới thấy biết như vậy. Lý Hữu-thời chỉ thực chứng do bởi tự ngã Tọa thiền tự giải thoát ngay lúc này tại đây, hay bởi tự ngã tu chứng nhất như. Tại đây, tự ngã là hữu, tự ngã là thời, tự ngã là Chân ngã.

Nhìn từ Chân ngã, tất cả mọi sự vật là hiện thành của tự ngã. Bởi thế, khi nhìn vào thế giới, những gì hiện đang thấy vào giây phút này đều là tướng trạng của tự ngã dàn ra. Trong Phẩm Hữu-thời, Đạo Nguyên viết: “Tự ngã tự dàn ra và tạo nên hình tướng của toàn thể vũ trụ.” Như vậy có nghĩa tự ngã là hữu. Ông lại viết: “Tự ngã tự dàn ra, và tự ngã thấy biết điều đó. Đây là nguyên lý tự ngã là thời gian.” Chỉ tự ngã đang tự giải thoát, hay tự ngã tan rã thân tâm và thân tâm tan rã, thời mới thể ngộ ý nghĩa của đạo lý Hữu-thời (Uji). Như vậy có nghĩa là, quan điểm hữu-thời không dẫn đủ điều kiện cần thiết để thật hiểu hữu-thời là hữu-thời. Phải đứng trên quan điểm vô-thời (Nhật: muji) thời mới đạo đắc (nghĩa là vượt qua cả phủ nhận và khẳng nhận) đầy đủ ý nghĩa của đạo lý Hữu-thời.

---o0o---

Lý Hữu-Thời

Như trình bày trên, lý Hữu-thời của Đạo Nguyên, “thời gian chứng nghiệm như thị, chính nó là hữu, và tất hữu là thời gian”, phát khởi trong tam muội của tự ngã Tọa thiền tự giải thoát. Vậy có ít nhất ba điểm cần làm sáng tỏ khi đề cập quan niệm của Đạo Nguyên về không gian và thời gian.

Điểm thứ nhất. Mỗi và mọi hữu cũng như mỗi và mọi thời đều y tánh duyên khởi, hiện thành trên tự thể bản vị là tánh Không. Mỗi và mọi hữu “trụ pháp vị”, hữu nào trụ pháp vị của hữu ấy; mỗi và mọi thời trụ “nhất thời vị”, thời nào trụ nơi một thời của thời ấy. Khái niệm “pháp vị” và “nhất thời vị” được diễn tả như sau trong Hiện thành công án (Genjōkōan).

“Quý vị phải thông hiểu mặc dầu củi ở pháp vị củi bao hàm đầy đủ vị lai và quá khứ, củi siêu quá vị lai và quá khứ. Tro ở pháp vị tro bao hàm đầy đủ vị lai và quá khứ. Sinh là nhất thời vị, tử là nhất thời vị, giống như Đông và Xuân.”

Mặt khác, mỗi và mọi hữu thực nghiệm như thị chứng hiện tất cả hữu khác, và mỗi và mọi thời thực nghiệm như thị chứng hiện tất cả thời khác. Vì ngay lúc này, nếu thấy được “sinh là nhất thời vị, tử là nhất thời vị”, thời đồng thời “sinh là toàn cơ hiện, tử là toàn cơ hiện”. Nghĩa là, không những chỉ thấy sinh và tử mà ngoài ra thấy tất cả hữu và tất cả thời hiện thành trong sinh và tử. Củi ở pháp vị củi, đồng thời biểu hiện toàn cơ của vạn pháp. Tro ở pháp vị tro, đồng thời biểu hiện toàn cơ của vạn pháp. Ngày qua trụ nơi nhất thời vị của ngày qua, đồng thời biểu hiện toàn cơ của vạn pháp. Trong khi trụ pháp vị hay nhất thời vị, mỗi và mọi hữu cũng như mỗi và mọi thời đồng đều biểu hiện toàn cơ của vạn pháp. Do đó, (1) tất cả hữu tương quan vô ngại; (2) tất cả thời tương quan vô ngại; và (3) tất cả hữu và tất cả thời tương dung vô ngại.

Ngoài ra, sự tương quan vô ngại đầy động lực giữa hữu và thời không thể ứng hiện ngoài cái ngã tự giải thoát, cái tự ngã Tọa thiên tan rã thân tâm. Nói cách khác, hữu và thời là hai mặt của quan hệ giữa vô thường, dòng biến chuyển không ngừng của thời gian, và vô ngã, sự không có ngã nào thường còn ở trong hay độc lập với dòng thời gian. Đạo Nguyên viết: “Nhu tự và tha đều là thời, tu và chúng là thời.” (Uji; Phẩm Hữu-thời)

Điểm thứ hai. Mỗi và mọi hữu không biến hóa trở thành một hữu khác, và cũng vậy, mỗi và mọi thời không liên tục đi mất (Nhật: keika; chung quá) vào trong một thời khác. Mỗi và mọi hữu biểu hiện tất cả mọi hữu mà vẫn trụ pháp vị riêng biệt, và cũng vậy, mỗi và mọi thời tương tục lưu chú mà vẫn trụ nhất thời vị riêng biệt ngay lúc này.

Không phải do một quá trình trở thành (Nhật: seisei) mà chính do hiện thành (Nhật: genjò), hữu này với hữu khác tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (tadātmya; Principle of Identity). Nghĩa là chúng quy hợp về cùng chung căn bản hữu pháp là tánh Không. Đạo Nguyên viết trong Phẩm Sơn thủy kinh (Sansuikyò): “Quý vị phải thông hiểu chân lý về sự sinh ra một đứa bé. Quý vị không những phải biết đứa bé đến từ cha mẹ mà còn phải biết cha mẹ đến từ đứa bé. Quý vị phải tầm cứu thấu triệt thời cha mẹ đến từ đứa bé chính là lúc tu chứng sự hiện thành của đứa bé.” Hiện thành không thể hiểu như một biến cố trong tuyến lưu chuyển của thời gian. Ở đây,

đứa bé là hiện thành của tự ngã Tọa thiền tự giải thoát, và cha mẹ là hiện thành của tự ngã Tọa thiền tự giải thoát, giống như củi và tro. Đạo Nguyên xác quyết trong Phẩm Phật giáo (Bukkyò): “Tu tập luôn luôn có khả năng chứng nghiệm sự hiện thành toàn thể vũ trụ.” Như vậy, giây phút nào tinh tấn Tọa thiền thời toàn thể vũ trụ hiện chứng ngay trong giây phút ấy.

Cũng vậy, mỗi và mọi thời vì đồng thời vừa biểu hiện toàn cơ của tất cả thời, vừa trụ nhất thời vị cá biệt, nên quan hệ giữa thời này với thời khác là tánh tương tục lưu chú (Nhật: kyòryaku; kinh lịch) chứ không phải là tánh bay qua. Bảo thời này liên tục đi mất (keika) vào trong thời kia chẳng khác nào hiểu thời gian như chỉ có tánh bay qua mà thôi. Đạo Nguyên viết: “Các người chớ có nghĩ rằng thời gian chỉ bay qua. Đừng có cho rằng bay qua là tác dụng duy nhất của thời gian. Nếu thời gian chỉ bay qua thời nó sẽ lưu lại những khoảng trống. Lý do không kinh nghiệm tánh tương tục của hữu-thời và không thông hiểu đạo lý Hữu-thời là vì các người khi nghĩ đến thời gian thời chỉ nghĩ đến sự bay qua mà thôi.” (Uji; Phẩm Hữu-thời)

Vậy thông hiểu hữu-thời có nghĩa là biết hữu-thời có tánh tương tục. Tất cả pháp, hữu cũng như thời, là hiện thành của Chân như. Riêng thời gian, biểu tượng sự hiện thành là tánh tương tục. Tánh này được Đạo Nguyên diễn tả như sau.

“Hữu-thời có tánh tương tục: tương tục từ hôm nay đến ngày mai, từ hôm nay đến ngày qua, từ ngày qua đến hôm nay, từ hôm nay đến hôm nay, từ ngày mai đến ngày mai.” (Uji; Phẩm Hữu-thời)

Đoạn văn này cho thấy tánh tương tục phổ hiện khắp mọi chiều tương ứng với nhiều cách nhìn thời gian khác nhau. “Tương tục từ hôm nay đến ngày mai, từ hôm nay đến ngày qua” tương ứng với cách nhìn theo lối thông thường. Nhìn tới trước và nhìn lại sau thời thời gian tương tục từ hiện tại đến tương lai, do đó mà hiện tại đi qua để lui vào quá khứ. Tương tục “từ ngày qua đến hôm nay” cũng giống như tương tục “từ hôm nay đến ngày mai”, chỉ khác ở điểm là nhìn về tương lai của quá khứ chứ không phải tương lai của hiện tại. “Từ hôm nay đến hôm nay” là nói hiện tại của hiện tại, mỗi ngày qua là “hôm nay” tức là nhìn từ quan điểm của ngày “hôm nay”. “Từ ngày mai đến ngày mai” là nói tương lai của tương lai, “ngày mai” xem như ngày kế tiếp không bao giờ trở thành hôm nay, mà tương tục là “ngày mai”.

Tánh tương tục mô tả chuyển động hiện chứng như là sự hiện thành của tất cả hữu trong cả ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai, hổ tức hổ nhập ngay lúc

này, trong khoảnh khắc hiện tại (Nhật: nikon; nhi kim). Tánh tương tục không nhất thiết phủ nhận sự bay qua hay đi mất, cũng không đơn thuần phủ định tánh không đổi chiều của thời gian. Tánh tương tục bao hàm cả sự bay qua lẫn sự đổi chiều trở lại gốc. “Tương tục từ hôm nay đến hôm nay, từ ngày mai đến ngày mai” hàm ý thời gian lưu chú tuần hồi sâu kín ngay trong chính nó. Năng lực tác dụng vô ngại của tánh tương tục suốt ngày qua, hôm nay, và ngày mai, cũng như suốt quá khứ, hiện tại, và vị lai thật ra là sự hiện thành của tự ngã tự giải thoát do Tọa thiền tu chứng nhất như.

Do tánh tương tục và theo nguyên lý hỗ tức hỗ nhập, các đời sống của chư tổ về trước không nhất thiết phải sắp xếp nối tiếp thành hàng theo thứ tự thời gian lịch sử, mà có thể quan niệm đó là tất cả những điều kiện thời tiết hiện thành và truyền thừa liên tục của hữu-thời tương dung tương nhiếp trong khoảnh khắc hiện tại. Vì không thông suốt ý nghĩa của hữu-thời nên mới hiểu chân lý của Thiền tông như một mật chỉ được trao truyền từ một xứ và thời lịch sử này đến một xứ và thời lịch sử khác. Đạo Nguyên viết: “Nếu nói tương tục tại một nơi ở ngoại giới và Đạo pháp lưu truyền sang Đông vượt qua trăm ngàn thế giới và trăm ngàn kiếp, thời đó là vì không dốc hết tâm lực chuyên nhất công phu tu Đạo”. Bởi vậy, ngay khi đạt ngộ trở về nước, ông tuyên bố “hoàn hương tay không” (kūshu-genkyō) và không có gì thành đạt ngoài “tâm nhu nhuyễn” (nyūnan-shin). Như thế có nghĩa chính ngay sự truyền và đạt ngộ Chánh pháp là tánh tương tục của hữu-thời. Tất cả những khoảnh khắc chứng ngộ trong quá khứ từ đời này đến đời khác đều liên tục hiện thực ngay bây giờ, trong hiện tại. Mỗi một giây phút hành trì là thời tiết duy nhất “sao mai hiện đến, Như Lai hiện đến, mắt hiện đến, tay hoa hiện đến.” (Uji; Phẩm Hữu-thời)

Trong sự hiện thành của duy chỉ một hữu, toàn vũ trụ hiện chứng cùng tận. Cũng vậy, trong sự tương tục của duy chỉ một thời, hết thảy mọi thời hiện chứng trọn vẹn. Mỗi và mọi hữu hiển lộ hiện thành chính ngay tại đây, và mỗi và mọi thời chính là khoảnh khắc hiện tại (nhi kim) của hiện tại tuyệt đối.

Điểm thứ ba: Thực chứng chân lý hữu-thời là do Tọa thiền thân tâm tan rã, hội nhập Phật tánh, tức Pháp giới tính trùng trùng duyên khởi. Tính này bình đẳng, không thật có sinh, có diệt, có tự, có tha, có tâm, có cảnh, có không gian, có thời gian. Tính này duyên khởi ra tất cả sự vật, không có ngăn ngại, đồng thời cũng tức là bản tính của tất cả sự vật. Trong Pháp giới, hết thảy mọi sự vật cá biệt giao thiệp nhau, nhưng mỗi sự vật vẫn duy trì trọn vẹn cá

biệt tính trong tự thân. Tất cả vô ngại hỗ tương nhiếp nhập mặc dù chúng vẫn phân lập và đối đầu lẫn nhau.

Chân lý hữu-thời luôn luôn chứng nghiệm ngay bây giờ và tại đây. Tuy nhiên không phải vì thế mà ngăn ngại sự hiện thành của các sự vật cá biệt khắp nơi trong không gian vũ trụ vô biên. Cũng không phải vì thế mà ngăn ngại khoảnh khắc hiện tại (nhi kim) bao hàm tất cả mọi thời của thời gian vũ trụ vô tận. Đạo Nguyên diễn ý này trong Phẩm Phật tánh: “Chẳng bao giờ có sự vật gì bị che dấu trong toàn vũ trụ (henkaifusòzò; thiên giới bất tầng tàng)” và trong Phẩm Hữu-thời: “Vì không có gì ngoài khoảnh khắc hiện tại (nhi kim) nên hữu-thời là tất cả mọi thời.”

Theo Đạo Nguyên, xa lìa nơi đây không thể có tu chứng nhất như, và ngoài giây phút bây giờ không thể thấy “vô thường là Phật tánh”. Vì thế ông thuật lại chuyện Tổ Huệ Năng hỏi Nam Nhạc, “Cái gì đến như vậy?”, có thể hiểu là “Cái gì hiện thành ở đây vậy?” và ông bảo: “Chớ có nghi ngờ chân lý giải thoát ngay nơi đây.” (Kokyò; Phẩm Cổ kính) Và cũng vì thế ông nói nếu tu học đúng theo Chánh pháp, thì “Phật đạo thị hiện tức thời ngay lúc này” (Phẩm Muchùsetsumu).

Tuy nói đến tại chỗ này và ngay bây giờ, nhưng không chỉ rõ chỗ này là chỗ nào trong không gian và bây giờ là thời nào trong thời gian. Thật ra, tại chỗ này và ngay bây giờ, không gian và thời gian đã tiêu giải. Tất cả hữu và tất cả thời giải thoát khỏi giới hạn của không thời gian đều hiện thành riêng biệt. Nếu bảo rằng tự ngã đã tự giải thoát, trong lúc núi, sông, và đại địa chưa được giải thoát, thời đó chưa phải là chân thật giải thoát. Khi tự ngã được giải thoát, núi, sông, và đại địa đồng thời cùng được giải thoát. Vì thế Đạo Nguyên bảo rằng: “Toàn vũ trụ khắp mười phương được bao trùm trong hào quang của Chân ngã.” (Phẩm Shohòjissò) Cũng vì thế ông nói: “Phép tu hành của Phật không khác phép tu hành của toàn vũ trụ và của tất cả chúng sinh. Nếu không tu hành với tất cả sự vật khác thời đó chưa phải là phép tu hành của Phật.” (Yuibutsu yobutsu; Phẩm Duy Phật dữ Phật) “Ngay khi tự ngã phát khởi chí nguyện mong cầu giác ngộ, chí nguyện mong cầu giác ngộ phát khởi cùng khắp toàn vũ trụ.” (Shinjingakudò; Phẩm Thân tâm học đạo) Ngay khi lập chí nguyện mong cầu giác ngộ, tự ngã chia xẻ chí nguyện ấy với tất cả hữu của toàn vũ trụ. Ông lại nói: “Tất cả chúng sinh ở mọi thời quá khứ, hiện tại, và vị lai trong toàn vũ trụ cùng khắp mười phương đều là tất cả Phật quá khứ, hiện tại, và vị lai trong toàn vũ trụ cùng khắp mười phương.” (Sangai yuishin; Phẩm Tam giới duy tâm) Tất cả chúng sinh ở mọi thời trong quá khứ, hiện tại, và vị lai đều xem như đạt ngộ đồng thời với sự

đạt ngộ của tự ngã. Trên quan điểm của hiện tại tuyệt đối, “Tọa thiền một thời là đồng đẳng với tu hành viên mãn, đồng đẳng với chứng ngộ cùng tận.” Do đó, ý nghĩa của sự đồng thời tu và chứng được thể nghiệm viên mãn đủ cả hai mặt, không gian và thời gian.

Vì những lý do như trình bày trên, trong Phẩm Phật tánh, Đạo Nguyên thay đổi cách đọc hiểu đoạn kinh Đại Bát Niết bàn nguyên là:

Dục tri Phật tánh nghĩa đương quan thời tiết nhân duyên

Thời tiết nhược chí Phật tánh hiện tiền.

Dịch: Nếu muốn biết nghĩa Phật tánh, thời phải quán điều kiện thời gian.

Nếu thời đến, Phật tánh sẽ tự hiện.

Ông viết: Nói “nếu thời đến” có nghĩa là “thời đã ở tại đây rồi” và không còn chỗ nào phải nghi ngờ điều này.” Ông giải thích “Nói “nếu thời đến” cũng như nói “thời đã đến rồi”. Trên quan điểm của hiện tại tuyệt đối, ông phản bác luận điệu của phái tự nhiên ngoại đạo cho rằng Phật tánh tùy điều kiện thời gian mà hiện chứng chứ không do công phu hành trì Chánh pháp. Đối với ông, tất cả mọi thời đều là thời tiết Phật tánh hiện chứng. Nếu có thời nào không phải vậy thời thời đó không hiện hữu tại bất cứ điểm nào trong dòng thời gian vũ trụ vô tận. Điều kiện thời gian như thế thời không thể thúc tới hay chín muồi bởi thể lực ở bên ngoài: “Phải quán điều kiện thời gian xuyên qua điều kiện thời gian.”

Vì tất cả thời đều là thời tiết Phật tánh hiện chứng, nên tất cả hữu đều là Phật tánh. Khi Đạo Nguyên bảo “Tất hữu là Phật tánh”, Phật tánh không chỉ là hữu mà thôi, đồng thời Phật tánh không thể tách riêng thời vì thời là điều kiện thời gian Phật tánh hiện chứng. Bởi vậy, ông đọc đoạn kinh trên là “Nếu muốn biết nghĩa Phật tánh thời phải thực chứng chính ngay Phật tánh là điều kiện thời gian, chứ không gì khác.” (Busshò; Phẩm Phật tánh) Như thế, Tất hữu là Phật tánh và đồng thời, Phật tánh là thời, theo nghĩa Phật tánh là điều kiện thời gian.

Hữu và thời đồng nhất vì cùng có nghĩa Phật tánh. Nói đúng hơn, hữu và thời đồng nhất vì cả hai là hiện thành của Phật tánh. Đó là chân lý Hữu-thời. Phật tánh chung cánh không phải là hữu Phật tánh hay vô Phật tánh, mà là Vô-thường-Phật-tánh. Do đó, chứng ngộ vô thường là Phật tánh và Phật tánh

là vô thường tức thể nghiệm chân lý Hữu-thời, hữu và thời không một không khác.

---o0o---

ĐỒNG THỜI TƯƠNG ƯNG

Carl Jung và Wolfgang Pauli.

Khái niệm “synchronicity”, xin tạm dịch, “lý đồng thời tương ứng”, do nhà tâm lý học Carl Jung, người Thụy Sĩ, thi thiết là để diễn tả phương cách nhận thức đặc biệt của người phương Đông. Ông nói: “Đồng thời tương ứng luận là thiên kiến của người phương Đông, nhân quả quan hệ luận là thiên kiến của người phương Tây”, “Khoa học Kinh Dịch chắc chắn là căn cứ không phải trên nguyên lý quan hệ nhân quả, mà trên một nguyên lý cho đến nay chưa có tên vì không ngộ hợp với chúng ta, do đó tôi tạm gọi là nguyên lý đồng thời tương ứng”, hay “Đạo có thể bất cứ là thứ gì, tôi dùng một chữ khác để gọi tuy không hẳn đúng nghĩa. Tôi gọi Đạo là lý đồng thời tương ứng (synchronicity)”. Nói một cách ngắn gọn, đồng thời tương ứng theo ông là sự “tương phù có ý nghĩa” (meaningful coincidence). Đây là trường hợp hai biến cố xảy ra đồng thời, nhưng biến cố này không sinh xuất từ biến cố kia và chúng không cùng chung một nhân. Không quan hệ nhân quả nào giữa hai biến cố đồng thời tương ứng tuy chúng nối kết nhau, một nối kết vô nhân (acausal connection). Hơn nữa, sự tương phù ở đây không phải là tình cờ, ngẫu nhiên. Đây là trường hợp tương phù có ý nghĩa giữa một trạng thái tâm thức (psychic event) và một biến cố ngoại giới (external event).

Thường rất khó phân biệt tương phù tình cờ và tương phù có ý nghĩa. Thêm nữa, Jung áp dụng lý đồng thời tương ứng nhiều cách khác nhau tại những địa điểm khác nhau, nên không biết ông có áp dụng lý ấy cho cùng một sự cố trong những tình huống khác nhau hay không. Bởi vậy muốn thông đạt lý ấy cần phải nương vào những thí dụ. Một trong những thí dụ ông thích kể là trường hợp rất khó tiến hành công việc chữa trị cho một bà bị bệnh tâm thần, nhưng mắc phải tính hay lý luận, luôn luôn nhìn sự vật qua lý tính của chúng. Ngày nọ, trong một buổi chữa bệnh, khi bà đang kể lại vai trò nổi bật của một nữ trang bằng vàng hình con bọ hung trong một giấc chiêm bao, Jung nghe tiếng va chạm nơi cửa kính. Ông nhìn lại thấy một con ong lớn màu vàng lục hình dáng giống như con bọ hung bằng vàng bà bệnh nhân

đang tả. Ông mở cửa cho con ong bay vào, chụp lấy nó, rồi đưa cho bà, và nói: “Con bọ hung của bà đây nè”. Sự cố xảy ra hết sức bất ngờ và không hợp lý khiến bà bệnh nhân đoạn tuyệt hẳn thái độ chấp chặt vào thành kiến duy lý của mình. Sau đó sự chữa bệnh cho bà tiến hành khả quan và đạt kết quả tốt đẹp.

Jung xem đó là một tương phù có ý nghĩa. Một sự cố như thế phản ánh hai biến cố nội giới và ngoại giới, quả thật khó tin có thể xảy ra, cho nên không thể bảo đó là do tình cờ, ngẫu nhiên. Ngoài ra, đó cũng chẳng phải do quan hệ nhân quả. Con ong không làm phát sinh giấc mộng và ngược lại giấc mộng không là nguyên nhân con ong bay đến. Thêm nữa, cả giấc mộng và con ong không khởi hiện do điều kiện giống nhau.

Khảo sát khoa học và nhận thức đồng thời tương ưng là hai lối nhìn không mâu thuẫn mà kỳ thật bổ túc cho nhau. Trong thiên nhiên, mọi sự vật đều ở trạng thái biến thiên, chuyển động, và thay đổi. Tuy vậy, với lối nhìn khoa học, rõ ràng không có gì đơn thuần hiện khởi từ không, không từ những cái đã hiện hữu trước đó. Cũng không có gì biến mất chẳng lưu lại dấu tích nào, tuyệt đối không xuất sinh gì về sau. Đó là đặc tính khoa học của thế giới hiện tượng được tóm lược trong một nguyên lý căn bản, nói rằng mọi sự vật đều xuất xứ từ sự vật khác và sinh xuất các sự vật khác. Nguyên lý căn bản này không phải là mà thật ra bao quát luật nhân quả.

Khi khảo sát các tiến trình diễn tiến trong nhiều trạng huống khác nhau, bên trong cái biến thiên vô thường vô cùng phức tạp sự vật này xuất khởi từ sự vật kia, nhiều mối quan hệ tồn tại bền lâu được khám phá. Tánh bền lâu đó đem lại cho các mối quan hệ một ý nghĩa cần thiết, tất nhiên, nhất định phải như thế. Những quan hệ dị thời tất nhiên giữa sự vật, biến cố, điều kiện, ở vào một lúc và sự vật, biến cố, điều kiện, ở vào thời sau được gọi là luật nhân quả. Luật nhân quả khoa học luôn luôn gắn liền với khung không thời gian dùng để phát biểu chúng.

Trái lại, khi nói đến các hiện tượng đồng thời tương ưng trong đó một trạng thái tâm thức và một biến cố ngoại giới được kết hợp qua ý nghĩa chứ không qua tương quan nhân quả, thời chữ “đồng thời” hàm ý sự không lệ thuộc thời gian, nên cần hiểu là “phi thời”. Thêm nữa, ý nghĩa là do nhận biết, cho nên có thể nói theo Duy thức đồng thời tương ưng là nhân duyên biến, một cách y thức biến.

Jung tìm cách phô diễn trực giác của ông về lý đồng thời tương ứng theo khung khái niệm vật lý học. Với sự góp ý của nhà vật lý học Wolfgang Pauli (1900-1958), người Áo, đoạt giải Nobel Vật lý năm 1945, ông vẽ ra một đồ dạng biểu tượng mẫu hình bốn yếu tố của thiên nhiên sắp xếp theo lối nhị nguyên: năng lượng bất khả hủy diệt (indestructible energy) và môi trường liên tục không thời gian (space-time continuum), tương quan nhân quả, nối kết thường xuyên qua kết quả (causality, constant connection through effect) và nối kết bất thường qua cơ duyên, tương đẳng và ý nghĩa theo cái ông gọi là lý đồng thời tương ứng (synchronicity, inconstant connection through contingency, equivalence and meaning).

Năng lượng bất khả hủy diệt

Nói kết thường xuyên qua kết quả (tương quan nhân quả)

Nói kết bất thường qua cơ duyên, tương đẳng và ý nghĩa (đồng thời tương ứng)

Môi trường liên tục Không Thời gian

Dem “ý nghĩa” (meaning) vào trong đồ dạng của thiên nhiên, Jung muốn đề xướng một đường lối hợp chỉnh phương pháp khảo sát khách quan của vật lý học (kết hợp tất yếu: tương quan nhân quả) với những tánh trọng yếu chủ quan (tương phù có ý nghĩa: đồng thời tương ứng). Khác với những mẫu hình của các biến cố ngẫu phát, mẫu hình của các biến cố đồng thời tương ứng luôn luôn đượm một ý nghĩa hay trọng yếu tánh đối với cá nhân kinh nghiệm chúng. Trong khi định luật vật lý không đả động dục ái của con người và nhu cầu của ý nghĩa, thời nguyên lý đồng thời tương ứng tác dụng như tấm gương phản ánh các tiến trình biến dịch nội tâm, và biểu hiện thành sự tương bên ngoài. Jung tin rằng lý đồng thời tương ứng là một cuộc đối thoại giữa tâm lý học và vật lý học, dẫn nhập môn học này vào môn học kia. Đó chính là phương cách hữu hiệu tìm hiểu thiên nhiên trên hai khía cạnh bổ sung, chủ thể và khách thể, thấy được tương sai biệt của những hiện hữu cùng chung một căn bản y.

Tư tưởng đồng thời tương ứng xuất hiện và triển khai từ những mầm mống có sẵn trong cuộc đời và sự nghiệp của Jung và Pauli. Tưởng cũng nên biết qua về nguyên nhân đã mang lại sự tương phù có ý nghĩa giữa kinh nghiệm hoàn toàn khác nhau của hai nhà tâm lý học và vật lý học nổi danh này.

Carl Jung sinh tại Thụy Sĩ năm 1875. Thuở nhỏ, ông hay đau yếu, cá tính nội khuynh, thích chuyện mộng mị, cuồng huyễn, nhưng lớn lên lại là một sinh viên y khoa trảng kiện, nghiện rượu, cá tính ngoại hướng, chuyên ngành bệnh tâm thần. Sau cuộc gặp gỡ với Sigmund Freud năm 1907, ông được Freud xem như con. Trong một thư gửi cho ông, Freud viết: “Tôi có quyền hy vọng rằng không ai tài giỏi hơn ông để tiếp tục và hoàn tất sự nghiệp của tôi.”

Nhưng vào khoảng đầu năm 1909, nảy sinh sự bất đồng ý kiến giữa hai người về khái niệm vô thức. Theo quan điểm của Freud, vô thức cốt yếu là trung tâm của phi lý tính, phần lớn gồm những cái bị dồn ép, những dục vọng bản năng như những động lực loạn luân, ham muốn về xác thịt. Đó là một cái hầm phần lớn chứa những thói xấu của con người. Trong tư tưởng của Jung, vô thức cốt yếu là trung tâm của những căn nguồn thâm trầm nhất của trí tuệ, của những tiềm năng sáng tạo. Khác với Freud khảo cứu căn cứ trên trí năng và khoa học truyền thông, Jung thiên về tâm thần luận, chú trọng khía cạnh tâm linh, huyễn ảo, và quan tâm đến ý nghĩa hàm chứa trong các hình ảnh kỳ lạ do bệnh nhân của ông phác họa và mộng tưởng.

Trong tự truyện “Ký ức, Mộng huyễn, và Cảm tưởng”, ông thuật lại cuộc hành trình dẫn ông càng lúc càng sâu vào những vùng ẩn tàng của tâm thức. Trong một giấc mộng, ông đã hình dung tâm thức như một ngôi nhà có hầm kín. Tại đó, một cánh cửa sập mở đường đến tận một cái hang thời tiền sử. Ông bắt đầu phát hiện vùng sâu thẳm nhất của tâm thức là cả một thế giới bao la sau này ông gọi là vô thức tập thể (collective unconscious) hay vô thức khách quan (objective unconscious). Thế giới này là chung cho toàn nhân loại, trong đó ông tìm thấy vô số hình thái đặc biệt đặt tên là mạn-đa-la (mandala).

Trong sách “Bảy bài giảng đạo cho người chết” (VII Sermones ad Mortuos) viết theo thể tài dự ngôn, ông mô tả cấu trúc và động chuyển của toàn vũ trụ, bao gồm thế giới vật chất và tâm thức. Ông cho rằng “the creatura” tức thế giới của các sự vật được sáng tạo xuất hiện từ một nền tảng không sai biệt, mà ông gọi là “the pleroma”. Ngay quyển sách ông viết được ví như sự xuất hiện của thức (consciousness) từ vô thức tập thể (collective unconscious), cứu cánh là từ cái bản nguyên mà ông mệnh danh “the psychoid”, tạm dịch là tâm thể. Tâm thể psychoid có thể hiểu như là trật tự cội nguồn từ đó phát xuất đằng này là những trật tự ở nhiều mức khác nhau của thức, và đằng kia là trật tự phóng khai của thế giới vật chất. Jung ví tâm thể psychoid với một quang phổ gồm chấn động tần số khác nhau, hai đầu mút ứng với tâm và vật.

Vừa ở giữa vừa siêu quá tâm và vật là một vùng phân bố vô số khả năng ẩn tàng. Theo ông, đồng thời tương ứng là do sự “động chuyển (movement)” của quang phổ ấy biểu hiện ở hai đầu mút thành những mẫu hình trong thế giới tâm và vật. Jung tìm cách giải thích nguồn gốc của tâm thức rập theo chủ trương vật lý học cho rằng vật chất được tạo ra từ một rỗng không vô sai biệt. Vượt quá vô thức cá nhân, trong những tầng sâu thẳm nhất, tâm thể psychoid hàm chứa cấu trúc hoành phú của các mẫu hình đối xứng và trung tâm năng lượng. Đó là nơi kết thai tri thức, cảm giác, khoa học, và nghệ thuật, tức tâm và vật.

Nói “tương phù có ý nghĩa”, chữ “ý nghĩa” ở đây không hẳn chỉ có tánh cách chủ quan, tùy thuộc cá nhân. Trong số các tác dụng tâm lý Jung thường đề cập là suy tư (thinking), thọ cảm (feeling), xúc cảm (sensation), và trực cảm (intuition), Jung cho rằng thọ cảm liên quan trực tiếp với sự lượng định ý nghĩa hay giá trị. Sánh đôi với sự thông hiểu nguyên nhân, thọ cảm là tác dụng của tình ý. Suy tư và thọ cảm, trí tính và tình ý được điều hòa và cân bằng chỉ khi nào sự phối hợp tư duy và logic bao hàm sự phán đoán cả về sự thật và ý nghĩa hay giá trị của thế giới tâm và vật. Nhờ vậy mới so sánh đối chiếu được ý nghĩa hay giá trị của thế giới với lý tưởng cuộc sống hầu phán định một cách chính xác rồi tìm ra nguyên tắc thực hiện lý tưởng. Do đó, theo Jung, ý nghĩa hay giá trị cũng xác đáng và khách quan không kém những đối tượng khái niệm do tác dụng suy lý phán đoán thi thiết.

Ý nghĩa hay giá trị hiểu theo nghĩa khách quan cho ta nhận biết sự hiện thành các sự cố đồng thời tương ứng hay sự kết hợp có ý nghĩa giữa bên trong với bên ngoài, giữa tự ngã với thiên nhiên. Nếu ý nghĩa là thuần túy chủ quan hay được hiểu theo đặc điểm tâm lý cá nhân thì biến cố đồng thời tương ứng chỉ là những giai thoại dựng đứng. Đồng thời tương ứng chân thực ám thị một thực tại điểm, một chân như tuy không lệ thuộc sự phân biệt, không sắc tướng sai khác, bất khả đắc, nhưng vẫn xuất hiện như là những thực tại, có thể được định danh, được định nghĩa, được phân biệt, mặc dù như thế nó không còn là chân như nữa.

Để mô tả những thực tại này, Carl Jung đề khởi khái niệm nguyên hình (archetypes). Chúng là những mẫu hình và cấu trúc phổ quát nằm sâu trong tâm thể psychoid của nhân loại, là chủng tử của sự nhận biết tức thức, từ đó hiển phát những mẫu hình tâm và vật. Hai hiện tượng hay sự cố đồng thời tương ứng không tương sanh tương thuộc, không tương quan giữa cái này với cái kia theo luật nhân quả dị thời của khoa học mà theo luật biến chuyển tùy duyên, sinh diệt đồng thời: luật chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời.

Có thể nói theo Duy thức, đó là sự hiển phát nguyên hình bởi thức gồm hai chuyển biến đồng thời và ngược chiều, chủng tử $\langle \implies \rangle$ hiện tượng, kàrana $\langle \implies \rangle$ kàrya, theo đúng “cái nghĩa nhân duyên” mà ngài Vô Trước nói trong Nhiếp Đại thừa luận.

Mọi thứ gì tàng trữ ở tầng mức sâu thẳm của nội tâm trước tiên được phóng chiếu ra ngoài, biểu hiện thành những mẫu hình vật lý ở ngoại giới, sau đó mới được nhiếp thủ và nội chuyển vào trung khu tri giác, hiện lên hình thái của đối tượng. Các hình thái này được gọi là tri giác biểu tượng, tương tượng biểu tượng, hay ký ức biểu tượng, như ký hiệu, mẫu hình, và pháp tắc ngôn ngữ. Trong bản chất, các hình thái đồng thời tương ứng vượt thoát giới hạn không gian và thời gian. Lý đồng thời tương ứng là một tính chất vốn có của thế giới vật chất cũng như của tâm. Vì thế không phải tình cờ mà nhà vật lý học Wolfgang Pauli bị lôi cuốn vào vấn đề đồng thời tương ứng của nhà tâm lý học Carl Jung.

Thuyết lượng tử đã thuyết phục các nhà vật lý học công nhận không có một vũ trụ khách quan tách biệt với người làm việc quan sát, không có người đứng riêng như một chủ thể quan sát đối tượng. Vật lý gia John Wheeler bảo “danh từ người quan sát xưa nay dùng trong các sách phải xóa bỏ và thay thế bằng danh từ mới là người tham gia. Như thế, ta mới nhận thấy vũ trụ là một tham gia vũ trụ (participatory universe).” Ngoài ra, công trình nghiên cứu của Pauli cho thấy các nguyên hình (archetypes) hay mẫu hình siêu phạm của Jung lan rộng từ thế giới tâm thức vào thế giới vật chất và năng lượng. Tương ứng với sự phát hiện vô thức tập thể (collective unconscious) của Jung như là khía cạnh khách quan của tâm, Pauli luận chứng rằng vật lý học cần phải nhận định khía cạnh chủ quan của vật chất mà ông gọi là “the irrational”, dịch là khía cạnh phi lý.

Đúng theo chủ trương đó, quả thật có sự đồng thời tương ứng, một sự kết hợp ở tầng mức vô cùng sâu thẳm của thực tại giữa tâm lý học Jung và một nguyên lý căn bản và khó hiểu nhất của thuyết lượng tử, nguyên lý Trừ khử (The Pauli Exclusion Principle), do Pauli khám phá (1925) và được giải Nobel Vật lý (1945). Tương cũng nên biết thêm chi tiết về sự kết hợp này để hiểu tại sao lý đồng thời tương ứng nương trụ trong cả tâm lẫn vật.

Hết thảy các hệ thống lượng tử đều được mô tả dưới dạng một hàm sóng. Theo nghĩa toán học, đó là một hàm số diễn biến trong một không gian trừu tượng, gọi là không gian Hilbert. Pauli khám phá ra rằng dạng hàm sóng biểu hiện hoặc nguyên lý đối xứng hoặc nguyên lý phản đối xứng. Áp dụng

vào các hạt cơ bản, nói như thế có nghĩa là trên phương diện thống kê, các hạt xếp thành hai lớp tùy theo sự vận chuyển hay trạng thái lượng tử của chúng bị chi phối bởi nguyên lý đối xứng hay nguyên lý phản đối xứng. Các hạt trong mỗi lớp đều bình đẳng, bất khả khu biệt (indistinguishable). Mỗi trạng thái lượng tử được xác định bởi bốn độ lượng: vị trí, xung lượng, khối, và spin. Spin là độ đo xung lượng góc (angular momentum) của hạt. Stephen Hawking giải thích spin một cách rất dễ hiểu. Hạt có spin 0, giống như điểm chấm câu, nhìn từ phía nào nó vẫn như vậy, không đối xứng. Hạt có spin 1, giống như mũi tên một chiều, đối xứng khi được nhìn từ những phía khác nhau, nhưng vẫn là nó nếu quay đủ một vòng (360 độ). Hạt có spin 2, giống như mũi tên hai chiều, vẫn là nó khi quay đủ nửa vòng (180 độ). Theo cách giải thích đó, thời hạt có spin (1/2) phải quay đủ hai vòng mới được nhìn thấy vẫn là nó.

Lớp hạt gọi là boson (theo tên của nhà bác học S. N. Bose) có spin 0, hay là một số nguyên, 1, 2, 3, v.v... Thí dụ: Quang tử photon hay hạt hấp dẫn graviton có spin 1. Chúng được mô tả như những hàm sóng đối xứng. Lớp hạt do nguyên lý phản đối xứng chi phối được gọi là fermion (theo tên của nhà bác học Enrico Fermi) có spin 1/2, hay 3(1/2), hay 5(1/2), ... Thí dụ: Ba hạt cơ bản của vật chất, proton, neutron, và electron, là fermion, có spin 1/2. Chỉ có các hạt fermion mới bị chi phối bởi nguyên lý phản đối xứng, nguyên lý Trừ khử Pauli: “Hai electron, hay tổng quát hơn, hai fermion không thể có chung một trạng thái lượng tử.” Trong một hệ thống kín, chẳng hạn một nguyên tử đối với electron hay một nhân đối với proton và neutron, các fermion phân bố theo cách là mỗi lúc chỉ có một fermion ở vào một trạng thái nào đó mà thôi.

Thuyết nguyên tử chủ trương không gian lân cận nhân của nguyên tử gồm những vùng quỹ đạo (orbital), mỗi vùng chỉ có hai trạng thái riêng biệt mà thôi. Theo nguyên lý Pauli, nếu một electron với spin 1/2 ở vào một trong hai trạng thái đó, thời trạng thái kia có thể là của một electron khác có spin đối nghịch, hay spin $-(1/2)$. Vùng quỹ đạo chấp chứa hai electron đối nghịch như vậy được coi là đủ số: không một electron nào khác có thể chui vào nếu một trong hai electron đối nghịch không rời khỏi vùng. Chính do nguyên lý phản đối xứng mà các electron không thể có chung một trạng thái lượng tử bắt buộc phải đặc trưng nhiều mẫu hình năng lượng khác biệt chung quanh nhân nguyên tử. Cũng do nguyên lý Pauli mà nguyên tử tương ứng với các nguyên tố có hóa tính riêng khác, vật chất hiện thành sai biệt, và vũ trụ trở nên sâm la vạn tượng.

Pauli có một lối nhận thức khác hẳn với các nhà vật lý học vào thời bấy giờ. Ông cho rằng các electron cũng như các hạt khác ly cách nhau hay tạo nên những mẫu hình riêng biệt không phải là do những lực tương tác giữa chúng như mọi người tưởng, mà đó là hệ quả xuất hiện từ nguyên lý phản đối xứng. Tất cả đều là kết quả hiện thành của những dạng nguyên hình thiên nhiên. Hay dùng hai chữ “toàn cơ” của Viên Ngộ mà nói: Đây là toàn cơ toàn hiện, toàn cơ hiện, toàn cơ hiện tiền. Cùng một quan điểm, Carl Jung cho rằng những nguyên hình đó cũng vận hành ở những tầng mức sâu thẳm trong vô thức tập thể của nhân loại. Như vậy, nguyên lý Trừ khử Pauli có thể gọi là “một nguyên hình của vật chất”. Và các định luật vật lý phát biểu những tương quan nhân quả, những tác dụng của lực và năng lượng đều xuất sinh từ những nguyên hình của vật chất, tức những nguyên lý về mẫu hình và tương dạng đối xứng và phản đối xứng ẩn sâu trong thiên nhiên và vũ trụ bao la.

Nhà toán học John Bell bằng vào tính phản đối xứng của các hàm sóng chứng minh rằng các cặp electron vẫn tiếp tục hỗ tương giao thiệp ngay cả khi tách nhau ra rất xa. Những hỗ tương giao thiệp này không liên can dính dáng gì đến lực, trường, hay kết hợp nhân quả. Đó là những tương giao phi cục bộ, có tính cách tức thời, phi không gian, phi thời gian. Đó cũng là thể hiện dương của lý đồng thời tương ứng, một thí dụ làm sáng tỏ giáo lý Hoa nghiêm về sự sự vô ngại pháp giới.

Tóm lại, đồng thời tương ứng biểu dương hai mặt thể nghiệm và tượng trưng của các nguyên hình tâm và vật, cho thấy quan hệ giữa tác dụng tâm thức (một trạng thái tâm thức) và tác dụng của vật chất (một biến cố ngoại giới) một mặt là quan hệ theo luật chuyển biến nhân quả hiện tại đồng thời và mặt khác là quan hệ hỗ tức hỗ nhập.

---o0o---

Giải thích hay ý nghĩa?

Chữ “bởi tại” hay “tại vì” thường được dùng hàng ngày trong ba trường hợp giải thích. Thứ nhất, giải thích câu hỏi “làm thế nào?” (how?), làm thế nào để phát sinh hiện tượng này? và thứ hai, giải thích câu hỏi “tại sao?” (why?), “bởi đâu?”, bởi đâu ra thế sự này? “Làm thế nào?” liên quan quá trình kết nối nhân quả hay “phương tiện”, còn “tại sao?” thời liên hệ đến mục đích hay nguyên nhân.

Trong trường hợp thứ nhất, vai trò của khoa học là giải đáp câu hỏi căn bản “Thế giới vận hành như thế nào?” Các câu trả lời đều chung đại ý là “thế giới vận hành theo cách của chúng hiện nay tại vì một sự vật làm nhân sinh xuất một sự vật khác”. Với lối nhìn như thế, thế giới bao gồm các biến cố kết nối vào nhau bởi nhân và quả. “Tại vì” ở đây có nghĩa “biến cố kết nối bởi nhân và quả”. Đó là “Tại vì quan hệ nhân quả” (causality), một thứ quan hệ nhân quả riêng biệt còn có tên gọi là “máy móc” (mechanism; giải thích trong đoạn sau).

Trường hợp thứ hai liên can đến triết học. Để trả lời những câu hỏi như “Tại sao chúng ta hiện hữu?”, “Tại sao thế giới lâm vào tình trạng như thế này (chứ không phải thế kia)?”, lý do hay nguyên nhân được nêu ra bằng chứng cứ luận lý: “Sự vật có thể, tất phải, hay không thể xuất hiện tại vì có khả năng, tất yếu, hay không có khả năng.” Đây là “Bởi tại nhiều lý do” trong bất cứ tình huống nào.

Trường hợp thứ ba khác thường, chữ “tại vì” dẫn đến những lời giải thích kỳ lạ, bí ẩn của những nhà huyền học hay Đạo sư. Cũng trả lời những câu hỏi “tại sao?”, nhưng khi trả lời, tuồng như họ có khuynh hướng làm tiêu biến câu hỏi nêu ra. Thí dụ: Đáp câu hỏi “Tại sao tình trạng thế giới như thế này?” hay “Tại sao tôi không đắc giác ngộ?”, họ bảo “Tại vì như vậy là thế đấy (That’s just the way it is).” Trả lời “là thế đấy” có giải thích gì đâu! Đây là trường hợp “không tại vì”. Không nêu lý do, nguyên nhân, không máy móc. Tuy nhiên, nếu người thắc mắc đang thật sự tìm tòi và bất an trong tâm trí, thòi câu trả lời có tính cách chỉ thẳng và chỉ riêng, nói lên sự bất lực của trí năng và của sự phân tích trừu tượng, khiến phải hướng vào trong những tầng ẩn sâu thẳm của tâm thức tìm kiếm ý nghĩa của điều mình đang thắc mắc.

Công trình “Đồng thời tương ứng” của Carl Jung hình như bao gồm mọi biến cố dùng bắc cầu kết nối ba trường hợp giải thích “tại vì” nói trên. Theo thuyết Đồng thời tương ứng, các biến cố không kết nối theo luật nhân quả vẫn có thể xem như kết nối qua ý nghĩa. Biến cố đồng thời tương ứng không phải máy móc khoa học thông thường có thể giải thích, cũng không phải thuần túy “là thế đấy” bắt phải thực nghiệm tự tri tự ngộ. Chúng ở vào nơi giao tiếp giữa thế giới nhân quả và thế giới tâm thức. Nói gọn theo Duy thức, chúng là thức biến. Chúng nhắc nhở ta ngoài lối nhìn theo luật nhân quả của khoa học, còn có một lối nhìn khác ở một tầng cao hơn kiến thức tương đối thường, phát xuất từ một năng khiếu bao gồm cả trí và tâm, chấp nhận những điều không thể xác định bằng trí năng, không thể giải thích một

cách mạch lạc và hợp lý, vì những điều này xuất phát từ cái Vô thức vượt ngoài đối đãi.

Gần bốn thế kỷ nay khoa học Tây phương thành công lớn trong việc triển khai một phương pháp nhận thức hiệu nghiệm, giải thích tường tận cách thức vận hành của thế giới (vật lý). Căn cứ trên những khám phá và lý thuyết của Galileo và Newton, kiến thức khoa học giải thích biến cố là máy móc (mechanisms), nghĩa là mô tả như tác động của các vật thể chuyển động. Từ đây, các định luật Newton về chuyển động trở thành nền tảng của cơ học cổ điển. Đến thời kỳ hệ phương trình Maxwell về điện từ trường thịnh hành, trọng tâm trước đặt nơi vật thể rắn chuyển động nay chuyển sang trường (fields; trường là một vùng không gian đặc trưng bởi một tính chất vật lý như lực hấp dẫn, lực điện từ, hay áp lực chất lỏng, có trị số xác định tại bất cứ điểm nào của vùng), nhưng tương tác giữa trường và hạt vẫn còn mô tả như máy móc.

Mô thức (the paradigm) bắt đầu thay đổi sau khi thuyết lượng tử được phát minh. Đây là lần đầu tiên thí nghiệm khoa học cho thấy nhiều bằng chứng về biến cố không nhân, nghĩa là không xuất phát từ một nhân hữu hiệu [một trong bốn nhân theo thuyết nguyên nhân của Aristotle: nhân hữu hiệu (efficient cause), nhân chất thể (material cause), nhân hình thể (formal cause), và nhân cứu cánh (final cause). Nhân hữu hiệu là một hiện tượng có tự tính, tự nó hay cùng với các pháp khác có năng lực dẫn sanh quả. Ngài Long Thọ không chấp nhận loại nhân này]. Chẳng hạn, những biến cố như hiện tượng phóng xạ hay sự nhảy electron bên trong nguyên tử tự nhiên hiện ra, hoàn toàn không có nguyên nhân. Hoặc thuần túy cơ hội, hoặc thuần túy sáng tạo, tùy theo quan điểm cá nhân. Tuy mô thức thay đổi, nhưng thuyết lượng tử còn gọi là cơ học lượng tử, vì vẫn tìm cách khám phá những phương cách mô tả bằng toán học, như phương trình về xác suất, cơ học ma trận hay hàm sóng, để giải thích một số hiện tượng kỳ lạ, phản trực giác thường xảy đến trong thế giới lượng tử.

Từ cơ học cổ điển và vật lý học Maxwell cho đến thuyết tương đối Einstein và cơ học lượng tử, vật lý học hiện đại nói riêng và khoa học hiện đại nói chung, tất cả đều quyết tâm khám phá và giải thích “làm thế nào” thế giới có thể vận hành như hiện nay. Mọi thuyết đều tựa vào cơ học, vật thể (hạt) hay trường (sóng) chuyển động và tương tác bằng sự trao đổi lực, lực đẩy hay lực kéo do vật thể này tác dụng trên vật thể kia. Về sau, vin vào phương trình $E = mc^2$ biểu hiện sự tương đương giữa vật chất và năng lượng do Einstein phát minh, sự trao đổi lực được thay thế bằng sự trao đổi năng

lượng. Do đó, hai chữ “máy móc” được dùng để ám chỉ cách giải thích: “Thế giới vận hành duy chỉ và luôn luôn do trao đổi năng lượng”. Nghĩa là mỗi khi gặp phải một lối giải thích máy móc, ta biết ngay có sự trao đổi năng lượng xảy ra.

Như vậy, toàn thể tòa kiến trúc kiến thức khoa học được xây dựng trên tiền đề về máy móc hay nguyên nhân cơ học, rằng hết thảy biến cố luôn luôn và duy chỉ liên can các sự trao đổi năng lượng. Khoa học không chấp nhận một biến cố xảy ra mà không có một sự truyền chuyển năng lượng. Ngay cả những nhảy lượng tử tự phát cũng được mô tả là sự phát lượng tử tức những bó năng lượng hay tác động, bởi thế mới có tên là cơ học lượng tử. Theo thuyết tương đối hay thuyết lượng tử, biến cố được định nghĩa là một sự truyền chuyển năng lượng trong không thời gian.

Một câu hỏi được nêu ra: Phải xử đoán thế nào đối với những biến cố không hoàn toàn do truyền chuyển năng lượng? Nếu đứng trước những biến cố không nêu vấn đề “thế giới vận hành ra làm sao?” mà đặt câu hỏi là “tại sao thế giới vận hành theo cách của chúng như vậy?”, thì phải trả lời như thế nào? Câu hỏi “làm sao?” đòi hỏi phải trả lời bằng cách nêu ra những nguyên nhân cơ học. Trả lời câu hỏi “tại sao?” đòi hỏi phải trưng bày mục đích hay lý do, tức tìm hiểu ý nghĩa. Đó chính là sự khám phá lớn lao của Jung đã thật sự thách thức lối giải thích “tại vì quan hệ nhân quả” của khoa học hiện đại. Ông nhận xét trong đời ông cũng như trong đời các bệnh nhân của ông, có nhiều biến cố không thể tìm ra nguyên nhân cơ học, nghĩa là những trao đổi năng lượng để giải thích, mà chỉ tựa vào những kết hợp hiện thành qua ý nghĩa. Ông gọi những kết hợp đó là đồng thời tương ứng.

Jung định nghĩa đồng thời tương ứng là “một sự tương phù trong thời gian của hai hay nhiều biến cố không quan hệ nhân quả và có ý nghĩa giống nhau hay tương tự (“a coincidence in time of two or more causally unrelated events which have the same or similar meaning”). Điều đáng lưu ý ở đây là ý nghĩa của hai cụm từ “không quan hệ nhân quả” và “ý nghĩa giống nhau hay tương tự”.

Cần phải hiểu “không quan hệ nhân quả” có nghĩa là hai biến cố đồng thời xuất hiện không cách gì tìm ra được một quan hệ nhân quả (máy móc) giữa chúng thế mà chúng vẫn nối kết nhau. Bởi vì nối kết mà không quan hệ nhân quả nên sự kết nối là vô nhân (acausal connection). Vấn đề ở đây là tìm hiểu làm thế nào (how?) vắng mặt quan hệ nhân quả mà hai biến cố có thể nối kết nhau. Jung đề nghị những biến cố như vậy kết nối qua ý nghĩa. Nhưng “nối

kết có ý nghĩa” không phải là “chia xẻ ý nghĩa”. Thí dụ: Giả thử tôi moi trong bọc áo ra năm đồng hào đựng vào lúc năm chiếc xe chạy qua trước nhà tôi. Hai biến cố này “xảy ra đồng thời”, “không quan hệ nhân quả”, và “có một ý nghĩa giống nhau” (đại lượng năm), nhưng khó mà bảo chúng là đồng thời tương ứng theo nghĩa của Jung.

Giả thử thêm nữa khi các hào lấy ra khỏi bọc, chúng đụng nhau rơi tung tóe trên nền nhà, và đồng thời khi ấy, ngoài kia năm chiếc xe chạy đụng vào nhau. Trường hợp này cũng vẫn chưa phải hai biến cố “nói kết có ý nghĩa” mặc dầu chúng cùng chia xẻ chung một ý nghĩa (đại lượng năm và đụng chạm).

Trong trường hợp xét thấy các sự cố đồng thời tương ứng theo nghĩa của Jung, cần phải lưu ý đến một yếu tố làm sáng tỏ sự khác biệt giữa “chia xẻ ý nghĩa” và “nói kết có ý nghĩa”. Đó là trực giác về một cái gì thần kỳ, một năng lực siêu cá thể hoá khởi một hiện tượng khó tin có thể xảy ra, không do tình cờ, ngẫu nhiên, không do quan hệ nhân quả, thế mà vẫn xảy ra. Như thế, ý nghĩa vượt ngoài khung khổ cá biệt và là một thành phần của trạng huống khách quan. Ý nghĩa được hiểu là sẵn có cả trong tâm thức lẫn ở ngoại giới. Vật và tâm hình như cộng tác, kết bè để phóng khai các biến cố, do được “thuyết phục” bởi những mẫu hình rộng lớn, sâu thẳm từ đó lưu xuất trật tự và cấu trúc của toàn vũ trụ kể cả các thành phần cá biệt của chúng ta trong đó. Thuyết đồng thời tương ứng của Jung nhằm thuyết minh quan hệ giữa tâm và vật không những là quan hệ theo luật đồng quy nhất (tánh khởi) mà còn là quan hệ theo trật tự thu nhiếp (hỗ tương nhiếp nhập) chứ không phải quan hệ giữa hai hữu riêng biệt mà tương quan tác dụng.

Ý nghĩa luôn luôn phát xuất từ tri kiến trực tiếp về một cái gì siêu phàm. Đây là sự nhận biết về một quyền năng siêu cá thể không có suy lý nào được dùng đến. Tuy nhiên, những thành phần của cá thể tương quan nội tại và tham gia với quyền năng ấy hình thành một toàn thể hoạt động nhịp nhàng. Nếu một biến cố nào đó có ý nghĩa đối với tôi, đó là tại vì hoặc tâm thức tôi thu nhiếp nó hoặc nó thu nhiếp tâm thức tôi. Khi một vật có nghĩa là một vật khác, ít nhất một phần của nó tương quan nội tại với vật ấy. Do đó, ý nghĩa hàm ý nói kết tâm thức cá nhân với sự vật bên ngoài qua nhận thức hay kiến thức trực tiếp. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, cá nhân và sự vật hỗ tương nhiếp nhập và ý nghĩa là thành quả của thức biến.

Để tiện luận chứng, hãy tạm định nghĩa ý nghĩa là về quan hệ trọng yếu (significant relationship) giữa tự ngã đang thể nghiệm và biến cố hay vật

được thể nghiệm. Nghĩa này bao hàm một sự tìm hiểu sâu xa về tự ngã và quan hệ giữa nó với ngoại giới. Đây là về vấn đề truyền thông (communication) và lưu lượng thông tin (information flow). Là sở tại của hữu hay thể nghiệm, thân tâm của tự ngã thường xuyên truyền thông với môi trường chung quanh, thường xuyên trao đổi năng lượng và thông tin có tính cách đa dạng: thức ăn, không khí, nước, ánh sáng, âm thanh, mùi vị, bức xạ, ý tưởng, cảm xúc, khái niệm, v.v... Chúng ta thường xuyên phân thụ những thông điệp với thế giới quanh ta, nhiếp thủ chúng vào thân tâm, xử lý hay chuyển hóa chúng, và hoàn lại lượng dư phế bã theo một tiến trình mà ta gọi là cuộc sống.

Trong trường hợp tự ngã không thích nghi môi trường, nghĩa là thân tâm của tự ngã không thể thu nhận, xử lý, hay hồi tiếp thông tin hoặc năng lượng với môi trường, thời nó không thể phát triển, sinh trưởng, và tất nhiên đi đến hoại diệt. Do đó, ý nghĩa của các thông điệp cuối cùng là về vấn đề sinh trưởng hay tồn tại trong một toàn thể hòa điệu nhịp nhàng. Ý nghĩa là sự thích nghi được thể nghiệm bởi tự ngã với môi trường, cho nên ý nghĩa mang tính cách cá thể, chủ quan. Khi tự ngã phá bỏ các ngăn ngại để giao thiệp và thích nghi toàn diện với môi trường mở rộng, thời cá thể được bao hàm trong một thế giới rộng lớn hơn và thế giới này lại thấy tham dự trong cá thể. Hơn thế nữa, mỗi hữu cá biệt bao hàm trong chính nó tất cả những hữu khác, và những hữu khác cũng như vậy. Toàn vũ trụ khi ấy vang lên ý nghĩa.

Đặc điểm của biến cố đồng thời tương ứng là vô nhân (acausal connection). Như vậy, luật nhân quả căn cứ trên đó các nhà khoa học bấy lâu giải thích sự vận hành của vũ trụ chẳng những không còn chiếm ưu thế lãnh đạo mà còn bị đặt thành vấn đề. Các hiện tượng và biến cố lượng tử đòi hỏi một lối giải thích khác biệt với máy móc, nhân quả. Jung lập luận rằng một mô hình thực tại chính xác và hợp cách phải là một mô hình trong đó hội đủ hai mặt tâm lý và vật lý của môi trường liên tục tâm thể psychoid, nơi sinh xuất hết thảy hiện tượng và biến cố trong vũ trụ. Khắp mọi nơi trong môi trường, tâm và vật hỗ tương nhiếp nhập mức độ khác nhau. Ở đầu này, vật trội hơn tâm, thời luật nhân quả và máy móc áp dụng; ở đầu kia, tâm trội hơn vật, thời máy móc nhân quả được thay thế bằng nối kết vô nhân qua ý nghĩa, hay đồng thời tương ứng. Trong khoảng trung gian, thời sử dụng hỗn hợp luật nhân quả và nối kết vô nhân, máy móc và ý nghĩa.

Theo quan điểm của số lớn các nhà khoa học hiện đại, vũ trụ căn bản là vật chất, hiện hữu, và tiến hóa hàng tỷ năm nay chẳng bao giờ có sự hiên diện

của tâm thức trong nó. Họ cho rằng tâm thức là một khái niệm mới thêm sau này, sản phẩm phụ của các tiến trình hóa học phức tạp hoá khởi các sinh vật. Vì thế cần đặt câu hỏi: làm thế nào tâm thức hiện thành? Lý do: Khoa học mô tả thế giới thuần túy là những phân bố tiềm năng động lực chiếm cứ và ảnh hưởng những vùng không gian, không hề nói đến màu sắc, âm thanh, cảm giác, dự kỳ, ý nghĩa, và tư tưởng, những tác dụng nội tâm kỳ diệu bao hàm trong tâm thức. Hơn nữa, những phẩm tính thể nghiệm (qualia; experiential qualities) do nhận biết chủ quan (subjective awareness) hoàn toàn khác loại so với những cấu trúc không-thời gian của khoa học vật lý không màu sắc, không âm thanh, không ý thức. Thêm vào đó, công trình nghiên cứu của Jung làm nổi bật sự khác biệt giữa ý nghĩa của biến cố do thể nghiệm và bản chất máy móc của những hệ thống vật lý. Như thế, làm sao các phẩm tính hay ý nghĩa thể nghiệm ấy có thể sinh xuất từ những hệ thống vật lý tương quan tác động nhau? Làm thế nào bất kỳ hệ thống vật lý nào, phức tạp và tổ chức hoàn bị đến đâu đi nữa, cũng khơi dậy thể nghiệm (conscious experience), sự nhận biết do tâm thức? Tại sao hết thảy những tiến trình vật lý không âm thầm diễn tiến trong bóng tối mà cứ trưng bày ra những phẩm tính chủ quan? Chính những sự kiện như thế làm cho khái niệm tâm thức trở nên cực kỳ bí ẩn. Càng ngày càng đông khoa học gia không còn tin vũ trụ có thể hiện hữu và tiến hóa một cách độc lập và không tương quan giao thiệp với tâm thức. Trong một vũ trụ hoàn toàn vật chất, làm sao biết được tâm thức phát khởi như thế nào?

Có một điều các nhà vật lý duy vật không thể chối cãi: toán học là phương tiện duy nhất rất công hiệu để lập công thức biểu thị các thuyết và dự đoán hậu quả. Đại số và công thức toán rõ ràng không phải là thực thể vật chất. Chúng thuần túy là tác dụng của tâm và không thể quán sát chúng một cách khách quan. Toán học hoàn toàn không vật chất. Đối tượng của toán học có tính cách phổ quát (universal), nghịch lại với tính đặc thù (particular) của tất cả mọi vật thể được vật lý học thí nghiệm và quan sát. Toán được khám phá bởi tư duy chứ không tìm thấy trong thế giới vật lý. Tính chân thật của định lý toán học hoàn toàn do tác dụng nội tâm kiểm chứng, chứ không phải do phương pháp khoa học khách quan. Vì vật lý học càng ngày càng tăng gia sự áp dụng toán để biểu thị, cho nên đối tượng của vật lý càng ngày càng thuộc giới vực các tác dụng của tâm hơn là thuộc phạm vi những hiện tượng vật chất. Bởi thế càng ngày càng nhiều công trình khảo cứu nhằm tìm hiểu bản tính và vai trò của tâm thức trong các hệ thống vật lý.

Nếu song song với luật nhân quả một khoa học về tâm thức được phát minh, thì một thế giới văn minh cơ khí như hiện nay sẽ được bổ sung bằng tánh trọng yếu của ý nghĩa, trở thành một thế giới có lợi ích và đầy ý nghĩa.

---o0o---
HẾT